

IMMANUEL KANT

KRITIKA ČISTEGA UMA $\frac{1}{4}$


SIGMUND FREUD

INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

ISSN 0555-2419



9 770555 241012

 ANALECTA

194245

Immanuel Kant

KRITIKA ČISTEGA UMA

1/4

KRITIKA ČISTEGA UMA



Library stamp or text at the bottom center of the page.

Postležišče

PROBLEMI 1-2/2001, letnik XXXVIV

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 700 izvodov

Naročnina za leto 2001: 5400 SIT

Cena te številke: 2700 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.

Immanuel Kant

KRITIKA ČISTEGA UMA

$\frac{1}{4}$



ANVALECTA

Ljubljana 2001

P00102455

Opomba prevajalca

Pričujoči prevod nekako prve četrtine *Kritike čistega uma* je narejen po izdaji, ki jo je leta 1956 uredil Wilhelm Weischedel pri založbi Insel in je uporabljena tudi za Theorie-Werkausgabe pri Suhrkampu. Označena so pomembnejša odstopanja med prvo izdajo iz 1781 (A) in drugo izdajo iz 1787 (B), nekaj popravkov je povzetih tudi po tkim. Akademieausgabe Kantovih del.

Zaradi posebne narave Kantovega jezika in argumentacije je prevod poskušal ohraniti strukturo njegovih stavkov. Tudi posegi v interpunkcijo so majhni, razen pri vejicah, ki so bile večkrat izpuščene.

V zvezi s terminologijo velja najprej opozoriti, da so bili zaradi poskusa uskladitve z že obstoječimi prevodi Kantovih del nekateri tu utečeni izrazi spremenjeni, med njimi zlasti trije: *das Mannigfaltige* – raznoterje oz. raznotero (prej raznoličje); *die Einbildungskraft* – upodobitvena moč (prej umišljanje); *die Urteilskraft* – razsodna moč (prej presodnost).

Prav tako bi opozorili na nekatere druge izraze, ki bi utegnili biti problematični: *vollständig*, dovršen, bi lahko prevajali tudi kot kompleten; *die Einheit*, enotnost, pomeni tudi enost (in enota); *der Grundsatz*, načelo, je v resnici temeljni stavek ali temeljno načelo; *das Beispiel*, primer (praviloma), je skoraj vedno lahko tudi zgled; *gleichartig* in *ungleichartig*, homogen in heterogen, dobesedno pomenita enakovrsten in neenakovrsten; *der Inbegriff*, skupek, bi bilo morda bolje podati kot celokupnost ali zbir; *die Verbindung* in *die Veknüpung* sta obakrat prevedena kot povezava; *Begriff a priori*, apriorni pojem, bi bilo morda točneje prevajati kot pojem a priori. Etc.

Deli tega prevoda so bili v nekoliko drugačni obliki že objavljeni v *Problemih* letnik 1993 in v *Filozofiji na maturi* letnik 1999.

VSEBINA

Predgovor k prvi izdaji	9
Predgovor k drugi izdaji	17
Uvod	37
I. O razliki med čistim in empiričnim spoznanjem	37
II. V posesti imamo neka apriorna spoznanja, in celo navadni razum ni nikoli brez takšnih spoznanj	38
III. Filozofija potrebuje neko znanost, ki bi določila možnost, principe in obseg vseh apriornih spoznanj	40
IV. O razliki med analitičnimi in sintetičnimi sodbami	43
V. V vseh teoretičnih znanostih uma so kot principi vsebovane apriorne sintetične sodbe	46
VI. Obča naloga čistega uma	48
VII. Ideja in razdelitev posebne znanosti z imenom kritika čistega uma	52

I. Transcendentalni nauk o elementih

Prvi del. Transcendentalna estetika	59
§ 1	59
Prvi odsek. O prostoru	61
§ 2. Metafizična ekspozicija tega pojma	61
§ 3. Transcendentalna ekspozicija pojma prostora	63
Sklepi iz gornjih pojmov	64
Drugi odsek. O času	67
§ 4. Metafizična ekspozicija pojma časa	67
§ 5. Transcendentalna ekspozicija pojma časa	68
§ 6. Sklepi iz teh pojmov	69
§ 7. Pojasnilo	71
§ 8. Obče opombe k transcendentalni estetiki	74
Zaključek transcendentalne estetike	83

Drugi del. Transcendentalna logika	84
Uvod. Ideja transcendentalne logike	84
I. O logiki nasploh	84
II. O transcendentalni logiki	87
III. O razdelitvi obče logike na analitiko in dialektiko	88
IV. O razdelitvi transcendentalne logike na transcendentalno analitiko in dialektiko	91
Prvi razdelek. Transcendentalna analitika	92
Prva knjiga. Analitika pojmov	93
Prvo poglavje. O vodilu za odkritje vseh čistih razumskih pojmov	93
Prvi odsek. O logični rabi razuma nasploh	94
Drugi odsek	95
§ 9. O logični funkciji razuma v sodbah	95
Tretji odsek	100
§ 10. O čistih razumskih pojmih ali kategorijah	100
§ 11	104
§ 12	107
Drugo poglavje. O dedukciji čistih razumskih pojmov	109
Prvi odsek	109
§ 13. O principih transcendentalne dedukcije nasploh	109
[§ 14.] Prehod k transcendentalni dedukciji kategorij	113
Drugi odsek. Transcendentalna dedukcija čistih razumskih pojmov [B]	116
§ 15. O možnosti povezave nasploh	116
§ 16. O izvorni sintetični enotnosti apercepcije	118
§ 17. Načelo sintetične enotnosti apercepcije je najvišji princip vse rabe razuma	120
§ 18. Kaj je objektivna enotnost samozavedanja	122
§ 19. Logična forma vseh sodb je v objektivni enotnosti apercepcije v njih vsebovanih pojmov	123

§ 20. Vsi čutni zori so podvrženi kategorijam kot pogojem, pod katerimi se njihovo raznoterje edino lahko združi v eno zavest	124
§ 21. Opomba	124
§ 22. Kategorija nima nobene druge rabe za spoznanje reči, kot je njena aplikacija na predmete izkustva	126
§ 23	126
§ 24. O aplikaciji kategorij na predmete čutov nasploh ...	128
§ 25	132
§ 26. Transcendentalna dedukcija obče možne izkustvene rabe čistih razumskih pojmov	133
§ 27. Rezultat te dedukcije razumskih pojmov	137

Drugi odsek. O apriornih temeljih za možnost izkustva [A]	140
Vnaprejšnje opozorilo	142
1. O sintezi aprehezije v zoru	142
2. O sintezi reprodukcije v upodobitvi	143
3. O sintezi rekognicije v pojmu	145
4. Preliminarna razlaga možnosti kategorij kot apriornih spoznanj	149
Tretji odsek. O razmerju razuma do predmetov nasploh in možnosti, da jih spoznamo a priori [A]	152
Sumarična predstavitev pravilnosti in edine možnosti te dedukcije čistih razumskih pojmov [A]	159

Druga knjiga. Analitika načel	161
Uvod. O transcendentalni razsodni moči nasploh	162
Prvo poglavje. O shematizmu čistih razumskih pojmov	164

PREDGOVOR K PRVI IZDAJI¹

A VII

Človeški um ima posebno usodo v eni zvrsti svojih spoznanj: da je obremenjen z vprašanji, ki jih ne more zavriniti, saj so mu zadana s samo naravo uma, na katera pa tudi ne more odgovoriti, saj presegajo vso zmožnost človeškega uma.

V to zagato zaide brez svoje krivde. Um začne z načeli, katerih raba je v teku izkustva neizogibna in je hkrati zadosti potrjena z njim. S temi načeli se (takšna je pač njegova narava) vzpenja vedno višje, do bolj oddaljenih pogojev. Ko pa opazi, da mora njegov posel na ta način vselej ostati nedokončan, ker se vprašanja nikoli ne nehajo, se čuti prisiljenega zateči se k načelom, ki prekoračujejo vso možno izkustveno rabo in se vendar zdijo tako nesumljiva, da se z njimi strinja tudi navadni človeški um. Na ta način pa se pogrezne v nejasnosti in protislovja, iz katerih sicer lahko razbere, da se nekje v osnovi morajo skrivati zmote, ki pa jih ne more odkriti, ker načela, ki jih uporablja, ne priznavajo več preizkusnega kamna v izkustvu, saj segajo preko meje vsega izkustva. Bojišče teh brezkrajnih sporov se imenuje metafizika.

A VIII

Bil je čas, ko so jo imenovali *kraljica* vseh znanosti, in če namero vzamemo za dejanje, si je zaradi izjemne pomembnosti svojega predmeta vsekakor zaslužila to častno ime. Danes pa se ji v skladu z modnim tonom dobe izkazuje ves prezir, in matrona toži, izgnana in zapuščena, kakor *Hekuba*: modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops – Ovid. Metam.

A IX

Sprva je bila njena vladavina, pod upravo *dogmatikov*, *despot-ska*. Toda ker je zakonodaja še nosila sled starega barbarstva, se je skozi notranje vojne postopoma izrodila v popolno *anarhijo*, in

1. Ta predgovor ni bil vključen v B.

skeptiki, neke vrste nomadi, ki čutijo odpor do vsake stalne obdelave tal, so od časa do časa razdrli državljansko zvezo. Ker pa jih je bilo na srečo le malo, niso mogli preprečiti, da je ne bi vedno znova poskušali vzpostaviti na novo, čeprav brez vsakega notranje skladnega načrta. V novejših časih se je sicer enkrat zdelo, da bo nekakšna *fiziologija* človeškega razuma (od slavnega *Locka*) naredila konec vsem tem sporom in dokončno odločila o zakonitosti tistih pretenzij; zgodilo pa se je, da čeprav je bilo rojstvo one samozvane kraljice izpeljano iz svojati navadnega izkustva in so zato njene uzurpacije upravičeno morale postati sumljive, je vendarle, ker je bila ta *genealogija* dejansko napačna, še naprej ohranila svoje pretenzije, s tem pa je vse znova padlo nazaj v zastareli črvivi *dogmatizem* in od tod v zaničevanje, torej tja, od koder so bili hoteli znanost izvleči. Zdaj, potem ko so bile zaman preizkušene vse poti (tako so se vsaj pustili prepričati), vladata v znanosti naveličanost in popoln *indifirentizem*, mati kaosa in noči, a vendar hkrati tudi izvor, ali vsaj predigra njene bližnje preobrazbe in razsvetlitve, če je zaradi slabo zastavljenih prizadevanj postala temna, zmedena in neuporabna.

Zaman je namreč, če hočemo hliniti *ravnodušnost* glede takšnih raziskav, do predmeta katerih človeška narava *ne* more biti *ravnodušna*. In naj si oni domnevni *indiferentisti* še tako domišljajo, da so s preobrazbo šolske govornice v popularni ton postali nerazpoznavni; kolikor sploh kaj mislijo, tudi sami neizogibno padejo nazaj v metafizične trditve, do katerih sicer izpričujejo tolikšno zaničevanje. Ta ravnodušnost, ki se dogaja sredi razcveta vseh znanosti in zadeva ravno tisto znanost, katerih znanj, ko bi jih mogli imeti, bi se odrekli nazadnje izmed vseh, pa je vendarle fenomen, ki si zasluži pozornost in premislek. Očitno je učinek ne lahkomiselnosti, temveč zrele *razsodne moči** dobe, ki se ne pusti

* Vedno znova slišimo tožbe o plitkosti načina mišljenja našega časa in o propadu temeljite znanosti. Vendar sam ne vidim, da si ta očitek kakorkoli zaslužijo tiste

več zavajati z navidezno vednostjo, in poziv umu, naj na novo prevzame najtežavnejšo od vseh svojih nalog, namreč nalogo samospoznanja, in postavi sodišče, ki bi ga podprlo v njegovih upravičenih zahtevah, nasprotno pa bi lahko zavrglo vse breztemeljne prisvojitve, ne z avtoritarnimi odločitvami, temveč v skladu z večnimi in nespremenljivimi zakoni uma, in to sodišče ni nič drugega kot *kritika čistega uma* samega.

Pod tem pa ne razumem kritike knjig in sistemov, temveč kritiko umske zmožnosti nasploh z ozirom na vsa spoznanja, za katera bi se um prizadeval *neodvisno od vsega izkustva*, torej odločitev o možnosti ali nemožnosti metafizike nasploh in določitev tako njenih virov kot obsega in meja, vse pa iz principov.

To pot, edino, ki je še ostala, sem sedaj ubral sam in domišljam si, da mi je na njej uspelo odpraviti vse zablode, ki so doslej v neizkustveni rabi razdvajale um z njim samim. Njegovim vprašanjem se nisem denimo izmaknil s tem, da bi se opravičeval z nezmožnostjo človeškega uma; temveč sem jih dovršeno specificiral v skladu s principi in jih, potem ko sem odkril točko nesporazuma uma s samim seboj, razrešil v njegovo popolno zadovoljitev. Odgovor na ona vprašanja sicer nikakor ni izpadel tako, kot bi pričakovala dogmatično zanesenjaška vedoželjnost; kajti njo je mogoče zadovoljiti edino s čarovniškimi veščinami, na kar se ne razumem. Toda to gotovo tudi ni bil namen naravne določitve našega uma in dolžnost filozofije je bila: odpraviti slepilo, ki je izšlo iz napačnega

znanosti, katerih temelj je dobro zasnovan, kot so matematika, naravoslovje etc.; nasprotno, te znanosti ohranjajo stari sloves temeljitosti in ga v slednji celo prekašajo. Isti duh pa bi deloval tudi v drugih vrstah spoznanja, ko bi najprej le poskrbeli za popravek njegovih principov. V pomanjkanju tega so ravnodušnost in dvom in, končno, stroga kritika vse prej dokazi *temeljitega načina mišljenja*. Naša doba je prava doba *kritike*, ki se ji mora podvreči vse. *Religija*, spričo svoje *svetosti*, in *zakonodaja*, spričo svojega *veličanstva*, se ji hočeta navadno izogniti. Vendar tedaj vzbudita upravičen sum proti sebi in ne moreta pričakovati nenarejenega spoštovanja, ki ga um nakloni le tistemu, kar je zmoglo prestati njegov svobodni in javni preizkus.

razumevanja, tudi če gre pri tem v nič še tako hvaljena in priljubljena blodnja. Pri tem opravilu sem posvetil posebno pozornost izčrpnosti in drznem si reči, da ne sme biti niti ene same metafizične naloge, ki tukaj ni bila razrešena ali glede katere ni bil podan vsaj ključ za njeno rešitev. In dejansko je čisti um tako popolna enotnost, da lahko rečemo: če bi bil njegov princip pomanjkljiv za eno samo od vseh tistih vprašanj, ki so mu zadana z njegovo lastno naravo, potem bi lahko ta princip preprosto zavrgli, ker tedaj ne bi bil povsem zanesljivo kos niti ostalim vprašanjem.

A XIV Ko to pravim, se mi zdi, da na bralčevem obrazu opažam nejevoljo, pomešano z zaničevanjem, zaradi na videz tako hvalisavih in neskromnih pretenzij, in vendar so te neprimerno skromnejše, kot jih srečamo pri vsakem piscu najnavadnejšega programa, v katerem naj bi dokazal denimo enostavno naravo *duše* ali nujnost prvega *začetka sveta*. Kajti takšen pisec si postavlja za cilj, da bo človeško spoznanje razširil preko vseh meja možnega izkustva, glede česar sam ponižno priznavam, da to docela presega mojo zmožnost. Sam se nasprotno ukvarjam le s čistim umom samim in njegovim čistim mišljenjem, in za njegovo izčrpno poznavanje mi ni treba iskati daleč okoli sebe, ker ga najdem v sebi, prav tako pa mi zanj že navadna logika ponuja zgled, da je mogoče v celoti in sistematično naštetati vsa njegova enostavna dejanja; le da se tu zastavlja vprašanje, koliko smem upati, da bi kaj dosegel z njim, če ostanem brez vse snovi in podpore izkustva.

Toliko o *dovršenosti* v doseganju *vsakega* in *izčrpnosti* v doseganju *vseh* smotrov skupaj, ki niso kaka poljubna namera, temveč nam jih nalaga sama narava spoznanja, kot o *materiji* naše kritične raziskave.

A XV Tudi *gotovost* in *razločnost*, dva elementa, ki zadevata njeno *formo*, smemo obravnavati kot bistveni zahtevi, ki ju lahko upravičeno postavimo piscu, ki se loteva tako spolzkega podjetja.

Kar najprej zadeva *gotovost*, sem si sam izrekel sodbo, da v tej vrsti obravnav nikakor ni dovoljeno *meniti* in da je vse, kar je le

podobno hipotezi, tu prepovedano blago, ki ne sme stati naprodaj niti za najnižjo ceno, temveč mora biti pokrito, takoj ko je odkrito. Vsako spoznanje, ki naj bi veljalo a priori, nam namreč že samo sporoča, da ga moramo imeti za nujno sploh, to pa še toliko bolj velja za določitev vseh čistih apriornih spoznanj, ki naj bi bila merilo in s tem prav zgled vse apodiktične (filozofske) gotovosti. Ali sem v tem pogledu zares izpolnil svoj cilj, ostaja v celoti prepuščeno sodbi bralca, saj se piscu spodobi le, da navede razloge, in ne, da bi sodil o njihovem učinku pri svojih sodnikih. Da pa ne bi kaj po nepotrebem oslabilo tega učinka, mu je pač gotovo dovoljeno, da sam opozori na tista mesta, ob katerih bi se, pa čeprav zadevajo le postranski smoter, lahko porodilo kakšno nezaupanje, in tako še pravočasno prepreči možnost, da bi tudi najmanjši pomislek v tej točki vplival na bralčevo sodbo glede poglobitvenega smotra.

A XVI

Kar se tiče preučitve zmožnosti, ki jo imenujemo razum, in hkrati določitve pravil in meja njegove uporabe, sam ne poznam raziskav, ki bi bile pomembnejše od tistih, ki sem se jih lotil v drugem poglavju transcendentalne analitike z naslovom *dedukcija čistih razumskih pojmov*; te so me tudi stale največ truda, ki pa, upam, ni ostal nepoplačan. Ta obravnava, ki je zastavljena nekoliko globoko, pa ima dve strani. Ena se nanaša na predmete čistega razuma in naj bi prikazala in pojasnila objektivno veljavnost njegovih apriornih pojmov; ravno zato tudi bistveno sodi k mojim smotrom. Druga obravnava čisti razum sam glede na njegovo možnost in spoznavne moči, na katerih temelji on sam, potemtako v subjektivnem oziru, in čeprav je ta ekspozicija z ozirom na moj glavni smoter zelo pomembna, vendarle ne sodi bistveno k njemu. Kajti poglobitveno vprašanje vedno ostane to, kaj in koliko lahko spoznata razum in um brez vsega izkustva, in ne, kako je možna sama *zmožnost mišljenja*. Ker je slednje kakor iskanje vzroka za dani učinek in ima toliko na sebi nekaj hipotezi podobnega (čeprav dejansko, kot bom pokazal ob drugi priložnosti, to ni tako), se zdi, kot da si tukaj dovolim *meniti* in da mora torej tudi bralec imeti

A XVII

pravico, da *meni* drugače. Glede tega moram bralca vnaprej opozoriti: v primeru, če moja subjektivna dedukcija pri njem ne bo vzbudila pričakovanega polnega prepričanja, potem naj dobi vso svojo moč objektivna dedukcija, za katero mi tu zlasti gre, v ta namen pa vsekakor lahko zadošča že tisto, kar je rečeno na straneh [A] 92 in 93.

XVIII Kar končno zadeva *razločnost*, ima bralec najprej pravico zahtevati *diskurzivno* (logično) *razločnost*, skozi pojme, nato pa tudi neko *intuitivno* (estetično) *razločnost*, skozi zore, tj. primere ali druga pojasnila in concreto. Za prvo razločnost sem poskrbel v zadostni meri. To je bil moj bistveni cilj, vendar je bilo to tudi naključni vzrok, da nisem mogel zadostiti druge zahteve, ki sicer res ni taka stroga, a je vendar upravičena. Ko sem pisal svoje delo, sem skoraj ves čas omahoval, kako naj ravnam tu. Stalno se mi je zdelo, da so potrebni primeri in pojasnila, in zato sem jih v prvem osnutku tudi dejansko redno vključeval na ustreznih mestih. Vendar sem prav kmalu uvidel, kako velika je moja naloga in s kako mnogimi predmeti se bomo moral ukvarjati, in ko sem se zavedel, da se bo delo že samo zaradi tega dovolj razširilo že v suhem, *sholastičnem* podajanju, se mi je zdelo boljše, da ga ne raztegujem še bolj s primeri in pojasnili, ki so nujni le v *popularnem* oziru; še zlasti, ker to delo nikakor ni bi moglo biti primerno za popularno rabo, za prave poznavalce znanosti pa ta olajšava ni tako potrebna, in čeprav je sicer vselej prijetna, bi tu deloma lahko celo delovala proti smotru. Opat *Teŕrason* sicer pravi: če velikost kake knjige merimo ne po številu strani, temveč po času, ki ga potrebujemo za njeno razumevanje, potem bi lahko za marsikatero knjigo rekli, *da bi bila mnogo krajša, ko ne bi bila tako kratka*. Po drugi strani, če si pri kaki obsežni, a vendar v nekem principu povezani celoti spekulativnega spoznanja prizadevamo za dojemljivost, potem bi z enako pravico lahko rekli: *marsikatera knjiga bi bila mnogo bolj razločna, ko ne bi hotela biti tako zelo razločna*. Kajti pripomoček razločnosti sicer pomaga *v delih*, vendar pogosto zmede *v celoti*,

A XIX

saj bralcu ne ponudi dovolj hitro pregleda nad celoto in z vsemi svojimi svetlimi barvami vendarle zakrije in zabriše artikulacijo ali členitev sistema, to pa je vsekakor najpomembnejše, če hočemo soditi o njegovi enotnosti in čvrstosti.

Po mojem bi se bralec vsekakor sam zelo nagibal k temu, da se s svojim prizadevanjem pridruži piscu, če bi videl možnost, da v skladu s predloženim načrtom v celoti in obenem trajno dokonča veliko in pomembno delo. Glede na pojme, ki jih bomo o metafiziki podali tu, pa je metafizika edina izmed vseh znanosti, ki si sme obetati takšno dokončanje, in sicer v kratkem času in z majhnim, a združenim prizadevanjem, tako da naslednjim rodovom ne ostane nič drugega, kot da v *didaktični* maniri uredijo vse po svojih namerah, ne da bi mogli zato kakorkoli povečati vsebino. Kajti ta ni nič drugega kot sistematično razvrščen *inventarij* vse naše posesti skozi *čisti um*. Tu nam nič ne more uiti, ker se tisto, kar um v celoti proizvede sam iz sebe, ne more skriti, temveč to um sam spravi na plan, brž ko odkrijemo skupni princip. Zaradi popolne enotnosti te vrste spoznanj, in sicer iz samih čistih pojmov, ne da bi karkoli od izkustva ali tudi le kak *posebni* zor, ki bi morda navajal na določeno izkustvo, mogel kakorkoli vplivati nanje, jih razširil in pomnožil, je ta nepogojena dovršenost ne samo izvedljiva, temveč tudi nujna. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Persius.

Takšen sistem čistega (spekulativnega) uma bom, upam, podal sam pod naslovom *Metafizika narave*, in ob niti pol tolikšnem obsegu bo imel sistem neprimerno bogatejšo vsebino kot tukaj kritika, saj je morala ta najprej prikazati vire in pogoje njene možnosti ter očistiti in izravnati neka povsem zarasla tla. Tu od svojega bralca pričakujem potrpežljivost in nepristranost *sodnika*, tam pa ustrežljivost in podporo *pomočnika*; kajti naj bodo v kritiki še tako dovršeno podani vsi *principi* za sistem, je za izčrpnost sistema samega vendar potrebno še to, da mu ne manjkajo nobeni *izpeljani* pojmi, teh pa ni mogoče vzeti v poštev a priori, temveč jih je treba poiskati postopoma, in če je bila tam izčrpana celotna

sinteza pojma, se bo tu poleg tega zahtevalo, da se isto zgodi tudi z ozirom na *analizo*, kar vse je lahko in bolj zabava kakor delo.

Nekaj moram le še pripomniti glede tiska. Ker se je njegov začetek nekoliko zavlekel, sem lahko dobil v pogled le nekako polovico krtačnih odtisov, v katerih sem sicer našel nekaj tiskarskih napak, ki pa ne pačijo smisla, razen tiste, ki se nahaja na str. [A] 379, vrstica 4 od spodaj, kjer je treba brati *specifično* namesto *skeptično*. Antinomija čistega uma, od str. 425 do 461, je postavljena tako, na način tabele, da se vse, kar sodi k *tezi*, vedno nadaljuje na levi, kar sodi k *antitezi*, pa na desni strani, kar sem razvrstil tako zato, da bi stavek in protistavek toliko lažje primerjali med seboj.

PREDGOVOR K DRUGI IZDAJI

B VII

Ali obdelava spoznanj, ki sodijo na področje uma, gre po zanesljivi poti znanosti ali ne, to se da hitro presoditi na podlagi uspeha. Če po obsežnih načrtovanjih in pripravah zaide v težave, brž ko se poda proti svojemu cilju, ali če se mora, da bi ga dosegla, pogosto znova vrniti in ubrati drugo pot; ravno tako če med različnimi sodelavci ni mogoče vzpostaviti soglasja o načinu, kako naj bi dosegli skupni namen: tedaj smo lahko vedno prepričani, da takšen študij še zdaleč ni ubral zanesljive poti znanosti, temveč je golo tipanje, in po možnosti najti to pot je za um že zasluga, tudi če bi bilo treba opustiti kot jalovo marsikaj, kar je bilo prej vsebovano v cilju, privzetem brez razmisleka.

Da je *logika* stopila na to zanesljivo pot že od najstarejših časov, se da razbrati od tod, da ji že od *Aristotela* ni bilo treba narediti nobenega koraka nazaj, če ji seveda ne štejemo za izboljšavo npr. odstranitve nekaterih nepotrebnih subtilnosti ali razločnejše določitve podanega, kar pa sodi prej k eleganci kot k zanesljivosti znanosti. Pri logiki je zanimivo še to, da vse doslej tudi ni mogla narediti nobenega koraka naprej in se torej po vsem videzu zdi sklenjena in dovršena. Kajti če so jo nekateri od novih mislili razširiti s tem, da so vtaknili vanjo deloma *psihološka* poglavja o različnih spoznavnih močeh (o domišljiji, ostroumnosti), deloma *metafizična* o izvoru spoznanja ali o različnih vrstah gotovosti po različnosti predmetov (o idealizmu, skepticizmu itn.), deloma *antropološka* o predsodkih (o njihovih vzrokih in protisredstvih), potem to izhaja iz njihovega nepoznavanja svojske narave te znanosti. Če meje znanosti križamo, znanosti ne povečamo, temveč jih skazimo; meja logike pa je povsem natančno določena s tem, da je logika znanost, ki izčrpno podaja in strogo dokazuje samo formalna pravila

B IX

mišljenja (naj bo to apriorno ali empirično, naj ima kakršen že koli izvor in objekte, naj v našem duhu naleti na naključne ali naravne ovire).

Da je logiki tako dobro uspelo, za to prednost se mora zahvaliti zgolj svoji omejenosti, ki jo opravičuje, še več, zavezuje, da abstrahira od vseh objektov spoznanja in njihove razlike in da se torej v njej razum ne ukvarja z ničimer drugim kot s samim seboj in svojo formo. Za um je moralo biti po naravi daleč težje ubrati zanesljivo pot znanosti, ko pa nima opraviti zgolj s samim seboj, temveč tudi z objekti; zato tvori logika takorekoč le preddverje znanosti, in če govorimo o znanjih, za njihovo presojo sicer res predpostavljamo logiko, vendar moramo njihovo pridobitev iskati v pravih in tako imenovanih objektivnih znanostih.

B X Kolikor pa naj bo v teh um, mora biti v njih nekaj spoznano a priori, in spoznanje uma se lahko nanaša na svoj predmet na dva načina, ali da zgolj *določa* predmet in njegov pojem (ki mora biti dan od drugod) ali da ga *tudi udejanja*. Prvo je *teoretično*, drugo *praktično spoznanje* uma. Pri obeh moramo najprej ločeno podati *čisti del*, ne glede na velikost ali majhnost njegovega obsega, namreč tisti del, kjer um povsem a priori določa svoj objekt, in tega ne smemo pomešati s tistim, kar prihaja od drugih virov; kajti slabo je gospodarstvo, če se slepo troši, kar se zasluži, ne da bi mogli pozneje, ko zaide v težave, razločiti, kateri *del* prihodkov bi lahko nosil izdatke in od katerega dela jih moramo odrezati.

Matematika in *fizika* sta obe teoretični spoznanji uma, ki morata določiti svoje *objekte* a priori, prva povsem čisto, druga vsaj v enem delu čisto, deloma pa tudi po meri drugih in ne le umskih spoznavnih virov.

Matematika je že od najstarejših časov, do katerih seže zgodovina človeškega duha, pri občudovanja vrednem ljudstvu Grkov stopila na zanesljivo pot znanosti. Toda ne smemo si misliti, da ji je bilo tako lahko kot logiki, kjer se um ukvarja le s samim seboj,

da je našla, ali bolje, da si je sama utrla tisto kraljevsko pot; vse B XI
prej verjamem, da je z njo (še zlasti pod Egipčani) dolgo ostalo pri
tipanju in da je to preobrnitev treba pripisati *revoluciji*, ki jo je v
nekem poskusu izpeljal srečni domislek enega samega moža, od
katerega naprej ni bilo mogoče več zgrešiti poti, po kateri je treba
kreniti, in je bila za vse čase in v neskončne daljave ubrana in
začrtana zanesljiva pot znanosti. Zgodba o tej revoluciji načina
mišljenja, ki je bila veliko pomembnejša kot odkritje poti čez slavno
predgorje, in o srečnežu, ki jo je izvedel, nam ni ohranjena. Vendar
pa legenda, ki nam jo prinaša *Diogen Laertski*, ki imenuje dom-
nevne iznajditelje tako majhnih elementov geometričnih demon-
stracij, da po splošni sodbi sploh ne potrebujejo dokaza, priča, da
se je moral zdeti matematikom spomin na spremembo, ki jo je
povzročila prva sled odkritja te nove poti, skrajno pomemben in
tako je postal nepozaben. Prvemu, ki je dokazal *enakostranični*
trikotnik (naj se je imenoval *Tales* ali kakorkoli že), temu se je B XII
utrnila luč; kajti ugotovil je, da ne sme opazovati tistega, kar je
videl v figuri, ali tudi njenega golega pojma in tako rekoč iz njega
razbirati njenih lastnosti, temveč jo mora proizvesti s tem, kar si je
po pojmih a priori zamislil sam in (skozi konstrukcijo) prikazal v
njej, in da mora, če hoče kaj zanesljivo vedeti a priori, stvari pripisati
edino to, kar nujno izhaja iz tistega, kar je v skladu s svojim pojmom
sam položil vanjo.

Pri znanosti narave je bilo treba dosti več časa, da je našla to
široko pot znanosti; kajti šele nekako poldrugo stoletje je tega, kar
je predlog pronicljivega *Bacona Verulamskega* deloma sprožil,
deloma bolj, saj so mu bili že na sledi, spodbudil to odkritje, ki ga
ravno tako lahko pojasnimo le s hitro revolucijo načina mišljenja.
Tukaj bom vzel v pretres znanost narave le toliko, kolikor je
utemeljena na *empiričnih* principih.

Ko je *Galilei* spuščal svoje krogle po klančini z maso, ki jo je
izbral sam, ali ko je *Torricelli* pripisal zraku težo, ki si jo je vnaprej

B XIII mislil kot enako teži nekega znanega mu vodnega stebra, ali ko je v še poznejšem času *Stahl* pretvoril kovino v kalk in tega znova v kovino, tako da jima je nekaj odvzel in potem spet dodal:° tedaj se je vsem raziskovalcem narave utrnila luč. Dojeli so, da um uvidi le to, kar po lastni zasnovi proizvede sam, da mora s principi svojih sodb po stalnih zakonih iti naprej in prisiliti naravo, da odgovori na njegova vprašanja, namesto da bi se ji tako rekoč povsem pustil voditi na povodcu; kajti sicer se naključna opažanja, ki ne bi bila narejena po vnaprej zasnovanem načrtu, sploh ne bi povezovala v neki nujni zakon, ki ga um vendarle išče in potrebuje. Um mora pristopiti k naravi tako, da ima v eni roki svoje principe, po katerih lahko skladni pojavi edino veljajo za zakone, in v drugi eksperiment, ki si ga je zamislil po tistih principih, zato da bi ga narava poučila, vendar ne kot šolarja, ki si pusti narekovati vse, kar hoče učitelj, temveč kot poklicanega sodnika, ki prisili priče, da odgovorijo na predložena vprašanja. In tako se mora tudi fizika za to tako ugodno revolucijo v svojem načinu mišljenja zahvaliti zgolj temu domisleku, da je v skladu s tistim, kar um sam položi v naravo, treba v njej iskati (ne pa ji pripesniti) tisto, kar se mora naučiti od nje in o čemer sam zase ne bi vedel ničesar. Šele tako je znanost narave stopila na zanesljivo pot znanosti, potem ko toliko stoletij ni bil nič drugega kot golo tipanje.

B XIV *Metafiziki*, povsem izoliranemu umskemu spoznanju, ki se povsem dviga nad izkustvene nauke, in sicer z golimi pojmi (in ne kakor matematika z njihovo aplikacijo na zor), kjer naj bi bil torej um sam svoj lastni učenec, usoda doslej še ni bila tako naklonjena, da bi mogla ubrati zanesljivo pot znanosti; čeprav je starejša od vseh drugih znanosti in bi ostala, tudi če bi vse druge kdaj v celoti pogoltnilo žrelo vseuničujočega barbarstva. Kajti v njej um nenehno zahaja v težave, celo tedaj, ko hoče a priori uvideti tiste zakone, ki

* Tukaj ne sledim natančno niti zgodovine eksperimentalne metode, katere prvi začetki tudi niso dobro znani.

jih (kot si domišlja) potrjuje najobičajnejše izkustvo. V njej moramo neštetokrat iti po poti nazaj, ker ugotovimo, da ne pelje tja, kamor hočemo, in kar zadeva enoglasnost njenih privržencev v trditvah, je metafizika še tako daleč od nje, da je vse prej bojišče, ki se zdi prav posebej namenjeno urjenju moči v igranem spopadu, na katerem si še nikoli noben bojevnik ni mogel izbojevati niti najmanjšega prostora in s svojo zmago utemeljiti kake trajne posesti. Tako ni nobenega dvoma, da je bilo njeno postopanje doslej golo tipanje, in kar je najhujše, med golimi pojmi.

Kaj pa je krivo, da tukaj ni mogla biti najdena zanesljiva pot znanosti? Ali morda ni možna? Zakaj neki je tedaj narava položila v naš um, kot eno od njegovih najpomembnejših nalog, neutrudno prizadevanje, da jo išče? Še več, kako malo razloga imamo, da polagamo zaupanje v svoj um, če pa nas v enem od najpomembnejših delov naše vedoželjnosti ne samo zapusti, temveč zavaja s slepili in na koncu prevara! Ali pa smo jo doslej samo zgrešili: katera znamenja lahko tedaj uporabimo, da bi ob ponovnem iskanju mogli upati, da bomo imeli več sreče, kot so je imeli drugi pred nami?

Sam menim, da sta primera matematike in znanosti narave, ki sta postali to, kar sta zdaj, z naenkrat izvedeno revolucijo, vredna dovolj velike pozornosti, da bi lahko razmislili o tem bistvenem delu preobrnitve načina mišljenja, ki je bila zanje tako ugodna, in bi jih, kolikor pač to dopušča analogija med njimi kot umskimi spoznanji in metafiziko, vsaj za poskus posnemali tudi tu. Doslej se je privzemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; vendar so se ob tej predpostavki izjalovili vsi poskusi, da bi o njih izvedeli kaj a priori skozi pojme, ki bi razširili naše spoznanje. Zato poskusimo enkrat, ali ne bi v nalogah metafizike napredovali bolje, če privzamemo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju, kar se že bolje sklada z iskano možnostjo apriornega spoznanja predmetov, ki naj bi nekaj ugotovilo v zvezi z njimi, še preden so nam dani. S tem je ravno tako kot s prvimi mislimi

Kopernika: potem ko mu pojasnjevanje nebesnih gibanj nikakor ni hotelo steči, če je privzel, da se celotna zvezdna truma vrti okoli opazovalca, je namreč poskusil, ali bi bilo nemara kaj bolje, če bi privzel, da se vrti opazovalec, zvezde pa pustil stati pri miru. V metafiziki lahko, kar zadeva *zor* predmetov, poskusimo na podoben način. Če se mora *zor* ravnati po ustroju predmetov, potem ne vidim, kako bi lahko kaj vedeli o njih a priori; če pa se predmet (kot objekt čutov) ravna po ustroju naše zmožnosti zrenja, si lahko to možnost zelo dobro predstavljam. Ker pa ne morem ostati pri teh zorih, če naj postanejo spoznanja, temveč jih moram nanesti na nekaj kot predmet in ga določiti z njimi, lahko bodisi privzamem, da se tudi *pojmi*, skozi katere izpeljem to določitev, ravna po predmetih, in tedaj se spet najdem v isti zagati glede načina, kako bi lahko kaj vedel o njih a priori; bodisi privzamem, da se predmeti ali, kar je isto, izkustvo, v katerem jih je (kot dane predmete) edino mogoče spoznati, ravna po teh pojmi, in tedaj takoj najdem lažji izhod, saj je tudi izkustvo samo neka vrsta spoznanja, ki zahteva razum, katerega pravila moram predpostaviti v sebi, še preden so mi predmeti dani in torej a priori, ta pravila pa so izražena v apriornih pojmi, po katerih se morajo potemtakem nujno ravnati vsi predmeti izkustva in se morajo skladati z njimi. Kar zadeva predmete, kolikor so mišljeni zgolj skozi razum, in sicer nujno, ki pa sploh ne morejo biti dani v izkustvu (vsaj ne tako, kakor jih misli um), pa bodo poskusi, da bi jih mislili (kajti misliti se morajo vendarle dati), pozneje dali čudovit preizkusni kamen tega, kar privzemamo kot spremenjeno metodo načina mišljenja, da namreč o rečeh spoznamo a priori samo to, kar sami položimo vanje.*

* Ta metoda, ki jo posnemamo po raziskovalcu narave, je torej v tem, da iščemo elemente čistega uma v tistem, kar se da potrditi ali ovreči z eksperimentom. Za preverjanje trditev čistega uma, predvsem če jih tvegamo preko vseh meja možnega izkustva, pa ni mogoče narediti eksperimenta z njegovimi objekti (kakor v znanosti narave); torej bo to izvedljivo le s *pojmi* in *načeli*, ki jih privzamemo a priori, namreč če jih razvrstimo tako, da je mogoče iste predmete *po eni strani*

Ta poskus uspe v skladu z željami in metafiziki v njenem prvem delu, kjer se namreč ukvarja z apriornimi pojmi, ki jim je mogoče v izkustvu dati korespondentne predmete, obljublja zanesljivo pot znanosti. Kajti po tej spremembi načina mišljenja lahko zelo dobro pojasnimo možnost apriornega spoznanja, in kar je še več, zakonom, ki so a priori v temelju narave kot skupka predmetov izkustva, lahko priskrbimo njihove zadostne dokaze, kar je bilo oboje po dosedanem načinu postopanja nemogoče. Iz te dedukcije naše zmožnosti apriornega spoznavanja v prvem delu metafizike pa izhaja nenavaden in za celotni smoter, ki zaposluje njen drugi del, na videz zelo škodljiv rezultat, namreč da s to zmožnostjo nikoli ne moremo priti preko meja možnega izkustva, kar pa je ravno bistvena namera te znanosti. Vendar je eksperiment obratne preverbe resničnosti rezultata tiste prve potrditve našega apriornega umskega spoznanja prav v tem, da se namreč nanaša le na pojave, medtem ko pusti stvar samo na sebi kot nekaj, kar je sicer za sebe dejansko, vendar od nas ni spoznano. Kajti to, kar nas nujno žene, da gremo preko meja izkustva in vseh pojavov, je tisto *nepogojeno*, ki ga um v rečeh samih na sebi nujno in z vso pravico zahteva ob vsem pogojenem, tako da je vrsta pogojev dovršena. Če se zdaj izkaže, da se, če privzamemo, da se naše izkustveno spoznanje ravna po predmetih kot rečeh samih na sebi, nepogojeno sploh ne da misliti *brez protislovja*; da pa nasprotno, če privzamemo, da se naša predstava reči, kakor so nam dane, ne ravna po predmetih kot rečeh samih na sebi, temveč se ti predmeti kot pojavi ravna po našem predstavnem načinu, *protislovje odpade*; in da se mora potemtakem nepogojeno nahajati ne v rečeh, kolikor jih poznamo

B XIX

B XX

obravnavati kot predmete čutov in razuma za izkustvo, *po drugi strani* pa vendar tudi kot predmete, ki jih zgolj mislimo, seveda le za izolirani um, ki gre preko vsega izkustva, skratka tako, da jih je mogoče obravnavati z dveh različnih strani. Če se sedaj izkaže, da se, če reči obravnavamo s tega dvojnega vidika, vzpostavi skladnost s principom čistega uma, pri enovitem vidiku pa nastane neizogiben spor uma s samim seboj, potem eksperiment odloči za pravilnost tistega razločka.

B XIX

(kolikor so nam dane), pač pa v rečeh, kolikor jih ne poznamo, kot v stvareh samih na sebi: tedaj se pokaže, da je tisto, kar smo sprva privzeli le za poskus, utemeljeno.⁷ Potem ko smo spekulativnemu umu odrekli vsako napredovanje na tem področju nadčutnega, nam še vedno ostane poskusiti, ali ne bi morda v njegovem praktičnem spoznanju našli danosti, da bi določili tisti transcendentni umski pojem nepogojenega in bi tako, v skladu z željo metafizike, z našimi, vendar le v praktičnem oziru možnimi apriornimi spoznanji segli preko meja vsega možnega spoznanja. In ob tem postopku nam je naš spekulativni um vendarle priskrbel neki prostor za takšno razširitev, čeprav ga je moral pustiti praznega, in tako nam še vedno ostane dopuščeno, še več, um od nas celo zahteva, da ga, če moremo, zapolnimo z njegovimi praktičnimi danostmi.^{**}

V tistem poskusu, da bi preobrnili dosedANJI postopek metafizike in da bi po tako zgledu geometrov in raziskovalcev narave izvedli popolno revolucijo v njej, obstaja sedaj naloga te kritike čistega spekulativnega uma. Je traktat o metodi, ne sistem znanosti sam; kljub temu pa začrta celoten obris te znanosti, tako z ozirom na

* Ta eksperiment čistega uma ima precej podobnosti z eksperimentom kemika, ki ga včasih imenujejo poskus *redukcije*, v splošnem pa *sintetični postopek*. Analiza *metafizika* je čisto apriorno spoznanje razdelila v dva zelo heterogena elementa, namreč v reči kot pojave in potem v reči same na sebi. *Dialektika* potem oba elementa znova poveže v soglasju z nujno umsko idejo *nepogojenega* in ugotovi, da to soglasje nikoli ne izide drugače kot skozi tisti razloček, ki je potemtakem resničen.

** Tako so osrednji zakoni gibanj nebesnih teles priskrbeli izpričano gotovost tistemu, kar je *Kopernik* sprva privzel le kot hipotezo, obenem pa so dokazali nevidno silo, ki povezuje svetovno zgradbo (*Newtonovo* privlačnost), ki bi za vedno ostala neodkrita, ko prvi ne bi bil poskusil, da na protičuten, a vendar resničen način išče opažena gibanja ne v predmetih neba, temveč v njihovem opazovalcu. Preobrnitev načina mišljenja, ki je podana v kritiki in je analogna oni hipotezi, v tem predgovoru tudi sam predstavljam le kot hipotezo, čeprav je v sami razpravi dokazana ne hipotetično, temveč apodiktično iz ustroja naših predstav prostora in časa in elementarnih pojmov razuma; s tem hočem le opozoriti, da so prvi poskusi takšne preobrnitve vedno hipotetični.

njene meje kot tudi z ozirom na njeno celotno notranjo členitev. Kajti čisti spekulativni um ima na sebi to svojskost, da more in mora izmeriti svojo lastno zmožnost glede na različnost načinov, kako si izbira objekte za mišljenje, še več, um more in mora tudi izčrpno naštetiti razne načine, kako si podaja naloge, in tako zarisati celoten načrt za sistem metafizike. Kajti, kar zadeva prvo, v apriornem spoznanju je mogoče pripisati objektom zgolj tisto, kar misleči subjekt vzame iz samega sebe, in kar zadeva drugo, je um glede vseh svojih spoznavnih principov povsem ločena za sebe obstoječa enotnost, v kateri je vsak člen, podobno kot v organiziranem telesu, tu za vse druge in vsi drugi zaradi tega enega, in nobenega principa ne moremo z zanesljivostjo sprejeti v *enem* odnosu, ne da bi ga bili hkrati raziskali v *celokupnem* odnosu do celotne rabe uma. Zato pa tudi ima metafizika to redko srečo, katere ne more biti deležna nobena druga umska znanost, ki se ukvarja z objekti (zakaj *logika* se ukvarja le s formo mišljenja nasploh), da če se bo s to kritiko znašla na zanesljivi poti znanosti, bo lahko popolnoma zajela celotno področje njej pripadajočih spoznanj in bo torej lahko dokončala svoje delo in ga izročila v rabo prihodnjim rodovom kot za vedno zadostno glavnico, ker se ukvarja zgolj s principi in omejitvami svoje rabe, ki so določene z njimi samimi. Metafizika je zato kot temeljna znanost tudi zavezana k tej dovršenosti in o njej mora biti dovoljeno reči: *nil actum reputans, si quid seperesset agendum*.

Ampak kakšen je potem, boste vprašali, tisti zaklad, ki ga mislimo zapustiti zanamcem s takšno metafiziko, ki smo jo prečistili s kritiko, vendar tako tudi spravili v trajno stanje? Ob bežnem pregledu tega dela se vam bo morda zazdelo, da je njegova korist pač le *negativna*, namreč da se s spekulativnim umom nikoli ne smemo podati preko meje izkustva, in to dejansko je njegova prva korist. Ta pa bo takoj postala *pozitivna*, ko boste opazili, da načela, s katerimi se spekulativni um podaja preko meje izkustva, dejansko niso *razširitev*, temveč imajo, če si jih pogledate podrobneje, za

svojo neoizogibno posledico *zožitev* rabe našega uma, saj ta načela dejansko grozijo, da bodo meje čutnosti, h kateri v resnici sodijo, razširila čez vse in tako povsem izgnala čisto (praktično) rabo uma. Zato je kritika, ki omeji čisti spekulativni um, toliko sicer *negativna*, toda ker kritika s tem obenem odpravi oviro, ki omejuje ali celo grozi uničiti rabo čistega praktičnega uma, ima dejansko *pozitivno* in zelo pomembno korist, ko se enkrat prepričamo, da obstaja neka sploh nujna praktična raba čistega uma (moralna), v kateri se um neizogibno razširi preko meja čutnosti, za kar sicer ne potrebuje nobene pomoči spekulativnega uma, vseeno pa se mora zavarovati pred njegovim nasprotovanjem, da ne bi zašel v protislovje s samim seboj. Odreči *pozitivno* korist tej zaslugi kritike bi bilo ravno tako kot reči, da policija ne prinaša nobene pozitivne koristi, češ da je njena glavna naloga vendar zaježiti nasilje, ki bi se ga državljani bali od državljanov, da lahko vsakdo mirno in varno opravlja svoje posle. Da sta prostor in čas le formi čutnega zora, torej le pogoja eksistence reči kot pojavov, da nadalje nimamo nobenih razumskih pojmov in zato tudi nobenih elementov za spoznanje reči, razen kolikor je tem pojmom mogoče dati korespondentni zor, da potemtakem ne moremo imeti spoznanja o nobenem predmetu kot reči na sebi, temveč le kolikor je objekt čutnega zora, tj. kot pojav, to bo dokazano v analitičnem delu kritike; iz tega pa potem seveda sledi omejitev vsega le možnega spekulativnega spoznanja uma zgolj na predmete *izkustva*. Vseeno pa bo, in to si moramo dobro zapomniti, pri tem vedno ostalo pridržano, da si te iste predmete, čeprav jih ne moremo *spoznati*, vendarle moramo moči vsaj *misлити* kot reči same na sebi.* Kajti sicer bi iz tega sledila nesmiselna

* Da bi kak predmet *spoznal*, za to je potrebno, da lahko dokažem njegovo možnost (ali po pričevanju izkustva iz njegove dejanskosti ali a priori skozi um). A *mislim* lahko, kar hočem, če le ne zaidem v protislovje, tj. če je le moj pojem možna misel, četudi tedaj še ne morem zagotoviti, ali mu v skupku vseh možnosti korespondira tudi kak objekt ali ne. Da pa bi takšnemu pojmu pripisal objektivno veljavnost (realno možnost, kajti prva je bila zgolj logična), za to je potrebno

trditev, da bi bili pojavi brez nečesa, kar se pojavlja. Pa privzemimo, da tisti razloček med rečmi kot predmeti izkustva in temi istimi rečmi kot rečmi samimi na sebi, ki je na podlagi naše kritike nujen, sploh ne bi bil postavljen; tedaj bi moralo načelo kavzalnosti in s tem naravnega mehanizma v njeni določitvi veljati vseskozi za vse reči nasploh kot učinkujoče vzroke. O istem bitju, npr. o človeški duši, tedaj ne bi mogel reči, da je njena volja svobodna in je vendarle hkrati podvržena naravni nujnosti, tj. ne svobodna, ne da bi zašel v očitno protislovje; ker sem dušo v obeh trditvah vzel v *enem in istem pomenu*, namreč kot reč nasploh (kot stvar samo na sebi), in je brez predhodne kritike tudi nisem mogel vzeti drugače. Če pa se kritika ne moti, ko uči, da je treba jemati objekt v *dvojnem pomenu*, namreč kot pojav in kot reč samo na sebi; če je njena dedukcija razumskih pojmov pravilna in se potemtakem tudi načelo kavzalnosti nanaša le na reči, vzete v prvem smislu, namreč kolikor so predmeti izkustva, medtem ko mu te iste reči po drugem pomenu niso podvržene: potem bo ta ista volja v pojavu (v vidnih dejanjih) mišljena kot nujno skladna z naravnim zakonom, in toliko kot *ne svobodna*, po drugi strani, kot pripadajoča neki reči sami na sebi, pa bo hkrati vendarle mišljena kot ne podvržena tistemu zakonu, in torej kot *svobodna*, na da bi se ob tem vzpostavilo protislovje. Čeprav sicer svoje duše, obravnavane z druge strani, nikakor ne morem *spoznati* skozi spekulativni um (še manj skozi empirično opazovanje) in čeprav potemtakem tudi ne morem spoznati svobode kot lastnosti nekega bitja, ki bi mu pripisal učinke v čutnem svetu, saj bi moral takšno bitje določno spoznati glede na njegovo eksistenco in vendar ne v času (kar ni možno, ker svojemu pojmu ne morem podložiti nobenega zora), pa si vendarle lahko svobodo *mislim*, tj. njena predstava v sebi vsaj ne vsebuje nobenega protislovja, če vpeljemo naš kritični razloček obeh predstavni načinov

nekaj več. Tega več pa ravno ni treba iskati v teoretičnih spoznavnih virih, najdemo ga lahko tudi v praktičnih.

(čutnega in intelektualnega) in posledično omejitev čistih umskih pojmov in s tem tudi načel, ki izhajajo iz njih. Vzemimo sedaj, da morala nujno predpostavlja svobodo (v najstrožjem smislu) kot lastnost naše volje, kolikor podaja neka praktična izvorna načela, ki so vsebovana v našem umu kot njegove apriorne *danosti* in ki brez predpostavke svobode sploh ne bi bila možna, spekulativni um pa bi bil dokazal, da se svoboda sploh ne da misliti; tedaj bi se morala ona predpostavka, namreč moralna, nujno umakniti tisti, katere nasprotje vsebuje očitno protislovje, tako da bi morala *svoboda* in z njo npravnost (kajti njeno nasprotje ne vsebuje nobenega protislovja, če svoboda ni že predpostavljena) narediti prostor *naravnemu mehanizmu*. Tako pa, ko za moralo ne potrebujem nič drugega, kot da si svoboda zgolj ne oporeka in se torej vendarle vsaj da misliti, ne da bi jo moral podrobneje uvideti; če torej za moralo ne potrebujem ničesar drugega, kot da svoboda sploh ne postavlja na pot nobene ovire naravnemu mehanizmu tega istega dejanja (vzetega v drugem odnosu): tedaj si nauk npravnosti zagotovi svoj prostor in nauk narave tudi svojega, to pa se ne bi zgodilo, ko nas kritika ne bi bila prej poučila o naši neizogibni nevednosti z ozirom na reči same na sebi in ne bi bila vsega, kar moremo teoretično *spoznati*, omejila na gole pojave. Natanko isto ekspozicijo pozitivne koristi kritičnih načel bi lahko podal tudi v zvezi s pojmi *Boga* in *enostavne narave naše duše*, vendar to zaradi kratkosti puščam ob strani. *Boga*, *svobode* in *nesmrtnosti* torej ne morem niti *privzeti* za potrebe nujne praktične rabe svojega uma, če spekulativnemu umu hkrati ne *odvzamem* njegovih pretenzij po čezmer- nih uvidih, ker mora, da bi došel do njih, uporabiti takšna načela, ki se v resnici raztezajo zgolj na predmete možnega izkustva in zato, če jih kljub temu apliciramo na tisto, kar ne more biti predmet izkustva, le-to dejansko vselej pretvorijo v pojav in tako vso *praktično razširitev* čistega uma razglasijo za nemožno. Moral sem torej odpraviti *vednost*, da bi dobil prostor za *verovanje*, in dogmatizem metafizike, tj. predsodek, da je mogoče v njej priti

naprej brez kritike čistega uma, je resnični vir vsega morali nasprotnega neverovanja, ki je vselej res zelo dogmatično. – Če torej s sistematično metafiziko, narejeno po meri kritike čistega uma, ne more biti ravno težko zapustiti dediščine bodočim rodovom, to ne more veljati za majhno darilo; dovolj je že, da pogledamo na kulturo uma po zanesljivi poti znanosti nasploh v primerjavi z njegovim breztemeljnim tipanjem in lahkomišelnim tavanjem brez kritike ali tudi na boljšo izrabo časa vedoželjne mladine, ki ob običajnem dogmatizmu dobi tako zgodnje in tako številne vzpodbude, da udobno umuje o rečeh, o katerih ničesar ne razume in v katerih ne bo, kakor nihče na svetu, nikoli ničesar dojela, ali da se celo loteva iznajdevanja novih misli in mnenj in tako zamudi priložnost, da bi se naučila temeljite znanosti; najbolj pa je to razvidno, če upoštevamo to neprecenljivo prednost, da bo tako za vse prihodnje čase na *sokratski* način, namreč z najjasnejšim dokazom nevednosti nasprotnikov, narejen konec vsem ugovorom proti npravosti in religiji. Kajti neka metafizika je na svetu vedno obstajala in bo gotovo tudi še naprej, z njo pa bo obstajala tudi dialektika čistega uma, ker ji je naravna. Zato je prva in najpomembnejša naloga filozofije, da metafiziki enkrat za vselej odvzame ves škodljivi vpliv, tako da zamaši vire zmot.

B XXXI

Ob tej pomembni spremembi na področju znanosti in izgubi, ki jo mora pretrpeti spekulativni um na svoji doslej namišljeni posesti, pa glede obče človeške naloge in koristi, ki jo je svet doslej črpal iz nauk čistega uma, kljub temu vse ostaja v istem ugodnem stanju, kakor je bilo vselej; izguba zadeva le *monopol sol*, nikakor ne *interesa ljudi*. Najtrdovratnejšega dogmatika sprašujem, ali je dokaz nadaljnjega trajanja naše duše po smrti iz enostavnosti substance, ali je dokaz svobode volje proti občemu mehanizmu s subtilnimi, a vseeno nemočnimi razločki med subjektivno in objektivno praktično nujnostjo, ali je dokaz obstoja Boga iz pojma nekega najrealnejšega bitja (iz naključnosti spremenljivega in nujnosti nekega prvega gibalca), – ali so ti dokazi, potem ko so stopili iz

B XXXII

šol, lahko kadarkoli dosegli občinstvo in imeli najmanjši vpliv na njegovo prepričanje? Če pa se to ni zgodilo in tega zaradi neprimer-
nosti navadnega človeškega razuma za tako subtilno spekulacijo
tudi ni mogoče nikoli pričakovati; če nasprotno, kar zadeva prvo,
že vsakemu človeku opazna zasnova njegove narave, da se nikoli
ne more zadovoljiti s časovnim (kot nezadostnim za zasnovo
njegove celotne določitve), sama proizvede upanje na *prihodnje*
B XXXIII *življenje*, če glede drugega že goli jasni prikaz dolžnosti v nasprotju
z vsemi zahtevami nagnjenj sam proizvede zavest *svobode*, in
slednjič, kar se tiče tretjega, če že čudoviti red, lepota in skrb, ki se
razodevajo povsod v naravi, povsem sami proizvedejo verovanje
v modrega in velikega *tvorca sveta*, če morajo torej to med občinstvom
razširjeno prepričanje, kolikor sloni na umskih temeljih,
proizvesti docela sami: potem ta posest ne samo ostaja nemotena,
temveč celo pridobi še več ugleda, saj so bile šole odslej poučene,
da si v točki, ki zadeva obče človeško nalogo, ne morejo prilaščati
nobenega višjega in širšega uvida, kot je tisti, do katerega se z
enako lahkoto dokoplje tudi široka (za nas vsega spoštovanja
vredna) množica, in da se morajo torej omejiti edino na kulturo
teh obče dojemljivih in v moralnem oziru zadostnih argumentov.
Sprememba zadeva torej zgolj arogantne pretenzije šol, ki bi se tu
(kakor sicer upravičeno v mnogih drugih delih) rade izdajale za
edinega poznavalca in varuha takšnih resnic, od katerih bi občinstvu
posredovale le rabo, njihov ključ pa bi prihranile zase (*quod mecum*
nescit, *solus vult scire videri*). Ravno tako je vendarle poskrbljeno
B XXXIV tudi za skromnejše pretenzije spekulativnega filozofa. Še naprej
ostaja izključni depozitar neke znanosti, ki je za občinstvo koristna
brez njegove vednosti, namreč kritike uma; kajti ta nikoli ne more
postati popularna, vendar za to tudi ni nobene potrebe; kakor
namreč fino spleteni argumenti ljudstvu nikakor nočejo iti v glavo
kot koristne resnice, tako mu tudi nikoli ne pridejo na misel enako
subtilni ugovori proti njim; ker pa šola, kakor vsak človek, ki se
povzpne do spekulacije, neizogibno zaide v oboje, je kritika uma

nasprotno zavezana k temu, da s temeljito raziskavo pravic spekulativnega uma enkrat za vselej odvrne škandal, ki mora prej ali slej postati očiten tudi ljudstvu zaradi sporov, v katere se metafizik (in kot tak nazadnje pač gotovo tudi duhovnik) neogibno zaplete brez kritike in ki celo pozneje prenarejajo njune nauke. Edino z njo je mogoče odsekati samo korenino *materializma, fatalizma, ateizma*, svobodomiselnega *neverovanja, zanesenjaštva* in *praznoverja*, ki lahko postanejo splošno škodljivi, nazadnje tudi *idealizma* in *skepticizma*, ki sta nevarna bolj šolam in bosta težko prešla v občinstvo. Če se vladam pač zdi dobro, da se ukvarjajo z zadevami učenjakov, bi bilo daleč bolj primerno njihovi modri skrbi tako za znanosti kakor za človeka, da vzpodbujajo svobodo takšne kritike, s katero je umske raziskave edino mogoče postaviti na trdna tla, kot da podpirajo smešni despotizem šol, ki glasno vpijejo o javni nevarnosti, če bi raztrgali njihovo pajčevino, čeprav je občinstvo nikoli ni niti opazilo in njene izgube torej tudi nikoli ne bi moglo občutiti.

B XXXV

Kritika ni zoperstavljena *dogmatičnemu postopanju* uma v njegovem čistem spoznanju, kot znanosti (kajti ta mora biti vselej dogmatična, tj. strogo dokazana iz gotovih apriornih principov), temveč *dogmatizmu*, tj. pretenziji, da bo napredoval že samo s čistim spoznanjem iz (filozofskih) pojmov, po principih, ki jih ima um že zdavnaj v uporabi brez poizvedbe o tem, na kakšen način in s kakšno pravico je prišel do njih. Dogmatizem je torej dogmatično postopanje čistega uma *brez predhodne kritike njegove lastne zmožnosti*. Ta zoperstavitev se zato ne postavlja na stališče klepetave plitkosti, ki si nadane ime popularnosti, in še manj na stališče skepticizma, ki na kratko opravi s celotno metafiziko; nasprotno, kritika je nujno predhodno opravilo v podporo temeljiti metafiziki kot znanosti, ki mora biti nujno izpeljana dogmatično in po najstrožjih zahtevah sistematično, potemtakem po pravilih šole (ne popularno), kajti ta zahteva, ki si jo jemlje za svojo, da mora izpeljati svojo nalogo docela a priori in tako v popolno zadovoljitev spekulativnega uma, je nespregledljiva. V izpeljavi načrta torej, ki

B XXXVI

ga predpisuje kritika, tj. v prihodnjem sistemu metafizike, moramo tedaj slediti strogi metodi slavnega *Wolffa*, največjega med vsemi dogmatičnimi filozofi, ki je prvi dal zgled (in s tem zgledom postal tvorec doslej še neugaslega duha temeljitosti v Nemčiji), kako je treba z zakonito postavitvijo principov, razločno določitvijo pojmov, iskano strogostjo dokaza, izogibanjem drznih skokov v sklepanju ubrati zanesljivo pot znanosti, in ki bi bil ravno zato še zlasti primeren, da bi v to stanje spravil tudi takšno znanost, kot je metafizika, ko bi mu bilo prišlo na misel, da bi si bil pred tem pripravil polje skozi kritiko organa, namreč čistega uma samega: pomanjkljivost, ki je ne gre pripisovati toliko njemu, temveč prej dogmatičnemu načinu mišljenja njegove dobe in glede katere filozofi, tako njegovih kot vseh prejšnjih časov, nimajo kaj očitati drug drugemu. Tisti, ki zavračajo njegov način podajanja in hkrati tudi postopanje kritike čistega uma, ne morejo imeti v mislih ničesar drugega, kot da je treba v celoti odvreči okove *znanosti*, spremeniti delo v igro, gotovost v mnenje in filozofijo v filodoksijo.

Kar zadeva to drugo izdajo, seveda nisem hotel izpustiti priložnosti, da, kolikor je mogoče, odpravim težave in nejasnosti, iz katerih so utegnile izvirati marsikatero napačne razlage, ki so, morda ne brez moje krivde, padle v oči ostroumnim možem v presoji te knjige. Glede samih trditev in načina njihovega dokazovanja, podobno tudi glede forme in dovršenosti načrta, se mi nič ni zdelo potrebno spremeniti. To je treba deloma pripisati dejstvu, da sem jih dolgo preverjal, preden sem jih predstavil občinstvu, deloma ustroju stvari same, namreč naravi čistega spekulativnega uma, ki vsebuje pravo notranjo členitev, kjer je vse organ, namreč kjer je vse zavoljo enega in vsako posamezno zavoljo vseh, in bi se potemtakem vsaka še tako majhna slabost, naj bo napaka (zmota) ali pomanjkljivost, morala neogibno razkriti v uporabi. V tej nespremenljivosti se bo ta sistem, kakor upam, ohranil tudi naprej. Ne samopašnost, temveč zgolj evidenca, ki jo prinaša eksperiment enakosti rezultata, če napredujemo od najmanjšega elementa do

celote čistega uma in če gremo nazaj od celote (kajti tudi ta je za sebe dana v praktičnem skozi končni smoter) do vsakega dela, medtem ko poskus, da bi spremenili tudi najmanjši del, takoj potegne za sabo protislovja, ne le sistema, temveč tudi občega človeškega uma, me potrjuje v tem zaupanju. Toda v *prikazu* je treba še mnogo storiti in tu sem v tej izdaji poskusil narediti izboljšave, ki naj bi odpravile deloma nerazumevanje estetike, še zlasti glede pojma časa, deloma nejasnost dedukcije razumskih pojmov, deloma domnevno pomanjkanje zadostne evidence v dokazih načel čistega razuma, deloma slednjič napačno razumevanje paralogizmov, pripisanih racionalni psihologiji. Do tod (namreč le do konca prvega poglavja transcendentalne dialektike) in nič dlje se raztezajo moje spremembe v načinu prikaza,* ker je bil čas prekratek in ker

B XXXIX

B XL

* Za pravo razširitev, pa še tu le v načinu dokazovanja, bi lahko imenoval te tisto, kar sem dodal z novo ovrzbo psihološkega *idealizma* in strogim (menim, da tudi edinim možnim) dokazom objektivne realnosti zunanjega zora na str. [B] 275. Naj imamo idealizem z ozirom na bistveni smoter metafizike za še tako nedolžnega (kar dejansko ni), še vedno je škandal za filozofijo in obči človeški um, da moramo obstoj reči zunaj sebe (od katerih imamo vendar celotno snov za spoznanja, celo za naš notranji čut) privzemati zgolj na *vero* in da, če komu pade v glavo, da o tem podvomim, ne moremo postaviti nasproti nobenega zadostnega dokaza. Ker je v izražanju dokaza od tretje do šeste vrstice nekaj nejasnosti, prosim, da to periodo spremenite takole: »*To vztrajno pa ne more biti kak zor v meni. Kajti vsi določiteni temelji mojega obstoja, ki jih je mogoče najti v meni, so predstave, in kot take tudi same potrebujejo neko od sebe različno vztrajno, v odnosu do katerega je mogoče določiti menjavo teh predstav in v tem moj obstoj v času, v katerem se menjavajo.*« Proti temu dokazu bo kdo verjetno rekel: neposredno se vendar zavedam le tega, kar je v meni, tj. svojih predstav zunanjih reči; potemtakem ostaja še vedno neodločeno, ali zunaj mene je nekaj njim korespondentnega ali ne. Toda, jaz se skozi notranje *izkustvo* zavedam *svojega obstoja v času* (torej tudi njegove določljivosti v njem), in to je več, kot da se zavedam zgolj svojih predstav, vendar pa isto *z empirično zavestjo mojega obstoja*, ki je določljiva skozi odnos do nečesa, kar je, povezano z mojo eksistenco, *zunaj mene*. Ta zavest mojega obstoja v času je torej identitetno povezana z zavestjo razmerja do nečesa zunaj mene, in zato je izkustvo in ne izmislek, čut in ne upodobitvena moč, ki tisto zunanje neločljivo povezuje z mojim notranjim čutom; kajti zunanji čut je že na sebi odnos zora do nečesa dejanskega zunaj

B XL

mi glede ostalega tudi ni znan noben nesporazum med poznavalskimi in nepristranskimi ocenjevalci, ki bodo, tudi če jih ne imenujem s pripadajočo pohvalo, na svojih mestih že sami od sebe razbrali, kako sem upošteval njihova opozorila. S to izboljšavo pa je povezana drobna izguba za bralca, ki je ni bilo mogoče preprečiti, ne da bi knjiga postala vse preobsežna, namreč da je bilo treba različne dele, ki sicer ne spadajo bistveno k dovršenosti celote, marsikateri bralec pa bi jih kljub temu nerad pogrešal, saj bi utegnili biti koristni v kakem drugem oziru, opustiti ali jih podati skrajšano, da bi naredili prostor mojemu, upam, zdaj dojemljivejšemu prikazu, ki v osnovi sploh ne spreminja ničesar glede trditev in celo načina

mene, in realnost zunanjega čuta v nasprotju z umislekom sloni le na tem, da ga neločljivo povežemo s samim notranjim izkustvom, kot pogoj njegove možnosti, kar se zgodi tu. Ko bi *intelektualno zavest* svojega obstoja, v predstavi »Juz sem«, ki spremlja vse moje sodbe in razumsko delovanje, mogel hkrati povezati z določitvijo svojega obstoja skozi *intelektualni zor*, tedaj k njemu ne bi nujno sodila zavest razmerja do nečesa zunaj mene. No, tista intelektualna zavest sicer res predhodi, vendar je notranji zor, v katerem je moj obstoj edino lahko določen, čuten in vezan na pogoj časa, ta določitev in s tem tudi samo notranje izkustvo pa je odvisno od nečesa vztrajnega, kar ni v meni in je potemtakem le v nečem zunaj mene, tako da moram samega sebe obravnavati v relaciji do njega: torej je realnost zunanjega čuta nujno povezana z realnostjo notranjega, za možnost izkustva nasploh; tj. jaz se z enako zanesljivostjo zavedam, da obstajajo reči zunaj mene, ki se nanašajo na moj čut, kot se zavedam, da jaz sam eksistiram določen v času. Katerim danim zorom pa dejansko korespondirajo objekti zunaj mene in torej sodijo k zunanjemu *čutu*, katere je treba pripisati njemu in ne upodobitveni moči, to se mora odločiti v vsakem primeru posebej po pravilih, po katerih se izkustvo nasploh (celo notranje) razločuje od umisleka, pri čemer je vedno v osnovi stavek, da dejansko obstaja zunanje izkustvo. Tu bi lahko dodali še to opombo: predstava nečesa *vztrajnega* v obstoju ni isto kot *vztrajna predstava*; kajti čeprav je ta lahko zelo menjajoča in spremenljiva, kakor vse naše predstave in celo predstave materije, se vendar nanaša na nekaj vztrajnega, in to mora biti zato neka od vseh mojih predstav različna in zunanja reč, katere eksistenca je nujno vključena v *določitev* mojega lastnega obstoja in tvori z njo le eno samo izkustvo, ki se sploh ne bi vzpostavilo niti notranje, če ne bi bilo (deloma) hkrati zunanje. Kako, tega tu ni mogoče podrobneje pojasniti, ravno tako kot se ne da pojasniti, kako lahko nasploh v času mislimo nemenljivo, katerega hkratnost z menjajočim proizvede pojem spremembe.

njihovega dokazovanja, se pa v metodi podajanja vendarle tu in tam tako oddaljuje od prejšnjega, da ga ni bilo mogoče izpeljati z vrinki. Ta drobna izguba, ki jo je tako ali tako, pač po želji vsakogar, mogoče nadomestiti s primerjavo s prvo izdajo, bo, upam, zadosti poplačana z večjo dojemljivostjo. V različnih javnih spisih (deloma v recenzijah raznih knjig, deloma v posebnih razpravah) sem s hvaležnim zadovoljstvom opazil, da duh temeljitosti v Nemčiji še ni izumrl, temveč ga je za kratek čas le prevpil modni ton genialne svobode v mišljenju in da trnova pot kritike, ki pelje k šolsko pravilni, vendar kot taki edino trajni in zato skrajno nujni znanosti čistega uma, pogumnim in bistrim glavam ni preprečila, da je ne bi obvladale. Tem zaslužnim možem, ki temeljitost uvida tako srečno povezujejo še s talentom bleščečega prikaza (ki ga sebi ravno ne pripisujem), prepuščam, da dopolnijo moje obdelave, ki so glede prikaza tu in tam še pomanjkljive; kajti v tem primeru ni nevarnosti, da bi bil ovržen, vsekakor pa, da ne bi bil razumljen. Kar zadeva mene, se odslej ne morem več spuščati v spore, čeprav bom skrbno pazil na vse namige, bodisi prijateljev ali nasprotnikov, da bi jih uporabil v prihodnji izpeljavi sistema v skladu s to propedeutiko. Ker sem se med temi deli že dokaj globoko pomaknil v starost (v tem mesecu v štiriinšestdeseto leto), moram, če naj izpeljem svoj načrt, da kot potrdilo pravilnosti kritike tako spekulativnega kot praktičnega uma podam metafiziko tako narave kot nravi, varčno ravnati s časom in prepustiti razjasnitev nejasnosti, ki so v tem delu na začetku skoraj neizogibne, in obrambo celote tistim zaslužnim možem, ki so si to vzeli za svoje. Na posameznih mestih se da dregniti v vsak filozofski spis (kajti ta ne more nastopiti tako oklepljen kot v matematiki), čeprav to pač ni niti najmanjša nevarnost za notranjo členitev sistema, obravnavanega kot enotnost; toda za pregled sistema, če je nov, imajo le redki potrebno spretnost duha in še redkejši, ker jim vsaka novotarija hodi narobe, potrebno pripravljenost. Prav tako se da v vsakem spisu, še zlasti če napreduje kot prosti govor, z medsebojno primerjavo posameznih mest,

B XLIII

B XLIV

iztrganih iz konteksta, izbrskati navidezna protislovja, ta pa v očeh tistega, ki se zanese na tujo presojo, mečejo neugodno luč na sam spis, medtem ko jih tisti, ki se je polastil ideje celote, zelo lahko razreši. Vendar, če neka teorija v sebi stoji, tedaj učinek in protiučinek, ki jo sprva zelo nevarno ogrožata, s časom le pripomoreta k temu, da se izbrusijo njene neravnine in se ji, če se z njo ukvarjajo možje nepristranosti, pronicljivosti in resnične popularnosti, v kratkem času priskrbi tudi potrebna eleganca.

Königsberg, v mesecu aprilu 1787.

UVOD

B 1

I. O razliki med čistim in empiričnim spoznanjem¹

Da se vse naše spoznanje začne z izkustvom, o tem ni sploh nobenega dvoma; kajti kaj naj bi drugače vzdramilo spoznavno zmožnost k dejavnosti, če se to ne bi zgodilo skozi predmete, ki zadevajo naše čute in deloma sami povzročijo predstave, deloma poženejo našo razumsko dejavnost, da jih primerja, povezuje ali ločuje, in tako surovo snov čutnih vtisov predela v spoznanje predmetov, ki se imenuje izkustvo? *Po času* torej nobeno spoznanje v nas ne predhaja izkustvu in z njim se vse začne.

Toda čeprav se vse naše spoznanje začne z *izkustvom*, pa zato vse še ne izhaja iz *izkustva*. Kajti možno je, da je tudi naše izkustveno spoznanje nekaj sestavljenega iz tistega, kar sprejmemo skozi vtise, in tistega, kar poda naša lastna spoznavna zmožnost (ki so ji čutni vtisi zgolj povod) sama iz sebe, vendar tega dodatka ne razločimo prej od tiste temeljne snovi, preden nas dolga vaja ne opozori nanj in nas ne usposobi za njegovo izločitev.

B 2

Vprašanje, ki vsaj še terja podrobnejšo raziskavo in ga ni mogoče odpraviti že na prvi pogled, je torej: ali obstaja takšno spoznanje, ki je neodvisno od izkustva in celo od vseh vtisov čutv. Takšna *spoznanja* imenujemo *apriorna* in jih razlikujemo od *empiričnih* spoznanj, ki imajo svoje vire a posteriori, namreč v izkustvu.

A tudi tisti izraz še ni dovolj določen za označitev celotnega smisla, ki bi bil v skladu s postavljenim vprašanjem. Kajti za marsikatero spoznanje, izpeljano iz izkustvenih virov, imamo pač navado reči, da smo ga sposobni ali deležni a priori, ker ga ne izvajamo

1. Vse točke z naslovi so dodane v B.

neposredno iz izkustva, temveč iz kakega občega pravila, ki pa smo ga vendarle vzeli iz izkustva. Tako za nekoga, ki je spodkopal temelje svoje hiše, rečemo, da bi lahko vedel a priori, da se bo sesula, tj. da ne bi rabil čakati na izkustvo, da se je dejansko sesula. Toda povsem a priori tega vendarle ne bi mogel vedeti. Kajti, da so telesa težka in zato padejo, če jim spodmaknemo oporo, o tem se je vendarle moral prej poučiti z izkustvom.

B 3 V nadaljevanju torej pod apriornimi spoznanji ne bomo razumeli takšnih, ki so neodvisna od tega ali onega izkustva, temveč od vsega izkustva *sploh*. Njim so zoperstavljena empirična spoznanja ali spoznanja, ki so možna le a posteriori, tj. skozi izkustvo. Med apriornimi spoznanji pa se imenujejo čista tista, ki jim ni primešano prav nič empiričnega. Tako je npr. stavek: Vsaka sprememba ima svoj vzrok, apriorni stavek, vendar ne čisti, ker je sprememba pojem, ki ga je mogoče potegniti le iz izkustva.

II. V posesti imamo neka apriorna spoznanja, in celo navadni razum ni nikoli brez takšnih spoznanj

Tukaj gre za to, po kateri značilnosti lahko čisto spoznanje zanesljivo razlikujemo od empiričnega. Izkustvo nas sicer uči, da je nekaj takšno ali takšno, vendar ne, da ne more biti drugačno. Če torej *prvič* najdemo kak stavek, ki je hkrati mišljen z *nujnostjo*, potem je to apriorna sodba; če poleg tega ni izpeljan iz nobenega drugega stavka, ki ne bi tudi sam veljal kot nujni stavek, potem je aprioren *sploh*. *Drugič*: izkustvo svojim sodbam nikoli ne daje resnične ali stroge, temveč le privzeto ali komparativno *občost* (skozi indukcijo), tako da bi se pravzaprav moralo glasiti: Kolikor smo opazili doslej, ni nobene izjeme od tega ali onega pravila. Če je torej kaka sodba mišljena v strogi občosti, tj. tako, da ni dopuščena prav nobena možna izjema, potem ni izpeljana iz izkustva, temveč je veljavna a priori *sploh*. Empirična občost je tako le samovoljno

stopnjevanje veljavnosti od tiste, ki velja v večini primerov, do tiste, ki velja v vseh, kakor npr. v stavku: Vsa telesa so težka; kjer pa k sodbi bistveno spada stroga občost, tam kaže na neki posebni spoznavni vir sodbe, namreč na zmožnost apriornega spoznanja. Nujnost in stroga občost sta torej zanesljiva znaka apriornega spoznanja in tudi neločljivo sodita druga k drugi. Ker pa je v rabi spoznanja včasih lažje pokazati njegovo empirično omejenost kot naključnost v sodbah oziroma tudi ker je večkrat očitnejša neomejena občost, ki jo pripisujemo kaki sodbi, kot njena nujnost, je priporočljivo, da ločeno uporabljamo oba omenjena kriterija, čeprav je že vsak posebej nezgrešljiv.

Da pa v človeškem spoznanju dejansko so takšne nujne in v najstrožjem smislu obče, s tem pa čiste apriorne sodbe, to se da zlahka pokazati. Če hočete primer iz znanosti, si je dovolj ogledati vse stavke matematike; če hočete primer iz najnavadnejše rabe razuma, lahko za to služi stavek, da mora imeti vsaka sprememba B 5 neki vzrok; res, v slednjem primeru že sam pojem vzroka tako očitno vsebuje pojem nujnosti povezave z učinkom in stroge občosti pravila, da bi bil povsem izgubljen, če bi ga, kakor je storil *Hume*, hoteli izpeljati iz pogoste pridružitve tega, kar se zgodi, tistemu, kar predhaja, in iz tako nastale navade (torej zgolj subjektivne nujnosti), da povezujemo predstave. Ne da bi za dokaz dejanskosti čistih apriornih načel v našem spoznanju uporabljali takšne primere, bi lahko tudi pokazali, da so neizogibna za samo možnost izkustva, torej a priori. Kajti od kod naj bi samo izkustvo jemalo svojo gotovost, če bi bila vsa pravila, po katerih napreduje, vedno znova empirična in s tem naključna; zato bi taka pravila težko imeli za prva načela. Toda tu se lahko zadovoljimo s tem, da smo čisto rabo naše spoznavne zmožnosti skupaj z njeno opredelitvijo prikazali kot dejstvo. A ne zgolj med sodbami, temveč celo med pojmi se pri nekaterih od njih kaže apriorni izvor. Odstranite od svojega izkustvenega pojma *telesa* zaporedoma vse, kar je v njem empiričnega izvora: barvo, trdoto ali mehkost, težo, celo nepredimost, pa vam še vedno

B 6 ostane *prostor*, ki ga je telo (ki je sedaj v celoti izginilo) zavzemalo, in tega ne morete odstraniti. Ravno tako, če od svojega pojma poljubnega objekta, telesnega ali netelesnega, odstranite vse lastnosti, o katerih vas uči izkustvo, mu vendarle ne morete vzeti tiste, s katero ga mislite kot *substanco* ali *pripadajočo* kakšni substanci (čeprav ta pojem vsebuje več določil, kot pojem objekta nasploh). Tako morate pod pritiskom nujnosti, s katero se vam vsiljuje ta pojem, priznati, da ima svoj sedež v vaši apriorni spoznavni zmožnosti.¹

III. Filozofija potrebuje neko znanost, ki bi določila možnost, principe in obseg vseh apriornih spoznanj

A 3 Še več kot vse doslej pa nam pove to, da neka spoznanja celo zapustijo polje vseh možnih izkustev in s pojmi, ki jim v izkustvu

1. Namesto prvih dveh točk v A stoji:

A 1 »1. Ideja transcendentalne filozofije

Izkustvo je brez dvoma prvi produkt, ki ga proizvede naš razum, ko predeluje surovo snov čutnih občutkov. Ravno zato je izkustvo prvi nauk in je v nadaljevanju tako neizčrpno z novim poukom, da skupaj spetemu življenju vseh prihodnjih rodov nikoli ne bo manjkalo novih znanj, ki jih je mogoče nabrati na teh tleh. Vseeno pa se našega razuma še zdaleč ne da omejiti edino na to polje. Izkustvo nam sicer pove, kaj obstaja, vendar ne, da mora biti nujno tako in ne drugače. Ravno zato nam tudi ne daje resnične občosti, in um, ki je tako željan spoznanj te vrste, je z njimi bolj vzdražen kot zadovoljen. Takšna občestva spoznanja, ki imajo hkrati karakter notranje nujnosti, pa morajo, kot neodvisna od izkustva, biti jasna in gotova sama zase; zato jih imenujemo apriorna spoznanja. Nasprotno pa je tisto, kar je, kakor pravimo, vzeto zgolj iz izkustva, spoznano le a posteriori ali empirično.

A 2 Izkaže pa se, in to si zasluži vso našo pozornost, da so celo med naša izkustva pomešana spoznanja, ki morajo imeti svoj izvor a priori in ki morda služijo le temu, da našim predstavam čutov priskrbijo povezanost. Kajti tudi če iz izkustev odstranimo vse, kar pripada čutom, še vedno ostanejo neki izvorni pojmi in iz njih narejene sodbe, ki so morali nastati povsem a priori, neodvisno od izkustva, saj naredijo, da lahko o predmetih, ki se pojavljajo čutom, povemo več ali vsaj verjamemo, da lahko povemo več, kot bi nas učilo golo izkustvo, in da trditve vsebujejo resnično občestvo in strogo nujnost, tega pa golo empirično spoznanje ne more nikoli podati.«

sploh ni mogoče dati ustreznega predmeta, na videz razširjajo obseg naših sodb preko vseh meja izkustva.

In ravno v teh zadnjih spoznanjih, ki segajo preko čutnega sveta, kjer izkustvo ne more ponuditi niti vodila niti popravka, ležijo raziskave našega uma, ki jih imamo po pomembnosti za mnogo odličnejše in katerih končni namen imamo za mnogo bolj vzvišen od vsega, kar se razum lahko nauči v polju pojavov, tako da ne glede na vso nevarnost zmote raje tvegamo vse, kot da bi zaradi kakršnega koli pomisleka ali iz podcenjevanja in ravnodušnosti opustili tovrstne preiskave. Te neizogibne naloge čistega uma samega so *Bog*, *svoboda* in *nesmrtnost*. Znanost, katere končni namen je skupaj z vsemi njenimi pripravami usmerjen le na rešitev teh nalog, pa se imenuje *metafizika*, in njeno postopanje je sprva *dogmatično*, tj. takšno, da se brez predhodnega preizkusa zmožnosti ali nezmožnosti uma za tako veliko podjetje samozavestno loti izpeljave.¹

Ko enkrat zapustimo tla izkustva, se sicer zdi naravno, da s spoznanji, ki jih posedujemo, ne da bi vedeli, od kod, in z zanašanjem na načela, katerih izvor nam ni znan, pač ne bomo takoj postavili zgradbe, ne da bi poprej s skrbnimi preiskavami preverili njenih temeljev; naravno se torej zdi, da bomo vse prej najprej zastavili vprašanje, kako neki lahko razum pride do vseh teh apriornih spoznanj in kakšen obseg, veljavnost in vrednost utegnejo imeti. In zares ni nič bolj naravno, če z besedo *naravno* razumemo to, kar naj bi se zgodilo na sprejemljiv in umen način; če pa s tem razumemo to, kar se običajno dogaja, potem ni obratno nič bolj naravno in razumljivo, kot da je morala ta preiskava dolgo časa izostati. Kajti en del teh spoznanj, npr. matematična, že dolgo poseduje zanesljivost in tako vzbuja ugodno pričakovanje tudi za druga spoznanja, pa čeprav so ta morda povsem različne narave. Ko smo enkrat preko kroga izkustva, smo poleg tega gotovi, da nas izkustvo

1. Zadnja dva stavka sta dodana v B.

ne bo ovrglo. Mamljivost razširitve naših spoznanj je tolikšna, da nas lahko v napredovanju zaustavi le to, da naletimo na jasno protislovje. Temu pa se je mogoče izogniti, če si svoje izmisleke le ustvarjamo previdno, ne da bi bili zato kaj manj izmisleki. Matematika nam daje bleščeč zgled, kako daleč se lahko povzpne v apriornem spoznanju, neodvisno od izkustva. Res je sicer, da se matematika ukvarja s predmeti in spoznanji le toliko, kolikor jih je mogoče prikazati v zoru. Vendar to okoliščino zlahka spregledamo, ker je omenjeni zor tudi sam lahko dan a priori in ga je tako komaj mogoče razlikovati od golega čistega pojma. Pod vtisom

A 5 takšnega dokaza o moči uma gon po razširitvi ne vidi več nobenih meja. Urni golob, ki v prostem letu reže zrak in čuti njegov upor,

B 9 bi lahko pomislil, da bi še veliko bolje letal v brezračnem prostoru. Prav tako je Platon zapustil čutni svet, ki postavlja razumu tako ozke omejitve, in se na krilih idej podal onstran njega, v prazni prostor čistega razuma. Ni opazil, da s svojimi prizadevanji ni prišel nikamor, saj ni imel nobenega upora, nobene podlage, na katero bi se oprl in bi ob njej napel svoje moči, da bi razum premaknil z mesta. A v spekulaciji je običajna usoda človeškega uma ta, da dokonča svojo zgradbo, brž ko je mogoče, in da šele pozneje preveri, ali je tudi temelj dobro položen. Nato pa posežemo po vsakovrstnih olepšavah, da bi se potolažili glede njegove čvrstosti ali da bi takšen pozni in nevarni preizkus preprosto zavrnili. Kar pa nam med samo gradnjo odvrča vse skrbi in sume in nam laska z navidezno temeljitostjo, je tole. Velik in morda največji del opravil našega uma je v *razčlenjevanju* pojmov, ki jih že imamo o predmetih. Tako dobimo množico spoznanj, ki sicer niso nič drugega

A 6 kot pojasnitve in razlage tistega, kar je že bilo mišljeno v naših pojmih (čeprav še na zmeden način), vendar jih vsaj po formi obravnavamo kakor nove uvide, čeprav po materiji ali vsebini ne razširjajo

B 10 pojmov, ki jih imamo, temveč jih le razstavijo. Ker nam ta postopek priskrbi dejansko apriorno spoznanje, ki ima zanesljive in koristne nasledke, si um, ne da bi to sam opazil, na podlagi tega zgleda priumi

trditve povsem druge vrste, kjer danim pojmom doda povsem tuje, in sicer a priori, ne da bi vedeli, kako pride do njih, in ne da bi mu takšno vprašanje sploh prišlo na misel. Zato bom takoj na začetku obravnaval razliko med tema dvema vrstama spoznanja.

IV. O razliki med analitičnimi in sintetičnimi sodbami

V vseh sodbah, v katerih je mišljeno razmerje subjekta do predikata (če upoštevam le trdilne sodbe, kajti to se da nato zlahko aplicirati na nikalne), je to razmerje možno na dva načina. Ali predikat B sodi k subjektu A kot nekaj, kar je (na prikrit način) vsebovano v tem pojmu; ali B leži povsem zunaj pojma A, čeprav je sicer v povezavi z njim. V prvem primeru imenujem sodbo *analitična*, v drugem *sintetična*. Analitične sodbe (trdilne) so torej tiste, v katerih je povezava predikata s subjektom mišljena skozi identiteto, sodbe, v katerih je ta povezava mišljena brez identitete, pa naj se imenujejo sintetične sodbe. Prve bi lahko imenovali tudi *razlagalne*, druge *razširjevalne sodbe*, ker prve s predikatom ničesar ne dodajo pojmu subjekta, temveč ga z razčlenitvijo le razbijejo v njegove delne pojme, ki so bili že mišljeni v njem (čeprav zmedeno); nasprotno pa druge sodbe pojmu subjekta dodajo neki predikat, ki sploh ni bil mišljen v njem in ga z nobeno razčlenitvijo ne bi mogli potegniti iz njega. Npr. če rečem: Vsa telesa so razsežna, je to analitična sodba. Kajti da bi ugotovil, da je razsežnost povezana z mojim pojmom telesa, ni mi treba iti preko tega pojma, temveč ga moram le razčleniti, tj. se ovesti raznoterja, ki ga vselej mislim v njem, pa bom v njem našel ta predikat; torej je to analitična sodba. Če pa nasprotno rečem: Vsa telesa so težka, potem je predikat nekaj povsem drugega kot tisto, kar si mislim v golem pojmu telesa nasploh. S pristavkom takšnega predikata torej dobim sintetično sodbo.

Izkustvene sodbe kot take so v celoti sintetične. Kajti bilo bi nesmiselno, če bi analitično sodbo utemeljevali z izkustvom, saj

mi sploh ni treba iti iz mojega pojma, da bi podal to sodbo, in za to torej ne potrebujem nobenega pričevanja izkustva. Da je telo razsežno, je stavek, ki velja a priori, in ne izkustvena sodba. Še preden se obrnem k izkustvu, imam namreč vse pogoje za svojo sodbo že v pojmu, iz katerega moram po načelu protislovja le potegniti predikat, s tem pa se hkrati lahko ovem nujnosti sodbe, česar me izkustvo ne bi nikoli učilo. Toda čeprav pojem telesa nasploh ne vključuje predikata teže, pa skozi en del izkustva vendarle označuje predmet izkustva, zato lahko temu delu dodam še druge dele tega istega izkustva, kot so sodili k njemu.¹ Pred tem lahko analitično spoznam pojem telesa skozi značilnosti razsežnosti, nepredirnosti, oblike etc., ki so mišljene v tem pojmu. Sedaj pa svoje spoznanje razširim, in ko se ozrem nazaj na izkustvo, iz katerega sem abstrahirala ta pojem telesa, ugotovim, da je z gornjimi značilnostmi vselej povezana tudi teža,² in jo torej kot predikat *sintetično* dodam tistemu pojmu. Možnost sinteze predikata teže s pojmom telesa torej temelji na izkustvu, ker ta dva pojma, čeprav eden ni vsebovan v drugem, kot dela neke celote, namreč izkustva, ki je samo sintetična povezava zorov, vendarle, čeprav na naključen način, sodita drug k drugemu.

A 9 Pri apriornih sintetičnih sodbah pa ta pripomoček v celoti
B 13 odpade. Če moram iti preko pojma A, da bi spoznal nekaj drugega

A 8 1. Začetek odstavka se v A glasi: »Iz tega pa je jasno: 1) da se z analitičnimi sodbami naše spoznanje sploh ne razširi, temveč se z njimi razstavi in meni samemu razjasni pojem, ki ga že imam; 2) da moram pri sintetičnih sodbah poleg pojma subjekta imeti še nekaj drugega (X), na kar se opira razum, da bi neki predikat, ki ne leži v tistem pojmu, vendarle spoznal kot tak, ki sodi zraven.

Pri empiričnih ali izkustvenih sodbah s tem ni nikakršnih težav. Kajti ta X je dovršeno izkustvo predmeta, ki ga mislim s pojmom A, ki tvori le en del tega izkustva. Kajti čeprav pojem telesa nasploh ne vključuje predikata teže, pa skozi en del izkustva vendarle označuje dovršeno izkustvo, zato lahko temu delu dodam še druge dele tega istega izkustva, ki sodijo k njemu.«

2. Od tod naprej se ta odstavek v A glasi: »Kar leži zunaj pojma A in na čemer temelji možnost sinteze predikata teže B s pojmom A, je torej izkustvo tistega X.«

B kot povezanega z njim, na kaj se naj tedaj oprem za možnost sinteze, ko pa si tu ne morem pomagati s tem, da bi ga poiskal v polju izkustva? Vzemimo stavek: Vse, kar se zgodi, ima svoj vzrok. V pojmu nečesa, kar se zgodi, sicer mislim neki obstoj, pred katerim predhaja neki čas etc., in od tod je mogoče potegniti analitične stavke. Pojem vzroka pa leži povsem zunaj onega pojma in kaže na nekaj različnega od tega, kar se zgodi, in torej v tej zadnji predstavi sploh ni vsebovan. Kako lahko tedaj o tem, kar se nasploh zgodi, rečem nekaj povsem različnega in pojem vzroka, čeprav ni vsebovan v onem pojmu, vendarle spoznam kot pripadajoč mu, in sicer nujno. Kaj je tu tisto neznano = X, na kar se opira razum, ko zunaj pojma A najde temu pojmu tuji predikat B, ki ga vseeno obravnava kot povezanega z njim? To ne more biti izkustvo, saj je v navedenem načelu druga predstava dodana k prvi ne samo z večjo občostjo, temveč tudi z izrazom nujnosti, torej povsem a priori in iz golih pojmov. Celotni končni namen našega spekulativnega apriornega spoznanja sloni prav na takšnih sintetičnih, tj. razširjevalnih načelih; kajti analitična načela so sicer res skrajno pomembna in potrebna, vendar le, da bi se dokopali do tiste razločnosti pojmov, ki je potrebna za zanesljivo in obsežno sintezo, kar tvori dejansko novo pridobitev.¹

A 10

B 14

1. Namesto točk V in VI v A tu sledi naslednji odstavek:

»Tukaj torej tiči neka skrivnost,« in napredovanje v brezmejnem polju čistega razumskega spoznanja bo lahko varno in zanesljivo edino ob njenem razkritju. S potrebno občostjo je torej treba odkriti temelj možnosti apriornih sintetičnih sodb, uvideti pogoje, ki omogočajo vsako vrsto teh sodb, in to celotno spoznanje (ki tvori svoj lastni rod) ne začrtati z bežnim orisom, temveč dovršeno in za vsako rabo zadostno določiti v sistem po njegovih izvornih virih, razdelkih, obsegu in mejah. Toliko vnaprej o svojskosti, ki je značilna za sintetične sodbe.

* Ko bi kakemu od Starih prišlo na misel, da bi to vprašanje vsaj zastavil, bi že samo to nudilo silovit odpor proti vsem sistemom čistega uma vse do naših časov in bi nam prihranilo toliko praznih poskusov, ki so se jih lotili na slepo, ne da bi vedeli, za kaj pravzaprav gre.«

V. V vseh teoretičnih znanostih uma so
kot principi vsebovane apriorne sintetične sodbe

1. *Matematične sodbe so v celoti sintetične.* Zdi se, da je ta stavek doslej ušel opazkam analitikom človeškega uma, še več, da je naravnost zoperstavljen vsem njihovim domnevam, čeprav je neovrgljivo gotov in v nasledkih zelo pomemben. Kajti ker so opazili, da vsi sklepi matematike potekajo po načelu protislovja (kakor zahteva narava vsake apodiktične gotovosti), so se pustili pregovoriti, da so tudi njena načela spoznana iz načela protislovja; v tem pa so se motili; kajti sintetični stavek je vsekakor mogoče uvideti po načelu protislovja, vendar le, če za njegovo izpeljavo predpostavimo neki drugi sintetični stavek, nikoli pa samega po sebi.

Najprej moram opozoriti, da so pravi matematični stavki vselej apirorne in ne empirične sodbe, ker nosijo s seboj nujnost, ki je ni mogoče vzeti iz izkustva. Če pa tega niste pripravljeni dopustiti, prav, potem svoj stavek omejujem na *čisto matematiko*, katere pojem že sam po sebi implicira, da ne vsebuje empiričnega, temveč zgolj čisto apriorno spoznanje.

Sprva bi si sicer mislili, da je stavek $5 + 7 = 12$ zgolj analitičen stavek, ki po načelu protislovja izhaja iz pojma vsote sedem in pet. Toda, če si ga oglede podrobneje, ugotovimo, da pojem vsote 7 in 5 ne vsebuje ničesar drugega kot poenotitev obeh števil v eno samo, s tem pa nikakor še ni mišljeno, katero je to eno samo število, ki združuje obe. Pojem dvanajst nikakor ni mišljen že s tem, da si mislim zgolj tisto združitev sedem in pet, in naj še tako dolgo razčlenjujem svoj pojem takšne možne vsote, v njem vendar ne bom našel dvanajstice. Iti moramo preko tega pojma in si pomagati z zorom, ki ustreza enemu od obeh, denimo s svojimi petimi prsti ali (kakor *Segner* v svoji aritmetiki) s petimi pikami, in tako k pojmu sedmice postopoma dodati enote v zoru dane petice. Najprej torej vzamem število 7, nato pa (tako da si za pojem 5

pomagam s prsti svoje roke kot zorom) enote, ki sem jih prej vzela skupaj, da bi tvorile število 5, na tisti svoji podobi postopoma dodajam k številu 7, in tako mi pred očmi nastane število 12. Da se mora 7 dodati k 5, sem sicer res mislil v pojmu vsote $= 7 + 5$, vendar ne, da je ta vsota enaka številu 12. Aritmetični stavek je torej vselej sintetičen; to opazimo še razločneje, če vzamemo nekoliko večje število, saj je tedaj jasno razvidno, da z golo razgradnjo svojih pojmov, naj jih še tako obračamo, brez pomoči zora nikoli ne bi mogli najti vsote. B 16

Prav tako ni analitično niti nobeno načelo čiste geometrije. Da je med dvema točkama najkrajša preča, je sintetičen stavek. Kajti moj pojem *preme* ne vsebuje ničesar o velikosti, temveč le neko kvaliteto. Pojem najkrajšega je torej v celoti dodan in ga nikakor ni mogoče potegniti iz pojma preme črte z razčlenitvijo. Tu si je torej treba pomagati z zorom, prek katerega je sinteza edino možna.

Nekatera redka načela, ki jih predpostavljajo geometri, so sicer dejansko analitična in slonijo na načelu protislovja; vendar tedaj, tako kakor identitetni stavki, služijo le za uverženje metode in ne kot principi, npr. $a = a$, celota je enaka sama sebi, ali $(a + b) > a$, tj. celota je večja kot njen del. In še celo ta načela, čeprav veljajo po golih pojmi, so v matematiki dopuščena le zato, ker jih je mogoče prikazati v zoru. Običajno prepričanje, da predikat takšnih apodiktičnih sodb leži že v našem pojmu in da je sodba torej analitična, je zgolj posledica dvoumnosti izraza. K danemu pojmu *moramo* namreč misliti zraven neki predikat in ta nujnost se drži že pojmov. Vendar vprašanje ni, kaj *moramo misliti* zraven k danemu pojmu, temveč kaj dejansko *mislimo* v njem, čeprav le temno, in tu se izkaže, da predikat nujno pripada tistemu pojmu, vendar ne kot že mišljen v pojmu, temveč prek nekega zora, ki se mora pridružiti pojmu. B 17

2. Znanost narave (*physica*) vsebuje v sebi kot principe apriorne sintetične sodbe. Za primer bom navedel le par stavkov, npr. stavek,

da v vseh spremembah telesnega sveta ostane kvantiteta materije nespremenjena, ali, da morata biti v vsakem posredovanju gibanja učinek in protiučinek vselej enaka drug drugemu. Pri obeh je očitna ne samo nujnost in s tem njun apriorni izvor, temveč tudi to, da sta B 18 sintetična stavka. Kajti v pojmu materije si ne mislim vztrajnosti, temveč zgolj njeno pričujočnost v prostoru, ki ga izpolnjuje. Torej dejansko sežem preko pojma materije, da bi k njemu a priori mislil zraven nekaj, česar nisem mislil v *njem*. Stavek torej ni mišljen analitično, temveč sintetično, in vendar a priori, in enako v ostalih stvkih čistega dela znanosti narave.

3. V *metafiziki* (tudi če jo obravnavano kot znanost, ki doslej obstaja zgolj kot poskus, vendar je spričo narave človeškega uma nepogrešljiva) morajo *biti vsebovana apriorna sintetična spoznanja*. Njej nikakor ne gre zgolj za razčlenjevanje in s tem za analitično pojasnitev pojmov, ki si jih a priori naredimo o rečeh, temveč hočemo svoje apriorno spoznanje razširiti, za to pa moramo uporabljati takšna načela, ki k danemu pojmu dodajo nekaj, kar v njem ni bilo vsebovano, in z apriornimi sintetični sodbami seči tako daleč, da nam niti samo izkustvo ne more slediti do tja, kot npr. v stavku: Svet mora imeti neki prvi začetek, idr. In tako metafizika vsaj *po svojem smotru* sestoji iz golih apriornih sintetičnih stvkvov.

B 19

VI. Obča naloga čistega uma

Zelo veliko pridobimo že s tem, če lahko množico raziskav spravimo pod formulo ene same naloge. Z natančno določitvijo namreč ne samo olajšamo posel sami sebi, temveč z njo tudi vsakemu morebitnemu ocenjevalcu olajšamo sodbo, ali smo zadostili svoji nameri ali ne. Prava naloga čistega uma pa je vsebovana v vprašanju: *Kako so možne apriorne sintetične sodbe?*

Da je metafizika doslej ostala v tako majavem stanju negotovosti in protislovij, je treba pripisati zgolj temu vzroku, da nam ta naloga

in morda celo razlika med *analitičnimi* in *synthetičnimi* sodbami ni prišla na misel prej. Z rešitvijo te naloge oziroma z zadovoljivim dokazom, da dejansko sploh ni možnosti, ki jo hoče utemeljiti, pa metafizika stoji in pade. *David Hume*, ki se je med vsemi filozofi še najbolj približal tej nalogi, a je še zdaleč ni mislil dovolj določno in v njeni občosti, temveč se je zaustavil pri synthetičnem stavku povezave učinka in vzroka (*principium causalitatis*), je na podlagi tega trdil, da je takšen apriorni stavek povsem nemožen, in po njegovih sklepih bi se vse, kar imenujemo metafizika, nazadnje zvedlo na golo blodnjo namišljenega umskega uvida o tistem, kar je dejansko vzeto iz izkustva in je skozi navado pridobilo videz nujnosti; in nikoli ne bi pristal pri tej trditvi, ki uniči vso čisto filozofijo, ko bi imel pred očmi našo nalogo v njeni občosti, saj bi tedaj uvidel, da v skladu z njegovim argumentom ne bi mogla obstajati niti čista matematika, ker ta vsebuje neke apriorne synthetične stavke, tedaj pa bi ga njegov dobri razum gotovo obvaroval pred takšno trditvijo.

B 20

V rešitvi gornje naloge je hkrati vsebovana tudi možnost čiste umske rabe za utemeljitev in izpeljavo vseh znanosti, ki vsebujejo apriorno teoretično spoznanje predmetov, tj. odgovor na vprašanje:

Kako je možna čista matematika?

Kako je možna čista znanost narave?

Ker ti znanosti dejansko obstajata, se glede njiju pač gotovo spodobi vprašati, *kako* sta možni; kajti da morata biti možni, je dokazano že z njuno dejanskostjo.* Kar zadeva *metafiziko*, pa morata njena doslejšnja slaba usoda in dejstvo, da niti za eno od doslej podanih metafizik ni mogoče reči, da je glede na njen bistveni smoter

B 21

* Glede čiste znanosti narave bi lahko o slednjem marsikdo še dvomil. Toda že če si ogleđamo različne stavke, ki nastopajo na začetku (empirične) fizike v pravem pomenu, npr. o vztrajnosti iste kvantitete materije, o inerciji, enakosti učinka in protiučinka itn., se kmalu prepričamo, da tvorijo *physicam puram* (ali *racionalem*), ki si vsekakor zasluži, da jo izpostavimo ločeno kot posebno znanost, v njenem ožjem ali širšem, a vendar celotnem obsegu.

B 21

dejansko navzoča, vsakogar navajati k utemeljenemu dvomu o njeni možnosti.

To vrsto spoznanja pa je v nekem smislu vendarle treba imeti za dano, in metafizika je, če že ne kot znanost, vsekakor dejanska kot naravna zasnova (*metaphysica naturalis*). Kajti človeški um gre, ne da bi ga k temu gnala gola nečimrnost mnogovednosti, temveč iz lastne potrebe, nezadržno naprej do takšnih vprašanj, na katera ni mogoče odgovoriti z izkustveno rabo uma in od nje povzetimi principi, in tako je pri vseh ljudeh, pri katerih se je um povzpел do spekulacije, dejansko v vseh časih obstajala neka metafizika in bo tudi vedno ostala. In tako se tudi zanjo postavi vprašanje:

B 22 *Kako je možna metafizika kot naravna zasnova?* tj. kako iz narave občega človeškega uma izvirajo vprašanja, ki si jih zastavlja čisti um in na katera si iz lastne potrebe prizadeva odgovoriti, kakor pač more?

Ker pa so se pri vseh doslejšnjih poskusih, da bi odgovorili na ta naravna vprašanja, npr. ali ima svet začetek ali pa je že od večnosti itn., vselej pojavila neizogibna protislovja, se ne moremo zadovoljiti z golo naravno zasnovo za metafiziko, tj. s čisto umsko zmožnostjo samo, iz katere sicer vedno zraste neka metafizika (kakršna koli že), temveč mora biti možno, da jo privedemo do gotovosti, naj bo to v vednosti ali v nevednosti predmetov; tj. biti mora možno, da odločimo ali o predmetu njenih vprašanj ali o zmožnosti in nezmožnosti uma, da oblikuje kako sodbo o njih, torej da ali z zanesljivostjo razširimo naš čisti um ali pa mu postavimo določene in zanesljive omejitve. To drugo vprašanje, ki izhaja iz gornje obče naloge, bi bilo upravičeno tole: *Kako je možna metafizika kot znanost?*

Kritika uma torej nazadnje nujno privede k znanosti; njegova dogmatična raba brez kritike pa nasprotno privede do neutemeljenih trditev, ki jim je mogoče postaviti nasproti enako prepričljive, in s tem k *skepticizmu*.

Ta znanost tudi ne more biti strašno obširna, ker se um v njej ne ukvarja s svojimi objekti, katerih raznoterost je neskončna, temveč zgolj s samim seboj, z nalogami, ki v celoti izvirajo iz njegove notranjosti in mu niso zadane z naravo reči, različnimi od njega, temveč z njegovo lastno naravo; in če se pred tem dovršeno seznanj s svojo lastno zmožnostjo z ozirom na predmete, ki mu utegnejo biti dani v izkustvu, mu tedaj ne more biti težko dovršeno in zanesljivo določiti obsega in meja njegove rabe, ko bi se podal preko vseh izkustvenih meja.

Vse dosedanje poskuse, da bi metafiziko oblikovali *dogmatično*, zato moremo in moramo imeti za neobstoječe. Kajti kar je v tej ali oni analitično, namreč gola razčlenitev pojmov, ki se a priori nahajajo v našem umu, nikakor še ni smoter, temveč le priprava za metafiziko v pravem pomenu, saj hoče ta sintetično razširiti naše apriorno spoznanje; dogmatična metafizika za to tudi ni primerna, ker zgolj kaže, kaj je vsebovano v teh pojmi, ne pa, kako a priori pridemo do njih, da bi nato mogli določiti tudi njihovo veljavno rabo z ozirom na predmete vsega spoznanja nasploh. Za opustitev vseh teh pretenzij tudi ni treba velikega samozatajevanja, saj so protislovja uma s samim seboj, ki jih ni mogoče zanikati in so v dogmatičnem postopanju tudi neizogibna, vsako doslejšnjo metafiziko že zdavnaj spravila ob njen sloves. Več stanovitosti bo potrebno za to, da nas notranja težavnost in zunanji odpor ne bi odvrnila od tega, da tej, človeškemu umu tako nepogrešljivi znanosti, ki ji vsekakor lahko odsekamo vsak vzklihi poganjek, a ji ne moremo izruvat korenin, z drugačno, glede na dosedanje povsem nasprotno obravnavo končno enkrat pomagamo h kleni in plodni rasti.

VII. Ideja in razdelitev posebne znanosti z imenom kritika čistega uma

Iz vsega tega izhaja ideja posebne znanosti, ki se lahko imenuje *kritika čistega uma*.¹ Kajti um je zmožnost, ki nam podaja *principe* apriornega spoznanja. Zato je čisti um tisti, ki vsebuje principe, da nekaj spoznamo a priori sploh. *Organon* čistega uma bi bil skupek
B 25 tistih principov, po katerih bi bilo mogoče pridobiti in dejansko vzpostaviti vsa čista apriorna spoznanja. Izčrpna aplikacija takšnega organona bi priskrbela sistem čistega uma. Ker pa je to še zelo oddaljeno in ker še ni jasno, ali je tu sploh možna razširitev našega spoznanja in v katerih primerih je možna, lahko znanost gole presoje čistega uma, njegovih virov in meja, obravnavamo kot *propedeutiko* k sistemu čistega uma. Takšna propedeutika ne bi bila *doktrina*, temveč bi se morala imenovati le *kritika* čistega uma, in njena korist bi bila z ozirom na spekulacijo² dejansko le negativna, služila bi ne za razširitev, temveč le za prečistitev našega uma in bi ga varovala
A 12 pred zmotami, to pa je že zelo velika pridobitev. *Transcendentalno* imenujem vse spoznanje, ki se ne ukvarja toliko s predmeti, kot nasploh z našim načinom spoznavanja predmetov, kolikor naj bo to možno a priori.³ *Sistem* takšnih pojmov bi se imenoval *transcendentalna filozofija*. Toda tudi to je za začetek še preveč. Kajti, ker bi takšna znanost morala dovršeno vsebovati tako analitično kot apriorno sintetično spoznanje, je, kar zadeva naš namen, preobsežna, saj smemo analizo gnati le tako daleč, kot je nepogrešljivo nujno,

-
- A 11 1. Namesto tega stavka v A stoji: »Iz vsega tega izhaja ideja posebne znanosti, ki bi lahko služila za *kritiko čistega uma*. Čisto pa se imenuje vsako spoznanje, ki mu ni primešano nič heterogenega. Posebej pa imenujemo čisto sploh tisto spoznanje, v katerega se ne vmeša prav nobeno izkustvo ali občutek in je potemtakem možno popolnoma a priori.«
2. »z ozirom na spekulacijo« dodano v B.
3. Drugi del stavka se v A glasi: »temveč z našimi apriornimi pojmi predmetov nasploh«.

da bi uvideli principe apriorne sinteze v njihovem celotnem obsegu, in za to nam tu gre. Ta raziskava, ki je pravzaprav ne moremo imenovati doktrina, temveč le transcendentalna kritika, ker njen namen ni razširiti spoznanja sama, temveč jih le popraviti, in ki naj bi podala preizkusni kamen vrednosti ali nevrednosti vseh apriornih spoznanj, je tisto, s čimer se ukvarjamo zdaj. Takšna kritika je torej priprava, če bo mogoče, za organon, in če to ne bi uspelo, potem vsaj za kanon čistega uma, po katerem bo nato lahko tako sintetično kot analitično prikazan dovršeni sistem filozofije čistega uma, pa naj obstoji v razširitvi ali goli zamejitvi njegovega spoznanja. Da je to možno, še več, da takšen sistem ne more biti prav obsežen, če naj upamo, da bi ga lahko v celoti dovršili, se da že vnaprej izmeriti po tem, da predmet tu ni narava reči, ki je ne-izčrpna, temveč razum, ki sodi o naravi reči, in še ta le z ozirom na njegovo apriorno spoznanje; zaloga tega predmeta pa nam ne more ostati skrita, ker je ne rabimo iskati zunaj, in je po vsem sodeč dovolj majhna, da jo je mogoče v celoti povzeti, jo presoditi glede na njeno vrednost in nevrednost in ji določiti ustrezno ceno. Še manj smemo tu pričakovati kritiko knjig in sistemov čistega uma, temveč kritiko čiste umske zmožnosti same. Edino če za temelj postavimo njo, imamo zanesljiv preizkusni kamen za oceno filozofske vsebine starih in novih del; v nasprotnem primeru nepooblaščen zgodovinar in sodnik presoja neutemeljene trditve drugih s svojimi lastnimi, ki so enako neutemeljene.¹

Transcendentalna filozofija je ideja znanosti,² za katero naj bi kritika čistega uma arhitektonsko, tj. iz principov, zasnovala celotni načrt, s popolnim jamstvom dovršenosti in zanesljivosti vseh elementov, ki tvorijo to zgradbo. Je sistem vseh principov čistega uma.³

1. Zadnja dva stavka dodana v B; v A sledi naslov: »II. Razdelitev transcendentalne filozofije«.

2. Začetek stavka se v A glasi: »Transcendentalna filozofija je tu le ideja«.

3. Stavka dodan v B.

Razlog, da se ta kritika že sama ne imenuje transcendentalna filozofija, je zgolj v tem, da bi morala vsebovati tudi izčrpno analizo celotnega človeškega apriornega spoznanja, če naj bi bila dovršen sistem. Res je sicer, da naša kritika vsekakor mora dovršeno naštetih tudi vse rodovne pojme, ki tvorijo omenjeno čisto spoznanje. Vendar se modro vzdrži izčrpane analize samih teh pojmov kakor tudi dovršene recenzije iz njih izpeljanih pojmov, deloma, ker ta razčlenitev ne bi bila smotrna, saj nima tiste spornosti, ki je značilna za sintezo, in celotna kritika je tu prav zaradi nje, deloma, ker bi skrb za dovršenost takšne analize in izpeljave nasprotovala enotnosti načrta, saj je ta za svoj namen ne potrebuje. Toda ko so enkrat apriorni pojmi kot izčrpnimi principi sinteze podani in če nam z ozirom na ta bistveni namen nič ne manjka, tedaj pravzaprav ni težko dopolniti tako razčlenitve kot izpeljave iz apriornih pojmov do njune dovršenosti.

H kritiki čistega uma sodi potemtakem vse, kar tvori transcendentalno filozofijo, in je dovršena ideja transcendentalne filozofije, vendar še ni ta znanost sama, ker gre v analizi le tako daleč, kot je potrebno za dovršeno presojo apriornega sintetičnega spoznanja.

Najpomembnejše opozorilo pri razdelitvi takšne znanosti je, da vanjo ne smejo vstopiti nobeni pojmi, ki vsebujejo kar koli empiričnega, oziroma da mora biti apriorno spoznanje popolnoma čisto. Čeprav so najvišja načela moralnosti in njeni temeljni pojmi apriorna spoznanja, zato vendarle ne sodijo v transcendentalno filozofijo; kajti čeprav načela moralnosti pojmov ugodja in neugodja, poželenj in nagnjenj etc., ki so v celoti empiričnega izvora, sicer ne polagajo v sam temelj svojih predpisov, pa jih morajo s pojmom določnosti kot ovire, ki mora biti premagana, ali kot dražljaja, ki ne sme postati gibalni temelj, vendar nujno vključiti v sklop sistema čiste nraavnosti.¹ Zato je transcendentalna filozofija modroslovje

1. Drugi sel stavka, tu ločen s podpičjem, se v A glasi: »ker moramo pri njih predpostaviti pojme ugodja in neugodja, poželenj in nagnjenj etc., ki so v celoti empiričnega izvora«.

čistega zgolj spekulativnega uma. Kajti vse praktično, kolikor vsebuje gonila,¹ se nanaša na občutja, ki sodijo k empiričnim spoznavnim virom.

Če hočemo sedaj razdeliti znanosti z občega gledišča sistema nasploh, mora naša tukajšnja razdelitev vsebovati prvič *nauk o elementih*, drugič *nauk o metodi* čistega uma. Vsak od teh glavnih delov bo imel svoje podrazdelke, katerih temeljev pa se tu še ne da podati. Za uvod ali vnaprejšnje opozorilo se zdi potrebno reči le toliko, da obstajata dve debli človeškega spoznanja, ki morda rasteta iz neke skupne, vendar nam neznane korenine, namreč čutnost in razum, od katerih so nam skozi prvo predmeti *dani*, skozi drugo pa *mišljeni*. Kolikor bi se sedaj izkazalo, da čutnost vsebuje apriorne predstave, ki tvorijo pogoj, pod katerim so nam predmeti dani, bi sodila k transcendentalni filozofiji. Transcendentalni nauk o čutih bi moral soditi k prvemu delu znanosti o elementih, ker pogoji, pod katerimi so predmeti človeškega spoznanja edino dani, predhajajo tistim, pod katerimi so mišljeni.

B 30

A 16

1. Namesto »*Triebfedern*«: »gonila« stoji v A »*Bewegungsgründe*«: »gibalne temelje« ali »razloge«.

TRANSCENDENTALNA ESTETIKA

§ 1¹

Na kateri koli način in skozi katero koli sredstvo naj se že spoznanje nanaša na predmete, pa je tisto, skozi kar se nanaša nanje neposredno in na kar kot na sredstvo meri vse mišljenje, vendarle *zor*. Ta pa se vzpostavi le, kolikor nam je predmet dan; to pa je zopet, vsaj za nas ljudi,² možno le tako, da predmet na neki način aficira duha. Sposobnost (receptivnost) dobiti predstave skozi način, kako smo aficirani od predmetov, se imenuje *čutnost*. Predmeti so nam torej dani prek čutnosti, in edino ta nam dostavlja *zore*; mišljeni pa so skozi razum, in od njega izvirajo *pojmi*. Vse mišljenje pa se mora, naj bo to naravnost (directe) ali po ovinku (indirecte), prek nekih značilnosti,³ nazadnje nanašati na *zore* in torej pri nas na čutnost, ker nam noben predmet ne more biti dan na drugačen način.

Učinek predmeta na predstavno sposobnost, kolikor smo aficirani od njega, je *občutek*. Tisti *zor*, ki se nanaša na predmet skozi občutek, se imenuje *empirični zor*. Nedoločeni predmet empiričnega zora se imenuje *pojavn*.

B 34

A 20

V pojavu imenujem to, kar korespondira občutku, *materija* pojava, tisto, kar naredi, da je mogoče raznoterje pojava urediti v neka razmerja,⁴ pa imenujem *forma* pojava. Ker tisto, v čemer je edino mogoče urediti pojave in jih postaviti v neko formo, samo

1. Paragrafi so dodani v B.

2. »vsaj za nas ljudi«: dodatek v B.

3. »prek nekih značilnosti«: dodatek v B.

4. Namesto tega v A: »da je raznoterje pojava uzrto [kot] urejeno v neka razmerja«.

ne more biti zopet občutek, nam je materija vseh pojavov sicer dana le a posteriori, njihova forma pa mora biti zanje v celoti prisotna v duhu a priori in jo je zato mogoče obravnavati ločeno od vsakega občutka.

Čiste (v transcendentalnem smislu) imenujem vse predstave, v katerih ni najti ničesar, kar spada k občutku. Potemtakem se bo čista forma čutnih zorov nasploh, v kateri je vse raznotero pojavov zrto v nekih razmerjih, a priori nahajala v duhu. Ta čista forma čutnosti se bo tudi sama imenovala *čisti zor*. Če tako od predstave telesa izločim tisto, kar o njem misli razum, npr. substanco, moč, deljivost ipd., in če prav tako izločim tisto, kar pri tem spada k občutku, npr. nepredirnost, trdoto, barvo etc., mi od tega empiričnega zora še vedno nekaj ostane, namreč razsežnost in oblika. Ti spadata k čistemu zoru, ki se kot gola forma čutnosti, tudi brez dejanskega predmeta čutov ali občutka, a priori nahaja v duhu.

Znanost o vseh apriornih principih čutnosti imenujem *transcendentalna estetika*.^{*} Mora torej obstajati taka znanost, ki tvori prvi del transcendentalnega nauka o elementih, v nasprotju s tistim, ki vsebuje principe čistega mišljenja in se imenuje transcendentalna logika.

* Nemci so edini, ki sedaj uporabljajo besedo *estetika*, da bi z njo označili tisto, čemur pravijo drugi kritika okusa. Razlog za to tiči v zmotnem upu izvrstnega analitika Baumgartna, da bi kritično presojo lepega postavil pod umska načela in njena pravila povzdignil v znanost. Toda ta napor je zaman. Kajti omenjena pravila oziroma kriteriji so po svojih poglobitnih virih zgolj empirični in torej nikoli ne morejo utemeljiti določenih apriornih zakonov, po katerih bi se morala ravnati naša presoja okusa; nasprotno, prav slednje tvori preizkusni kamen pravilnosti prvega. Zavaljo tega bi bilo smotno bodisi znova opustiti to poimenovanje in ga prihraniti za tisti nauk, ki je resnična znanost (s čimer bi se približali tudi govorici in smislu starih, pri katerih je bila zelo slavna razdelitev spoznanja na *aistheta kai noeta*) bodisi to poimenovanje deliti s spekulativno filozofijo in estetiko jemati deloma v transcendentalnem smislu, v psihološkem pomenu.¹

1. Sklepni del stavka za oklepajem je dodatek v B; prav tako besede »poglobitnih«, »določenih« in »bodisi« v zadnjih dveh stavkih.

V transcendentalni estetiki bomo torej najprej *izolirali* čutnost, s tem da bomo odmislili vse, kar pri tem misli razum s svojimi pojmi, tako da nam ne bo ostalo nič drugega kot empirični zor. Potem pa bomo iz empiričnega zora izločili še vse tisto, kar spada k občutku, tako da ne bo ostalo nič drugega kot čisti zor in gola forma pojavov, kar je edino, kar lahko čutnost poda a priori. V tej raziskavi se bo pokazalo, da obstajata dve čisti formi čutnega zora, ki sta apriorna principa spoznanja, namreč prostor in čas, katerih obravnave se bomo lotili zdaj. A 22

Prvi odsek

B 37

O prostoru

§ 2

Metafizična ekspozicija tega pojma

Prek zunanjega čuta (ki je lastnost našega duha) si predmete predstavljamo kot zunaj sebe in te v celoti v prostoru. V njem je določena oziroma določljiva njihova oblika, velikost in medsebojno razmerje. Notranji čut, prek katerega duh zre samega sebe oziroma svoje notranje stanje, sicer ne daje nobenega zora duše same kot objekta; je pa vendarle neka določena forma, pod katero je zor njenega notranjega stanja edino možen, tako da je vse, kar sodi k notranjim določilom, predstavljeno v razmerjih časa. Zunanje časa ni mogoče zreti, kot tudi prostora ni mogoče zreti kot nekaj v nas. Kaj sta tedaj prostor in čas? Ali sta dejanski bitji? Ali sta sicer le določili ali tudi razmerji reči, a vendarle takšni, ki bi jim pripadali na sebi, tudi če ne bi bile zrte; ali pa sta taki določili, ki sta vezani izključno na formo zora in s tem na subjektivni ustroj našega duha, tako da brez njega teh predikatov sploh ne bi bilo mogoče pripisati nobeni reči? Da bi se poučili o tem, bomo najprej eksponirali pojem A 23 B 38

prostora. Pod ekspozicijo (*expositio*) pa razumem razločno (čeprav ne izčrpno) predstavitev tistega, kar sodi k nekemu pojmu; ekspozicija pa je *metafizična*, če vsebuje tisto, kar prikazuje pojem kot dan a priori.¹

1) Prostor ni empiričen pojem, ki bi bil vzet iz zunanjih izkustev. Kajti da bi neke občutke lahko nanašal na nekaj zunaj sebe (tj. na nekaj, kar je na drugem mestu prostora, kot se nahajam sam), enako pa tudi, da bi si jih lahko predstavljal zunaj in poleg drug drugega in torej ne zgolj kot različne, temveč na različnih mestih, za to mora biti v temelju že predstava prostora. Predstava prostora potemtakem ne more biti povzeta skozi izkustvo iz razmerij med zunanjimi pojavi, temveč je samo to izkustvo možno šele skozi omenjeno predstavo.

A 24 2) Prostor je nujna, apriorna predstava, ki je v temelju vsem
B 39 zunanjim zorum. Nikoli si ne moremo narediti predstave o tem, da ni nobenega prostora, čeprav si prav lahko zamislimo, da v njem ni nobenih predmetov. Prostor torej obravnavamo kot pogoj možnosti pojavov, ne pa kot določilo, ki bi bilo odvisno od njih, in je apriorna predstava, ki je po nujnosti v temelju zunanjim pojavom.²

A 25 3) Prostor ni diskurziven ali, kot pravimo, obči pojem o razmerjih reči nasploh, temveč je čisti zor. Kajti prvič si lahko predstavljamo le en sam prostor, in če govorimo o mnogih prostorih, razumemo pod tem le dele enega in istega edinega prostora. Ti deli

1. Zadnji stavek je dodan v B.

2. V A sledi nov odstavek: »3) Na tej apriorni nujnosti temelji apodiktična gotovost vseh geometrijskih načel in možnost njihovih apriornih konstrukcij. Ko bi bila namreč ta predstava prostora a posteriori pridobljen pojem, ki bi bil dobljen iz občega zunanjega izkustva, potem prva načela matematične določitve ne bi bila nič drugega kot zaznave. Imela bi torej vso naključnost zaznave, in tedaj ravno ne bi bilo nujno, da je med dvema točkama ena sama prema črta, temveč bi le izkustvo vselej učilo tako. Kar je povzeto od izkustva, ima tudi le komparativno občost, namreč skozi indukcijo. Tedaj bi torej lahko rekli le, da kolikor smo opazili doslej, se nismo našli nobenega prostora, ki bi imel več kot tri dimenzije.«

prav tako ne morejo biti pred tem enim vseobsegojočim prostorom, kot da bi bili njegovi sestavni deli (iz katerih bi se ga dalo sestaviti), temveč jih lahko mislimo le v njem. Prostor je bistveno eden, raznoterje v njem, s tem pa tudi obči pojem o prostorih nasploh, sloni zgolj na omejitvah. Iz tega sledi, da imajo z ozirom nanj vsi pojmi o prostoru za svoj temelj apriorni zor (ki ni empiričen). Tako tudi nobeno geometrijsko načelo, npr. da sta v trikotniku dve stranici skupaj večji od tretje, nikoli ni izpeljano iz občega pojma črte in trikotnika, temveč iz zora, in sicer a priori z apodiktično gotovostjo.

4) Prostor je predstavljen kot neskončna *dana* velikost. Resda si moramo tudi vsak pojem misliti kot predstavo, ki je (kot njihova skupna značilnost) vsebovana v neskončnem mnoštvu različnih možnih predstav in jih torej vsebuje *pod seboj*; vendar ni mogoče nobenega pojma kot takega misliti tako, kot da bi neskončno mnoštvo predstav vseboval *v sebi*. In vendar si prostor mislimo tako (kajti vsi deli prostora v neskončno so hkrati). Torej je ta izvorna predstava prostora apriorni *zor* in ne *pojem*.¹

B 40

§ 3

Transcendentalna ekspozicija pojma prostora²

Pod *transcendentalno ekspozicijo* razumem opredelitev kakega pojma kot principa, iz katerega je mogoče uvideti možnost drugih apriornih sintetičnih spoznanj. V ta namen je potrebno, 1) da iz danega pojma dejansko izhajajo tovrstna spoznanja, 2) da so ta spoznanja možna le ob predpostavki dane opredelitve tega pojma.

1. Ta točka se v A glasi: »5) Prostor je predstavljen dan kot neskončna velikost. Obči pojem prostora (ki je skupen tako čevlju kot vatlu) ne določa ničesar z ozirom na velikost. Če ne bi bilo brezmejnosti v napredovanju zora, ne bi noben pojem razmerij nosil s seboj principa njegove neskončnosti.«

2. Ta paragraf je dodan v B.

Geometrija je znanost, ki lastnosti prostora določa sintetično in vendar a priori. Kakšna mora biti tedaj predstava prostora, da je možno tako spoznanje o njem? Prostor mora biti izvorno zor; kajti iz golega pojma se ne da potegniti nobenih stavkov, ki presegajo pojem, kar se v geometriji vendarle zgodi (Uvod, V). Ta zor pa se mora nahajati v nas a priori, tj. pred vsako zaznavo kakega predmeta, biti mora torej čisti in ne empirični zor. Kajti geometrijski stavki so v celoti apodiktični, tj. povezani so z zavestjo svoje nujnosti, npr. prostor ima le tri dimenzije; tovrstni stavki pa ne morejo biti empirične oziroma izkustvene sodbe in tudi ne morejo biti izpeljani iz njih (Uvod, II).

Kako je lahko tedaj v duhu prisoten zunanji zor, ki predhaja objektom samim in v katerem je lahko njihov pojem določen a priori? Očitno ne drugače, kot da ima svoj sedež zgolj v subjektu, kot njegov formalni ustroj, da skozi afekcijo od objektov dobi *neposredno predstavo* o njih, tj. zor; torej le kot forma zunanjega čuta nasploh.

Tako je le ob naši opredelitvi mogoče dojeti *možnost geometrije* kot apriornega sintetičnega spoznanja. Tudi če bi ji bila kaka opredelitev, ki tega ne stori, v čem morda podobna, jo lahko po tem kriteriju najzanesljiveje razlikujemo od nje.

Sklepi iz gornjih pojmov

a) Prostor sploh ne predstavlja nobene lastnosti kakršnih koli reči na sebi ali njihovega medsebojnega razmerja, tj. ne predstavlja njihovih določil, ki bi se navezovala na predmete same in ki bi ostala, tudi ko bi abstrahirali od vseh subjektivnih pogojev zora. Kajti niti absolutnih niti relativnih določil ni mogoče zreti pred obstojem reči, ki jim pripadajo, in torej ne a priori.

b) Prostor ni nič drugega kot le forma vseh pojavov zunanjih čutov, tj. subjektivni pogoj čutnosti, pod katerim je za nas zunanji

zor edino možen. Ker pa receptivnost subjekta, da je aficiran od predmetov, po nujnosti predhaja vsem zorom teh objektov, ni težko razumeti, kako je lahko forma vseh pojavov dana v duhu pred vsemi dejanskimi zaznavami in s tem a priori, in kako lahko kot čisti zor, v katerem morajo biti določeni vsi predmeti, pred vsem izkustvom vsebuje principe njihovih razmerij.

O prostoru, o nečem razseženem etc., lahko potemtakem govorimo le s stališča človeka. Če se odmaknemo od subjektivnega pogoja, pod katerim lahko edino dobimo zunanji zor, namreč glede na to, kako smo aficirani od predmetov, tedaj predstava prostora ne pomeni čisto nič. Ta predikat pripada rečem le, kolikor se nam pojavljajo, tj. kolikor so predmeti čutnosti. Stalna forma te receptivnosti, ki jo imenujemo čutnost, je nujni pogoj vseh razmerij, v katerih zremo predmete kot zunaj sebe, in če abstrahiramo od teh predmetov, je to čisti zor, ki ima ime prostor. Ker posebnih pogojev čutnosti ne moremo narediti za pogoje možnosti stvari, temveč le njihovih pojavov, lahko vsekakor rečemo, da prostor zajema vse reči, ki bi se nam utegnile pojaviti zunanje, vendar ne, da zajema vse reči same na sebi, ne glede na to, če jih zremo ali ne oziroma kateri subjekt jih zre. Glede zorov drugih mislečih bitjih namreč sploh ne moremo soditi, ali so vezani na tiste pogoje, ki omejujejo naš zor in so za nas občeveljavni. Če omejitev kake sodbe dodamo k samemu pojmu subjekta, velja sodba brezpogojno. Stavek: Vse reči so druga poleg druge v prostoru, velja z omejitvijo, da te reči jemljemo kot predmete našega čutnega zora. Če tu pogoj dodam k samemu pojmu in rečem: Vse reči, kot zunanji pojavi, so druga poleg druge v prostoru, velja tedaj to pravilo obče in brez omejitve. Naša ekspozicija potemtakem uči *realnost* (tj. objektivno veljavnost) prostora z ozirom na vse tisto, kar nam lahko zunanje nastopa kot predmet, vendar hkrati *idealnost* prostora z ozirom na reči, kolikor jih z umom obravnavamo same na sebi, tj. ne da bi upoštevali ustroj naše čutnosti. Zagovarjamo torej *empirično realnost* prostora (z ozirom na vse možno zunanje izkustvo), čeprav sicer

B 43 A27

B 44 A28

res zagovarjamo njegovo *transcendentalno idealnost*, tj. da ni nič, brž ko opustimo pogoj možnosti vsega izkustva in ga vzamemo kot nekaj, kar je v temelju rečem samim na sebi.

Razen prostora pa tudi ni nobene druge subjektivne in na nekaj *zunanjega* nanašajoče se predstave, ki bi jo lahko imeli za a priori objektivno. Kajti iz nobene od njih ni mogoče izpeljati apriornih sintetičnih stavkov, tako kot v primeru zora v prostoru (§ 3). Zaradi tega takim predstavam, strogo vzeto, ne pripada nobena idealnost, čeprav se s predstavo prostora skladajo v tem, da sodijo zgolj k subjektivnemu ustroju čutov, npr. vida, sluha, čutenja, skozi katere dobimo občutke barv, zvokov in toplote; toda ker so to zgolj občutki in ne zori, sami po sebi ne omogočajo nikakršnega spoznanja objekta, še najmanj apriornega.¹

B 45 Namen te opombe je le v tem: preprečiti, da si zatrjene idealnosti prostora ne bi kdo domislil ponazarjati s povsem neustreznim primerom, saj namreč tudi barvo, okus etc. povsem upravičeno obravnavamo ne kot lastnosti reči, temveč zgolj kot spremembe našega subjekta, ki so pri različnih ljudeh lahko celo različne. Kajti tisto, kar je že samo izvorno le pojav, npr. vrtnica, je v tem primeru v

1. Namesto zadnjih dveh stavkov v A: »Tega subjektivnega pogoja vseh zunanjih pojavov zato ne moremo primerjati z nobenim drugim. Prijetni okus vina ne sodi k objektivnim določilom vina, torej objekta, ki je tudi sam obravnavan kot pojav, temveč k posebnemu ustroju čutov pri subjektu, ki ga okuša. Barve niso lastnosti telesa, katerega zoru pripadajo, temveč prav tako le modifikacije čuta vida, ki je na neki način aficiran od svetlobe. Nasprotno pa prostor kot pogoj zunanjih objektov po nujnosti sodi k njihovem pojavu ali zoru. Okus in barve nikakor niso nujni pogoji, pod katerimi bi nam predmeti edino lahko postali objekti čutov. S pojavom so povezani le kot naključno dodani učinki posebne organizacije. Zato tudi niso apriorne predstave, temveč temeljijo na občutku, prijetni okus pa celo na občutju (ugodja in neugodja) kot učinku občutka. Nihče tudi ne more a priori imeti niti predstave barve niti predstave kakega okusa: prostor pa zadeva le čisto formo zora, v sebi torej ne vključuje nobenega občutka (ničesar empiričnega), in vse načine in določila prostora si moremo in moramo moči predstavljati celo a priori, da bi nastali pojmi oblik in razmerij. Edino skozenj je mogoče, da so reči za nas zunanji predmeti.«

empiričnem smislu obravnavano kot reč sama na sebi, ki se pač vsakemu očesu lahko kaže v drugačni barvi. Nasprotno pa je transcendentalni pojem pojavov v prostoru kritično opozorilo, da nasploh nič, kar zremo v prostoru, ni stvar na sebi in da tudi prostor ni forma reči, ki bi jim bila denimo lastna samim na sebi, temveč nam predmeti na sebi sploh niso znani; tisto, kar imenujemo zunanji predmeti, ni nič drugega kot zgolj predstave naše čutnosti, katerih forma je prostor, katerih resnični korelat, tj. reč sama na sebi, pa s tem sploh ni spoznana in ne more biti spoznana, vendar se v izkustvu tudi nikoli ne sprašujemo po njej.

A 30

Drugi odsek

B 46

O času

§ 4

Metafizična ekspozicija pojma časa

Čas 1) ni empiričen pojem, ki bi bil vzet iz kakega izkustva. Kajti hkratnost in sosledje sploh ne bi vstopila v zaznavo, če ne bi bil v temelju a priori prisoten pojem časa. Le ob njegovi predpostavki si lahko predstavljamo, da je nekaj v enem in istem času (hkrati) ali v različnih časih (v sosledju).

2) Čas je nujna predstava, ki je v temelju vsem zorom. Z ozirom na pojave časa samega nasploh ne moremo odpraviti, čeprav pojave pač vsekakor lahko odstranimo iz časa. Čas je torej dan a priori. Vsa dejanskost pojavov je možna edino v njem. Pojavi lahko v celoti odpadejo, časa samega (kot občega pogoja njihove možnosti) pa ni mogoče odpraviti.

A 31

3) Na tej apriorni nujnosti temelji tudi možnost apodiktičnih načel o časovnih razmerjih oziroma aksiomov časa nasploh. Čas ima samo eno dimenzijo; različni časi niso hkrati, temveč v sosledju

B 47

(tako kot različni prostori niso v sosledju, temveč hkrati). Teh načel ni mogoče izvesti iz izkustva, kajti izkustvo ne bi dalo niti stroge občosti niti apodiktične gotovosti. Tedaj bi lahko rekli le, da tako uči običajna zaznava, ne pa, da tako mora biti. Ta načela veljajo kot pravila, pod katerimi so izkustva nasploh možna, in nas poučijo pred njimi in ne skozi njega.

A 32 4) Čas ni diskurziven ali, kot mu pravimo, obči pojem, temveč čista forma čutnega zora. Različni časi so le deli prav istega časa. Predstava, ki je lahko dana le skozi en sam predmet, pa je zor. Prav tako se tudi stavka, da različni časi ne morejo biti hkrati, ne bi dalo izvesti iz občega pojma. Ta stavek je sintetičen in ne more izhajati zgolj iz pojmov. Torej je neposredno vsebovan v zoru in predstavi časa.

B 48 5) Neskončnost časa ne pomeni nič drugega, kot da je vsa določena velikost časa možna le skozi omejitve enega edinega časa, ki je v temelju. Izvorna predstava *čas* mora biti zato dana kot neomejena. Kjer pa si same dele in vsako velikost predmeta lahko določeno predstavjamo le skozi omejitve, tam celotna predstava ne more biti dana skozi pojme (kajti ti vsebujejo le delne predstave),¹ temveč morajo imeti v temelju neposredni zor.

§ 5

Transcendentalna ekspozicija pojma časa²

V ta namen se lahko skličem na točko 3, kjer sem to, kar je pravzaprav transcendentalno, z avtorjevo kratkosti postavil pod rubriko metafizične ekspozicije. Tukaj bi še dodal, da je pojem spremembe in z njim pojem gibanja (kot spremembe mesta) možen le skozi

1. Vsebina oklepaja se v A glasi: »kajti tam delne predstave obstajajo že prej«.

2. Ta paragraf je dodan v B.

predstavo časa in v njej; in če ta predstava ne bi bila apriorni (notranji) zor, ne bi mogli z nikakršnim pojmom dojeti možnosti spre-
membe, tj. povezave kontradiktorno zoperstavljenih si predikatov
v enem in istem objektu (npr. bit na kakem mestu in nebit prav istega
objekta na istem mestu). Obe kontradiktorno-zoperstavljeni določili
se lahko nahajata v eni reči le v času, namreč v *sosledju*. Naš pojem
časa torej pojasni možnost vseh tistih apriornih sintetičnih spoznanj,
ki jih podaja obči nauk o gibanju, ki ni nič manj ploden.

B 49

§ 6

Sklepi iz teh pojmov

a) Čas ni nekaj, kar bi obstajalo samo zase ali bi pripadalo rečem
kot objektivno določilo in kar bi torej ostalo, tudi če bi abstrahirali
od vseh subjektivnih pogojev njihovega zora. Kajti v prvem primeru
bi bil čas nekaj, kar bi bilo dejansko tudi brez dejanskih predmetov.
Kar zadeva drugo, pa čas kot rečem samim pripadajoče določilo
ali red ne bi mogel predhajati rečem kot njihov pogoj in ga tudi ne
bi mogli zreti in spoznati a priori skozi sintetične stavke. Nasprotno
pa se to slednje vsekakor lahko zgodi, če čas ni nič drugega kot
subjektivni pogoj, pod katerim se lahko v nas vzpostavi kak zor.
Kajti tedaj si lahko to formo notranjega zora predstavljamo pred
predmeti in s tem a priori.

A 33

b) Čas ni nič drugega kot forma notranjega čuta, tj. zrenja
samega sebe in svojega notranjega stanja. Kajti čas ne more biti
določilo zunanjih pojavov; čas ne spada ne k obliki ne k legi etc.,
pač pa določa razmerje predstav v našem notranjem stanju. In prav
ker ta notranji zor ne podaja nobene oblike, poskušamo to
pomanjkljivost nadomestiti z analogijami in si časovno sosledje
predstavljamo kot črto brez konca, v kateri raznoterje tvori zapo-
redje, ki ima le eno dimenzijo, ter iz lastnosti te črte sklepamo na

B 50

vse lastnosti časa, s to izjemo, da so deli črte hkrati, deli časa pa vselej v sosledju. Iz tega je tudi razvidno, da je sama predstava časa zor, saj se da vsa njena razmerja izraziti z zunanjim zorom.

A 34 c) Čas je apriorni formalni pogoj vseh pojavov nasploh. Prostor, ki je čista forma vsega zunanjega zora, je kot apriorni pogoj omejen zgolj na zunanje pojave. Ker pa nasprotno vse predstave, naj imajo za svoj predmet zunanje predmete ali ne, same na sebi, kot določila duha, vendarle spadajo k notranjemu stanju; to notranje stanje pa spada pod formalni pogoj notranjega zora, torej časa: je čas apriorni pogoj vseh pojavov nasploh, in sicer neposredni pogoj notranjih (naših duš) in ravno s tem posredno tudi pogoj B 51 zunanjih pojavov. Če lahko a priori rečem: vsi zunanji pojavi so v prostoru in so a priori določeni po prostorskih razmerjih, pa lahko iz principa notranjega čuta rečem povsem obče: vsi pojavi nasploh, tj. vsi predmeti čutov, so v času in se po nujnosti nahajajo v časovnih razmerjih.

Če abstrahiramo od našega načina, kako notranje zremo sami sebe in prek tega zora zajamemo v predstavno moč tudi vse zunanje zore, in torej predmete obravnavamo tako, kakor bi utegnili biti sami na sebi, tedaj ni čas nič. Čas je objektivno veljaven le z ozirom na pojave, ker so pojavi že reči, ki jih jemljemo kot *predmete naših* A 35 *čutov*; toda če abstrahiramo od čutnosti našega zora, torej od tistega predstavnega načina, ki je lasten nam, in govorimo o *rečeh nasploh*, čas ni več objektivni. Čas je torej zgolj subjektivni pogoj našega (človeškega) zora (ki je vselej čuten, tj. kolikor smo aficirani od predmetov), medtem ko na sebi, zunaj subjekta, ni nič. Kljub temu je vseeno po nujnosti objektivni z ozirom na vse pojave in torej tudi z ozirom na vse reči, na katere bi utegnili naleteti v izkustvu. B 52 Ne moremo reči: vse reči so v času, ker je pri pojmu reči nasploh abstrahirano od vsakega načina njihovega zora, ta pa je ravno tisti pogoj, pod katerim spada čas v predstavo predmetov. Če pa sedaj pogoj dodamo k samemu pojmu in se stavek glasi: vse reči kot

pojavi (predmeti čutnega zora) so v času, tedaj ima to načelo vso svojo objektivno pravilnost in apriorno občost.

Naše trditve potemtakem učijo *empirično realnost* časa, tj. objektivno veljavnost z ozirom na vse predmete, ki bi kdajkoli utegnili biti dani našim čutom. In ker je naš zor vselej čuten, nam v izkustvu nikoli ne more biti dan predmet, ki ne bi spadal pod pogoj časa. Nasprotno pa času odrekamo vso pretenzijo po absolutni realnosti, kjer bi namreč kot pogoj ali lastnost sploh pripadal rečem, tudi če ne bi upoštevali forme našega čutnega zora. Tiste lastnosti, ki pripadajo rečem na sebi, nam nikoli ne morejo biti dane skozi čute. V tem je torej *transcendentalna idealnost* časa, po kateri čas, če abstrahiramo od subjektivnih pogojev čutnega zora, sploh ni nič in ga ne moremo ne kot subsistentnega ne kot inherentnega prištevati k rečem samim na sebi (brez njihovega razmerja do našega zora). Toda podobno kot pri prostoru tudi te idealnosti ne smemo primerjati s subrepcijami občutkov, ker tam za sam pojav, ki mu ti predikati inherirajo, vendar predpostavljamo, da ima objektivno realnost; ta pa tu povsem odpade, razen če ni zgolj empirična, tj. če samega predmeta ne obravnavamo zgolj kot pojav. V zvezi s tem si velja ogledati gornjo opombo k prvemu odseku.

§ 7

Pojasnilo

Proti tej teoriji, ki času priznava empirično, odreka pa mu absolutno in transcendentalno realnost, sem od globokoumnih mož tako enoglasno slišal neki ugovor, da iz tega domnevam, da se mora po naravi vzbuditi pri vsakem bralcu, ki ni vajej tovrstnih obravnjav. Glasi se takole: Spremembe so dejanske (to dokazuje menjava naših lastnih predstav, četudi bi zanikali vse zunanje pojave skupaj z njihovimi spremembami). Spremembe pa so možne le v času, torej

je čas nekaj dejanskega. Odgovor ne povzroča nikakršnih težav. Sprejemam celoten argument. Čas je vsekakor nekaj dejanskega, namreč dejanska forma notranjega zora. Čas ima torej subjektivno
B 54 realnost z ozirom na notranje izkustvo, tj. dejansko imam predstavo časa in svojih določil v njem. Dejanski je torej ne kot objekt, temveč kot predstavn način, kako samega sebe obravnavam kot objekt. Če pa bi sebe, ali če bi mene kako drugo bitje lahko zrla brez tega pogoja čutnosti, tedaj bi prav ista določila, ki si jih sedaj predstavljamo kot spremembe, podala neko spoznanje, v katerem predstava časa in s tem tudi spremembe sploh ne bi nastopala. Njegova empirična realnost tako še naprej ostaja pogoj vseh naših pojavov. Le absolutne realnosti mu po zgoraj navedenem ne moremo priznati. Čas ni nič drugega kot forma našega notranjega zora.* Če od njega odvzamemo posebni pogoj naše čutnosti, izgine tudi pojem
A 38 časa; čas se ne navezuje na predmete same, temveč zgolj na subjekta, ki jih zre.

Razlog, zakaj je bil ta ugovor postavljen tako enoglasno, in sicer od tistih, ki nauku o idealnosti prostora kljub temu ne znajo
B 55 očitati nič prepričljivega, pa je ta. Menili so, da ne morejo apodiktično prikazati absolutne realnosti prostora, saj jim to preprečuje idealizem, po katerem ni mogoče podati strogega dokaza dejanskosti zunanjih predmetov. Nasprotno pa da je dejanskost predmeta naših notranjih čutov (mene samega in mojega stanja) jasna že neposredno skozi zavest. Zunanji predmeti bi lahko bili goli videz, predmet notranjega čuta pa je po njihovem mnenju neovrgljivo nekaj dejanskega. Vendar niso pomislili na to, da oboji, ne da bi jim kot predstavam oporekali njihovo dejanskost, vseeno spadajo le k pojavu, ki ima vselej dve plati: eno, kjer je objekt obravnavan sam na sebi (ne glede na način njegovega zrenja, toda njegov ustroj

* Resda lahko rečem, da si moje predstave sledijo; vendar to pomeni le, da se jih zavedamo v časovnem sosledju, tj. po formi notranjega čuta. Čas zato še ni nekaj nasebnega in tudi ne rečem objektivno pripadajoče določilo.

ostane ravno zaradi tega vselej problematičen), in drugo, kjer upoštevamo formo zora tega predmeta, ki je ne smemo iskati v predmetu samem na sebi, temveč v subjektu, ki se mu ta pojavlja, kljub temu pa dejansko in nujno pripada pojavu tega predmeta.

Čas in prostor sta potemtakem dva spoznavna vira, iz katerih je mogoče a priori oblikovati različna sintetična spoznanja, kakor nam bleščeče kaže zlasti čista matematika z ozirom na spoznanja o prostoru in njegovih razmerjih. Oba skupaj sta namreč čisti formi vsega čutnega zora in s tem omogočata apriorne sintetične stavke. Ta apriorna spoznavna vira pa si tudi ravno s tem (da sta zgolj pogoja čutnosti) določata svoje meje: nanašata se namreč zgolj na predmete, kolikor jih obravnavamo kot pojave, in ne prikazujeta reči samih na sebi. Prvi tvorijo edino polje njune veljavnosti, in če stopimo ven iz njega, nimata več nobene objektivne rabe. Ta realnost prostora in časa sicer ohranja zanesljivost izkustvenega spoznanja nedotaknjeno; kajti naše izkustveno spoznanje je povsem enako gotovo, naj se te forme po nujnosti navezujejo na reči same na sebi ali le na naš zor teh reči. Nasprotno pa morajo tisti, ki zagovarjajo absolutno realnost prostora in časa, priti navzkriž s principi samega izkustva, naj jo privzemajo kot subsistentno ali le kot inherentno. Kajti če se odločijo za prvo (kar je običajno stališče matematičnih raziskovalcev narave), morajo privzeti dve večni in neskončni za sebe obstoječi nereči (prostor in čas), ki sta tu (tudi če ni ničesar dejanskega) le zato, da bi v sebi zajemali vse dejansko. Če zavzamejo drugo stališče (ki ga zagovarjajo nekateri metafizični naravoslovci) in jemljejo prostor in čas za razmerja pojavov (drug zraven drugega ali v sosledju), ki so abstrahirana iz izkustva, čeprav so v tej abstrakciji predstavljena zmedeno, morajo tedaj apriornim matematičnim naukom glede dejanskih reči (npr. v prostoru) odreči njihovo veljavnost ali vsaj apodiktično gotovost, saj ta a posteriori sploh ni možna; po tem mnenju sta apriorna pojma prostora in časa le stvora upodobitvene moči, katerih vir je dejansko treba iskati v izkustvu in iz njega abstrahiranih razmerjih, iz katerih je

A 39

B 56

A 40

B 57

upodobitvena moč naredila nekaj, kar sicer vsebuje njihovo občost, vendar pa ne more biti brez restrikcij, ki jih je narava povezala z njimi. Prvi pridobijo toliko, da si polje pojavov odprejo za matematične trditve. Vendar se ravno zaradi teh istih pogojev precej zaplečejo, ko hoče razum stopiti iz tega polja. Drugi sicer res pridobijo glede slednjega, namreč to, da jih predstavi prostora in časa ne ovirata, ko hočejo o predmetih razsojati ne kot o pojavih, temveč zgolj v razmerju do razuma; vendar ne morejo podati nobenega temelja za možnost apriornih matematičnih spoznanj (saj jim manjka resničen in objektivno veljaven apriorni zor), prav tako pa ne morejo pokazati nujne skladnosti med izkustvenimi stavki in tistimi trditvami. V naši teoriji o resničnem ustroju teh dveh izvornih form čutnosti sta obe težavi odpravljeni.

Da slednjič transcendentalna estetika ne more vsebovati več kot ta dva elementa, namreč prostor in čas, je jasno iz tega, da vsi drugi pojmi, ki spadajo k čutnosti, celo pojem gibanja, ki združuje oba kosa, predpostavljajo nekaj empiričnega. Gibanje tako predpostavlja zaznavo nečesa gibljivega. Toda če prostor obravnavamo samega na sebi, v njem ni ničesar gibljivega. Zato mora biti gibljivo nekaj, kar je mogoče najti *v prostoru le skozi izkustvo*, torej empirična danost. Transcendentalna estetika med svoje apriorne danosti prav tako ne more šteti pojma spremembe; kajti čas sam se ne spreminja, temveč se spreminja nekaj, kar je v času. Torej je za to potrebna zaznava nečesa obstoječega in sukcesije njegovih določil, in s tem izkustvo.

§ 8

Obče opombe k transcendentalni estetiki

I. Najprej bo potrebno karseda razločno pojasniti, kakšno je nasploh naše mnenje glede temeljnega ustroja čutnega spoznanja, da bi se v tej zvezi izognili vsakemu napačnemu razumevanju.

Hoteli smo torej reči: da ves naš zor ni nič drugega kot predstava pojava; da niti reči, ki jih zremo mi, same na sebi niso take, kakor jih zremo, niti niso njihova razmerja sama na sebi takšna, kot se pojavljajo nam, in če bi nasploh odpravili svoj subjekt ali tudi le subjektivni ustroj čutov, bi vse tiste lastnosti, vsa razmerja objektov v prostoru in času izginila, še več, izginila bi tudi prostor in čas, in kot pojava ne moreta eksistirati sama na sebi, temveč le v nas. Kako bi utegnili biti s predmeti na sebi in ločenimi od vse receptivnosti naše čutnosti, je nam docela neznano. Mi ne poznamo ničesar drugega kot svoj način njihovega zaznavanja, ki je svojski nam in ki tudi ni nujno lasten vsakemu bitju, vsekakor pa vsakemu človeku. Mi imamo opraviti le s tem načinom. Prostor in čas sta njegovi čisti formi, občutek nasploh je njegova materija. Edino prostor in čas lahko spoznamo a priori, tj. pred vsako dejansko zaznavo, in zato se imenujeta čisti zor; občutek pa je v našem spoznanju tisto, kar naredi, da se imenuje aposteriornno spoznanje, tj. empirični zor. Prva pripadata naši čutnosti sploh nujno ne glede na to, kakšne vrste so naši občutki; ti pa so lahko zelo različni. Tudi če bi ta svoj zor lahko prignali do najvišje stopnje razločnosti, se s tem ne bi približali ustroju predmetov samih na sebi. Kajti v vsakem primeru bi tedaj v dovršeni obliki spoznali pač le svojo vrsto zora, tj. svojo čutnost, in to le pod subjektu izvorno pripadajočimi pogoji prostora in časa; kaj bi predmeti utegnili biti sami na sebi, bi nam niti ob najbolj jasnem spoznanju njihovega pojava, ki nam je edino dan, vseeno nikoli ne postalo znano.

B 60

A 43

Da celotna naša čutnost ni nič drugega kot zmedena predstava reči, ki zares vsebuje tisto, kar jim pripada samim na sebi, vendar le v nekakšnem nakopičenju značilnosti in delnih predstav, ki jih zavestno ne razstavimo, je potemtakem potvorba pojma čutnosti in pojava, ob kateri je celotni nauk neuporaben in prazen. Razlika med nerazločno in razločno predstavo je zgolj logična in ne zadeva vsebine. Pojem *pravičnosti*, ki ga uporablja zdrava pamet, brez dvoma vsebuje isto, kot lahko iz njega razvije najsubtilnejša

B 61

spekulacija, le da se v običajni in praktični rabi v teh mislih ne zavedamo tistih raznoterih predstav. Zaradi tega ne moremo reči, da je običajni pojem čuten in da vsebuje goli pojav, kajti pravičnost se sploh ne more pojavljati, temveč se njen pojem nahaja v razumu in predstavlja neko lastnost (moralno) dejanj, ki jim pripada samim na sebi. Nasprotno pa predstava *telesa* v zoru ne vsebuje prav ničesar, kar bi lahko pripadalo kakemu predmetu samemu na sebi, temveč le pojav nečesa in način, kako smo aficirani od njega; ta receptivnost naše spoznavne sposobnosti se imenuje čutnost, in tudi če bi tisto (pojav) spregledali vse do temelja, bi se čutnost še naprej toto coelo razlikovala od spoznanja predmeta samega na sebi.

Leibniz-Wolffova filozofija ja zato vse raziskave o naravi in izvoru naših spoznanj postavila na povsem napačno izhodišče, saj je razliko med čutnostjo in intelektualnim obravnavala kot zgolj logično, čeprav je očitno transcendentalna in ne zadeva zgolj forme razločnosti ali nerazločnosti, temveč njihov izvor in vsebino; ustroja reči samih na sebi tako skozi čutnost ne spoznamo zgolj nerazločno, temveč ga sploh ne spoznamo, brž ko odstranimo svoj subjektivni ustroj, pa predstavljenega predmeta skupaj z lastnostmi, ki mu jih je pripisal čutni zor, sploh ni nikjer več in ga tudi ne more biti, saj prav ta subjektivni ustroj določa formo tega objekta kot pojava.

Pri pojavih sicer zelo dobro razlikujemo tisto, kar bistveno pripada njihovemu zoru in velja za vsak človeški čut nasploh, od tistega, kar mu pripada le po naključju, saj ne velja na podlagi odnosa do čutnosti nasploh, temveč le na podlagi posebnega položaja in organizacije tega ali onega čuta. In tedaj pravimo, da prvo spoznanje predstavlja predmet sam na sebi, drugo pa le njegov pojav. Vendar je ta razloček zgolj empiričen. Če ostanemo pri tem (kot se običajno zgodi) in samega tistega empiričnega zora ne obravnavamo zopet kot zgolj pojav (kot bi se moralo zgoditi), v katerem ni prav ničesar, kar bi pripadalo kaki stvari sami na sebi,

se naš transcendentalni razloček izgubi, in tedaj mislimo, da vseeno spoznavamo reči na sebi, čeprav imamo povsod (v svetu čutov) tudi ob najgloblji raziskavi njegovih predmetov opraviti izključno s pojavi. Tako bomo mavrico sicer označili za goli pojav ob dežju s soncem, ta dež pa za stvar samo na sebi – kakor je tudi prav, kolikor slednji pojem razumemo le v fizičnem smislu, namreč kot tisto, kar je v občem izkustvu ob vseh različnih legah glede na čute v zoru vendarle določeno tako in ne drugače. Če pa vzamemo to empiričnost nasploh in se, ne da bi se ozirali na njeno skladnost z vsakim človekovim čutom, vprašamo, ali tudi to predstavlja predmet sam na sebi (in s tem ne moremo misliti dežnih kapljic, kajti te so vendar kot pojavi že empirični objekti), tedaj je to vprašanje o odnosu predstave do predmeta transcendentalno; in ne samo, da so tedaj te kapljice zgolj pojavi, tudi njihova okrogla oblika, še več, celo prostor, v katerem padajo, niso tedaj nič nasebnega, temveč gole modifikacije ali podlage našega čutnega zora, medtem ko nam transcendentelni objekt ostane neznan.

Druga pomembna skrb naše transcendentalne estetike je, da ne bi vzbudila naklonjenosti zgolj kot verjetna hipoteza, temveč bi bila tako gotova in nedvomna, kot je le mogoče zahtevati od kake teorije, ki naj bi veljala za organon. Da bi povsem razvidno prikazali to gotovost, bomo izbrali poljuben primer, ob katerem je njena veljavnost očitna in tako lahko pripomore k večji jasnosti tistega, kar je bilo navedeno v § 3.

Če torej vzamete, da sta prostor in čas sama na sebi objektivna in da sta pogoja možnosti reči samih na sebi, se pokaže, prvič, da imamo o obeh a priori apodiktične in sintetične stavke, ki so zelo številni zlasti glede prostora, in zato bomo za primer tukaj raziskali predvsem tega. Glede na to, da so stavki geometrije a priori spoznani sintetično in z apodiktično gotovostjo, sprašujem: od kod jemljete tovrstne stavke in na kaj se opira naš razum, da bi se dokopal do tovrstnih sploh nujnih in obče veljavnih resnic. Za to ni

nobene druge poti kot skozi pojme ali skozi zore; oboji pa so lahko dani ali a priori ali a posteriori. Slednji, namreč empirični pojmi, enako pa tudi tisto, na čemer temeljijo, empirični zor, lahko podajo izključno takšen sintetični stavek, ki je tudi sam zgolj empiričen, tj. izkustveni stavek, ta pa ne more nikoli vsebovati nujnosti in absolutne občosti, kar je vendarle značilnost vseh stavkov geometrije. Kar zadeva prvo in edino sredstvo, namreč da se do takšnih spoznanj dokopljemo skozi gole apriorne pojme ali zore, pa je jasno, da iz golih pojmov sploh ni mogoče dobiti sintetičnega spoznanja, temveč le analitično. Vzemite le stavek, da se z dvema premima črtama ne da zaobjeti nobenega prostora, da tako torej ni mogoč noben lik, in ga poskušajte izvesti iz pojma premih črt in števila dve; ali tudi stavek, da je iz treh premih črt lik možen, in ga poskušajte prav tako izvesti zgolj iz teh pojmov. Ves vaš napor je zaman in prisiljeni se boste zateči k zoru, kakor geometrija tudi vselej počne. Dajte si torej predmet v zoru. Kakšne vrste pa je ta zor, ali je to čisti aprioren zor ali empiričen? Ko bi bil slednje, bi iz njega nikoli ne mogel nastati občeveljavni, in še manj apodiktični stavek, kajti izkustvo ne more nikoli podati česa takega. Svoj predmet si morate torej a priori dati v zoru in na njem utemeljiti svoj sintetični stavek. Če pa v vas ne bi bila prisotna neka zmožnost apriornega zrenja; če ta subjektivni pogoj ne bi bil po formi hkrati obči apriorni pogoj, pod katerim je sam objekt tega (zunanjega) zora edino možen; če bi bil predmet (trikotnik) nekaj sam na sebi brez odnosa do vašega subjekta: kako bi lahko tedaj rekli, da mora tisto, kar nujno leži v vaših subjektivnih pogojih za konstrukcijo trikotnika, nujno pripadati tudi trikotniku samemu na sebi? Kajti svojim pojmom (treh črt) tedaj vendar ne bi mogli dodati ničesar novega (lik), in to bi se moralo zato nujno nahajati v predmetu, saj bi bil ta dan pred vašim spoznanjem in ne skozenj. Če torej prostor (in enako tudi čas) ne bi bil gola forma vašega zora, ki vsebuje apriorne pogoje, pod katerimi so reči za vas edino lahko zunanji predmeti, ki brez teh subjektivnih pogojev na sebi niso nič, tedaj o

zunanjih objektih nikakor ne bi mogli ničesar dognati a priori. Tako ni zgolj možno oziroma verjetno, temveč je nedvomno gotovo, da sta prostor in čas kot nujna pogoja vsega (zunanjega in notranjega) izkustva zgolj subjektivna pogoja vsega našega zora, v razmerju do katerega so zato vsi predmeti goli pojavi in za sebe niso v tem načinu dane reči; zaradi tega se da glede forme pojavov marsikaj povedati a priori, nikoli pa niti najmanj o reči sami na sebi, ki utegene biti v njihovem temelju.¹

II. K potrditvi te teorije o idealnosti tako zunanjega kot notranjega čuta, s tem pa vseh objektov čutov kot golih pojavov, lahko pripomore zlasti ta opazka, da vse, kar v našem spoznanju sodi k zoru (izvzemši torej občutje ugodja in neugodja ter voljo, ki sploh niso spoznanja), ne vsebuje ničesar drugega kot gola razmerja – razmerje mest v zoru (razsežnost), spremembo mest (gibanje) in zakone, po katerih je določena ta sprememba (gibalne sile). Kar je navzoče na kakem mestu ali kar poleg spremembe mesta učinkuje v rečeh samih, pa s tem ni dano. No, stvari na sebi pa ni nikoli mogoče spoznati skozi gola razmerja; in ker so nam skozi zunanji čut dane zgolj relacijske predstave, je torej vsekakor treba soditi, da lahko zunanji čut v svoji predstavi vsebuje le razmerje nekega predmeta do subjekta in ne tistega notranjega, kar na sebi pripada objektu. Z notranjim zorum je povsem enako. Ne samo, da v njem pravzaprav ravno predstave *zunanjega čuta* tvorijo tisto snov, s katero zapolnjujemo svojega duha, temveč tudi čas, v katerega postavljamo te predstave in ki sam predhaja njihovi zavesti v izkustvu ter je kot formalni pogoj v temelju načina, kako jih postavljamo v duhu, že vsebuje razmerja sosledja, hkratnosti in tistega, kar je hkratno s sosledjem (vztrajnega). Tisto, kar je lahko kot predstava pred vsakim dejanjem, da kaj mislimo, pa je zor, in če ne vsebuje nič drugega kot razmerja, forma zora; in ker ta predstavlja

1. V A se transcendentalna estetika tu konča.

kaj le toliko, kolikor je v duhu nekaj postavljeno, forma zora ne more biti nič drugega kot način, kako je duh aficiran skozi lastno dejavnost, namreč skozi to postavljanje njene¹ predstave in s tem skozi samega sebe, tj. biti ne more nič drugega kot notranji čut po svoji formi. Vse, kar je predstavljeno skozi čut, je toliko vselej pojav, in tako bodisi ne bi smeli privzeti notranjega čuta ali pa je subjekt, ki je njegov predmet, lahko predstavljen skozenj le kot pojav in ne, kakor bi sodil o samem sebi, če bi bil njegov zor gola samodejavnost, tj. če bi bil ta zor intelektualen. Vsa težava je tukaj zgolj v tem, kako lahko subjekt notranje zre samega sebe; toda ta težava je skupna vsem teorijam. Zavest samega sebe (apercepcija) je enostavna predstava jaza, in če bi bilo v subjektu že samo z njo *samodejavno* dano vse raznoterje, bi bil notranji zor intelektualen. Pri človeku zahteva ta zavest notranjo zaznavo raznoterja, ki je poprej dano v subjektu, in način, kako je to raznoterje brez spontanosti dano v duhu, se mora zaradi tega razločka imenovati čutnost. Če naj zmožnost samoovedenja poišče (aprehendira) tisto, kar leži v duhu, ga mora aficirati, in edino na ta način lahko proizvede zor samega sebe, katerega forma, ki je v temelju že prej prisotna v duhu, pa v predstavi časa določa način, kako je raznoterje skupaj v duhu; in zato duh samega sebe ne zre tako, kakor bi se neposredno predstavljal samodejavno, temveč po načinu, kako je od znotraj aficiran, torej tako, kakor se sebi pojavlja, in ne, kakor je.

III. Če rečem, da tako zor zunanjih objektov kot tudi samozor duha oboje predstavlja v prostoru in času tako, kakor to aficira naše čute, tj. kakor *se pojavlja*, to nikakor ne pomeni, da so ti predmeti zgolj *videz*. Kajti v pojavu imamo objekte, še več, tudi lastnosti, katere jim pripišemo, vselej za nekaj dejansko danega; ker pa so te lastnosti odvisne od načina zrenja subjekta v njegovi relaciji do danega predmeta, ta predmet kot *pojav* pač razlikujemo

1. *Akademieausgabe* tu namesto »ihrer« (= od lastne dejavnosti) piše »seiner« (= od duha).

od njega samega kot objekta *na sebi*. Ko tako trdim, da kvaliteta prostora in časa, v skladu s katero kot pogojem njihovega obstoja postavljam telesa in svojo dušo, leži v mojem načinu zrenja in ne v teh objektih na sebi, s tem nočem reči, da se zgolj *zdi*, da so telesa zunaj mene, ali da se le *zdi*, da je moja duša dana v mojem samozavedanju. Če bi iz tega, kar bi moral prištevati k pojavu, naredil goli videz, bi bil za to kriv jaz sam.* Vendar se po našem principu idealnosti vseh naših čutnih zorov to ne zgodi; ravno nasprotno, če bi tistim predstavnim formam pripisali *objektivno realnost*, prav tedaj bi se nam vse neizogibno spreverglo v goli videz. Kajti če imamo prostor in čas za lastnosti, ki se morata po svoji možnosti nahajati v stvareh na sebi, in če premislimo nesmiselnosti, v katere se tedaj zapletemo – tudi če odpravimo vse eksistirajoče reči, nam tedaj namreč še vedno ostaneta dve neskončni reči, ki nista substanci in tudi ne nekaj substancam dejansko inherentnega, ki pa vendarle morata biti nekaj eksistirajočega, celo nujni pogoj eksistence vseh reči –, pač ne moremo zameriti dobremu *Berkeleyju*, če je telesa zvedel na goli videz. Še več, ker bi na ta način tudi svojo lastno eksistenco postavili v odvisnost od za sebe obstoječe realnosti take nereči, kot je čas, bi morali skupaj s časom tudi njo narediti za goli videz; nesmisel, ki si ga doslej še nihče ni zapisal na svoj račun.

* Predikate pojava lahko pripišemo objektu samemu v razmerju do našega čuta, npr. vrtnici rdečo barvo ali vonj; videza pa ni mogoče nikoli pripisati predmetu kot predikat, ravno zato, ker tisto, kar pripada predmetu le v razmerju do čutov ali nasploh do subjekta, videz *za sebe* pripíše objektu, npr. dve ušesi, ki so jih na začetku pripisovali Saturnu. Kar se sploh ne nahaja v objektu samem na sebi, vselej pa v njegovem razmerju do subjekta in je neločljivo od predstave tega objekta, to je pojav, in tako predikate prostora in časa upravičeno pripisujemo predmetom čutov kot takim, in v tem ni nikakršnega videza. Če pa bi vrtnici *na sebi* pripisal rdeče, Saturnu ušesi ali če bi vsem zunanjim predmetom *na sebi* pripisal razsežnost, ne da bi se oziral na kako določeno razmerje teh predmetov do subjekta in ne da bi svojo sodbo postavil pod takšno omejitev: šele tedaj bi nastal videz.

IV. V naravni teologiji, kjer si mislimo neki predmet, ki ne samo da za nas nikakor ne more biti predmet zora, temveč tudi samemu sebi sploh ne more biti predmet čutnega zora, se skrbno pazi na to, da je treba od vsega njegovega zora (kajti vse njegovo spoznanje mora biti zor in ne *mišljenje*, ki vselej izpričuje omejitve) odmisлити pogoja časa in prostora. Toda s kakšno pravico lahko to storimo, če smo poprej čas in prostor naredili za formi reči samih na sebi, in to taki formi, ki bi kot apriorna pogoja eksistence reči ostali, tudi če bi odpravili reči same; kajti kot pogoja vsega obstoja nasploh bi morala biti tudi pogoja obstoja boga. Če prostora in časa nočemo narediti za objektivni formi vseh reči, ne preostane nič drugega, kot da ju naredimo za subjektivni formi našega zunanjega in notranjega načina zrenja, ki se imenuje čuten zato, ker *ni izvoren*, tj. ker ni takšen način zrenja, skozi katerega bi bil dan tudi sam obstoj objekta zora (in ki lahko, kolikor lahko uvidimo mi, pripada le prabitju), temveč je odvisen od obstoja objekta in je torej možen le tako, da je predstavna sposobnost subjekta aficirana od njega.

Prav tako ni nujno, da način zrenja v prostoru in času omejimo na čutnost človeka; četudi se morajo nemara vsa končna misleča bitja v tem nujno skladati s človekom (čeprav mi ne moremo odločiti o tem), ta način zrenja zaradi te obče veljavnosti vseeno še ne preneha biti čutnost, in sicer ravno zato, ker je izpeljani (intuitus derivativus), ne pa izvorni (intuitus originarius) in s tem ne intelektualni zor. Iz pravkar navedenega razloga se zdi, da lahko intelektualni zor pripada edino izvornemu bitju, nikakor pa ne bitju, ki je tako po svojem obstoju kot po svojem zoru (ki določa njegov obstoj v odnosu do danih objektov) odvisno; čeprav se ta zadnja opazka v našo estetsko teorijo uvršča le kot pojasnilo in ne kot argument.

Tukaj imamo tako enega od iskanih elementov za rešitev obče naloge transcendentalne filozofije: *Kako so možni apriorni sintetični stavki?* namreč čista apriorna zora, prostor in čas; ko hočemo v apriorni sodbi seči preko danega pojma, najdemo prav v njiju tisto, kar ne more biti na aprioren način odkrito v pojmu, vsekakor pa v zoru, ki mu ustreza, in je lahko sintetično povezano z njim; iz tega razloga pa te sodbe nikoli ne morejo segati dlje kot na predmete čutov in lahko veljajo le za objekte možnega izkustva.

TRANSCENDENTALNA LOGIKA

Uvod

IDEJA TRANSCENDENTALNE LOGIKE

I. O logiki nasploh

Naše spoznanje izvira iz dveh temeljnih virov duha, od katerih je prvi sprejemati predstave (receptivnost vtisov), drugi pa zmožnost, da skozi te predstave spoznamo predmet (spontanost pojmov); skozi prvega nam je predmet *dan*, skozi drugega je v razmerju do tiste predstave (kot golega določila duha) predmet *mišljen*. Zor in pojmi tvorijo torej elemente vsega našega spoznanja, tako da niti pojmi brez zora, ki jim na neki način korespondira, niti zor brez pojmov ne morejo podati spoznanja. Oba sta ali čista ali empirična. *Empirična*, kadar je v njiju vsebovan občutek (ki predpostavlja dejansko pričujočnost predmeta); *čista* pa, kadar predstavi ni primešan noben občutek. Slednjega lahko imenujemo materija čutnega spoznanja. Tako vsebuje čisti zor zgolj formo, pod katero se nekaj

B 75
A51

zre, in čisti pojem edino formo mišljenja predmeta nasploh. Edinole čisti zori ali pojmi so možni a priori, empirični le a posteriori.

Če *receptivnost* našega duha, da sprejema predstave, kolikor je na neki način aficiran, imenujemo *čutnost*, potem je zmožnost, da sami proizvedemo predstave, oziroma *spontanost* spoznanj *razum*. Naša narava pa je taka, da *zor* nikoli ne more biti drugačen kot *čuten*, tj. da vsebuje le način, kako smo aficirani od predmetov. Nasprotno pa je zmožnost, da predmet čutnega zora *mislimo*, *razum*. Nobeni od teh lastnosti ne smemo dajati prednosti pred drugo. Brez

čutnosti nam ne bi bil dan noben predmet in brez razuma ne bi bil noben mišljen. Misli brez vsebine so prazne, zori brez pojmov so slepi. Zato je prav tako nujno narediti svoje pojme čutne (tj. jim priložiti predmet v zoru) kot narediti si svoje zore razumljive (tj. jih spraviti pod pojme). Obe zmožnosti ali sposobnosti svojih funkcij tudi ne moreta zamenjati. Razum ne more ničesar zreti in čuti ne morejo ničesar misliti. Spoznanje lahko nastane le iz tega, da se združita. Zaradi tega pa vseeno ne smemo pomešati njunega deleža, temveč imamo dobre razloge, da ju skrbno ločimo in razlikujemo med seboj. Zato razlikujemo znanost o pravih čutnosti nasploh, tj. estetiko, od znanosti o razumskih pravih nasploh, tj. od logike.

B 76

A 52

Logiko pa lahko zopet zasnujemo z dvema namenoma, ali kot logiko obče ali kot logiko posebne razumske rabe. Prva vsebuje sploh nujna pravila mišljenja, brez katerih ni prav nobene rabe razuma, in torej meri na razum, ne glede na razlike v predmetih, na katere utegne biti naperjen. Logika posebne razumske rabe vsebuje pravila, kako se pravilno misli o posebni vrsti predmetov. Prvo lahko imenujemo elementarna logika, drugo pa organon te ali one znanosti. Slednjo v šolah radi postavljajo pred znanosti kot propedeutiko, čeprav je glede na tek človeškega uma zadnje, do česar se um dokoplje šele tedaj, ko je znanost že dolgo končana in za svojo ureditev in dovršitev potrebuje le še zadnjo roko. Kajti predmete moramo poznati že v precej veliki meri, če hočemo navesti pravila, kako je mogoče vzpostaviti znanost o njih.

B 77

Obča logika pa je zopet ali čista ali uporabna logika. V prvi abstrahiramo od vseh empiričnih pogojev, pod katerimi poteka dejavnost našega razuma (npr. od vplivov čutov, od igre domišljije, zakonov spomina, moči navade, nagnjenja etc., torej tudi od virov predsodkov, še več, nasploh od vseh vzrokov, iz katerih nam utegnijo nastati ali se nam podtakniti nekatera spoznanja), ker zadevajo zgolj razum pod določenimi okoliščinami njegove aplikacije in je za njihovo poznavanje potrebno izkustvo. *Obča, vendar čista logika*

A 53

se torej ukvarja izključno z apriornimi principi in je *kanon razuma* in *uma*, vendar le z ozirom na formalno plat njune rabe ne glede na to, kakšna je vsebina (empirična ali transcendentalna). *Obča logika* pa se imenuje *uporabna* tedaj, ko se nanaša na pravila rabe razuma pod subjektivnimi empiričnimi pogoji, o katerih nas uči psihologija. Torej ima empirične principe, čeprav je sicer obča toliko, kolikor meri na razumsko rabo ne glede na različnost predmetov. Spričo tega tudi ni niti kanon razuma nasploh niti organon posebnih znanosti, temveč zgolj kathartikon navadnega razuma.

V obči logiki moramo torej tisti del, ki naj bi tvoril čisti umski nauk, v celoti ločiti od onega, ki tvori uporabno (čeprav še vedno občo) logiko. Pravzaprav je edino obča logika znanost, čeprav kratka in suhoparna, ki je v skladu z zahtevami šolskega prikaza elementarne nauka o razumu. Zato morajo logiki imeti v njej vedno pred seboj dve pravili.

1) Kot obča logika abstrahira od vse vsebine razumskega spoznanja in od različnosti njegovih predmetov, in se ukvarja izključno z golo formo mišljenja.

2) Kot čista logika nima empiričnih principov in zato ne jemlje (kakor so se tu in tam pustili pregovoriti nekateri) ničesar iz psihologije, ki tako nima prav nobenega vpliva na kanon razuma. Je demonstrirana doktrina in v njej mora biti vse gotovo popolnoma a priori.

Kar imenujem uporabna logika (proti običajnemu pomenu te besede, po katerem naj bi vsebovala nekatere vaje, katerih pravilo podaja čista logika), je predstava o razumu in pravilih njegove nujne rabe in concreto, namreč pod naključnimi pogoji subjekta, ki lahko podpirajo ali ovirajo to rabo in so v celoti dani le empirično. Uporabna logika govori o pozornosti, njenih ovirah in posledicah, o izvoru zmote, stanju dvoma, pomisleka, prepričanja itn.; tako je obča in čista logika do nje v enakem odnosu, kot je čista morala, ki vsebuje zgolj nujne subjektivne npravne zakone neke svobodne volje nasploh, do pravega nauka o vrlini, ki obravnava te zakone

pod ovirami občutij, nagnjenj in strasti, katerim so ljudje bolj ali manj podvrženi, in ne more nikoli podati resnične in demonstrirane znanosti, ker tako kakor uporabna logika zahteva empirične in psihološke principe.

II. O transcendentalni logiki

Obča logika, kot rečeno, abstrahira od vse vsebine spoznanja, tj. od vsega njegovega odnosa do objekta, in obravnava le logično formo spoznanj v njihovem medsebojnem razmerju, tj. formo mišljenja nasploh. Ker pa obstajajo tako čisti kot empirični zori (kakor dokazuje transcendentalna estetika), bi lahko naleteli tudi na neko razliko med čistim in empiričnim mišljenjem predmetov. V tem primeru bi obstajala neka logika, v kateri ne bi abstrahirali od vse vsebine spoznanja; kajti tista logika, ki bi vsebovala zgolj pravila čistega mišljenja predmeta, bi izključevala vsa tista spoznanja, ki imajo empirično vsebino. Prav tako bi merila na izvor naših spoznanj predmetov, kolikor ga ni mogoče pripisati predmetom samim; nasprotno pa se obča logika prav nič ne ukvarja s tem izvorom spoznanja, temveč predstave, naj so izvorno dane a priori v nas samih ali pa so dane le empirično, obravnava le glede na zakone, po katerih jih v njihovem medsebojnem razmerju uporablja razum, kadar misli, in torej govori le o razumski formi, ki jo je mogoče dati predstavam ne glede na to, od kod sicer izvirajo.

In tukaj dodajam opombo, katere pomen se razteza na vso naslednjo obravnavo in ki jo moramo imeti vedno pred očmi, namreč: da ni vsako apriorno spoznanje transcendentalno, temveč se mora tako imenovati le tisto, s katerim spoznamo, da in kako so neke predstave (zori ali pojmi) aplicirane ali možne samo a priori (tj. možnost spoznanja ali njegove rabe a priori). Zato nista niti prostor niti kako njegovo apriorno geometrijsko določilo transcendentalni

predstavi, temveč se transcendentalna lahko imenujeta le spoznanje, da te predstave sploh niso empiričnega izvora, in možnost, kako se lahko kljub temu a priori nanašajo na predmete izkustva. Prav tako bi bila transcendentalna tudi raba prostora za predmete nasploh; če pa je omejena zgolj na predmete čutov, se ta raba imenuje empirična. Razlika med transcendentalnim in empiričnim spada

A 57 torej le h kritiki spoznanj in ne zadeva njihovega odnosa do predmeta.

V pričakovanju torej, da morda lahko obstajajo pojmi, ki bi se utegnili a priori nanašati na predmete, ne kot čisti ali čutni zori, temveč zgolj kot dejanja čistega mišljenja, torej kot pojmi, ki pa niso niti empiričnega niti estetskega izvora, si sedaj že vnaprej oblikujemo idejo o neki znanosti čistega razumskega in umskega spoznanja, s katerim mislimo predmete popolnoma a priori. Takšna znanost, ki bi določala izvor, obseg in objektivno veljavnost takšnih spoznanj, bi se morala imenovati *transcendentalna logika*, ker se ukvarja zgolj z zakoni razuma in uma, vendar le, kolikor se a priori

B 82 nanašajo na predmete, in ne kakor obča logika, ki se nanaša brez razlike tako na empirična kot na čista umska spoznanja.

III. O razdelitvi obče logike na analitiko in dialektiko

Staro in slavno vprašanje, s katerim so hoteli spraviti logike v kot in jih skušali pripraviti do tega, da bi se morali ali spustiti v

A 58 klavrno dialelo ali priznati svojo nevednost in s tem puhlost svoje celotne večšine, je tole: *Kaj je resnica?* Nominalna definicija resnice, da je namreč skladnost spoznanja z njegovim predmetom, je tu dopuščena in predpostavljena; vendar bi radi vedeli, kateri je tisti obči in zanesljivi kriterij resnice slehernega spoznanja.

Vedeti, kaj se sme umno vprašati, je že velik in pomemben dokaz bistrosti ali uvida. Kajti če je vprašanje na sebi nesmiselno in zahteva nepotrebne odgovore, ima poleg tega, da osramoti svojega

tvorca, včasih tudi to slabost, da neprevidnega naslovnika zavede k nesmiselnim odgovorom in ustvari smešen prizor, ko eden (kakor so rekli Stari) molze kozla, drugi pa podstavlja sito. B 83

Če je resnica v skladnosti spoznanja z njegovim predmetom, potem se mora po tem ta predmet razlikovati od drugih; kajti spoznanje je napačno, če se ne sklada s predmetom, na katerega se nanaša, čeprav morda vsebuje nekaj, kar bi vsekakor lahko veljalo za druge predmete. Obči kriterij resnice bi bil sedaj tisti, ki bi veljal za vsa spoznanja, ne glede na njihove predmete. Toda ker pri njem abstrahiramo od vse vsebine spoznanja (odnosa do objekta), resnica pa zadeva ravno to vsebino, je jasno, da je povsem nemožno in nesmiselno spraševati po značilnosti resnice te vsebine spoznanj in da torej ni mogoče podati zadostnega in vendar hkrati občega znamenja resnice. Ker smo vsebino zgoraj že imenovali materija spoznanja, bomo morali reči: glede na materijo ni mogoče zahtevati nobenega občega znamenja resnice spoznanja, ker je to samo v sebi protislovno. A 59

Kar zadeva spoznanje glede na golo formo (z odstranitvijo vse vsebine), pa je prav tako jasno, da bi morala logika, kolikor podaja obča in nujna pravila razuma, prikazati kriterije resnice prav v teh pravilih. Kajti kar oporeka tem pravilom, je napačno, ker tedaj razum oporeka svojim občim pravilom mišljenja in s tem samemu sebi. Toda ti kriteriji zadevajo le formo resnice, tj. mišljenja nasploh, in so toliko povsem pravilni, vendar ne zadostni. Kajti tudi če bi bilo kako spoznanje v popolnem skladju z logično formo, tj. čeprav ne bi bilo v protislovju s samim seboj, bi bilo pač še vedno lahko v protislovju s predmetom. Zgolj logični kriterij resnice, namreč skladnost spoznanja z občimi in formalnimi zakoni razuma in uma, tako sicer je *conditio sine qua non* in s tem negativni pogoj vse resnice; vendar pa logika ne more iti dlje in tudi z nobenim preizkusnim kamnom ne more odkriti zmote, ki ne zadeva forme, temveč vsebino. B 84 A 60

Obča logika razgradi celotno formalno opravilo razuma in uma v njegove elemente in jih prikaže kot principe vse logične presoje našega spoznanja. Ta del logike se zato lahko imenuje analitika, in je ravno zaradi tega vsaj negativni preizkusni kamen resnice, saj moramo vse spoznanje najprej preizkusiti in oceniti s temi pravili glede na njegovo formo, preden ga raziščemo glede na samo vsebino, da bi ugotovili, ali vsebuje pozitivno resnico z ozirom na predmet. Ker pa gola forma spoznanja, naj bo še tako skladna z logičnimi zakoni, še zdaleč ne zadošča, da bi spoznanju zagotovili materialno (objektivno) resnico, si ne sme nihče drzniti, da bi zgolj z logiko sodil o predmetih in karkoli zatrdil, ne da bi poprej pridobil utemeljene podatke zunaj logike; šele potem je mogoče te podatke zgolj uporabiti in povezati v sklenjeno celoto po logičnih zakonih, ali še bolje, jih le preveriti z njimi. Toda v posesti neke tako obetavne večšine, ki daje vsem našim spoznanjem formo razuma, dasi smo z ozirom na njihovo vsebino še naprej enako prazni in revni, vendarle tiči nekaj tako zapeljivega, da so tisto občo logiko, ki je zgolj *kanon* za presojo, vseeno uporabljali kot *organon* za dejansko proizvodnjo vsaj navideznosti objektivnih trditev in jo s tem dejansko zlorabili. Ta obča logika kot domnevni *organon* se imenuje *dialektika*.

Naj bo pomen, v katerem so Stari uporabljali to poimenovanje znanosti ali večšine, še tako različen, lahko iz dejanske uporabe dialektike vendarle zanesljivo razberemo, da pri njih ni bila nič drugega kot *logika videza*. Sofistična večšina, kako svoji nevednosti, še več, tudi svojim hotenim slepilom dati izgled resnice; pri tem so posnemali metodo temeljitosti, ki jo nasploh predpisuje logika, in izkoriščali njeno topiko za olepšavo vsake prazne pretveze. Tu lahko kot zanesljivo in uporabno opozorilo pripomnimo, da je obča logika, če jo *obravnavamo kot organon*, vselej logika videza, tj. dialektična. Kajti ker nas obča logika prav nič ne pouči o vsebini spoznanja, temveč podaja zgolj formalne pogoje skladnosti z razumom, ki so z ozirom na predmet poleg tega povsem brez posledic: se mora poskus, da bi jo uporabljali kot orodje

(organon), tako da bi vsaj navzven raztegnili in razširili svoja znanja, izteči v govoričenje, ki z nekim videzom zatrjuje ali tudi poljubno napada vse, kar hočete. A 62

Takšen pouk nikakor ni v skladu z dostojanstvom filozofije. Zaradi tega so to ime dialektike raje uvrstili v logiko kot *kritiko dialektičnega videza*, in kot tako jo bomo tu razumeli tudi mi.

IV. O razdelitvi transcendentalne logike na transcendentalno analitiko in dialektiko

B 87

V transcendentalni logiki izoliramo razum (kakor smo zgoraj v transcendentalni estetiki izolirali čutnost) in iz našega spoznanja izpostavimo zgolj tisti del mišljenja, ki ima svoj izvor samo v razumu. Raba tega čistega spoznanja pa sloni na naslednjem pogoju: da so nam v zoru dani predmeti, na katere ga je mogoče aplicirati. Kajti brez zora je vse naše spoznanje brez objektov in tedaj ostane popolnoma prazno. Tisti del transcendentalne logike torej, ki podaja elemente čistega razumskega spoznanja, in principe, brez katerih ni mogoče misliti prav nobenega predmeta, je transcendentalna analitika in hkrati logika resnice. Kajti njej ne more oporekati nobeno spoznanje, ne da bi hkrati izgubilo vso vsebino, tj. ves odnos do kakršnega koli objekta in s tem vso resnico. Ker pa je zelo vablljivo in zapeljivo, da bi ta čista razumska spoznanja in načela uporabljali sama, in celo preko meja izkustva, ki nam vendarle edino daje v roke materijo (objekte), na katere je mogoče aplicirati tiste čiste razumske pojme: se znajde razum v nevarnosti, da bi na podlagi praznih umovanj te zgolj formalne principe čistega razuma uporabil na materialen način in bi brez razlike sodil o predmetih, ki pa nam niso dani in nam morda na noben način ne morejo biti dani. Ker bi torej transcendentalna analitika morala biti pravzaprav le kanon za presojo empirične rabe, jo zlorabimo, če jo obravnavamo kot organon obče in neomejene rabe in si samo s A 63 B 88

čistim umom upamo sintetično soditi, trditi in odločati o predmetih nasploh. Tako bi bila raba čistega razuma tedaj dialektična. Drugi del transcendentalne logike mora biti torej kritika tega dialektičnega videza in se imenuje transcendentalna dialektika, ne kot veščina, kako dogmatično vzbuditi ta vtis (kar je žal zelo razširjena veščina raznoterih metafizičnih sleparij), temveč kot kritika razuma in uma z ozirom na njuno hiperfizično rabo, da bi tako razkirili
A 64 lažni videz njunih breztemeljnih prisvojitvev in bi njune pretenzije po iznajdbah in razširitvah, ki naj bi jih dosegla zgolj s transcendentalnimi načeli, zvedli na golo presojo in zaščito čistega razuma pred sofističnimi slepili.

Prvi razdelek

TRANSCENDENTALNA ANALITIKA

Ta analitika je razčlenitev našega celotnega apriornega spoznanja v elemente čistega razumskega spoznanja. Pri tem je treba upoštevati naslednje točke. 1. Da so pojmi čisti in ne empirični pojmi. 2. Da ne sodijo k zoru in čutnosti, temveč k mišljenju in razumu. 3. Da so elementarni pojmi in so dobro razločeni od tistih, ki so izpeljani ali sestavljeni iz njih. 4. Da je njihova tabela dovršena in povsem zapolni celotno polje čistega razuma. Seveda pa te dovršenosti znanosti ni mogoče z zanesljivostjo privzeti na pamet, kot nekakšen agregat, ki bi ga oblikovali z golimi poskusi; zato je dovršenost možna le na podlagi *ideje celote* apriornega razumskega spoznanja in skozi tako določeno razdelitev pojmov, ki jo tvorijo,
A 65 torej le skozi njihovo *povezanost v sistem*. Čisti razum se popolnoma loči ne samo od vsega empiričnega, temveč tudi od vse čutnosti. Čisti razum je torej sama zase obstoječa, sama sebi zadostna
B 90 enotnost, ki je ni mogoče povečati z nobenimi zunanji dodatki. Zato bo skupek razumskega spoznanja tvoril sistem, ki ga je treba zajeti in določiti z neko idejo in katerega dovršenost in artikulacija

bo hkrati podala preizkusni kamen pravilnosti in pristnosti vseh elementov spoznanja, ki spadajo vanj. Ta celotni del transcendentalne logike pa sestoji iz dveh *knjig*, od katerih prva vsebuje *pojme*, druga pa *načela* čistega razuma.

Prva knjiga ANALITIKA POJMOV

Pod analitiko pojmov ne razumem njihove analize oziroma običajnega postopka v filozofskih raziskavah, ki obravnavane pojme razčleni po njihovi vsebini in spravi do razločnosti, temveč še skoraj neprehojeno *razčlenitev razumske zmožnosti* same, s katero naj bi raziskali možnost apriornih pojmov tako, da jih poiščemo samo v razumu kot njihovem rojstnem mestu in analiziramo njegovo čisto rabo nasploh; kajti prav to je svojsko opravilo transcendentalne filozofije; drugo je logična obravnava pojmov v filozofiji nasploh. Čiste pojme bomo torej zasledovali v človeškem razumu vse do njihovih prvih kali in zasnov, v katerih čakajo že pripravljeni, dokler se končno ob priložnosti izkustva ne razvijejo in jih isti razum, osvobodene od spremljajočih empiričnih pogojev, ne prikaže v njihovi čistosti.

Prvo poglavje O vodilu za odkritje vseh čistih razumskih pojmov

Ko sprožimo kako spoznavno zmožnost, se glede na razne povere razkrijejo različni pojmi, ki nam dajo spoznati to zmožnost in jih je mogoče zbrati v bolj ali manj izčrpen seznam, pač glede na to, kako dolgo in kako natančno smo jih opazovali. Kje se bo ta raziskava dokončala, se po tem skoraj mehaničnem postopku ne da nikoli zanesljivo določiti. Pojmi, ki jih tako najdemo le

B 92 priložnostno, se tudi ne razkrivajo v redu in sistematični enotnosti, temveč jih nazadnje poparimo le po podobnosti in jih po velikosti njihove vsebine, od enostavnih do bolj sestavljenih, postavimo v zaporedja, ki so vse prej kot sistematična, čeprav so na neki način metodična.

Transcendentalna filozofija ima to prednost, vendar tudi obvezo, da svoje pojme poišče po nekem principu, saj čisto in nepomešano izvirajo iz razuma kot absolutne enotnosti in se morajo zato tudi sami med seboj povezovati po nekem pojmu ali ideji. Takšna povezanost pa nam daje v roke neko pravilo, po katerem je mogoče vsakemu čistemu pojmu a priori določiti njegovo mesto in vsem skupaj njihovo dovršenost; vse to pa bi bilo drugače odvisno od poljubnosti ali naključja.

Prvi odsek

O logični rabi razuma nasploh

Razum je bil zgoraj opredeljen le negativno: kot nečutna spoznavna zmožnost. Neodvisno od čutnosti pa ne moremo biti deležni nobenega zora. Torej razum ni zmožnost zorov. Razen zora pa ni nobenega drugega načina spoznanja kot skozi pojme. Torej je spoznanje vsakega, vsaj človeškega razuma spoznanje skozi pojme, ne intuitivno, temveč diskurzivno. Vsi zori kot čutni slonijo na afekcijah, pojmi torej na funkcijah. Pod funkcijo pa razumem enotnost dejanja, urediti različne predstave pod eno skupno. Pojmi torej temeljijo na spontanosti mišljenja, kakor čutni zori temeljijo na receptivnosti vtisov. S temi pojmi pa razum ne more početi drugega, kot da z njimi sodi. Ker razen zora nobena predstava ne meri neposredno na predmet, se ne bo pojem nikoli nanašal na predmet neposredno, temveč pač na neko drugo njegovo predstavo (naj bo to zor ali že sam pojem). Sodba je torej posredno spoznanje predmeta,

A 68
B 93

s tem predstava neke njegove predstave. V vsaki sodbi je en pojem, ki velja za mnoge, in pod tem mnogim zajema tudi neko dano predstavo, ki se tedaj neposredno nanaša na predmet. Tako se npr. v sodbi: *Vsa telesa so deljiva*, pojem deljivega nanaša na različne druge pojme; in med njimi se tu posebej nanaša na pojem telesa; ta pa na neke pojave, ki se nam kažejo. Torej so ti predmeti posredno predstavljeni skozi pojem deljivosti. Vse sodbe so potemtakem funkcije enotnosti med našimi predstavami, ko je namreč namesto neposredne predstave za spoznanje predmeta uporabljena neka višja predstava, ki pod seboj zajema to in več drugih, in so tako mnoga možna spoznanja strnjena v eno. Vsa dejanja razuma pa lahko zvedemo na sodbe, tako da si lahko *razum* nasploh predstavljamo kot *zmožnost sojenja*. Kajti po zgornjem je razum zmožnost mišljenja. Mišljenje je spoznanje skozi pojme. Pojmi pa se, kot predikati možnih sodb, nanašajo na pač neko predstavo nekega še nedoločenega predmeta. Tako pojem telesa pomeni nekaj, npr. kovino, kar je mogoče spoznati s tistim pojmom. Pojem je torej pojem le po tem, da so pod njim vsebovane druge predstave, prek katerih se lahko nanaša na predmete. Je torej predikat za možno sodbo, npr. vsaka kovina je telo. Torej lahko najdemo vse funkcije razuma, če lahko v celoti prikažemo funkcije enotnosti v sodbah. Da pa se to vsekakor da storiti, bo predočil naslednji odsek.

A 69

A 94

Drugi odsek

B 95 A

§ 9

O logični funkciji razuma v sodbah

Če abstrahiramo od vse vsebine sodbe nasploh in v njej posvetimo pozornost le goli razumski formi, ugotovimo, da je funkcijo mišljenja v sodbi mogoče spraviti pod štiri rubrike, od katerih vsaka

vsebuje pod seboj tri momente. Prikladno jih lahko predstavimo v naslednji tabeli.

<i>1. Kvaniteta sodb</i>	
Obče	
Posebne	
Posamične	
<i>2. Kvaliteta</i>	<i>3. Relacija</i>
Trdilne	Kategorične
Nikalne	Hipotetične
Neskončne	Disjunktivne
<i>4. Modalnost</i>	
Problematične	
Asertorične	
Apodiktivne	

B 96 Ker se ta razdelitev v nekaterih, čeprav ne bistvenih točkah na
A 71 videz odmika od običajne tehnike logikov, ne bodo odveč naslednja opozorila proti morebitnemu nesporazumu.

1. Logiki upravičeno pravijo, da lahko pri rabi sodb v umskih sklepih posamične sodbe obravnavamo enako kot obče. Kajti ravno zato, ker sploh nimajo obsega, njihov predikat ne more biti nanešen zgolj na nekaj od tistega, kar je vsebovano pod pojmom subjekta, od nečesa pa bi bil izvzet. Predikat torej velja za tisti pojem brez izjeme, podobno kot če bi bil ta pojem občeveljaven pojem, ki bi imel obseg in bi predikat veljal za ves njegov pomen. Če pa nasprotno posamično sodbo po velikosti primerjamo z občeveljavno zgolj kot spoznanje, je posamična sodba v enakem razmerju do občeveljavne kot enost do neskončnosti in se torej sama na sebi

bistveno razlikuje od nje. Če torej posamično sodbo (iudicium singulare) ocenjujem ne le po njeni notranji veljavnosti, temveč tudi kot spoznanje nasploh po njeni velikosti, ki jo ima v primerjavi z drugimi spoznanji, tedaj se vsekakor razlikuje od občeveljavnih sodb (iudicia communia) in si v dovršeni tabeli momentov mišljenja nasploh (čeprav vsekakor ne v tisti logiki, ki se omejuje zgolj na rabo sodb med seboj) zasluži posebno mesto. B 97

2. Prav tako moramo v transcendentalni logiki razlikovati še med *neskončnimi* in *trdilnimi sodbami*, čeprav v obči logiki prve upravičeno uvrščajo k drugim in ne tvorijo posebnega člana razdelitve. Obča logika namreč abstrahira od vse vsebine predikata (tudi če je ta nikalen) in upošteva le to, ali je predikat pripisan subjektu ali pa mu je zoperstavljen. Transcendentalna logika pa obravnava sodbo tudi glede na vrednost ali vsebino te logične trditve prek zgolj nikalnega predikata in glede na to, kakšno pridobitev nam priskrbi z ozirom na celotno spoznanje. Ko bi bil za dušo rekel, da ni smrtna, bi z nikalno sodbo vsaj zavrnil neko zmoto. No, s stavkom: Duša je nesmrtna, pa po logični formi dejansko zatrdim, saj dušo postavim v neomejeni obseg neumrljivih bitij. Toda ker od celotnega obsega možnih bitij smrtno vsebuje en del, nesmrtno pa drugega, s svojim stavkom nisem rekel drugega, kot da je duša ena od tiste neskončne množice reči, ki ostanejo, potem ko v celoti vzamem stran vse smrtno. Tako pa je neskončna sfera vsega možnega omejena toliko, kolikor je smrtno izločeno iz nje, duša pa je postavljena v preostali prostor njegovega obsega. Kljub tej izjemi pa ta prostor še naprej ostane neskončen in bi mu lahko odvzeli še več drugih delov, ne da bi pojem duše s tem kaj zrasel in bi bil določen trdilno. Te sodbe, ki so z ozirom na logični obseg neskončne, so torej z ozirom na vsebino spoznanja nasploh dejansko zgolj omejujoče, in toliko jih v transcendentalni tabeli vseh momentov mišljenja v sodbah ne smemo preskočiti, ker bi funkcija razuma, ki nastopa A 72 A 73

pri njih, utegnili biti pomembna na področju njegovih čistih apriornih spoznanj.

3. Vsa razmerja mišljenja v sodbah so razmerje a) predikata do subjekta, b) temelja do posledice, c) razdeljenega spoznanja do vseh členov razdelitve med seboj. V prvi vrsti sodb obravnavamo le dva pojma, v drugi dve sodbi, v tretji več sodb v medsebojnem razmerju. Hipotetični stavek: Če obstaja popolna pravičnost, potem je vztrajno zli kaznovan, pravzaprav vsebuje razmerje dveh stavkov: Obstaja popolna pravičnost, in: Vztrajno zli je kaznovan. Ali sta ta dva stavka na sebi resnična, ostane tu neodločeno. S to sodbo je mišljena le konsekvence. Disjunktivna sodba končno vsebuje razmerje dveh ali več stavkov med seboj, vendar ne razmerja nasledka, temveč razmerje logične zoperstavitve, kolikor sfera enega stavka izključuje sfero drugega, hrati pa tudi razmerje skupnosti, kolikor ti stavki skupaj izpolnjujejo sfero samega spoznanja, – vsebuje torej razmerje med deli sfere nekega spoznanja, tako da je sfera vsakega dela dopolnilo sfere drugega do celotnega skupka razdeljenega spoznanja. Npr. svet obstaja ali po slepem naključju ali po notranji nujnosti ali po zunanjem vzroku. Vsak od teh stavkov zavzema en del sfere možnega spoznanja o obstoju sveta nasploh, vsi skupaj celotno sfero. Če odstranimo spoznanje iz ene od teh sfer, ga s tem postavimo v druge, in obratno, če ga postavimo v eno sfero, ga s tem odstranimo iz vseh drugih. V disjunktivni sodbi imamo torej neko skupnost spoznanj, ki obstoji v tem, da se med seboj vzajemno izključujejo, vendar vseeno v celoti določajo resnično spoznanje, saj vzeta skupaj tvorijo celotno vsebino enega edinega danega spoznanja. In to je tudi edino, kar se mi tu zdi potrebno pripomniti zaradi nadaljnjega.

4. Modalnost je prav posebna funkcija sodb, ki ima na sebi to specifičnost, da v ničemer ne prispeva k vsebini sodbe (kajti razen velikosti, kvalitete in razmerja ni več ničesar, kar bi lahko tvorilo vsebino sodbe), temveč zadeva le vrednost kopule v odnosu do

mišljenja nasploh. *Problematične* sodbe so tiste, kjer zatrditev (ali zanikanje) jemljemo zgolj za *možno* (poljubno). *Asertorične*, kjer ga obravnavamo kot *dejansko* (resnično). *Apodiktične*, v katerih ga imamo za *nujno*.^{*} Tako sta obe sodbi, ki v razmerju tvorita hipotetično sodbo (antecedens in consequens), ali tudi, ki v vzajemnem učinkovanju sestavljata disjunktivno, v celoti le problematični. V gornjem primeru stavek: Obstaja popolna pravičnost, ni izrečen asertorično, temveč je mišljen le kot poljubna sodba, za katero je možno, da jo kdo sprejema, in asertorična je le kosekvenca. Zato so lahko takšne sodbe tudi očitno napačne in so vendar, vzete problematično, pogoji spoznanja resnice. Tako ima sodba: *Svet obstaja po slepem naključju*, v disjunktivni sodbi le problematičen pomen, namreč, da morda kdo na prvi pogled sprejema ta stavek, in nam vendar pomaga (podobno kot zaznamek napačne poti med vsemi tistimi, ki jih lahko uberemo) najti resničnega. Problematični stavek torej izraža le logično možnost (ki ni objektivna), tj. svobodno izbiro, da dopustimo takšen stavek, da ga poljubno povzamemo v razum. Asertorični stavek govori o logični dejanskosti ali resnici (tako je npr. v hipotetičnem umskem sklepu antecedens v gornji premisi problematičen, v spodnji premisi pa apodiktičen) in nakazuje, da je stavek že povezan z razumom po njegovih zakonih. Apodiktični stavek si misli asertorični stavek kot določen s temi zakoni razuma samimi, torej kot a priori zatrjujoč, in na ta način izraža logično nujnost. Ker pa se tu vse postopoma vrašča v razum, tako da o nečem najprej sodimo problematično, nato to tudi asertorično sprejmemo kot resnično in končno zatrdimo, da je to neločljivo povezano z razumom, tj. kot nujno in apodiktično, lahko te tri funkcije modalnosti imenujemo tudi tri momente mišljenja nasploh.

* Kakor da bi bilo mišljenje v prvem primeru funkcija *razuma*, v drugem *razsodne moči*, v tretjem *uma*. Opazka, ki se bo pojasnila šele v nadaljevanju.

§ 10

O čistih razumskih pojmih ali kategorijah

Obča logika abstrahira, kot je bilo že večkrat rečeno, od vse vsebine spoznanja in pričakuje, da so ji predstave dane od drugod, vseeno od kod, in jih nato najprej pretvori v pojme, kar se zgodi analitično. Nasprotno ima transcendentalna logika pred seboj a priori neko raznoterje čutnosti, ki ji ga nudi transcendentalna estetika, da bi tako čistim razumskim pojmom dala neko snov, brez katere bi bila brez vse vsebine in s tem popolnoma prazna. No, prostor in čas vsebujeta raznoterje čistega apriornega zora, vendar vseeno sodita k pogojem receptivnosti našega duha, pod katerimi lahko edino sprejme predstave predmetov in ki morajo tako tudi vselej aficirati njihov pojem. Toda spontanost našega mišljenja terja, da je treba najprej na neki način iti skozi to raznoterje, ga povzeti in povezati, če naj iz njega nastane spoznanje. To dejanje imenujem sinteza.

Pod *sintezo* v najsplošnejšem pomenu pa razumem dejanje, dodati različne predstave drugo k drugi in njihovo raznoterost zajeti v eno spoznanje. Takšna sinteza je *čista*, če raznoterje ni dano empirično, temveč a priori (kakor prostor in čas). Pred vsako analizo naših predstav morajo biti te najprej dane, in noben pojem *po vsebini* ne more nastati analitično. Šele sinteza raznoterja (naj bo to dano empirično ali a priori) pa je tista, ki proizvede spoznanje; to je sprva lahko sicer še surovo in zmedeno in torej potrebuje analizo, a vendar je prav sinteza tista, ki zbere elemente za spoznanja in jih poenoti v neko vsebino; sinteza je torej prvo, na kar moramo biti pozorni, ko sodimo o prvem izvoru našega spoznanja.

Sintezo nasploh je, kot bomo videli v nadaljevanju, goli učinek upodobitvene moči, te slepe, čeprav nepogrešljive funkcije duše,

brez katere ne bi imeli sploh nobenega spoznanja, ki pa se je le redko zavedamo. Toda, spraviti to sintezo *do pojmov*,¹ to je funkcija, ki pripada razumu, in šele z njo nam ta prvič priskrbi spoznanje v pravem pomenu.

Čista sinteza, predstavljena obče, da sedaj čisti razumski pojem. Pod to sintezo pa razumem tisto, ki sloni na nekem temelju apriorne sintetične enotnosti: tako je naše štetje (to je opazno zlasti pri večjih številih) *sinteza po pojmih*, ker se odvija po nekem skupnem temelju enotnosti (npr. dekadike). Pod tem pojmom postane torej enotnost v sintezi raznoterja nujna. B 104

Analitično različne predstave spravimo *pod* neki pojem (opravilo, o katerem govori obča logika). A ne predstave, temveč čisto sintezo predstav spraviti *do* pojmov, to uči transcendentalna logika. Prvo, kar mora biti a priori dano za spoznanje kakršnegakoli predmeta, je *raznoterje* čistega zora; *sinteza* tega raznoterja skozi upodobitveno moč je drugo, vendar še ne da spoznanja. Pojmi, ki dajo tej čisti sintezi *enotnost* in obstojijo zgolj v predstavi te nujne sintetične enotnosti, pristavijo tretje za spoznanje nastopajočega predmeta in slonijo na razumu. A 79

Ista funkcija, ki daje enotnost različnim predstavam *v sodbi*, daje enotnost tudi goli sintezi različnih predstav *v zoru*, in ta enotnost se, izraženo obče, imenuje čisti razumski pojem. Isti razum torej, in sicer skozi natanko ista dejanja, skozi katera je v pojmih, prek analitične enotnosti, vzpostavil logično formo sodbe, vnese tudi, prek sintetične enotnosti raznoterja v zoru nasploh, v te svoje predstave neko transcendentalno vsebino, zaradi česar se imenujejo čisti razumski pojmi, ki so a priori naperjeni na objekte, česar obča logika ni sposobna. B 105

Na ta način nastane ravno toliko razumskih pojmov, ki so a priori naperjeni na predmete zora nasploh, kot je bilo v prejšnji

1. auf Begriffe zu bringen; spraviti na pojme.

tabeli logičnih funkcij v vseh možnih sodbah: kajti razum je z omenjenimi funkciji povsem izčrpan in njegova zmožnost je z njimi v celoti izmerjena. Te pojme bomo, po Aristotelu, imenovali *kategorije*, saj je naš namen v samem izvoru enak njegovemu, čeprav se v izpeljavi res zelo oddalji od njega.

B 106

Tabela kategorij

1. *Kvaniteta*

Enotnost¹

Mnoštvo

Vsost

2. *Kvaliteta*

Realnost

Negacija

Limitacija

3. *Relacija*

inherence in subsistence

(substantia et accidens)

kavzalnosti in dependence

(vzrok in učinek)

skupnosti

(vzajemno učinkovanja

med delujočim in trpnim)

4. *Modalnost*

Možnost – nemožnost

Obstoj – neobstoj

Nujnost – naključnost

To je torej seznam vseh izvornih čistih pojmov sinteze, ki jih razum a priori vsebuje v sebi in prav zaradi katerih tudi je čisti

1. *Einheit*; tudi: enost.

razum; saj pri raznoterju zora edino skozi lahko nekaj razume, tj. misli njihov predmet. Ta razdelitev je proizvedena sistematično iz nekega skupnega principa, namreč iz zmožnosti sojenja (kar je enako kot zmožnost mišljenja), in ni nastala rapsodično, iz nekakšnega iskanja čistih pojmov na slepo srečo; tedaj nikoli ne bi mogli biti prepričani o njihovi polnoštevilčnosti, saj bi nanje sklepali le skozi indukcijo, da niti ne omenjamo tega, da na ta drugi način nikoli ne bi mogli uvideti, zakaj so čistemu razumu lastni ravno ti in ne kaki drugi pojmi. *Aristotelov* namen, da poišče te temeljne pojme, je bil vreden ostroumnega moža. Ker pa ni imel nobenega principa, jih je nagraabil, kakor je naletel nanje, in jih je nabral najprej deset, ki jih je imenoval *kategorije* (predikamenti). Pozneje naj bi jih našel še pet, ki jih je dodal pod imenom postpredikamenti. Toda njegova tabela je še vedno ostala pomanjkljiva. Poleg tega se med njimi nahajajo tudi nekateri modusi čiste čutnosti (*quando*, *ubi*, *situs*, prav tako *prius*, *simul*), tudi en empirični (*motus*), ki sploh ne sodijo v ta rodovni register razuma, prav tako so med izvorne pojme prišteti tudi izpeljani pojmi (*actio*, *passio*), medtem ko nekateri od izvornih v celoti manjkajo.

Zaradi njih je tako treba še pripomniti, da imajo kategorije, kot resnični *rodovni pojmi* čistega razuma, tudi svoje prav tako čiste *izpeljane pojme*, ki jih v dovršenem sistemu transcendentalne filozofije nikakor ne moremo prezreti, vendar se v tem poskusu, ki je zgolj kritičen, lahko zadovoljim že z njihovo omembo.

Naj mi bo dovoljeno, da te čiste, vendar izpeljane razumske pojme imenujem *predikabilije* čistega razuma (v nasprotju do predikamentov). Če imamo izvorne in primitivne pojme, se da zlahka dodati izpeljane in subalterne pojme in tako v celoti izrisati rodovno drevo čistega razuma. Ker mi tu ne gre za dovršenost sistema, temveč le za dovršenost njegovih principov, si bom to dopolnitev prihranil za neko drugo priložnost. Ta cilj pa lahko dosežemo v precejšnji meri, če vzamemo v roke ontološke učbenike in npr.

kategoriji kavzalnosti podredimo predikabilije moči, delovanja, trpnosti; kategoriji skupnosti predikabilije pričujočnosti, odpora; predikamentom modalnosti predikabilije nastajanja, minevanja, spremembe itn. Če kategorije povežemo z modusi čiste čutnosti ali tudi med seboj, dobimo veliko množico apriornih izpeljanih pojmov; najti jih in, če je mogoče, zapisati vse do izčrpnosti bi bilo koristno in ne neprijetno opravilo, ki pa tu ni nepogrešljivo.

A 83 B 109 V tej razpravi namenoma opuščam definicije teh kategorij, čeprav bi jih utegnil poznati. Te pojme bom v nadaljevanju razčlenil do tiste stopnje, ki je zadostna v odnosu do metodologije, ki ji sledim. V sistemu čistega uma bi te definicije lahko upravičeno terjali od mene; tu pa bi samo zastirale poglavitno točko raziskave, saj bi sprožale dvom in napade, ki jih je vsekakor mogoče prihraniti za drugo priložnost, ne da bi kakorkoli okrnili bistveni namen. Vseeno je že iz tega malega, kar sem navedel tu, razločno razvidno, da dovršeni slovar z vsemi potrebnimi definicijami ni samo možen, temveč ga tudi ni težko sestaviti. Predali so sedaj tu; treba jih je le še napolniti, in na podlagi sistematične topike, kakor je pričujoča, je precej težko zgrešiti mesto, kamor sam po sebi sodi vsak pojem, hkrati pa je zlahka opaziti tisto, ki je še prazno.

§ 11¹

Glede te tabele se da razviti umetelne opazke, ki bi nemara lahko imele občutne posledice za znanstveno formo vseh umskih spoznanj. Kajti da je ta tabela v teoretičnem delu filozofije izrazito koristna, prav nepogrešljiva, če hočemo dovršeno zarisati *načrt za celoto znanosti*, kolikor sloni na apriornih pojmih, in jo matematično *izpeljati po določenih principih*, je že samo po sebi razvidno

1. Besedilo § 11 in 12 je dodano v B.

iz tega, da omenjena tabela dovršeno vsebuje vse elementarne pojme razuma, še več, celo *formo* njihovega sistema v človeškem razumu, in nam potemtakem nakazuje vse *momente* iskane spekulativne znanosti, še več, celo njeno *ureditev*, kakor sem tudi že pokazal drugje.* Tu je le nekaj od teh opomb. B 110

Prva opomba je: to tabelo, ki vsebuje štiri razrede razumskih pojmov, je mogoče najprej razbiti naprej v dva razdelka, od katerih meri prvi na predmete zora (tako čistega kot empiričnega), drugi pa na eksistenco teh predmetov (ali v medsebojnem odnosu ali v odnosu do razuma).

Prvi razred bi imenoval razred *matematičnih*, drugega razred *dinamičnih* kategorij. Kot vidimo, prvi razred nima korelatov, ki se nahajajo le v drugem razredu. Ta razlika vsekakor mora imeti temelj v naravi razuma.

Druga opomba. V vsakem razredu je povsod enako število kategorij, namreč tri, kar prav tako kliče k premisleku, saj mora biti vsa apriorna razdelitev po pojmih sicer dihotomija. Poleg tega pa tretja kategorija povsod nastane iz povezave druge s prvo.

Tako *vsost* (totaliteta) ni nič drugega kot množstvo, obravnavano kot enotnost, *omejitev* nič drugega kot realnost, povezana z negacijo, skupnost je *kavzalnost* neke substance v vzajemni določitvi druge, končno *nujnost* ni nič drugega kot eksistenca, ki je dana že s samo možnostjo. Vendar si ne smemo misliti, da je zato tretja kategorija zgolj izpeljani in ne rodovni pojem čistega razuma. Kajti povezava prvega in drugega, s katero proizvedemo tretji pojem, zahteva posebni akt razuma, ki ni enak tistemu, ki ga izvedemo pri prvem in drugem. Tako npr. pojem *števila* (ki sodi h kategoriji vsosti) ni možen povsod tam, kjer sta pojem množstva in enotnosti (npr. v predstavi neskončnega); iz tega, da povežem pojem *vzroka* in pojem *substance*, prav tako še ni mogoče takoj razumeti pojma B 111

* *Metafizični principi znanosti narave.*

vpliva, tj. kako lahko neka substanca postane vzrok nečesa v neki drugi substanci. Iz tega je razvidno, da je za to potreben neki poseben akt razuma; tako tudi pri ostalih.

B 112 *Tretja opomba.* Pri eni sami kategoriji, namreč *skupnosti*, ki se nahaja pod tretjo rubriko, njena skladnost s formo disjunktivne sodbe, ki ji korespondira v tabeli logičnih funkcij, ni tako očitna kot pri ostalih.

Da bi se prepričali o tej skladnosti, se moramo spomniti, da si v vseh disjunktivnih sodbah sfero (množico vsega tistega, kar je vsebovano pod sodbo) predstavljamo kot celoto, ki je razdeljena v dele (v podrejene pojme), in ker en del ne more biti vsebovan pod drugim, si jih mislimo kot med seboj *koordinirane*, ne kot *subordinirane*, tako da se med seboj ne določajo *enostransko*, kakor v zaporedju, temveč *vzajemno*, kot v *agregatu* (če je postavljen en člen razdelitve, so vsi ostali izključeni, in obratno).

B 113 No, podobno povezavo si mislimo v *celoti reči*, kjer ena reč ni *podrejena*, kot učinek, drugi reči kot vzroku svojega obstoja, temveč je hkrati in vzajemno *prirejena* kot vzrok določitve druge (npr. v telesu, katerega deli se vzajemno privlačijo in tudi odbijajo); to pa je povsem drugačna povezava od tiste, ki jo najdemo v golem razmerju vzroka in učinka (temelja in posledice), v katerem posledica ne določa hkrati tudi vzroka in zato z njim (kakor stvarnik sveta s svetom) ne tvori celote. Ko si razum misli kako reč kot deljivo, opazi pri tem isti postopek, kot če si predstavlja sfero razdeljenega pojma, in kakor se členi razdelitve pojma vzajemno izključujejo in so vendar povezani v eno sfero, tako si razum tudi dele reči predstavlja tako, da eksistenca teh delov (kot substanc) pripada vsakemu posebej za razliko od ostalih in so vendar povezani v eno celoto.

V transcendentalni filozofiji Starih pa se nahaja še neko poglavje, ki vsebuje čiste razumske pojme, in čeprav se ti ne uvrščajo med kategorije, naj bi po njihovem vseeno veljali za apriorne pojme predmetov; v tem primeru bi povečali število kategorij, kar pa ni dopustno. Te pojme podaja naslednje, med sholastiki tako razvpito načelo: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Čeprav se je raba teh pojmov glede njihovih konsekvenc (ki so vsebovale same tautološke stavke) izkazala za zelo borna, tako da ga tudi v novejših časih navajajo v metafiziki takorekoč le še zaradi častitljivosti, pa si misel, ki se je ohranila tako dolgo, naj bo videti še tako prazna, vendarle vedno zasluži raziskavo o svojem izvoru in navaja k domnevi, da ima svoj temelj v nekem razumskem pravilu, le da je bilo, kakor se pogosto dogoja, napak tolmačeno. Ti domnevno transcendentalni predikati *reči* niso nič drugega kot logične zahteve in kriteriji vsakega *spoznanja reči* nasploh in imajo za svoj temelj kategorije kvantitete, namreč *enotnosti, množstva in vsosti*; toda namesto da bi te kategorije vzeli materialno, kot momente možnosti reči samih, so jih dejansko uporabili le v formalnem pomenu, kot momente logične zahteve z ozirom na vsako spoznanje, nato pa so te kriterije mišljenja nepreudarno naredili za lastnosti reči samih na sebi. V vsakem spoznanju objekta je namreč *enotnost* pojma, ki jo lahko imenujemo *kvalitativna enotnost*, kolikor je pod njo mišljena le enotnost strnitve raznoterja spoznanja, kakor denimo enotnost teme v kaki gledališki igri, govoru, fabuli. Drugič *resničnost* z ozirom na posledice. Kolikor več resničnih posledic izhaja iz danega pojma, toliko večja je oznaka njegove objektivne realnosti. To bi lahko imenovali *kvalitativno množstvo značilnosti*, ki sodijo h kakemu pojmu kot skupnemu temelju (ne ki so mišljeni v njem kot velikost). In tretjič *popolnost*, ki obstoji v tem, da to

mnoštvo obratno v celoti zvedemo nazaj na enotnost pojma, tako da se povsem prilega temu pojmu in nobenemu drugemu; to lahko
B 115 imenujemo *kvalitativna dovršenost* (totaliteta). Iz tega je razvidno, da so ti logični kriteriji možnosti spoznanja nasploh tri kategorije velikosti, v katerih moramo enotnost v proizvodnji kvantuma vseskozi imeti za homogeno, le da so tu zaradi kvalitete spoznanja preoblikovane tako, da bi lahko povezale v eno zavest tudi *nehomogene* elemente spoznanja. Tako je kriterij možnosti pojma (ne njegovega objekta) definicija, in v njej tvorijo *enotnost* pojma, *resničnost* vsega tistega, kar lahko neposredno izpeljemo iz njega, slednjič *dovršeno* tistega, kar potegnemo iz njega, zahteve za oblikovanje celotnega pojma; podobno je tudi *kriterij hipoteze* razumljivost privzete *predpostavke* ali njena *enotnost* (brez pomožne hipoteze), *resničnost* (skladnost med seboj in z izkustvom) posledic, ki naj bi jih izpeljali iz nje, in slednjič *dovršeno* predpostavke glede posledic, da namreč ne napotujejo na nič več in nič manj, kot je bilo privzeto v hipotezi, in da to, kar je bilo a priori mišljeno sintetično, potem a posteriori znova pokažejo analitično na ustrezen način. – Pojmi enotnosti, resničnosti in popolnosti torej nikakor ne dopolnjujejo transendentalne tabele kategorij, kakor da bi bila denimo pomanjkljiva, temveč razmerje teh pojmov
B 116 do objektov v celoti postavijo na stran in njihovo uporabo le spravijo pod obča logična pravila skladnosti spoznanja s samim seboj.

Drugo poglavje

O dedukciji čistih razumskih pojmov

Prvi odsek

§ 13

O principih transcendentalne dedukcije nasploh

Ko pravoznanci govorijo o pravicah in zahtevkih, v pravni zadevi razlikujejo vprašanje o tem, kako je po pravu (*quid iuris*), in tisto, ki zadeva dejstvo (*quid facti*), in ker za obe vprašanji zahtevajo dokaz, imenujejo prvega, ki naj bi prikazal pravico ali tudi pravno podlago, *dedukcija*. Mi uporabljamo kup empiričnih pojmov, ne da bi nam kdorkoli ugovarjal, in se imamo tudi brez dedukcije za upravičene, da jim pripišemo smisel in namišljeni pomen, ker imamo v vsakem trenutku pri roki izkustvo, s katerim lahko dokažemo njihovo objektivno realnost. Obstajajo pa tudi uzurpirani pojmi, kakor denimo *sreča*, *usoda*, ki so v obtoku s skoraj obćim pristankom, a jih včasih vendarle zadene vprašanje: *quid iuris*, in tedaj zaidemo v nemajhno zadrego glede njegove dedukcije, saj ne moremo navesti nobenega razločnega temelja, niti iz izkustva niti iz uma, s katerim bi podkrepili pravico do njihove rabe.

Med raznimi pojmi, ki tvorijo zelo pomešano tkanje človeškega spoznanja, so nekateri taki, ki so določeni tudi za čisto apriorno rabo (popolnoma neodvisno od vsega izkustva), in ta njihova upravičenost vselej zahteva dedukcijo; kajti za zakonitost take rabe ne zadoščajo dokazi iz izkustva, obenem pa vendar moramo vedeti, kako se lahko ti pojmi nanašajo na objekte, ko pa niso vzeti iz izkustva. Zato imenujem pojasnitev načina, kako se morejo apriorni pojmi nanašati na predmet, *transcendentalna dedukcija* teh pojmov in jo razlikujem od *empirične* dedukcije, ki nakazuje način, kako

je bil kak pojem pridobljen skozi izkustvo in refleksijo o njem, in zato ne zadeva zakonitosti, temveč faktum, s katerim je nastala posest.

B 118 Zdaj že imamo dvoje pojmov povsem različne vrste, ki pa se vseeno skladajo med seboj po tem, da se oboji popolnoma a priori nanašajo na predmete, namreč pojma prostora in časa kot formi čutnosti in kategorije kot pojme razuma. Poskusiti empirično dedukcijo zanje bi bilo povsem jalovo delo, ker je specifičnost njihove narave ravno v tem, da se nanašajo na svoje predmete, ne da bi si za njihovo predstavo vzeli kaj iz izkustva. Če je torej potrebna njihova dedukcija, bo morala biti ta vselej transcendentalna.

A 86

Kakor za vse spoznanje, pa lahko tudi za te pojme najdemo v izkustvu vsaj priložnostne vzroke njihovega nastanka, če že ne principa njihove možnosti, in tedaj dajo vtisi čutov prvi povod, da po tej plati odprejo celotno spoznavno moč in vzpostavijo izkustvo, ki vsebuje dva zelo heterogena elementa, namreč *materijo* za spoznanje iz čutov in neko *formo* za njeno urejanje iz notranjega vira čistega zrenja in mišljenja, ki se prvič udejanita ob priložnosti prve in proizvedeta pojme. Takšno zasledovanje prvih prizadevanj naše spoznavne moči, ki se od posamičnih zaznav povzpenja do obćih pojmov, je po svoje brez dvoma zelo koristno, in slavnemu B 119 *Locku* se moramo zahvaliti, da je prvi odprl to pot. Toda na ta način ne bomo nikoli dobili *dedukcije* čistih apriornih pojmov, kajti ta sploh ne leži na tej poti, ker morajo z ozirom na svojo bodočo rabo, ki naj bi bila povsem nedovisna od izkustva, čisti apriorni pojmi pokazati povsem drugačen rojstni list, kot je njihov izvor iz A 87 izkustev. Ta poskus fiziološke izpeljave, ki se pravzaprav sploh ne more imenovati dedukcija, ker zadeva *quaestionem facti*, bom zato imenoval pojasnitev *posesti* čistega spoznanja. Jasno je torej, da je za čiste apriorne pojme mogoča edino transcendentalna dedukcija in nikakor ne empirična, in da z ozirom nanje empirične dedukcije niso nič drugega kot prazni poskusi, s katerimi se lahko ukvarja le tisti, ki ni dojel povsem svojske narave teh spoznanj.

Toda tudi če sedaj sprejmemo, da je dedukcija čistih apriornih pojmov možna edino po transcendentalni poti, pa s tem nikakor še ni razvidno, da je tako neizogibno nujna. Pojma prostora in časa smo zgoraj zasledovali do njenega izvora prek transcendentalne dedukcije in a priori pojasnili in določili njuno objektivno veljavnost. Vendar geometrija vseeno napreduje z zanesljivim korakom med golimi apriornimi spoznanji, ne da bi morala prositi filozofijo za poverilnico v zvezi s čistim in zakonitim izvorom svojega temeljnega pojma prostora. Toda v tej znanosti je tudi raba tega pojma naperjena le na zunanji svet čutov, katerega čista forma zora sta prostor in čas, v njej pa ima tako vse geometrijsko spoznanje neposredno evidenco, ker temelji na apriornem zoru in so predmeti (po svoji formi) a priori dani v zoru že skozi samo spoznanje. Nasprotno pa se s čistimi razumskimi pojmi začne neizogibna potreba, da poiščemo transcendentalno dedukcijo ne le za te pojme same, temveč tudi za prostor; kajti ker ti pojmi ne govorijo o predmetih skozi predikate zora in čutnosti, temveč skozi predikate čistega apriornega mišljenja, se brez vseh pogojev čutnosti obče nanašajo na predmete, in ker ti pojmi ne temeljijo na izkustvu, tudi ne morejo pokazati nobenega objekta v apriornem zoru, na katerem bi pred vsem izkustvom utemeljevali svojo sintezo, in zato vzbujajo sum ne le glede objektivne veljavnosti in omejitev svoje rabe, temveč mečejo dvoumnost tudi na oni *pojem prostora*, saj so nagnjeni k temu, da ga uporabijo preko pogojev čutnega zora, zaradi česar je bila zgoraj tudi zanj potrebna transcendentalna dedukcija. Tako se mora bralec prepričati o neizogibni nujnosti take transcendentalne dedukcije, preden naredi en sam korak na področje čistega uma; drugače bo postopal slepo, in potem ko bo blodil sem ter tja, se bo vendar spet moral vrniti k isti nevednosti, s katero je začel. Že vnaprej pa mora razločno uvideti tudi neodpravljivo težavnost, da se ne bo pritoževal zaradi nejasnosti tam, kjer je stvar sama globoko skrita, ali da ne bo prezgodaj terjal odstranitev ovir, ker gre za to, da je treba ali popolnoma opustiti vse pretenzije po uvidih čistega

B 120

A 88

B 121

A 89

uma na njegovem najbolj priljubljenem področju, namreč preko meja možnega izkustva, ali pa izpeljati to kritično raziskavo do njenega zaključka.

B 122 Zgoraj ob pojmih prostora in časa nam ni bilo težko razložiti, kako se morata kot apriorni spoznanji vseeno nujno nanašati na predmete in kako neodvisno od vsega izkustva omogočata njihovo sintetično spoznanje. Kajti ker se nam predmet lahko pojavlja, tj. je lahko objekt empiričnega zora, le prek takšnih čistih form čutnosti, sta prostor in čas čista zora, ki a priori vsebujeta pogoj možnosti predmetov kot pojavov, in sinteza v njiju ima objektivno veljavnost.

A 90 Nasprotno pa nam kategorije razuma sploh ne predstavljajo pogojev, pod katerimi so dani predmeti v zoru, in zato se nam vsekakor lahko pojavljajo predmeti, ne da bi se morali nujno nanašati na funkcije razuma in bi ta torej a priori vseboval njihove pogoje. Zato se tu pokaže neka težava, ki je na področju čutnosti nismo srečali, namreč, kako naj *imajo subjektivni pogoji mišljenja objektivno veljavnost*, tj. kako naj podajajo pogoje možnosti vsega spoznanja predmetov: kajti pojavi bi bili vsekakor lahko dani v zoru brez funkcij razuma. Vzemimo npr. pojem vzroka, ki pomeni posebno vrsto sinteze, ko je na podlagi nečesa A po nekem pravilu postavljeno nekaj povsem različnega B. A priori ni jasno, zakaj naj bi pojavi vsebovali nekaj takega (kajti tu ne moremo navajati za dokaz izkustev, ker mora biti dokaz objektivne veljavnosti tega pojma moči prikazati a priori), in zato je a priori dvomljivo, ali ni tak pojem denimo povsem prazen in med pojavi sploh nima nobenega predmeta. Kajti da morajo biti predmeti B 123 čutnega zora v skladu s tistimi formalnimi pogoji čutnosti, ki a priori ležijo v duhu, je jasno iz tega, ker sicer sploh ne bi bili predmeti za nas; da pa morajo biti poleg tega v skladu s pogoji, ki jih potrebuje razum za sintetično enotnost mišljenja, tega sklepa ni tako lahko uvideti. Kajti pojavi bi pač vsekakor lahko bili takšni, da za razum ne bi bili v skladu s pogoji njegove enotnosti in bi vse

ležalo v takšni zmešnjavi, da se npr. v zaporedju pojavov ne bi ponujalo nič, kar bi dajalo v roke kako pravilo sinteze in bi torej ustrezalo pojmu vzroka in učinka, tako da bi bil ta pojem tedaj povsem prazen, ničten in brez pomena. Pojavi bi našemu zoru kljub temu ponujali predmete, kajti zor na noben način ne potrebuje funkcij mišljenja. A 91

Če bi se mislili izmotati iz te mukotrpne raziskave s tem, da bi rekli: Izkustvo nam neprestano ponuja primere takšne pravilnosti pojavov, tako da dajejo zadostno osnovo, da iz njih izločimo pojem vzroka in s tem hkrati potrdimo objektivno veljavnost takega pojma, potem bi pozabili, da pojem vzroka sploh ne more nastati na ta način, temveč mora biti ali povsem a priori utemeljen v razumu ali pa ga moramo v celoti opustiti kot goli izmislek. Kajti ta pojem izrecno zahteva, da je nekaj A takšno, da *nujno* in *po sploh občem pravilu* sledi iz njega nekaj drugega B. Pojavi pač vsekakor dajejo v roke primere, iz katerih je možno pravilo, po katerem se nekaj običajno dogaja, nikoli pa, da je nasledek *nujen*. Zato pa sintezi vzroka in učinka tudi pripada digniteta, ki je sploh ni mogoče izreči empirično, namreč, da se učinek ne le pridruži vzroku, temveč je postavljen z njim in izhaja iz njega. Stroga občost pravila tudi nikakor ni značilnost empiričnih pravil, ki lahko skozi indukcijo pridobijo samo komparativno občost, tj. razširjeno uporabnost. Raba čistih razumskih pojmov pa bi se povsem spremenila, če bi jih hoteli obravnavati le kot empirične produkte. B 124 A 92

Prehod k transcendentalni dedukciji kategorij¹

Možna sta le dva primera, v katerih lahko sintetična predstava in njen predmet sovpadeta, se nujno nanašata drug na drugega in

1. V *Akademieausgabe* je pred tem naslovom dodano »§ 14«.

- B 125 se takorekoč srečata. Ali če predmet edino omogoča predstavo ali predstava predmet. Če je prvo, potem je ta odnos le empiričen in predstava ni nikoli možna a priori. In to velja za pojav z ozirom na tisto, kar pri njem spada k občutku. Če pa je drugo, potem – ker predstava sama na sebi (kajti tu pač ne govorimo o njeni kavzalnosti prek volje) *po obstoju* ne proizvede svojega predmeta – je predstava vendarle a priori določujoča z ozirom na predmet tedaj, če je edino skozi njo mogoče nekaj *spoznati kot predmet*. Obstajata pa dva pogoja, pod katerima je edino možno spoznanje predmeta, prvič *zor*, skozi katerega je predmet dan, vendar le kot pojav; drugič
- A 93 *pojem*, skozi katerega je predmet, ki ustreza temu zoru, mišljen. Iz gornjega pa je jasno, da je prvi pogoj, namreč tisti, pod katerim je predmet edino mogoče zreti, dejansko a priori vsebovan v duhu kot temelj objektov po formi. Vsi pojavi se torej nujno skladajo s tem formalnim pogojem čutnosti, ker se edino skozenj lahko pojavljajo, tj. so lahko empirično zrti in dani. Sedaj pa se zastavi vprašanje, ali ne predhajajo tudi apriorni pojmi, kot pogoji, pod katerimi lahko nekaj edino, če že ne zremo, pa vsaj mislimo kot
- B 126 predmet nasploh; kajti tedaj je vse empirično spoznanje predmetov po nujnosti v skladu s takšnimi pojmi, ker brez njihove predpostavke nič ni možno *kot objekt izkustva*. No, vse izkustvo pa poleg zora čutov, skozi katerega je nekaj dano, vsebuje še *pojem* predmeta, ki je dan v zoru ali se pojavlja: potemtakem bodo pojmi predmetov nasploh, kot apriorni pogoji, v temelju vsemu izkustvenemu spoznanju: torej bo objektivna veljavnost kategorij, kot apriornih pojmov, slonela na tem, da je edino skoznje možno izkustvo (po formi mišljenja). Kajti tedaj se kategorije nujno in a priori nanašajo na predmete izkustva, ker je šele prek njih mogoče misliti kakršen koli predmet izkustva.
- A 94 Transcendentalna dedukcija vseh apriornih pojmov ima torej neki princip, po katerem se mora ravnati celotna raziskava, namreč tega: da jih moramo spoznati kot apriorne pogoje možnosti izkustev

(naj bo zora, ki je vsebovan v njih, ali mišljenja). Pojmi, ki podajajo objektivni temelj možnosti izkustva, so ravno zato nujni. Razvitje izkustva, v katerem jih najdemo, pa ni njihova dedukcija (temveč ilustracija), ker bi bili ob tem pač le naključni. Brez tega izvornega odnosa do možnega izkustva, v katerem nastopajo vsi predmeti spoznanja, sploh ne bi mogli pojasniti njegovega odnosa do kakršnega koli objekta. B 127

Slavni *Locke*, ki ni poznal tega preudarka in je čiste pojme razuma našel v izkustvu, je te pojme tudi izpeljal iz izkustva, in je vendar ravnal tako *nekonsekventno*, da si je z njimi dovolil spoznanja, ki sežejo daleč preko vse izkustvene meje. *David Hume* je spoznal, da morajo biti v ta namen čisti pojmi razuma nujno apriornega izvora. Ker pa si nikakor ni mogel pojasniti, kako je možno, da mora pojme, ki na sebi v razumu sploh niso povezani, razum vendarle nujno misliti kot povezane v predmetu, in ker mu ni padlo na misel, da je razum s tem pojmi morda sam tvorec izkustva, v katerem se nahajajo njegovi predmeti, je te pojme v stiski izpeljal iz izkustva (namreč iz neke subjektivne nujnosti, ki nastane zaradi pogoste asociacije v izkustvu in nazadnje zmotno velja za objektivno, tj. iz *navade*), vendar je nato ravnal zelo konsekventno in trdil, da s temi pojmi in njim ustreznimi načeli ni mogoče seči preko izkustvene meje. Te *empirične* izpeljave, v katero sta zapadla oba, pa se ne da uskladiti z *dejanskostjo* apriornega znanstvenega spoznanja, ki ga imamo, namreč s *čisto matematiko* in *občo znanostjo narave*, in je torej ovržena s faktom. B 128

Prvi od teh dveh slavnih mož je na široko odprl vrata *zanesenjaštva*, kajti ko ima um enkrat na svoji strani pravico, se ne pusti več zadrževati v mejah z nedoločenimi priporočili k zmernosti; drugi se je povsem vdal *skepticismu*, potem ko je domenvno odkril neko tako občo zmoto naše spoznavne zmožnosti, ki je veljala za um. – Zdaj se bomo lotili poskusa, ali ne bi mogli človeškega uma srečno pripeljati med obema čerema, mu nakazati določene meje in mu vendar ohraniti odprto celotno polje njegove smotrne dejavnosti.

B 129 Pred tem bi le še podal *opredelitev kategorij*. Kategorije so pojmi predmeta nasploh, skozi katere obravnavamo njegov zor *kot določen* z ozirom na eno od *logičnih funkcij* za sodbe. Tako je bila funkcija *kategorične* sodbe funkcija razmerja subjekta in predikata, npr. Vsa telesa so deljiva. Toda, z ozirom na golo logično rabo razuma je ostalo nedoločeno, kateremu od obeh pojmov naj damo funkcijo subjekta in kateremu funkcijo predikata. Kajti rečemo lahko tudi: Nekaj deljivega je telo. Če pa pojem telesa postavim pod kategorijo substance, je z njo določeno, da moramo njegov empirični zor v izkustvu vedno obravnavati le kot subjekt, nikoli kot goli predikat; in tako pri vseh drugih kategorijah.¹

Drugi odsek

Transcendentalna dedukcija čistih razumskih pojmov

§ 15

O možnosti povezave nasploh

Raznoterje predstav je lahko dano v zoru, ki je zgolj čuten, tj. ki ni nič drugega kot receptivnost, in forma tega zora lahko a priori leži v naši predstavnih zmožnostih, ne da bi bila zato kaj drugega kot način, kako je subjekt aficiran. Toda *povezava* (coniunctio) raznoterega nasploh ne more nikoli priti v nas skozi čute in torej tudi ne

1. Namesto zadnjih treh odstavkov v A stoji: »Obstajajo pa trije izvorni viri (sposobnosti ali zmožnosti duše), ki vsebujejo pogoje možnosti vsega izkustva in jih ni mogoče izpeljati iz nobene druge zmožnosti duha, namreč čut, upodobitvena moč in apercepcija. Na njih temeljijo: 1) *sinopsis* raznoterja a priori skozi čut; 2) *sinteza* tega raznoterja skozi upodobitveno moč; slednjič 3) *enotnost* te sinteze skozi izvorno apercepcijo. Vse tri zmožnosti imajo poleg empirične rabe še neko transcendentalno rabo, ki meri zgolj na formo in je možna a priori. O tej rabi smo z ozirom na čute govorili zgoraj v prvem delu, zdaj pa bomo skušali uvideti naravo drugih dveh.»

more biti vsebovana že v čisti formi čutnega zora; kajti povezava je akt spontanosti predstavne moči, in ker moramo to za razliko od čutnosti imenovati razum, je vsaka povezava – naj se je ovemo ali ne, naj bo to povezava raznoterja zora ali raznih pojmov in naj bo v prvem primeru zor čuten ali ne čuten – dejanje razuma; to dejanje bomo poimenovali s splošnim imenom *sinteza*, da bi tako hkrati označili, da si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano v objektu, ne da bi to prej povezali sami, in da je med vsemi predstavami *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekte, temveč jo lahko izvede edino subjekt, ker je povezava akt njegove samodejavnosti. Tukaj zlahka opazimo, da mora biti to dejanje izvorno enovito in enakoveljavno za vsako povezavo ter da razgradnja, *analiza*, ki je videti nasprotje povezave, le-to vendarle vselej predpostavlja; kajti kjer razum ni prej ničesar povezal, tam tudi ničesar ne more razgraditi, ker je bilo to lahko dano predstavnici moči kot povezano le *skozi razum*. B 130

Pojem povezave pa poleg pojma raznoterja in njegove sinteze implicira še pojem njegove enotnosti. Povezava je predstava *sintetične* enotnosti raznoterega.* Predstava te enotnosti torej ne more nastati iz povezave, prav nasprotno, s tem da se pridruži predstavi raznoterja, pojem povezave šele omogoči. Ta enotnost, ki a priori predhaja vsem pojmom povezave, ni denimo tista kategorija enosti (§ 10); kajti vse kategorije temeljijo na logičnih funkcijah v sodbah, v teh pa je že mišljena povezava in s tem tudi enotnost danih pojmov. Kategorija torej že predpostavlja povezavo. Torej moramo to enotnost (kot kvalitativno, § 12) iskati še višje, namreč v tistem, kar vsebuje sam temelj enotnosti različnih pojmov v sodbah in s tem tudi temelj možnosti razuma, celo v njegovi logični rabi. B 131

* Ali so predstave same identične in bi torej lahko analitično mislili eno skozi drugo, to je tukaj irelevantno. *Zavest* ene predstave je, kolikor govorimo o raznoterju, treba pač vselej razlikovati od zavesti druge, in tukaj gre edino za sintezo te (možne) zavesti.

O izvorni sintetični enotnosti apercepcije

»Jaz mislim« mora moči spremljati vse moje predstave; kajti
 B 132 sicer bi bilo v meni predstavljeno nekaj, kar sploh ne bi moglo biti
 mišljeno, kar pomeni, da bi bile te predstave ali nemožne ali da
 vsaj zame ne bi bile nič. Tista predstava, ki je lahko dana pred
 vsem mišljenjem, se imenuje *zor*. Torej je vse raznotero zora v
 nujnem odnosu do »Jaz mislim« v istem subjektu, v katerem se
 nahaja to raznotero. Ta predstava pa je akt *spontanosti*, tj. ne mo-
 remo je imeti za pripadajočo čutnosti. Imenoval bi jo *čista aper-*
cepcija, da bi jo razlikoval od *empirične*, ali tudi *izvorna apercep-*
cija, ker je to tisto samozavedanje, ki proizvede predstavo »Jaz
 mislim«, ki mora moči spremljati vse druge in je v vsej zavesti ena
 in ista, medtem ko nje same ne more spremljati nobena več. Njeno
 enotnost bi imenoval tudi *transcendentalna* enotnost samozave-
 danja, da bi označil možnost apriornega spoznanja iz nje. Kajti
 raznotere predstave, ki so dane v nekem zoru, ne bi bile v celoti
 B 133 *moje* predstave, če ne bi v celoti pripadale enemu samozavedanju,
 tj. kot moje predstave (tudi če se jih ne zavedam kot takih) morajo
 biti vendarle nujno v skladu s pogojem, pod katerim so edino *lahko*
 skupaj v enem občem samozavedanju, ker drugače ne bi celovito
 pripadale meni. Iz te izvorne povezave se da izpeljati marsikaj.

Namreč, ta celovita identiteta apercepcije v zoru danega
 raznoterega vsebuje neko sintezo predstav in je možna le skozi
 zavest te sinteze. Kajti empirična zavest, ki spremlja različne
 predstave, je na sebi razdrobljena in je brez odnosa do identitete
 subjekta. Ta odnos se torej še ne vzpostavi s tem, da vsako predstavo
 spremljam z zavestjo, temveč s tem, da *dodajam* eno k drugi in se
 te sinteze zavedam. Le kolikor lahko raznotero danih predstav
 povežem *v eni zavesti*, je torej možno, da si predstavljam samo
identiteto zavesti v teh predstavah, tj. *analitična* enotnost apercepcije

je možna le ob predpostavki neke *sintetične* enotnosti.* Misel: te v zoru dane predstave v celoti pripadajo *meni*, potemtakem pomeni enako kot: poenotim jih v enem samozavedanju ali jih vsaj lahko poenotim v njem, in čeprav ta misel sama še ni zavest *sinteze* predstav, vendarle predpostavlja možnost te sinteze, tj. le kolikor lahko raznoterje predstav zajamem v eni zavesti, jih v celoti imenujem »*moje*« predstav; kajti sicer bi imel tako raznobarvno različno *sebstvo*, kolikor imam predstav, ki se jih zavedam. Sintetična enotnost raznoterja zorov, kot dana a priori, je torej temelj same identitete apercipije, ki a priori predhaja vsemu *mojemu* določenemu mišljenju. Povezava pa ne leži v predmetih in ne more biti povzeta od njih denimo skozi zaznavo in šele s tem sprejeta v razum, temveč je izključno delo razuma, ki sam ni nič drugega kot zmožnost apriornega povezovanja ter spravljanja raznoterja danih predstav pod enotnost apercipije. To načelo je najvišje načelo v celotnem človeškem spoznanju.

To načelo nujne enotnosti apercipije je samo sicer res identitetni in s tem analitični stavek, kljub temu pa postavlja nujnost sinteze v zoru danega raznoterega, saj brez nje ni mogoče misliti tiste celovite identitete samozavedanja. Kajti z jazom kot enostavno predstavo ni dano nič raznoterega; to je lahko dano samo v zoru, ki se razlikuje od nje, in je lahko mišljeno v eni zavesti le skozi

* Analitična enotnost zavesti pripada vsem splošnim pojmom kot takim – če si npr. mislim *raleče* nasploh, si s tem predstavljam neko lastnost, ki jo lahko (kot značilnost) najdemo v čemerkoli ali ki je lahko povezana z drugimi predstavami; analitično enotnost si torej lahko predstavljam le prek že prej mišljene možne sintetične enotnosti. Predstavo, ki jo je potrebno misliti kot skupno *različnim*, obravnavamo kot pripadajočo takim predstavam, ki imajo poleg nje v sebi še nekaj *različnega*; potemtakem mora biti že prej mišljena v sintetični enotnosti z drugimi (četudi le zgolj možnimi predstavami), preden lahko v njej mislim analitično enotnost zavesti, ki jo naredi za *conceptus communis*. In tako je sintetična enotnost apercipije najvišja točka, na katero moramo navezati vso rabo razuma, celo celotno logiko, in v skladu s tem transcendentalno filozofijo, še več, ta zmožnost je razum sam.

B 136 *povezavo*. Razum, v katerem bi bilo s samozavedanjem dano hkrati že vse raznotero, bi bil *zroč*; naš lahko samo *misli* in mora zor poiskati v čutih. Jaz se torej z ozirom na raznoterje v zoru danih mi predstav zavedam samega sebe kot identičnega, ker jih v celoti imenujem »*moje predstave*«, ki tvorijo *eno*. To pa z drugimi besedami pomeni, da se a priori zavedam nujne sinteze teh predstav, ki se imenuje izvorna sintetična enotnost apercipcije, ki ji morajo biti podvržene vse meni dane predstave, ki pa ji jih je skozi sintezo potrebno šele podvreči.

§ 17

Načelo sintetične enotnosti apercipcije je najvišji princip vse rabe razuma

B 137 Najvišje načelo možnosti vsega zora v odnosu do čutnosti se v skladu s transcendentalno estetiko glasi: da je vse raznotero [zora] podvrženo formalnim pogojem prostora in časa. Najvišje načelo možnosti [zora] v odnosu do razuma je: da je vse raznotero zora podvrženo pogojem izvorne sintetične enotnosti apercipcije.* Prvemu so podvržene vse raznotere predstave zora, kolikor so nam dane, drugemu, kolikor morajo moči biti *povezane* v eni zavesti; kajti brez tega ne more biti z njimi nič mišljeno ali spoznano, ker dane predstave nimajo nič skupnega z aktom apercipcije »*Jaz mislim*« in na ta način ne bi bile strnjene v enem samozavedanju.

Razum je, vzeto na splošno, zmožnost *spoznanj*. Spoznanja obstojijo v določenem odnosu danih predstav do objekta. *Objekt*

* Prostor in čas in vsi njuni deli so *zori*, torej posamične predstave z raznoterjem, ki ga vsebujejo v sebi (glej transcendentalno estetiko). Potemtakem niso goli pojmi, skozi katere je ena in ista zavest vsebovana v več predstavah, temveč je skoznje več predstav vsebovanih v eni predstavi ter njeni zavesti, in so potemtakem sestavljeni. So torej enotnost zavesti, kjer je ta *sintetična*, a vendar izvorna enotnost. Ta njihova *posamičnost* je pomembna v aplikaciji (glej § 25).

pa je tisto, v česar pojmu je *poenoteno* raznoterje danega zora. Vsa poenotitev predstav pa zahteva enotnost zavesti v njihovi sintezi. Potemtakem je prav enotnost zavesti tisto, kar tvori odnos predstav do predmeta in s tem njihovo objektivno veljavnost, torej to, da postanejo spoznanja, in na enotnosti zavesti sloni potemtakem tudi sama možnost razuma.

Prvo razumsko spoznanje, na katerem temelji vsa njegova ostala raba in ki je hkrati tudi povsem neodvisno od vseh pogojev čutnega zora, je torej načelo izvorne *sintetične* enotnosti apersepcije. Gola forma zunanjega čutnega zora, prostor, tako še ni spoznanje; prostor da le raznoterje zora a priori za možno spoznanje. Da pa bi v prostoru karkoli spoznal, npr. črto, jo moram *potegniti* in tako sintetično vzpostaviti neko določeno povezavo danega raznoterja, tako da je enotnost tega dejanja hkrati enotnost zavesti (v pojmu črte), in šele s tem je spoznan neki objekt (neki določeni prostor). Sintetična enotnost zavesti je torej objektivni pogoj vsega spoznanja, ki ga ne potrebujem le, da bi spoznal kak objekt, temveč pod katerim mora stati vsak zor, *da bi zame postal objekt*; kajti drugače in brez te sinteze se raznoterje ne bi poenotilo v eni zavesti.

B 138

Ta zadnji stavek je, kot rečeno, sam analitičen, čeprav postavlja sintetično enotnost zavesti za pogoj vsega mišljenja; kajti ta stavek ne pove nič drugega, kot da morajo biti vse *moje* predstave v kateremkoli danem zoru podvržene pogoju, pod katerim jih kot »*moje*« predstave edino lahko prištejem k identičnemu sebstvu in jih torej kot sintetično povezane v eni apersepciji strnim z občim izrazom »*Jaz mislim*«.

To načelo pa vendar ni princip za vsak nasploh možni razum, temveč le za tisti, skozi katerega čisto apersepcijo v predstavi »*Jaz sem*« sploh še ni dano nič raznoterega. Tisti razum, skozi katerega samozavedanje bi bilo hkrati dano raznoterje zora, razum, skozi katerega predstavo bi hkrati eksistirali tudi objekti te predstave, za enotnost zavesti ne bi potreboval posebnega akta sinteze raznoterja,

B 139

ki ga potrebuje človeški razum, ki zgolj misli in ne zre. Toda za človeški razum je to vendarle neizogibno prvo načelo, tako da si sploh ne more ustvariti niti najmanjše predstave o kakem drugem možnem razumu – bodisi takem, ki bi sam zrl, bodisi takem, ki bi v svojem temelju sicer imel čutni zor, vendar bi bil ta drugačne vrste, kot je zor v prostoru in času.

§ 18

Kaj je objektivna enotnost samozavedanja

Transcendentalna enotnost apercepcije je tista enotnost, skozi katero je vse v zoru dano raznotero poenoteno v pojem objekta. Zato se imenuje *objektivna* in jo moramo razlikovati od *subjektivne enotnosti* zavesti, ki je *določilo notranjega čuta*, skozi katero je tisto raznoterje zora empirično dano za takšno povezavo. Ali se raznoterja *empirično* zavedam kot hkratnega ali v sosledju, je odvisno od okoliščin oziroma od empiričnih pogojev. Empirična enotnost zavesti skozi asociacijo predstav zaradi tega tudi sama zadeva pojav in je povsem naključna. Nasprotno pa je čista forma zora v času, zgolj kot zor nasploh, ki vsebuje neko dano raznotero, podvržena izvorni enotnosti zavesti, namreč skozi nujni odnos raznoterja zora do enega: »*Jaz mislim*«; torej skozi čisto sintezo razuma, ki je a priori v temelju empirični. Edino izvorna enotnost je objektivno veljavna; empirična enotnost apercepcije, s katero se tukaj ne ukvarjamo in ki je poleg tega le izpeljana iz prve pod danimi pogoji *in concreto*, ima zgolj subjektivno veljavnost. Eden povezuje predstavo kake besede z eno stvarjo, drugi z drugo; in v tem, kar je empirično, enotnost zavesti z ozirom na tisto, kar je dano, ni nujna in občeveljavna.

Logična forma vseh sodb je v objektivni
enotnosti apercipije v njih vsebovanih pojmov

Nikoli se nisem mogel zadovoljiti z definicijami, ki jih dajejo o sodbi nasploh logiki: sodba je, kot pravijo, predstava nekega razmerja med dvema pojmom. Ne da bi se tu prerekal z njimi o pomanjkljivosti te definicije (čeprav je iz tega spregleda logike izšlo precej neprijetnih posledic),* ki v vsakem primeru ustreza le za *kategorične*, ne pa za *hipotetične* in *disjunktivne* sodbe (saj slednje ne vsebujejo razmerja pojmov, temveč sodb samih), naj le pripomnim, da tu sploh ni določeno, v čem je to *razmerje*. B 141

Če pa natančneje preučim razmerje danih spoznanj v vsaki sodbi in to razmerje, ki pripada razumu, razlikujem od razmerja po zakonih reproduktivne upodobitvene moči (ki ima le subjektivno veljavnost), ugotovim, da sodba ni nič drugega kot način, kako dana spoznanja spraviti do *objektivne* enotnosti apercipije. Kopula »je« v sodbah meri prav na to, da razlikuje objektivno enotnost danih predstav od subjektivne. Kajti ta kopula označuje njihov odnos do izvorne apercipije in njene *nujne enotnosti*, in to tudi če je sama sodba empirična in s tem naključna, npr. telesa so težka. S tem sicer nočem reči, da te predstave *nujno spadajo skupaj* v empiričnem zoru, temveč da spadajo skupaj *zaradi nujne enotnosti* apercipije v sintezi zorov, tj. po principih objektivne določitve vseh predstav, kolikor lahko iz njih nastane spoznanje, po principih, ki so vsi izpeljani iz načela transcendentalne enotnosti apercipije. Edino na ta način nastane iz B 142

* Obširni nauk o štirih silogističnih figurah zadeva le kategorične umske sklepe, in čeprav ni nič drugega kot umetnost, kako se s pomočjo prikrite vpeljave neposrednih sklepov (*consequentiae immediatae*) med premise čistega umskega sklepanja priumi videz, da obstaja več vrst sklepanja, kot je tisto v prvi figuri, si samo s tem vseeno ne bi mogel narediti posebne slave, ko mu ne bi bilo uspelo priskrbeti izključne veljave kategoričnim sodbam, češ da se mora dati nanje navezati vse ostale, kar pa je po § 9 napačno.

tega razmerja *sodba*, tj. razmerje, ki je *objektivno veljavno* in ki se v zadostni meri razlikuje od razmerja teh istih predstav, kjer bi obstajala zgolj subjektivna veljavnost, npr. po zakonih asociacije. Po teh zakonih bi lahko dejal le: Kadar nosim kako telo, čutim pritisk teže; ne pa: Ono, telo, *je* težko; slednje pomeni, da sta ti dve predstavi povezani v objektu, tj. ne glede na stanje subjekta, in da nista skupaj zgolj v zaznavi (naj bo ta še tolikokrat ponovljena).

B 143

§ 20

Vsi čutni zori so podvrženi kategorijam kot pogojem, pod katerimi se njihovo raznoterje edino lahko združi v eno zavest

Kar je raznotero dano v kakem čutnem zoru, nujno spada pod izvorno sintetično enotnost apercipcije, ker je *enotnost* zora možna edino skozi njo (§ 17). Tisto dejanje razuma, skozi katero je raznoterje danih predstav (naj bodo te zori ali pojmi) nasploh postavljeno pod apercipcijo, pa je logična funkcija sodb (§ 19). Torej je vse raznotero, kolikor je dano v enem empiričnem zoru, *določeno* z ozirom na eno od logičnih funkcij sojenja, skozi katero je namreč nasploh spravljeno do zavesti. No, *kategorije* pa niso nič drugega kot prav te funkcije sojenja, kolikor je raznoterje danega zora določeno z ozirom nanje (§ 13).¹ Torej je tudi raznoterje v danem zoru nujno podvrženo kategorijam.

B 144

§ 21

Opomba

Raznotero, ki je vsebovano kakem v zoru, ki ga imenujem »moj«, je skozi sintezo razuma predstavljeno kot pripadojoče *nujni*

1. *Akademieausgabe*: »(§ 10)«.

enotnosti samozavedanja, in to se zgodi skozi kategorijo.* Ta torej kaže: da je empirična zavest danega raznoterja enega zora prav tako podvržena čistemu apriornemu samozavedanju, kakor je empirični zor podvržen čistemu čutnemu zoru, ki je ravno tako aprioren. – V gornjem stavku je tako narejen začetek *dedukcije* čistih razumskih pojmov, v kateri moram, saj kategorije izvirajo *neodvisno od čutnosti* zgolj iz razuma, zaenkrat še abstrahirati od načina, kako je dano raznoterje za empirični zor, in se osredotočiti zgolj na enotnost, ki pride v zor skozi razum s pomočjo kategorij. V nadaljevanju (§ 26) se bo iz načina, kako je v čutnosti dan empirični zor, pokazalo, da je njegova enotnost ravno tista enotnost, kot jo po prejšnjem § 20 kategorija predpisuje raznoterju danega zora nasploh, in šele ko bo tako prikazana njena apriorna veljavnost z ozirom na vse predmete naših čutov, bo torej v celoti dosežen namen dedukcije. B 145

Toda od nečesa pa v zgornjem dokazu vendarle nisem mogel abstrahirati, namreč od tega, da mora biti raznoterje za zor *dano* še pred sintezo razuma in neodvisno od nje; kako, pa tukaj, ostane še nedoločeno. Kajti če bi si zamislil razum, ki bi sam zrl (denimo božji razum, ki si ne bi predstavljal danih predmetov, temveč bi bili skozi njegove predstave hkrati dani oziroma proizvedeni tudi ti predmeti sami), tedaj glede takšnega spoznanja kategorije sploh ne bi imele nikakršnega pomena. Kategorije so pravila le za razum, katerega celotna zmožnost je v mišljenju, tj. v dejanju, da sintezo raznoterja, ki mu mora biti dano od drugod v zoru, spravi do enotnosti apercepcije, za razum torej, ki sam zase sploh ne *spozna* ničesar, temveč le povezuje in ureja snov za spoznanje, namreč zor, ki mu mora biti dan skozi objekt. O tej svojskosti našega razuma, da lahko a priori vzpostavi enotnost apercepcije le prek kategorij in

* Argument temelji na predstavljeni *enotnosti zora*, skozi katerega je dan predmet, ta enotnost zora pa v sebi vselej vključuje sintezo raznotero za neki zor danega in že vsebuje odnos tega slednjega do enotnosti apercepcije.

B 146 le skozi ravno to vrsto in število kategorij, pa se ne da navesti nobenega podrobnejšega razloga, kot se ne da navesti razloga za to, zakaj imamo ravno te funkcije sojenja in nobenih drugih ali zakaj sta čas in prostor edini formi našega možnega zora.

§ 22

Kategorija nima nobene druge rabe za spoznanje reči,
kot je njena aplikacija na predmete izkustva

Misliti si predmet in predmet *spoznati* torej ni isto. K spoznanju namreč sodita dva kosa: prvič pojem, skozi katerega je predmet nasploh mišljen (kategorija), in drugič zor, skozi katerega je predmet dan. Kajti če pojmu sploh ne bi mogli dati korespondentnega zora, bi bil ta pojem po formi sicer res misel, vendar bi bil brez vsakega predmeta, in skozenj ne bi bilo mogoče nobeno spoznanje kake reči; ker tedaj, kolikor bi vedel, ne bi bilo in tudi ne bi moglo biti ničesar, na kar bi lahko apliciral svojo misel. Vsi za nas možni zori pa so čutni (estetika); mišljenje predmeta nasploh skozi čisti razumski pojem lahko torej pri nas postane spoznanje
B 147 le, kolikor je ta pojem nanešen na predmete čutov. Čutni zor je ali čisti zor (prostor in čas) ali empirični zor tistega, kar je v prostoru in času neposredno, skozi občutek, predstavljeno kot dejansko. Z določitvijo čistega čutnega zora lahko dobimo apriorna spoznanja predmetov kot pojavov (v matematiki), vendar le po njihovi formi; ali nemara obstajajo reči, ki jih je treba zreti v tej formi, pa ostane pri tem še neugotovljeno. Potemtakem matematični pojmi sami zase niso spoznanja; razen če ne predpostavimo, da obstajajo reči, ki si jih lahko prikažemo le v skladu s formo tistega čistega zora. *Reči v prostoru in času* pa so dane le, kolikor so zaznave (predstave, ki jih spremlja občutek), torej le skozi empirično predstavo. Čisti razumski pojmi, tudi če so aplicirani na apriorne zore (kot v

matematiki), nam potemtakem podajo spoznanje le toliko, kolikor je mogoče te zore, prek njih pa torej tudi razumske pojme, aplicirati na empirične zore. Potemtakem nam kategorije prek tega zora tudi ne nudijo nobenega spoznanja reči, če jih ni mogoče aplicirati na *empirične zore*, tj. kategorije so uporabne le za možnost *empiričnega spoznanja*. To pa se imenuje *izkustvo*. Potemtakem nimajo kategorije nobene druge rabe za spoznanje reči, razen kolikor te privzamemo kot predmete možnega izkustva.

B 148

§ 23

Gornji stavek je zelo velikega pomena, saj določa meje rabe čistih razumskih pojmov z ozirom na predmete, tako kot je transcendentalna estetika določila meje rabe čiste forme našega čutnega zora. Prostor in čas, kot pogoja možnosti, kako so nam predmeti lahko dani, veljata izključno za predmete čutov in s tem le za predmete izkustva. Onstran teh meja ne predstavljata več ničesar; sta namreč le v čutih in zunaj njih nimata nikakršne dejanskosti. Čisti razumski pojmi so brez te omejitve in se raztezajo na predmete zora nasploh, naj bo ta podoben našemu ali ne, da je le čuten in ne intelektualen. Ta širši obseg pojmov, preko *našega* čutnega zora, pa nam nič ne pomaga. Kajti tedaj so to prazni pojmi objektov, o katerih z njimi ne moremo soditi ničesar, niti tega ne, če so sploh možni ali ne; so gole miselne forme brez objektivne realnosti, ker nimamo pri roki nobenega zora, na katerega bi lahko aplicirali sintetično enotnost apercepcije, ki tvori edino vsebino teh miselnih form, in tako določili kak predmet. Smisel in pomen jim lahko priskrbi edino *naš* čutni in empirični zor.

B 149

Če torej privzamemo kot dan kak objekt *ne-čutnega* zora, si ga seveda lahko predstavljamo z vsemi tistimi predikati, ki ležijo že v predpostavki, *da mu ne pripada nič, kar sodi k čutnemu zoru*:

torej, da ni razsežen oziroma v prostoru, da njegovo trajanje ni časovno, da v njem ni najti nikakršne spremembe (sosledja določil v času) itn. Toda če zgolj nakažem, kakšen zor objekta *ni*, ne da bi mogel povedati, kaj pa potem je vsebovano v njem, to pač ni pravo spoznanje; kajti tedaj sploh nisem predstavil možnosti objekta tega svojega pojma, ker nisem mogel dati nobenega zora, ki bi mu korespondiral, temveč sem lahko rekel le, da naš zor zanj ne velja. Vendar je tukaj še pomembnejše, da na takšen nekaj ne bi bilo mogoče aplicirati niti ene same kategorije. Nanj npr. ne bi bilo mogoče aplicirati pojma substance, tj. nečesa, kar lahko eksistira zgolj kot subjekt, nikoli pa kot goli predikat; kajti če mi empirični zor ne bi dal primera aplikacije, sploh ne bi vedel, če bi utegnila obstajati kakršnakoli reč, ki korespondira tej določitvi. A več o tem v nadaljevanju.

O aplikaciji kategorij na predmete čutov nasploh

Čisti razumski pojmi se že zgolj skozi razum nanašajo na predmete zora nasploh, naj bo ta naš ali kak drugi, da je le čuten, vendar pa so ravno zato gole *miselne forme*, s katerimi še ni spoznan noben določeni predmet. Sinteza oziroma povezava raznoterja v njih se je nanašala zgolj na enotnost apercepcije in je bila s tem temelj možnosti apriornega spoznanja, kolikor sloni na razumu; ta sinteza tako ni bila samo transcendentalna, temveč tudi zgolj čisto intelektualna. Ker pa je v nas v temelju navzoča neka apriorna forma čutnega zora, ki sloni na receptivnosti predstavne sposobnosti (čutnost), lahko razum kot spontanost skozi raznoterje danih predstav določi notranji čut v skladu s sintetično enotnostjo apercepcije in tako a priori misli sintetično enotnost apercepcije raznoterja *čutnega zora*, kot pogoj, ki mu morajo biti nujno podvrženi vsi predmeti našega (človeškega) zora; na ta način pa kategorije,

ki so sicer gole miselne forme, dobijo objektivno realnost, tj. aplikacijo na predmete, ki so nam lahko dani v zoru, vendar le kot pojavi; kajti le glede pojavov smo sposobni apriornega zora. B 151

To *sintezo* raznoterja čutnega zora, ki je a priori možna in nujna, lahko imenujemo *figurativna* (*synthesis speciosa*), za razliko od tiste, ki je bila z ozirom na raznoterje zora nasploh mišljena v goli kategoriji in se imenuje razumska povezava (*synthesis intellectualis*); obe sta *transcendentalni*, pa ne zgolj zato, ker se odvijata a priori, temveč tudi utemeljujeta možnost drugih apriornih spoznanj.

Toda če meri zgolj na izvorno sintetično enotnost apercepcije, tj. na to transcendentalno enotnost, ki je mišljena v kategorijah, se mora figurativna sinteza za razliko od zgolj intelektualne povezave imenovati *transcendentalna sinteza upodobitvene moči*. *Upodobitvena moč* je zmožnost, predstavljati si v zoru kak predmet tudi *brez njegove prisotnosti*. Ker so vsi naši zori čutni, sodi upodobitvena moč zaradi subjektivnega pogoja, pod katerim lahko razumskim pojmom edino poda kak korespondentni zor, k *čutnosti*; kolikor pa je njena sinteza vendarle udejanjenje spontanosti, ki je določujoča, in ne, tako kot čut, zgolj določljiva, kolikor lahko potemtakem a priori določi notranji čut glede na njegovo formo v skladu z enotnostjo apercepcije, je toliko upodobitvena moč zmožnost apriornega določanja čutnosti; in njena sinteza zorov, *v skladu s kategorijami*, mora biti transcendentalna sinteza *upodobitvene moči*, ki je učinek razuma na čutnost in njegova prva aplikacija (ki je hkrati temelj vseh ostalih) na predmete za nas možnih zorov. Kot figurativna se ta sinteza razlikuje od intelektualne sinteze brez vsake upodobitvene moči le v razumu. Kolikor pa je upodobitvena moč spontanost, jo včasih imenujem tudi *produktivna* upodobitvena moč in jo s tem razlikujem od *reproduktivne*, katere sinteza je podvržena zgolj empiričnim zakonom, namreč zakonom asociacije. Reprodukтивna sinteza upodobitvene moči zato v ničemer ne prispeva k pojasnitvi možnosti apriornega spoznanja in zaradi tega tudi ne sodi v transcendentalno filozofijo, temveč v psihologijo. B 152

Tu je sedaj mesto, da razložimo paradoks, ki je moral pasti vsakomur v oči ob ekspoziciji forme notranjega čuta (§ 6), namreč
 B 153 kako da ta čut še celo nas same prikaže zavesti le tako, kot se sami sebi pojavljamo, in ne tako, kot smo sami na sebi, ker se namreč zremo le, kakor smo notranje *aficirani*; to pa je videti potislovno, ker bi morali biti do samih sebe pasivni. Prav zaradi tega v sistemih psihologije *notranji čut* in zmožnost *apercepcije* (kar mi skrbno razlikujemo) raje razglašajo za isto.

Tisto, kar določa notranji čut, je razum in njegova izvorna zmožnost, da poveže raznoterje zora, tj. da ga spravi pod apercepcijo (na čemer temelji tudi sama njegova možnost). Ker pa razum pri nas ljudeh sam ni zmožnost zorov in teh, tudi če bi bili dani v čutnosti, vendarle ne more povzeti *vase*, da bi takorekoč povezal raznoterje *svojega lastnega* zora, zato sinteza razuma, če jo obravnavamo samo zase, ni nič drugega kot enotnost dejanja, ki se ga, kot takega, zaveda tudi brez čutnosti, skozi katero pa je vendarle sam zmožen notranje določiti čutnost z ozirom na raznotero, kar mu utegne biti dano po formi njenega zora. Razum tako pod imenom *transcendentalne sinteze upodobitvene moči* izvede tisto dejanje na *pasivni* subjekt, katerega *zmožnost* je, in glede tega lahko upravičeno rečemo, da je
 B 154 notranji čut z njim *aficiran*. Apercepcija in njena sintetična enotnost tako nikakor ni istovetna z notranjim čutom; prav nasprotno, kot izvor vse povezave meri apercepcija na raznoterje *zorov nasploh* in pod imenom kategorij pred vsakim čutnim zorom na objekte nasploh, medtem ko notranji čut vsebuje *golo formo* zora, a brez povezave raznoterja v njem, in torej sploh še ne vsebuje nobenega *določenega* zora, ki je možen le ob zavesti določitve raznoterja skozi transcendentalno dejanje upodobitvene moči (sintetični vpliv razuma na notranji čut), ki sem ga imenoval figurativna sinteza.

To lahko tudi v vsakem trenutku zaznamo v sebi. Ne moremo si misliti črte, ne da bi jo v mislih *povlekli*, ne moremo si misliti

kroga, ne da bi ga *opisali*, treh razsežnosti prostora si sploh ne moremo predstavljati drugače, kot da iz iste točke *postavimo* tri med seboj pravokotne črte, in tudi časa si ne moremo predstavljati drugače, kot da smo v *vlečenju* preme črte (ki naj bi bila zunanja figurativna predstava časa) pozorni zgolj na dejanje sinteze raznoterja, s katerim sukcesivno določamo notranji čut, in s tem na sukcesijo te določitve v njem. Gibanje, kot dejanje subjekta (ne kot določilo objekta),* torej sinteza raznoterja v prostoru, če abstrahiramo od njega in smo pozorni zgolj na dejanje, s katerim določimo *notranji čut* v skladu z njegovo formo, pojem sukcesije prav šele proizvede. Razum torej v notranjem čutu ne *najde* takšne povezave raznoterja, temveč *jo proizvede*, vtem ko ga aficira. Kako pa se jaz, ki mislim, razlikuje od jaza, ki zre sam sebe, (saj si lahko vsaj kot možne predstavljam še druge načine zrenja) in je vendarle istoveten s tem drugim kot isti subjekt, kako torej lahko rečem: *Jaz*, kot inteligenca in *misleči* subjekt, spoznam samega *sebe* kot *mišljeni* objekt, kolikor sem si poleg tega dan v zoru, le da, enako kot pri drugih fenomenih, ne kot sem pred razumom, temveč kakor se sebi pojavljam – to ni nič bolj in nič manj težavno kot vprašanje, kako sem nasploh lahko samemu sebi objekt, in sicer objekt zora in notranjih zaznav. Da pa temu vendarle dejansko mora biti tako, lahko, če prostor opredelimo za golo čisto formo pojavov zunanjih čutov, jasno razložimo s tem, da si časa, ki pač ni predmet zunanjega zora, ne moremo predočiti drugače kot s podobo črte, kolikor jo povlečemo, in da brez tega načina prikaza sploh ne bi mogli spoznati enosti njegove razsežnosti; prav tako s tem, da moramo določila časovne dolžine ali tudi časovnih mest za vse notranje zaznave vselej povzeti od tistega, kar nam spremenljivega prikazujejo

B 155

B 156

* Gibanje *objekta* v prostoru ne spada v čisto znanost in torej tudi ne v geometrijo, saj tega, da je nekaj gibljivo, ni mogoče spoznati a priori, temveč le skozi izkustvo. Nasprotno pa je gibanje kot *opis* nekega prostora čisti akt sukcesivne sinteze raznoterja v zunanjem zoru nasploh skozi produktivno upodobitveno moč in kot tako ne spada le v geometrijo, temveč tudi v transcendentalno filozofijo.

zunanje reči, in da moramo potemtakem določila notranjega čuta kot pojave urejati v času na povsem enak način, kakor določila zunanjega čuta urejamo v prostoru; in če torej glede slednjih prizvzamemo, da z njimi spoznamo objekte le toliko, kot smo zunanje aficirani, moramo tudi glede notranjega čuta priznati, da z njim zremo sami sebe le tako, kakor smo mi notranje aficirani *od samih sebe*, tj. da, kar zadeva notranji zor, spoznamo svoj lastni subjekt le kot pojav, ne pa po tistem, kar je sam na sebi.*

B 157

§ 25

Nasprotno pa se v transcendentalni sintezi raznoterja predstav nasploh, torej v sintetični izvorni enotnosti apercepcije, zavedam samega sebe ne, kakor se sebi pojavljam, in tudi ne, kakor sem sam na sebi, temveč le, *da sem*. *Ta predstava je mišljenje* in ne *zrenje*. Ker pa je za *spoznanje* nas samih poleg dejanja mišljenja, ki raznoterje vsakega možnega zora spravi do enotnosti apercepcije, potreben še določen način zora, skozi katerega je to raznoterje dano, moj lastni obstoj sicer ni pojav (in še toliko manj goli videz), vendar se lahko določitev mojega obstoja** zgodi le v skladu s

B 158

* Ni mi jasno, kako lahko kdo vidi tolikšne težave v tem, da je notranji čut aficiran od nas samih. Vsak akt *pozornosti* nam poda takšen primer. V njem razum vselej določi notranji čut v skladu s povezavo, ki jo misli, v notranji zor, ki korespondira raznoterju v sintezi razuma. Kako zelo je duh s tem običajno aficiran, bo lahko vsakdo sam zaznal v sebi.

B 157

** »Jaz mislim« izraža akt določitve mojega obstoja. Obstoj je torej s tem že dan, vendar pa način, kako naj ga določim, tj. kako naj v sebi postavim raznoterje, ki sodi k njemu, s tem še ni dan. Za to je potreben samozor, ki ima za svoj temelj neko a priori dano formo, tj. čas, ki je čutna in sodi k receptivnosti določljivega. Ker pa nimam še drugega samozora, ki bi mi še pred aktom *določanja* dal tisto *določujoče* v meni (glede tega se zavedam le njegove spontanosti), tako kot mi *čas* daje tisto določljivo, ne morem določiti svojega obstoja, kot obstoja samodejavnega bitja, temveč si le predstavljam spontanost svojega mišljenja, tj. določanja, in moj obstoj ostaja vselej določljiv le čutno, tj. kot obstoj pojava. Kljub temu pa se zaradi te spontanosti imenujem *inteligenca*.

B 158

formo notranjega čuta glede na poseben način, kako je v notranjem zoru dano raznoterje, ki ga povezujem, in potemtakem torej nimam nikakršnega *spoznanja* o sebi, *kakor sem*, temveč zgolj, kakor se samemu sebi *pojavljam*. Zavest samega sebe torej še zdaleč ni spoznanje samega sebe, ne glede na vse kategorije, ki, skozi povezavo raznoterja v apercipiji, tvorijo mišljenje *objekta nasploh*. Tako kot za spoznanje od sebe različnega objekta poleg mišljenja objekta nasploh (v kategoriji) vendarle potrebujem še neki zor, s katerim določim tisti obči pojem, tako tudi za spoznanje samega sebe poleg zavesti oziroma poleg tega, da se mislim, potrebujem še neki zor raznoterja v sebi, s katerim določim to misel, in jaz eksistiram kot inteligenca, ki se zaveda zgolj svoje zmožnosti povezovanja, medtem ko je z ozirom na raznoterje, ki naj bi ga povezala, podvržena omejitvenemu pogoju, ki ga imenuje notranji čut, namreč da lahko tisto povezavo ponazori le v skladu s časovnimi razmerji, ki ležijo povsem zunaj razumskih pojmov v pravem pomenu; in zaradi tega se lahko spozna le, kakor se z ozirom na zor (ki ne more biti intelektualen in dan skozi razum sam) zgolj pojavlja sama sebi, ne pa, kakor bi se spoznala, ko bi bil njen zor intelektualen.

B 159

§ 26

Transcendentalna dedukcija obče možne izkustvene rabe čistih razumskih pojmov

V *metafizični dedukciji* je bil podan izvor apriornih kategorij nasploh s pomočjo njihove popolne skladnosti z občimi logičnimi funkcijami mišljenja, v *transcendentalni* pa prikazana njihova možnost kot apriornih spoznanj predmetov zora nasploh (§ 20, 21). Sedaj bi pojasnili možnost, da se *skozi kategorije a priori* spozna predmete, ki bi kdajkoli *utegnili nastopati v naših čutih*, in sicer ne glede forme njihovega zora, temveč glede zakonov njihove povezave, ter se tako naravi takorekoč predpiše zakone in se jo

B 160 celo naredi za možno. Kajti če kategorije za to ne bi bile primerne, ne bi bilo jasno, kako mora biti vse, kar bi utegnilo nastopati v naših čutih, podvrženo zakonom, ki a priori izvirajo edino iz našega razuma.

Najprej bi opozoril, da pod *sintezo aprehenzije* razumem tisto sestavitev raznoterja v empiričnem zoru, ki omogoči zaznavo, tj. empirično zavest tega zora (kot pojava).

V predstavah prostora in časa imamo a priori *formi* tako zunanjšega kot notranjšega čutnega zora, in sinteza aprehenzije raznoterja pojava mora biti vselej v skladu s tema dvema, ker se lahko odvija le po tej formi. Toda prostor in čas nista predstavljena zgolj kot *formi* čutnega zora, temveč sta tudi sama a priori predstavljena kot *zora* (ki vsebujeta neko raznoterje), torej z določilom *enotnosti* tega raznoterja v sebi (glej transcendentalno estetiko).*

B 161 Torej je že sama *enotnost sinteze* raznoterja, zunaj nas ali v nas, s tem pa tudi *povezava*, s katero mora biti v skladu vse, kar naj bi si določeno predstavljali v prostoru in času, kot pogoj sinteze vse *aprehenzije* a priori dana že hkrati s temi zori (ne v njih). Ta sintetična enotnost pa ne more biti nobena druga enotnost kot povezava raznoterja danega *zora nasploh* v izvorni zavesti, v skladu s kategorijami, le da aplicirana na naš *čutni zor*. Potemtakem je vsa sinteza, ki šele omogoči tudi samo zaznavo, podvržena kategorijam; in ker je izkustvo spoznanje skozi povezane zaznave, so kategorije pogoji možnosti iskustva in torej veljajo a priori tudi za vse predmete izkustva.

* Če si prostor predstavljamo kot *predmet* (kar je dejansko potrebno v geometriji), ta vsebuje več kot zgolj *formo zora*, namreč *strnitev* raznoterja, danega v skladu s *formo čutnosti*, v neko *zorno* predstavo; *forma zora* nam tako daje zgolj raznoterje, *formalni zor* pa tudi enotnost predstave. To enotnost sem bil v estetiki prišel zgolj k čutnosti, da bi s tem le poudaril, da ta enotnost predhaja slehernemu pojmu, čeprav sicer res predpostavlja neko sintezo, ki ne pripada čutom, skozi katero pa vsi pojmi prostora in časa šele postanejo možni. Kajti ker sta šele skozi njo (tako da razum določi čutnost) prvič *dana* prostor in čas kot *zora*, spada enotnost tega zora a priori k prostoru in času in ne k pojmu razuma (§ 24).

B 161

Ko torej npr. empirični zor kake hiše skozi aprehenzijo njegovega raznoterja pretvorim v zaznavo, mi kot temelj nastopa *nujna enotnost* prostora in zunanjega čutnega zora nasploh, in tedaj takorekoč zarišem njeno obliko v skladu s to sintetično enotnostjo raznoterja v prostoru. Toda če abstrahiram od forme prostora, ima prav ista sintetična enotnost svoj sedež v razumu, in je kategorija homogenega v zoru nasploh, tj. kategorija *velikosti*, in tako mora biti tista sinteza aprehenzije, tj. zaznava, skozinskoz v skladu s to kategorijo.*

Ko (če vzamemo drug primer) zaznavam zmrzovanje vode, aprehendiram dve stanji (tekočnosti in trdnosti) kot taki stanji, ki stojita drugo do drugega v relaciji časa. Toda v času, ki ga kot notranji *zor* postavim v temelj temu pojavu, si nujno predstavljam sintetično *enotnost* raznoterja, saj brez nje tista relacija ne bi mogla biti dana kot *določena* v zoru (z ozirom na časovno sosledje). No, če abstrahiram od stalne forme svojega notranjega zora, namreč časa, pa je ta sintetična enotnost kot apriorni pogoj, pod katerim povežem raznoterja *zora nasploh*, kategorija *vzroka*, skozi katero, če jo apliciram na svojo čutnost, *vse, kar se zgodi, določim v času nasploh glede na to relacijo*. Torej je aprehenzija v takšnem dogodku, s tem pa tudi ta dogodek sam, glede na možno zaznavo podvržena pojmu *razmerja učinkov in vzrokov*, enako pa tudi v vseh drugih primerih.

Kategorije so pojmi, ki pojavom, s tem pa naravi kot skupku vseh pojavov (*natura materialiter spectata*), a priori predpisujejo

* Na ta način je dokazano, da mora biti sinteza aprehenzije, ki je empirična, nujno v skladu s sintezo aperepcije, ki je intelektualna in je docela a priori vsebovana v kategoriji. Prav ena in ista spontanost tako, tam pod imenom upodobitvene moči in tu razuma, vnese povezavo v raznoterje zora.

zakone; in ker ti niso izpeljani iz narave in se ne ravnaajo po njej kot svojem vzorcu (saj bi bili tedaj zgolj empirični), se sedaj zastavi vprašanje, kako dojeti, da se mora narava ravnati po kategorijah, tj. kako lahko kategorije a priori določajo povezavo raznoterja narave, ne da bi jo vzeli iz nje. Tukaj je rešitev te uganke.

B 164

Da se morajo zakoni pojavov v naravi skladati z razumom in njegovo apriorno formo, tj. z njegovo zmožnostjo *povezovanja* raznoterja nasploh, ni nič bolj nenavadno kot to, da se morajo sami pojavi skladati z apriorno formo čutnega zora. Kajti enako kot pojavi ne eksistirajo na sebi, temveč le relativno glede na isto bitje, kolikor ima čute, tako tudi zakoni ne eksistirajo v pojavih, temveč le relativno glede na subjekta, ki mu pojavi inherirajo, kolikor ima razum. Reči same na sebi bi bile nujno v skladu s svojimi zakoni tudi brez razuma, ki jih spoznava. Toda pojavi so le predstave reči, ki so glede na to, kar bi utegnili biti na sebi, nespoznani. Kot goli pojavi pa niso podvrženi nobenemu drugemu zakonu povezave kot tistemu, ki ga predpisuje povezovalna zmožnost. No, tisto, kar povezuje raznoterje čutnega zora, je upodobitvena moč, ki je glede enotnosti svoje intelektualne sinteze odvisna od razuma in glede raznoterja aprehenzije od čutnosti. Ker pa je vsa možna zaznava odvisna od sinteze aprehenzije, ona sama, ta empirična sinteza, pa od transcendentalne sinteze in s tem od kategorij, morajo biti vse možne zaznave, s tem pa tudi vse, kar lahko kdajkoli doseže empirično zavest, tj. vsi pojavi narave glede na svojo povezavo podvrženi kategorijam, in narava (obravnavana zgolj kot narava nasploh) je tako odvisna od kategorij, ki so izvorni temelj njene nujne zakonitosti (kot *natura formaliter spectata*). Čista razumska zmožnost, ki skozi gole kategorije a priori predpisuje zakone pojavom, pa tudi ne zadošča za več zakonov, kot so tisti, na katerih sloni *narava nasploh*, kot zakonitost pojavov v prostoru in času. Ker posebni zakoni zadevajo empirično določene pojave, ne morejo biti *v celoti izpeljani* iz kategorij, čeprav so jim podvrženi vsi skupaj. Da bi te sploh lahko poznali, se mora pridružiti izkustvo; toda o izkustvu

B 165

nasploh in o tem, kaj je lahko spoznano kot predmet izkustva, pa nas lahko poučijo edino tisti apriorni zakoni.

§ 27

Rezultat te dedukcije razumskih pojmov

Nobene predmeta si ne moremo *misliti* drugače kot skozi kategorije; nobenega mišljenega predmeta ne moremo *spoznati* drugače kot skozi zore, ki ustrezajo tistim pojmom. Vsi naši zori pa so čutni, in to spoznanje je, kolikor je njegov predmet dan, empirično. Empirično spoznanje pa je izkustvo. Potemtakem je *apriorno spoznanje za nas možno le glede predmetov možnega izkustva.* B 166

A čeprav je to spoznanje omejeno zgolj na predmete izkustva, zato še ni v celoti vzeto iz izkustva, saj so tako čisti zori kot tudi čisti razumski pojmi elementi spoznanja, ki se a priori nahajajo v nas. Obstajata pa le dve poti, po katerih je mogoče misliti *nujno* skladnost izkustva s pojmi njegovih predmetov: bodisi izkustvo omogoča te pojme bodisi ti pojmi omogočajo izkustvo. Prvo ne velja z ozirom na kategorije (tudi ne z ozirom na čisti čutni zor); kajti kategorije so apriorni pojmi in s tem neodvisni od izkustva (zatrjevanje njihovega empiričnega izvora bi bila neke vrste *generatio aequivoca*). Potemtakem nam preostane le drugo (takorekoč sistem *epigeneze* čistega uma): da namreč kategorije s strani razuma vsebujejo temelje možnosti vsega izkustva nasploh. Kako pa omogočajo izkustvo in katera načela njegove možnosti nam dajo B 167

* Da se ne bi prehitro spotaknili ob domnevne neprijetne posledice tega stavka, bi le spomnil, da kategorije v *mišljenju* niso omejene s pogoji našega čutnega zora, temveč imajo nezamejeno polje. Zor je potreben le za *spoznanje* tistega, kar mislimo, za določitev objekta. Ob odsotnosti zora ima lahko ta misel objekta sicer še vedno svoje resnične in koristne posledice za *umsko rabo* subjekta; te pa se tukaj še ne da podati, ker ni vselej naravnana na določitev objekta in s tem na spoznanje, temveč meri tudi na določitev subjekta in njegovo hotenje.

v roko v svoji aplikaciji na pojave, o tem nas bo podrobneje poučilo naslednje poglavje o transcendentalni rabi razsodne moči.

B 168 Med obema omenjenima edinima potema bi lahko kdo hotel ubrati še neko srednjo pot, namreč da kategorije niso niti *samostojno mišljeni* prvi apriorni principi našega spoznanja niti niso vzete iz izkustva, temveč so subjektivne, hkrati z našo eksistenco vsajene nam zasnove za mišljenje, ki jih je že naš tvorec naravnal tako, da se njihova raba natanko ujema z zakoni narave, po katerih se razvija izkustvo (neka vrsta *performacijskega sistema* čistega uma). Toda poleg tega, da ob takšni hipotezi ni videti konca, kako daleč naj bi gnali predpostavko o vnaprej določenih zasnovah za bodoče sodbe, je proti predlagani srednji poti odločilno tole: da bi v tem primeru kategorijam manjkala *nujnost*, ki bistveno pripada njihovemu pojmu. Pojem vzroka npr., ki izreka nujnost nekega rezultata pod predpostavljenim pogojem, bi bil namreč napačen, če bi slonel le na poljubni vrojeni subjektivni nujnosti, da neke empirične predstave povezujemo po takšnem pravilu razmerij. Tedaj ne bi mogel reči, da je učinek povezan z vzrokom v objektu (tj. nujno), temveč le, da sem jaz tako naravnani, da si te predstave ne morem misliti drugače kot tako povezane. To pa je ravno tisto, kar si skeptik najbolj želi. Kajti v tem primeru bi bil ves naš uvid, izhajajoč iz domnevne objektivne veljavnosti naših sodb, le goli videz, in tedaj tudi ne bi manjkalo ljudi, ki te subjektivne nujnosti (ki mora biti občutena) pri sebi ne bi hoteli priznati; v vsakem primeru se ne bi mogli z nikomer pretekati o tistem, kar sloni zgolj na načinu, kako je organiziran njegov subjekt.

Kratek povzetek te dedukcije

Ta dedukcija je prikaz čistih razumskih pojmov (in z njimi vsega teoretičnega spoznanja a priori) kot principov možnosti izkustva,

pri čemer je izkustvo vzeto kot *določitev* pojavov v prostoru in času *nasploh*, – slednjič prikaz tega, da ta določitev izhaja iz principa *izvirne* sintetične enotnosti apercipcije kot forme razuma v odnosu do prostora in časa kot izvornih form čutnosti.

* * *

Le do tod se mi je zdelo *potrebno* uporabljati razdelitev na paragrafe, ker smo se ukvarjali z elementarnimi pojmi. Sedaj bomo predočili njihovo rabo, zato bo podajanje lahko potekalo zvezno, brez razdelitve na paragrafe.

Drugi odsek

O apriornih temeljih za možnost izkustva¹

Da bi bil kak pojem proizveden popolnoma a priori in bi se nanašal na kak predmet, čeprav sam ne sodi v pojem možnega izkustva in tudi ne sestoji iz elementov možnega izkustva, je docela protislovno in nemogoče. Kajti tedaj ne bi imel nobene vsebine, zato ker mu ne bi korespondiral noben zor, zori, skozi katere so nam lahko dani predmeti, pa nasploh tvorijo polje oziroma celotni predmet možnega izkustva. Apriorni pojem, ki se ne bi nanašal na možno izkustvo, bi bil le logična forma za pojem, vendar ne pojem sam, s katerim bi bilo nekaj mišljeno.

Če torej obstajajo apriorni pojmi, ti seveda ne morejo vsebovati nič empiričnega; vseeno pa morajo biti sami apriorni pogoji za možno izkustvo, saj lahko njihova objektivna veljavnost sloni edino na njem.

A 96 Če bi zato hoteli vedeti, kako so možni čisti razumski pojmi, moramo raziskati, kateri so tisti apriorni pogoji, od katerih je odvisna možnost izkustva in ki ostanejo v njegovem temelju, tudi če abstrahiramo od vse empiričnosti pojavov. Pojem, ki obče in v zadostni meri izraža ta formalni in objektivni pogoj izkustva, bi se imenoval čisti razumski pojem. Ko enkrat imam čiste razumske pojme, si vsekakor lahko izmislim tudi predmete, ki so morda nemožni, take, ki so morda na sebi sicer možni, vendar ne morejo biti dani v nobenem izkustvu, ker je bilo v povezavi tistih pojmov lahko izpuščeno nekaj, kar vendarle nujno sodi k pogoju možnega izkustva (pojem duha), ali ker so čisti razumski pojmi denimo širšega obsega, kot ga lahko zajame izkustvo (pojem boga). A če

1. Sledi besedilo tkim. transcendentalne dedukcije kategorij v A.

elementi za vsa apriorna spoznanja, celo za samovoljne in absurdne izmisleke, res ne morejo biti vzeti iz izkustva (kajti tedaj ta spoznanja ne bi bila apriorna), morajo vendarle vselej vsebovati čiste apriorne pogoje možnega izkustva in njegovega predmeta, kajti drugače z njimi ne bi bilo nič mišljeno, še več, brez danosti tudi oni sami sploh ne bi mogli nastati v mišljenju.

Te pojme, ki ob vsakem izkustvu a priori vsebujejo čisto mišljenje, lahko sedaj najdemo v kategorijah, in zadostna dedukcija teh kategorij in utemeljitev njihove objektivne veljavnosti je že, če lahko dokažemo, da je lahko edino prek njih mišljen kak predmet. Ker pa je v takšni misli udeleženih več kot zgolj ta zmožnost mišljenja, namreč razum, in ker tudi sam razum kot spoznavna zmožnost, ki naj bi se nanašala na objekte, prav tako potrebuje pojasnilo glede možnosti tega odnosa, moramo pred tem preučiti subjektivne vire, ki tvorijo apriorno podlago za možnost izkustva, in to ne po njihovem empiričnem, temveč transcendentalnem ustroju.

Če bi bila vsaka posamična predstava docela tuja drugi, tako rekoč izolirana in ločena od nje, ne bi nikoli nastalo kaj takega, kot je spoznanje, ki je celota primerjanih in povezanih predstav. Če torej zaradi tega, ker v svojem zoru vsebuje raznoterost, čutu priložim sinopsis, temu vselej korespondira neka sinteza, in *receptivnost* lahko le v povezavi s *spontanostjo* omogoči spoznanja. Spontanost pa je temelj trojne sinteze, ki po nujnosti nastopa v vsakem spoznanju: namreč *aprehenzije* predstav, kot modifikacij duha v zoru, njihove *reprodukcije* v upodobitvi in njihove *rekognicije* v pojmu. To troje tako napotuje na tri subjektivne spoznavne vire, ki omogočajo sam razum in, skozi njega, vse izkustvo kot empirični produkt razuma.

Vnaprejšnje opozorilo

Dedukcija kategorij je povezana s tolikerkimi težavami in terja, da se spustimo tako globoko do prvih temeljev možnosti našega spoznanja nasploh, da se mi je – da bi se izognil obširnosti dovršene teorije in da pri tej tako nujni raziskavi vendarle ne bi spregledal ničesar – zdelo primerneje, da z naslednjimi štirimi točkami bralca bolj pripravim, kot da bi ga poučil; in da sistematično ekspozicijo teh elementov razuma predstavim šele v tretjem odseku, ki sledi za tem. Zaradi tega se bralec vse dotlej ne bo mogel znebiti nejasnosti, ki je na poti, ki je še docela neprehojena, na začetku neizogibna, ki pa se bo, tako upam, v omenjenem odseku razjasnila do popolnega uvida.

1.

O sintezi aprehenzije v zoru

Od koder si že bode naj izvirajo naše predstave, naj bodo povzročene skozi vpliv zunanjih reči ali skozi notranje vzroke, naj nastanejo a priori ali empirično kot pojavi, pa kot modifikacije duha vendar sodijo k notranjem čutu, in kot taka so vsa naša spoznanja nazadnje vendarle podvržena formalnemu pogoju notranjega čuta, namreč času; vse predstave morajo biti urejene, povezane in postavljene v razmerja v njem. To je obča opomba, ki jo je potrebno v nadaljevanju vseskozi upoštevati kot temeljno.

Vsak zor vsebuje v sebi neko raznotero, ki pa vendarle ne bi bilo predstavljeno kot tako, če duh ne bi razlikoval časa v sosledju vtisov; kajti *kot vsebovana v enem trenutku* ne more biti nobena predstava nikoli nič drugega kot absolutna enotnost. Da bi sedaj iz tega raznoterja nastala enotnost zora (kot denimo v predstavi prostora), za to je najprej potrebno iti skozi raznoterost in jo potem

strniti. To dejanje imenujem *sinteza aprehenzije*, ker je naperjeno naravnost na zor, ki sicer res nudi neko raznotero, vendar pa brez posredovanja sinteze tega nikoli ne more podati kot raznoterega, in sicer vsebovanega v *eni predstavi*.

Ta sinteza aprehenzije mora biti tako izvedena tudi a priori, tj. z ozirom na predstave, ki niso empirične. Kajti brez nje ne bi mogli imeti a priori niti predstav prostora niti predstav časa, saj so te lahko proizvedene le skozi sintezo raznoterja, ki ga nudi čutnost v svoji izvorni receptivnosti. Torej imamo čisto sintezo aprehenzije.

A 100

2.

O sintezi reprodukcije v upodobitvi

Zakon, po katerem se predstave, ki so si pogosto sledile ali se spremljale, nazadnje združijo med seboj in se s tem postavijo v tako povezavo, da tudi brez prisotnosti predmeta ena od teh predstav v skladu s stalnim pravilom proizvede prehod duha k drugi, je sicer zgolj empiričen. Ta zakon reprodukcije pa predpostavlja, da so sami pojavi dejansko podvrženi takemu pravilu in da v raznoterju njihovih predstav obstaja spremljava ali sosledje, ki je v skladu z nekimi pravili; kajti brez tega naša empirična upodobitvena moč nikoli ne bi dobila zase nečesa, kar bi bilo v skladu z njeno zmožnostjo, in bi torej kot mrtva in nam samim neznana zmožnost ostala skrita v notranjosti duha. Če bi bil cinober zdaj rdeč zdaj črn, zdaj lahek zdaj težek, če bi se kak človek spremenil zdaj v to zdaj v ono živalsko obliko, če bi bila ob najdaljšem dnevu zemlja pokrita zdaj s sadeži zdaj z ledom in snegom, moja empirična upodobitvena moč sploh ne bi dobila priložnosti, da bi ob predstavi rdeče barve pomislila na težki cinober; ali če bi bila neka beseda pripisana zdaj tej zdaj oni reči, ali tudi, če bi bila ena in ista reč imenovana zdaj tako zdaj drugače, ne da bi v tem vladalo neko

A 101

pravilo, ki so mu pojavi podvrženi že sami po sebi, tedaj ne bi moglo priti do empirične sinteze reprodukcije.

A 102 Torej mora biti nekaj, kar omogoča samo to reprodukcijo pojavov in tvori apriorni temelj njihove nujne sintetične enotnosti. To pa kaj hitro odkrijemo, če pomislimo, da pojavi niso reči same na sebi, temveč gola igra naših predstav, ki se na koncu zvedejo na določila notranjega čuta. Kajti če lahko pokažemo, da niti naši najčistejši apriorni zori ne priskrbijo spoznanja, razen če ne vsebujejo take povezave raznoterja, ki omogoča celovito sintezo reprodukcije, je ta sinteza upodobitvene moči tudi pred vsakim izkustvom utemeljena na apriornih principih, in tedaj moramo privzeti čisto transcendentalno sintezo upodobitvene moči, ki je v temelju same možnosti vsega izkustva (saj to nujno predpostavlja reproduktivnost pojavov). No, očitno pa je, da ko v mislih povlečem kako črto ali ko hočem misliti čas od enega poldneva do drugega ali tudi ko si hočem predstavljati le kako določeno število, tedaj moram te raznotere predstave najprej nujno zajeti v mislih drugo za drugo. Če pa bi predhodne predstave (prve dele črte, predhodne dele časa oziroma zaporedoma predstavljene enote) vselej izgubil iz misli in jih ne bi reproduciral, ko bi prešel k naslednji, ne bi mogla nikoli nastati cela predstava in tudi nobena od prej imenovanih misli, še več, tedaj ne bi mogle nastati niti najčistejše in prve temeljne predstave prostora in časa.

Sinteza aprehenzije je torej neločljivo povezana s sintezo reprodukcije. In ker tvori prva transcendentalni temelj možnosti vseh spoznanj nasploh (ne zgolj empiričnih, temveč tudi čistih apriornih), sodi reproduktivna sinteza upodobitvene moči k transcendentalnim dejanjem duha, in v tem oziru bi to zmožnost imenovali tudi transcendentalna zmožnost upodobitvene moči.

O sintezi rekognicije v pojmu

Brez zavesti, da je tisto, kar mislimo, prav isto, kot smo mislili trenutek poprej, bi bila vsa reprodukcija v zaporedju predstav zaman. Kajti tedaj bi v zdajšnjem stanju obstajala neka nova predstava, ki sploh ne bi spadala k aktu, skozi katerega naj bi bile postopoma proizvedene te predstave, in njihovo raznoterje ne bi v nobenem trenutku tvorilo celote, ker ne bi imelo enotnosti, ki mu jo lahko priskrbi le zavest. Če v štetju pozabim, da sem enote, ki so mi sedaj pred očmi, zaporedoma dodajal drugo k drugi, ne bi spoznal množine, proizvedene skozi to sukcesivno dodajanje enega k enemu, s tem pa tudi števila ne; kajti pojem števila obstoji le v zavesti te enotnosti sinteze.

Beseda pojem¹ bi nas lahko že sama po sebi navedla na to opazko. Kajti prav ta *ena* zavest je tisto, kar raznoterje, ki je zrto in potem tudi reproducirano zaporedoma, poenoti v eno predstavo. Ta zavest je lahko pogosto le šibka, tako da jo s proizvodnjo predstave povežemo le v učinku, ne pa tudi v samem aktu, tj. neposredno; a ne glede na to mora biti vendarle vselej navzoča neka zavest, četudi ji manjka izstopajoča jasnost, in brez zavesti so pojmi, z njimi pa spoznanje predmetov, povsem nemogoči.

A 104

In tukaj si je sedaj nujno priti na jasno o tem, kaj mislimo z izrazom predmet predstav. Zgoraj smo dejali, da pojavi sami niso nič drugega kot čutne predstave, ki jih na sebi in v istem smislu ne smemo imeti za predmete (zunaj predstavne zmožnosti). Na kaj tedaj mislimo, ko govorimo o predmetu, ki korespondira spoznanju in se torej tudi razlikuje od njega? Ni težko uvideti, da mora biti ta predmet mišljen le kot nekaj nasploh = X, ker razen svojega spoznanja vendar nimamo ničesar, kar bi lahko kot korespondentno postavili nasproti temu spoznanju.

1. *Begriff*: pojem, vendar tudi zaobjem.

Vidimo pa, da naša misel o odnosu vsakega spoznanja do njegovega predmeta nosi s seboj neko nujnost, saj predmet obravnavamo kot tisto, kar preprečuje, da bi bila naša spoznanja določena na slepo oziroma poljubno, temveč so a priori določena na neki način; kajti kolikor naj se predstave nanašajo na predmet, se morajo v odnosu do predmeta nujno skladati tudi med seboj, tj. imeti morajo tisto enotnost, ki tvori pojem predmeta.

Ker pa imamo mi opraviti le z raznoterjem svojih predstav in ker tisti X, ki jim korespondira (predmet), za nas ni nič, saj bi moral biti nekaj od vseh naših predstav različnega, je jasno, da enotnost, ki je za predmet nujna, ne more biti nič drugega kot formalna enotnost zavesti v sintezi raznoterja predstav. Le ko v raznoterju zora udejanimo sintetično enotnost, tako rečemo, da spoznamo predmet. Ta enotnost pa bi bila nemogoča, ko se zora ne bi dalo proizvesti skozi tako funkcijo sinteze po nekem pravilu, ki a priori naredi za nujno reprodukcijo raznoterja in omogoči pojem, v katerem se to raznoterje poenoti. Tako si mislimo trikotnik kot predmet, ko se zavedamo sestavitve treh premih črt po nekem pravilu, po katerem lahko v vsakem trenutku prikažemo takšen zor. Ta *enotnost pravila* določi vse raznoterje in ga omeji na pogoje, ki omogočijo enotnost apercepcije, in pojem te enotnosti je predstava predmeta = X, ki ga mislim skozi omenjene predikate trikotnika.

Vse spoznanje zahteva pojem, naj bo ta še tako nepopoln ali temen; pojem pa je po svoji formi vselej nekaj občega in kar služi kot pravilo. Pojem telesa tako glede na enotnost raznoterja, ki je mišljeno skozenj, služi kot pravilo za naše spoznanje zunanjih pojavov. Ta pojem pa je lahko pravilo zorov le na ta način, da ob danih pojavih predstavlja nujno reprodukcijo njihovega raznoterja in s tem sintetično enotnost v njihovi zavesti. Ob zaznavi nečesa zunaj nas tako pojem telesa naredi za nujno predstavo razsežnosti, z njo pa tudi predstavo nepredirnosti, oblike etc.

Vsaka nujnost pa ima v svoji osnovi vselej nek transcendentalni pogoj. Zatorej mora obstajati transcendentalni temelj enotnosti zavesti v sintezi raznoterja vseh naših zorov, ki je s tem tudi temelj pojmov objektov nasploh in potemtakem tudi vseh predmetov izkustva, brez katerega bi bilo nemogoče misliti kakršen koli predmet za naše zore; kajti predmet ni nič drugega kot nekaj, česar pojem izraža takšno nujnost sinteze.

No, ta izvorni in transcendentalni pogoj ni nič drugega kot *transcendentalna apercepcija*. Zavest samega sebe glede na določila našega stanja ob notranji zaznavi je zgolj empirična, vselej menljiva, v tem toku notranjih pojavov ne more biti nobenega stalnega ali trajnega sebstva, in se običjano imenuje *notranji čut* ali *empirična apercepcija*. Tisto, kar si moramo *nujno* predstavljati kot numerično identično, ne more biti mišljeno kot takšno skozi empirične danosti. Za potrditev takšne transcendentalne predpostavke je potreben pogoj, ki predhaja vsemu izkustvu in ga tudi omogoča.

A 107

V nas pa ne more biti nobenih spoznanj, nobene povezave in medsebojne enotnosti le-teh, brez tiste enotnosti zavesti, ki predhodi vsem danostim zorov in v odnosu do katere je edino možna vsaka predstava predmetov. To čisto izvorno, nemenljivo zavest bi sedaj imenoval *transcendentalna apercepcija*. Da si zasluži to ime, je razvidno že iz tega, da je tudi najčistejša objektivna enotnost, namreč enotnost apriornih pojmov (prostor in čas) možna le skozi odnos zorov do nje. Numerična enotnost te apercepcije je torej a priori v temelju vseh pojmov, enako kot je raznoterost prostora in časa v temelju zorov čutnosti.

Prav ta transcendentalna enotnost apercepcije iz vseh možnih pojavov, ki bi kdajkoli utegnili biti skupaj v izkustvu, oblikuje povezanost vseh teh predstav v skladu z zakoni. Kajti ta enotnost zavesti bi bila nemogoča, če se duh v spoznanju raznoterja ne bi mogel ovesti identitete funkcije, skozi katero sintetično poveže raznoterje

A 108

v eno spoznanje. Izvorna in nujna zavest identitete samega sebe je torej hkrati zavest neke prav tako nujne enotnosti sinteze vseh pojavov v skladu s pojmi, tj. v skladu s pravili, ki jih ne samo nujno naredijo za reproduktibilne, temveč s tem tudi njihovemu zoru določijo neki predmet, tj. pojem nečesa, v katerem nujno sodijo skupaj. Kajti duh si v raznoterosti svojih predstav nikakor ne bi mogel misliti identitete samega sebe, in sicer a priori, ko ne bi imel pred očmi identitete svojega dejanja, ki vso sintezo aprehenzije (ki je empirična) podvrže neki transcendentalni enotnosti in tako šele omogoči njeno povezanost po apriornih pravilih. Od tod bomo lahko pravilneje določili tudi naše pojme o *predmetu* nasploh. Vse predstave imajo kot predstave svoj predmet in so lahko tudi same zopet predmeti drugih predstav. Pojavi so edini predmeti, ki so nam lahko dani neposredno, in tisto, kar se v njih neposredno nanaša na predmet, se imenuje zor. No, ti pojavi pa niso reči same na sebi, temveč so tudi sami le predstave, ki imajo zopet svoj predmet – predmet, ki ga torej mi več ne moremo zreti in bi ga zato imenovali neempirični, tj. transcendentalni predmet = X.

Čisti pojem tega transcendentalnega predmeta (ki je dejansko ob vseh naših spoznanjih vselej isti = X) je tisto, kar lahko našim empiričnim pojmom nasploh edino priskrbi odnos do predmeta, tj. objektivno realnost. Ta pojem lahko sicer sploh ne vsebuje nobenega določenega zora, in torej ne bo zadeval nič drugega kot tisto enotnost, ki se mora nahajati v raznoterem spoznanja, kolikor stoji v odnosu do predmeta. Ta odnos pa ni nič drugega kot nujna enotnost zavesti, in s tem tudi sinteze raznoterja skozi skupno funkcijo duha, ki ga poveže v eni predstavi. Ker moramo sedaj to enotnost imeti za a priori nujno (ker bi bilo spoznanje sicer brez predmeta), bo odnos do transcendentalnega predmeta, tj. objektivna realnost našega empiričnega spoznanja slonela na transcendentalnem zakonu, da morajo biti vsi pojavi, kolikor nam naj bi bili skoznje dani predmeti, podvrženi apriornim pravilom njihove

sintetične enotnosti, po katerih je edino možno njihovo razmerje v empiričnem zoru. Pojavi morajo biti skratka v izkustvu podvrženi pogojem nujne enotnosti apercpcije, enako kot morajo biti v golem zoru podvrženi formalnim pogojem prostora in časa, tako da je vsako spoznanje možno šele skozi to enotnost apercpcije.

4.

Preliminarna razlaga možnosti kategorij kot apriornih spoznanj

Je le *eno* izkustvo, v katerem so vse zaznave predstavljene v celoviti in zakoniti povezanosti; prav tako kot je tudi le en prostor in en čas, v katerem se nahajajo vse forme pojavov in vse razmerje biti ali nebiti. Ko govorimo o različnih izkustvih, je s tem mišljeno le več zaznav, kolikor sodijo v eno in isto obče izkustvo. Celovita in sintetična enotnost zaznav tvori namreč ravno formo izkustva, in ta ni nič drugega kot sintetična enotnost pojavov po pojmih.

Enotnost sinteze po empiričnih pojmih bi bila povsem naključna, in če ne bi temeljila na transcendentalnem temelju enotnosti, bi bilo možno, da bi našo dušo zapolnjevalo vrvenje pojavov, ne da bi iz tega vendar kdajkoli moglo nastati izkustvo. V tem primeru pa bi odpadel tudi ves odnos spoznanja do predmetov, saj bi mu manjkala povezava po občih in nujnih zakonih; pojavi bi tako sicer lahko bili nemiselni zor, vendar nikoli spoznanje, torej za nas sploh ne bi bili nič. A 111

Apriorni pogoji možnega izkustva nasploh so hkrati pogoji možnosti predmetov izkustva. In sedaj trdim: zgoraj navedene *kategorije* niso nič drugega kot *pogoji mišljenja v možnem izkustvu*, tako kot *prostor* in *čas* vsebujeta *pogoje zora* za možno izkustvo. Torej so kategorije tudi temeljni pojmi, da bi k pojavom mislili objekte nasploh, in imajo tako a priori objektivno veljavnost. Prav to pa je bilo tisto, kar smo pravzaprav hoteli vedeti.

Možnost, še več, nujnost teh kategorij pa sloni na odnosu, ki jo ima celotna čutnost, in z njo tudi vsi možni pojavi, do izvorne apercepcije; v njej mora biti vse nujno v skladu s pogoji celovite enotnosti samozavedanja, tj. vse mora biti nujno podvrženo občim funkcijam sinteze, namreč sinteze po pojmih, saj lahko apercepcija edino v njih a priori dokaže svojo celovito in nujno identiteto. Tako ni pojem vzroka nič drugega kot sinteza (tistega, kar sledi v časovnem zaporedju, z drugimi pojavi) *po pojmih*, in brez takšne enotnosti, ki ima svoje apriorno pravilo in si podvrže pojave, v raznoterju zaznav ne bi bilo mogoče najti celovite in obče, torej nujne enotnosti zavesti. Zaznave pa v tem primeru tudi ne bi sodile v izkustvo, bile bi torej brez objekta, zgolj slepa igra predstav, tj. manj kot sanje.

Vsi poskusi, da bi te čiste razumske pojme izpeljali iz izkustva in jim pripisali zgolj empiričen izvor, so torej docela ničevi in prazni. Da niti ne omenjam tega, da ima npr. pojem vzroka na sebi potezo nujnosti, ki je izkustvo sploh ne more dati; izkustvo nas sicer uči, da nekemu pojavu običajno sledi nekaj drugega, vendar ne, da bi mu to nujno moralo slediti, in tudi ne, da bi se iz njega kot pogoja dalo a priori in docela obče sklepati na posledico. A glede tistega empiričnega pravila *asociacije*, ki ga moramo vendarle v celoti privzeti, če rečemo, da je v zaporedju dogodkov vse podvrženo pravilom, tako da se nikoli ne zgodi nič, ne da bi temu predhajalo nekaj, čemur to vselej sledi – to, kot zakon narave, na čem sloni to, vprašujem, in kako je sama ta asociacija sploh možna? Temelj možnosti asociacije raznoterja, kolikor leži v objektu, se imenuje *afiniteta* raznoterja. Vprašujem torej, kako si razlagate celovito afiniteto pojavov (po kateri pojavi *morajo* biti podvrženi stalnim zakonom in spadati podnje).

Po mojih načelih je ta afiniteta povsem razumljiva. Vsi možni pojavi spadajo kot predstave k celotnemu možnemu samozavedanju. S tem samozavedanjem kot transcendentalno predstavo

pa je neločljivo povezana numerična identiteta in je zanj a priori gotova, ker nič ne more priti v spoznanje drugače kot prek te izvorne apercepcije. Ker mora ta identiteta nujno vstopati v sintezo vsega raznoterja pojavov, če naj postanejo empirično spoznanje, so pojavi podvrženi apriornim pogojem, s katerimi se mora njihova sinteza (aprehenzije) v celoti skladati. No, predstava občega pogoja, po katerem je *lahko* postavljeno neko raznoterje (torej na enak način), pa se imenuje *pravilo*, in če *mora* biti tako postavljeno, *zakon*. Torej se vsi pojavi nahajajo v celoviti povezavi po nujnih zakonih in s tem v *transcendentalni afiniteti*, *empirična afiniteta* pa je zgolj posledica transcendentalne.

Da se narava ravna po našem subjektivnem temelju apercepcije, še več, da je z ozirom na svojo zakonitost odvisna od nje, to res zveni zelo absurdno in čudno. Če pa pomislimo, da ta narava ni na sebi nič drugega kot skupek pojavov in da torej ni reč na sebi, temveč zgolj množica predstav duha, se ne bomo čudili, da jo najdemo zgolj v radikalni zmožnosti vsega našega spoznanja, namreč v transcendentalni apercepciji, v tisti enotnosti, spričo katere se edino lahko imenuje objekt vsega možnega izkustva, tj. narava; in da lahko tudi ravno zaradi tega to enotnost spoznamo a priori in s tem kot nujno, od česar bi se vsekakor morali posloviti, če bi bila dana *na sebi* neodvisno od prvih virov našega mišljenja. Kajti tedaj ne bi vedel, od kod naj bi vzeli sintetične stavke o takšni obči naravni enotnosti, saj bi jih v tem primeru morali povzeti od samih predmetov narave. Ker pa bi to lahko storili le na empiričen način, od tod tudi ne bi mogli povleči nobene druge kot zgolj naključno enotnost, ta pa še zdaleč ne zadošča za tisto nujno povezanost, ki jo imamo v mislih, ko uporabimo besedo narava.

O razmerju razuma do predmetov nasploh in možnosti,
da jih spoznamo a priori

Kar smo v prejšnjem odseku podali ločeno in posamič, bi sedaj predstavili enotno in povezano. Obstajajo trije subjektivni viri spoznanja, na katerih sloni možnost izkustva nasploh in spoznanje njegovih predmetov: *čut*, *upodobitvena moč* in *apercepcija*. Vsakega od njih je mogoče obravnavati kot empiričnega, namreč v aplikaciji na dane pojave, vsi pa so tudi apriorni elementi ali podlage, ki omogočajo samo to empirično rabo. *Čut* predstavlja pojave empirično v *zaznavi*, *upodobitvena moč* v asociaciji (in reprodukciji), *apercepcija* v *empirični zavesti* identitete teh reproduktivnih predstav s pojavi, skozi katere so bile dane, torej v *rekogniciji*.

Celotna zaznava pa ima a priori za svoj temelj čisti zor (z ozirom nanj kot predstavo je to forma notranjega zora, čas), asociacija
A 116 čisto sintezo upodobitvene moči in empirična zavest čisto apercep-
cijo, tj. celovito identiteto samega sebe ob vseh možnih predstavah.

Če hočemo sedaj raziskati notranji temelj te povezave predstav vse do tiste točke, v kateri se morajo stekati vsi skupaj, da bi tam šele dobili enotnost spoznanja za možno izkustvo, moramo začeti s čisto apercepcijo. Vsi zori niso za nas nič in nas niti najmanj ne zadevajo, če ne morejo biti povzeti v zavest, naj jo dosejajo direktno ali indirektno, in spoznanje je možno edino skozi zavest. Mi se a priori zavedamo celovite identitete samih sebe z ozirom na vse predstave, ki bi kdajkoli utegnile spadati k našemu spoznanju, kot nujnega pogoja možnosti vseh predstav (ker te pač v meni predstavljajo nekaj le na ta način, da z vsemi drugimi spadajo k eni zavesti in torej morajo vsaj moči biti povezane v njej). Ta princip velja a priori in se lahko imenuje *transcendentalni princip enotnosti* vsega raznoterja naših predstav (torej tudi v zoru). Ker pa je enotnost raznoterja v subjektu sintetična, nam torej čista

apercepcija podaja princip sintetične enotnosti raznoterja v vsem možnem zoru.* A 117

Ta sintetična enotnost pa predpostavlja oziroma vključuje neko sintezo, in če naj bo ta enotnost a priori nujna, mora biti tudi sinteza apriorna sinteza. Torej se transcendentalna enotnost apercepcije nanaša na čisto sintezo upodobitvene moči, kot apriorni pogoj možnosti sestavitve raznoterja v eno spoznanje. Apriorna pa je lahko le *produktivna sinteza upodobitvene moči*; kajti *reproduktivna* sloni na pogojih izkustva. Torej je princip nujne enotnosti čiste (produktivne) sinteze upodobitvene moči pred apercepcijo temelj možnosti vsega spoznanja, še posebej izkustva. A 118

No, sintezo raznoterja v upodobitveni moči pa imenujemo transcendentalna, ko ne glede na razliko v zorih meri zgolj na apriorno povezavo raznoterja, in enotnost te sinteze se imenuje transcendentalna, ko je v odnosu do izvorne enotnosti apercepcije predstavljena kot a priori nujna. Ker pa je ta enotnost apercepcije v temelju možnosti vsega spoznanja, je transcendentalna enotnost sinteze upodobitvene moči čista forma vsega možnega spoznanja, in skozi njo morajo biti torej a priori predstavljeni vsi predmeti možnega izkustva.

* Ta stavek si res velja zapomniti, saj je zelo pomemben. Vse predstave imajo nujni odnos do *možne* empirične zavesti; kajti če tega odnosa ne bi imele in se jih nikakor ne bi bilo mogoče ovesti, bi to pomenilo, da sploh ne eksistirajo. Vsa empirična zavest pa ima nujni odnos do transcendentalne zavesti (ki predhaja vsemu posebnemu izkustvu), namreč zavesti samega sebe kot izvorne apercepcije. Zatorej je sploh nujno, da v mojem spoznanju vsa zavest spada k eni zavesti (samega sebe). Tu imamo sedaj sintetično enotnost raznoterja (zavesti), ki je spoznana a priori in ki ravno tako podaja temelj za apriorne sintetične stavke, ki zadevajo čisto mišljenje, kakor prostor in čas podajata temelj za take stavke, ki se tičejo forme golega zora. Sintetični stavek, da mora biti vsa različna *empirična zavest* povezana v enem edinem samozavedanju, je sploh prvo in sintetično načelo našega mišljenja nasploh. Ne smemo pa spregledati, da je gola predstava *jaz* v odnosu do vseh ostalih (katerih kolektivno enotnost omogoča) transcendentalna zavest. Ta predstava je lahko sedaj jasna (empirična zavest) ali temna, to je tukaj vseeno, še več, irelevantna je tudi njena dejanskost; temveč možnost logične forme vsega spoznanja nujno sloni na razmerju do te apercepcije *kot možnosti*.

A 119 *Enotnost apercepcije v odnosu do sinteze upodobitvene moči je razum, in prav ta ista enotnost je z ozirom na transcendentalno sintezo upodobitvene moči čisti razum. Torej so v razumu čista apriorna spoznanja, ki vsebujejo nujno enotnost čiste sinteze upodobitvene moči z ozirom na vse možne pojave. To pa so kategorije, tj. čisti razumski pojmi; človekova empirična spoznavna moč potemtakem nujno vs ebuje razum, ki se nanaša na vse predmete čutov, čeprav le preko zora in njegove sinteze skozi upodobitveno moč, in kot danosti za možno izkustvo so tako vsi pojavi podvrženi kategorijam. Ker pa je ta odnos pojavov do možnega izkustva prav tako nujen (saj brez njega skozi pojave sploh ne bi dobili nobenega spoznanja in nas ti tako sploh ne bi zadevali), sledi, da je čisti razum prek kategorij formalni in sintetični princip vseh izkustev in da imajo pojavi nujni odnos do razuma.*

A 120 To nujno povezanost razuma s pojavi prek kategorij bi zdaj predočili tako, da začnemo od spodaj navzgor, namreč z empiričnim. Prvo, kar nam je dano, je pojav, ki se, če je povezan z zavestjo, imenuje zaznava (brez razmerja do neke vsaj možne zavesti pojav za nas nikoli bi ne mogel postati predmet spoznanja in tako za nas ne bi bil nič, in ker sam na sebi nima nikakršne objektivne realnosti in eksistira le v spoznanju, sploh ne bi bil nič). Ker pa vsak pojav vsebuje neko raznoterje in so tako različne zaznave v duhu same po sebi razdrobljene in posamič, je potrebna njihova povezava, ki je v samih čutih ne morejo imeti. V nas je torej neka dejavna zmožnost sinteze tega raznoterja, ki jo imenujemo upodobitven moč in katere neposredno ob zaznavah izvedeno dejanje imenujem aprehenzija.* Upodobitvena moč naj bi namreč raznoterje zora

* Da je upodobitvena moč nujna sestavina same zaznave, na to pač še ni pomislil noben psiholog. To izhaja od tod, da so to zmožnost deloma omejili le na reprodukcijo, deloma pa so mislili, da nam čuti ne samo posredujejo vtise, temveč jih tudi celo sestavijo in vzpostavijo podobe predmetov; za to pa je poleg dovtetnosti za vtise brez dvoma potrebno še nekaj več, namreč funkcija njihove sinteze.

spravila v neko *podobo*; pred tem mora torej vtise povzeti v svojo dejavnost, tj. jih aprehendirati.

Jasno pa je, da niti ta aprehenzija raznoterja sama še ne bi vzpostavila podobe in povezanosti vtisov, če ne bi obstajal neki subjektivni temelj, da se zaznavo, od katere duh preide k drugi, pritegne naprej k naslednji in se tako prikaže njihovo celotno zaporedje, tj. če ne bi obstajala reproduktivna zmožnost upodobitvene moči, ki je tedaj sicer le empirična.

A če bi predstave reproducirale druga drugo brez razlike, tako kot so se pač znašle skupaj, se zopet ne bi vzpostavila njihova določena povezanost, temveč bi prišlo zgolj do njihovega kopičenja brez pravila in tako tudi ne bi dobili spoznanja; zaradi tega mora imeti njihova reprodukcija pravilo, po katerem se neka predstava v upodobitveni moči poveže raje s to in ne s kako drugo predstavo. Ta subjektivni in *empirični* temelj reprodukcije po pravilih imenujemo *asociacija* predstav.

Če pa ta enotnost asociacije ne bi imela tudi nekega objektivnega temelja, zaradi katerega je nemogoče, da bi upodobitvena moč aprehendirala pojave drugače kot pod pogojem možne sintetične enotnosti te aprehenzije, tedaj bi bilo tudi nekaj povsem naključnega, da se pojavi prilegajo v sklop človeškega spoznanja. Kajti četudi bi imeli zmožnost asociiranja predstav, bi tedaj samo po sebi vendarle ostalo povsem nedoločeno in naključno, ali so predstave tudi asociabilne; in v primeru, da ne bi bile asociabilne, bi bila možna cela množica zaznav in tudi pač celotna čutnost, kjer bi bilo v mojem duhu mogoče najti mnogo empirične zavesti, vendar ločeno in ne da bi spadala k *eni* zavesti mene samega. To pa je nemogoče. Kajti le s tem, da vse zaznave prištevam k *eni* zavesti (izvirne apersepcije), lahko ob vseh zaznavah rečem, da se jih zavedam. Torej mora obstajati neki objektivni temelj (tj. temelj, ki ga je mogoče uvideti a priori pred vsemi empiričnimi zakoni upodobitvene moči), na katerem sloni možnost, še več, celo nujnost

za vse pojave veljavnega zakona, da je namreč pojave treba v celoti obravnavati kot take danosti čutov, ki so sami po sebi asociabilni in so v reprodukciji podvrženi obćim pravilom celovite povezave. Ta objektivni temelj vse asociacije pojavov imenujem *afiniteta* pojavov. Tega temelja pa ne moremo najti nikjer drugje kot v načelu enotnosti apercepcije z ozirom na vsa spoznanja, ki naj bi pripadala meni. Po tem načelu morajo čisto vsi pojavi priti v duha oziroma biti aprehendirani tako, da se skladajo za enotnost apercepcije; to pa bi bilo nemogoče brez sintetične enotnosti v njihovi povezavi, ki je potemtakem tudi objektivno nujna.

A 123

Objektivna enotnost vse (empirične) zavesti v eni zavesti (izvirne apercepcije) je torej nujni pogoj sploh vsake možne zaznave, in afiniteta vseh pojavov (bližnja ali daljnja) je nujna posledica sinteze v upodobitveni moči, ki je a priori utemeljena na pravilih.

Tudi upodobitvena moč je torej zmožnost apriorne sinteze, zaradi česar ji dajemo ime produktivne upodobitvene moči, in kolikor ima z ozirom na vse raznoterje pojavov za svoj cilj izključno nujno enotnost v njihovi sintezi, jo lahko imenujemo transcendentalna funkcija upodobitvene moči. Da je celo afiniteta pojavov, z njo asociacija in skozi njo končno reprodukcija po zakonih, potemtakem pa izkustvo samo možno le prek te transcendentalne funkcije upodobitvene moči, je tako nemara sicer res čudno, vendar je to iz predhodnega vseeno dovolj razvidno, ker brez te transcendentalne funkcije upodobitvene moči pojmi predmetov sploh ne bi sovpadli v eno izkustvo.

A 124

Kajti ta stalni in trajni jaz (čiste apercepcije) tvori korelat vseh naših predstav, kolikor je zgolj možno, da se jih ovemo, in vsa zavest prav tako sodi k eni vseobsegajoči čisti apercepciji, kakor ves čutni zor kot predstava sodi k enemu čistemu notranjemu zoru, namreč času. Prav ta apercepcija je sedaj tisto, kar se mora pridružiti čisti upodobitveni moči, da bi njena funkcija postala intelektualna. Kajti čeprav je sinteza upodobitvene moči izvedena a priori, je

sama na sebi vendarle vselej čutna, saj raznoterje povezuje le tako, kot se ji *pojavi* v zoru, npr. v obliki trikotnika. Skozi razmerje raznoterja do enotnosti apersepcije pa se bodo lahko vzpostavili pojmi, ki pripadajo razumu – vendar le prek upodobitvene moči v odnosu do čutnega zora.

Čista upodobitvena moč je tako ena od temeljnih zmožnosti človeške duše, ki je a priori v temelju vsega spoznanja. Prek nje povežemo raznoterje zora po eni strani in pogoje nujne enotnosti apersepcije po drugi. Oba skrajna konca, namreč čutnost in razum, se morata nujno povezovati prek te transcendentalne funkcije upodobitvene moči; drugače bi namreč čutnost resda dala pojave, vendar ne predmetov empiričnega spoznanja in s tem ne izkustva. Dejansko izkustvo, ki sestoji iz aprehenzije, asociacije (reprodukcije), slednjic iz rekognicije pojavov, vsebuje v tem zadnjem in najvišjem (od teh zgolj empiričnih elementov izkustva) pojme, ki omogočijo formalno enotnost izkustva in z njo vso objektivno veljavnost (resnico) empiričnega spoznanja. Ti temelji rekognicije raznoterja, kolikor se tičejo *zgolj forme izkustva nasploh*, pa so sedaj tiste *kategorije*. Na kategorijah tako temelji vsa formalna enotnost v sintezi upodobitvene moči, in prek nje tudi vsa njihova empirična raba (v rekogniciji, reprodukciji, asociaciji, aprehenziji) vse tja do pojavov, ker lahko ti le prek omenjenih elementov pripadajo spoznanju in nasploh naši zavesti, torej nam samim.

Red in pravilnost tako v pojave, ki jih imenujemo *narava*, vnesemo mi sami, in jih v njej tudi ne bi mogli najti, ko jih ne bi mi oziroma narava našega duha izvorno položili vanjo. Kajti ta naravna enotnost mora biti nujna, tj. a priori gotova enotnost povezave pojavov. Kako pa bi vendar mogli a priori priti do sintetične enotnosti, če ne bi bili v izvornih spoznavnih virih našega duha a priori vsebovani subjektivni temelji takšne enotnosti in če ti subjektivni pogoji ne bi bili hkrati objektivno veljavni, kolikor so temelji možnosti, da v izkustvu nasploh spoznamo kak objekt.

A 125

A 126

Razum smo zgoraj opredelili na razne načine: kot spontanost spoznanj (v nasprotju z receptivnostjo čutnosti), kot zmožnost mišljenja, ali tudi zmožnost pojmov, ali tudi sodb; vse te opredelitve pa se, če si jih ogledamo podrobneje, iztečejo v eno. Zdaj ga lahko okarakteriziramo kot *zmožnost pravil*. Ta značilnost je plodnejša in se bolj približa njegovemu bistvu. Čutnost nam daje forme (zora), razum pa pravila. Razum se vselej ukvarja s podrobnim motrenjem pojavov z namenom, da bi v njih našel kako pravilo. Če so pravila objektivna (in torej nujno pripadajo spoznanju predmeta), se imenujejo zakoni. Čeprav skozi izkustvo spoznamo mnogo zakonov, pa so ti vendarle le posebne določitve še višjih zakonov, od katerih najvišji (ki so jim podrejeni vsi ostali) a priori izhajajo iz razuma samega in niso vzeti iz izkustva, temveč morajo, nasprotno, pojavom priskrbeti njihovo zakonitost in ravno s tem omogočiti izkustvo. Razum torej ni zgolj zmožnost, da si s primerjavo pojavov oblikujemo pravila; razum je sam zakonodaja za naravo, tj. brez razuma sploh ne bi bilo narave, tj. sintetične enotnosti raznoterja pojavov po pravilih; kajti pojavi se kot taki ne morejo nahajati zunaj nas, temveč eksistirajo zgolj v naši čutnosti. Ta, kot predmet spoznanja v izkustvu, z vsem, kar utegne vsebovati, pa je možna le v enotnosti apercipcije. Enotnost apercipcije pa je transcendentalni temelj nujne zakonitosti vseh pojavov v nekem izkustvu. Prav ista enotnost apercipcije je z ozirom na raznotero predstav (da se ga namreč določi iz ene same predstave) pravilo, in zmožnost teh pravil je razum. Vsi pojavi torej kot možna izkustva ravno tako a priori ležijo v razumu in prejmejo svojo formalno možnost od njega, kakor kot goli zori ležijo v čutnosti in so po formi možni edino skozi njo.

Naj zveni še tako pretirano in še tako absurdno, če rečemo, da je razum sam vir zakonov narave in s tem formalne enotnosti narave, pa je ta trditev vseeno povsem pravilna in v skladu s predmetom, namreč izkustvom. Empirični zakoni kot taki sicer nikakor

ne morejo izvajati svojega izvora iz čistega razuma, enako kot neizmerne raznoterosti pojavov ni mogoče v zadostni meri razložiti iz čiste forme čutnega zora. Vendar so vsi empirični zakoni le posebne določitve čistih zakonov razuma, pod katerimi in po normah katerih so empirični zakoni šele možni; pojavi lahko le skozi privzamejo zakonito formo, enako kot morajo biti tudi vsi pojavi ne glede na različnost svoje empirične forme vendarle vselej v skladu s pogoji čiste forme čutnosti.

A 128

Čisti razum je tako v kategorijah zakon sintetične enotnosti vseh pojavov in s tem izkustvo glede na njegovo formo šele izvorno omogoča. V transcendentalni dedukciji kategorij pa tudi nismo imeli namena pokazati več, kot da razložimo to razmerje razuma do čutnosti in prek nje do vseh predmetov izkustva, torej da razložimo objektivno veljavnost čistih apriornih pojmov razuma in s tem ugotovimo njihov izvor in resnico.

Sumarična predstavitev pravilnosti in edine možnosti te dedukcije čistih razumskih pojmov

Če bi bili predmeti, s katerimi ima opraviti naše spoznanje, reči same na sebi, o njih sploh ne bi mogli imeti nobenih apriornih pojmov. Kajti od kod naj bi jih vzeli? Če bi jih vzeli od objekta (ne da bi tukaj še enkrat raziskali, kako nam bi mogel biti objekt znan), bi bili naši pojmi zgolj empirični in ne apriorni pojmi. Če bi jih vzeli iz samih sebe, tedaj tisto, kar je zgolj v nas, ne more določati ustroja predmeta, različnega od naših predstav, tj. ne more biti temelj, zakaj naj bi obstajala kaka reč, ki ji pripada nekaj takega, kot imamo v mislih mi, in vsa ta predstava ni vse prej prazna. Če pa imamo povsod opraviti le s pojavi, tedaj je ne samo možno, temveč tudi nujno, da nekateri apriorni pojmi predhajajo empiričnemu spoznanju predmeta. Kajti kot pojavi tvorijo ti predmet, ki

A 129

je zgolj v nas, ker se gola modifikacija naše čutnosti sploh ne nahaja zunaj nas. No, že sama ta predstava, da so vsi ti pojavi in s tem vsi predmeti, s katerimi se lahko ukvarjamo, v celoti v meni, tj. da so določila mojega identičnega sebstva, izraža njihovo celovito enotnost v eni in isti apercepciji kot nujno. V tej enotnosti možne zavesti pa obstoji tudi forma vsega spoznanja predmetov (skozi njo je raznoterje mišljeno kot pripadajoče enemu objektu). Način, kako raznoterje čutne predstave (zor) spada k eni zavesti, zato kot njegova intelektualna forma predhaja vsemu spoznanju predmeta in tvori tudi apriorno formalno spoznanje vseh predmetov nasploh, kolikor so mišljeni (kategorije). Njihova sinteza skozi čisto upodobitveno moč in enotnost vseh predstav v odnosu do izvorne apercepcije predhajata vsemu empiričnemu spoznanju. Čisti razumski pojmi so torej a priori možni in v odnosu do izkustva celo prav nujni le zato, ker ima naše spoznanje opraviti izključno s pojavi, katerih možnost leži v nas samih, katerih povezava in enotnost (v predstavi predmeta) se nahaja zgolj v nas in mora torej predhajati vsemu izkustvu ter ga glede na formo tudi šele omogočiti. In iz tega temelja, izmed vseh edinega možnega, je bila potem izpeljana tudi naša dedukcija kategorij.

A 130

je zgolj v nas, ker se gola modifikacija naše čutnosti sploh ne nahaja zunaj nas. No, že sama ta predstava, da so vsi ti pojavi in s tem vsi predmeti, s katerimi se lahko ukvarjamo, v celoti v meni, tj. da so določila mojega identičnega sebstva, izraža njihovo celovito enotnost v eni in isti apercipiji kot nujno. V tej enotnosti možne zavesti pa obstoji tudi forma vsega spoznanja predmetov (skozi njo je raznoterje mišljeno kot pripadajoče enemu objektu). Način, kako raznoterje čutne predstave (zor) spada k eni zavesti, zato kot njegova intelektualna forma predhaja vsemu spoznanju predmeta in tvori tudi apriorno formalno spoznanje vseh predmetov nasploh, kolikor so mišljeni (kategorije). Njihova sinteza skozi čisto upodobitveno moč in enotnost vseh predstav v odnosu do izvorne apercipije predhajata vsemu empiričnemu spoznanju. Čisti razumski pojmi so torej a priori možni in v odnosu do izkustva celo prav nujni le zato, ker ima naše spoznanje opraviti izključno s pojavi, katerih možnost leži v nas samih, katerih povezava in enotnost (v predstavi predmeta) se nahaja zgolj v nas in mora torej predhajati vsemu izkustvu ter ga glede na formo tudi šele omogočiti. In iz tega temelja, izmed vseh edinega možnega, je bila potem izpeljana tudi naša dedukcija kategorij.

A 130

Analitika načel bo potemtakem zgolj kanon za *razsodno moč* in jo uči aplicirati razumske pojme, ki vsebujejo pogoje za apriorna pravila, na pojave. Iz tega razloga bom zdaj, ko jemljem za temo *načela razuma* v pravem pomenu, uporabil poimenovanje *doktrina razsodne moči*, ki natančneje označuje to opravilo.

Uvod

O TRANSCENDENTALNI RAZSODNI MOČI NASPLOH

Če smo razum nasploh opredelili kot zmožnost pravil, potem je razsodna moč zmožnost *subsumirati* pod pravila, tj. razlikovati, ali nekaj stoji pod danim pravilom (*casus datae legis*) ali ne. Obča logika ne vsebuje nobenih predpisov za razsodno moč in jih tudi ne more vsebovati. Kajti *ker obstrahira od vse vsebine spoznanja*, ji ne ostane nič drugega kot opravilo, da analitično razstavlja golo
A 133 formo spoznanja v pojmih, sodbah in sklepih in tako oblikuje
B 172 formalna pravila vse razumske rabe. Ko bi hotela obče pokazati, kako naj subsumiramo pod ta pravila, tj. razlikujemo, ali nekaj stoji pod njimi ali ne, tega zopet ne bi mogla storiti drugače kot po nekem pravilu. To pa ravno zato, ker je pravilo, znova potrebuje neki napotek za razsodno moč, in tako se izkaže, da razum sicer je mogoče učiti in opremiti s pravili, razsodna moč pa je poseben talent, ki se ga ne da poučiti, temveč le izuriti. Zato je razsodna moč tudi tisto specifično tako imenovane prirojene bistrosti, katere pomanjkanja ne more nadomestiti nobena šola; kajti čeprav kakemu omejenemu razumu šola lahko da in takorekoč vcepi več kot preveč pravil, sposojenih od tuje pameti, pa mora biti zmožnost njihove pravilne uporabe vendarle lastna učencu samemu, in ob pomanjkanju takšnega naravnega daru ni nobeno pravilo, ki bi mu ga
B 173 predpisali s tem namenom, varno pred zlorabo.* Kak zdravnik,

* Prav pomanjkanje razsodne moči je tisto, kar imenujemo neumnost, in za takšno

sodnik ali državoznanec ima lahko v glavi mnogo lepih patoloških, jurističnih ali političnih pravil, tako da lahko na teh področjih celo sam postane temeljit učitelj, in se bo vendar v njihovi aplikaciji zlahka zmotil, bodisi ker mu manjka naravne razsodne moči (čeprav ne razuma) in sicer lahko uvidi obče in abstracto, vendar ne more razlikovati, ali kak primer in concreto spada podenj, bodisi tudi zato, ker ga zgledi in dejanski posel niso dovolj izurili za to sodbo. To je tudi edina in velika korist zgledov: da ostrijo razsodno moč. Kajti kar zadeva pravilnost in preciznost razumskega uvida, mu zgledi običajno vse prej škodijo, ker le redko adekvatno izpolnjujejo pogoj pravila (kot casus in terminis) in poleg tega pogosto ovirajo tisto naprežanje razuma, da bi uvidel zadovoljivost pravil vobče in neodvisno od posebnih okoliščin izkustva, tako pa ga nazadnje navadijo, da jih uporablja bolj kot formule in manj kot načela. Tako so zgledi hoduljica za razsodno moč, brez katere tisti, komur manjka naravni talent razsodnosti, ne more shajati.

A 134

B 174

A čeprav *obča logika* ne more podati nobenih predpisov za razsodno moč, pa je povsem drugače s *transcendentalno*. Zdi se celo, da je njeno pravo opravilo v tem, da v rabi čistega razuma z določenimi pravili popravlja in varuje razsodno moč. Kajti kot doktrina, da bi razumu priskrbela razširitev na polju čistih apriornih spoznanj, za to se filozofija sploh ne zdi potrebna, zdi se celo neprimerna, ker smo po vseh dosedanjih poskusih na ta način pridobili pač le malo zemlje ali sploh nobene; toda kot kritika, da bi v rabi tistih nekaj čistih razumskih pojmov, ki jih imamo, preprečila spodrseljaje razsodne moči (*lapsus iudicii*), za to se (čeprav je korist tedaj le negativna) filozofija ponuja z vso svojo ostroumnostjo in večino preizkušanja.

A 135

pomanjkljivost sploh ni pomoči. Kako topo ali omejeno glavo, ki ji ne manjka nič drugega kot ustrežna stopnja razuma in njegovih lastnih pojmov, je z učenjem vsekakor mogoče izobraziti, celo do učenosti. Ker pa tedaj navadno manjka tudi onega (tistih *secunda Petri*), ni nič nenavadnega, če srečamo zelo učene može, ki v rabi svoje znanosti izpričujejo tisto nepopravljivo hibo.

B 173 A

Transcendentalna filozofija pa ima to svojskost, da lahko poleg pravila (ali bolje občega pogoja za pravila), ki je dano v čistem pojmu razuma, hkrati a priori nakaže primer, na katerega ga je
B 175 treba aplicirati. Vzrok te prednosti, ki jo ima v tem pogledu pred vsemi drugimi poučnimi znanostmi (razen matematike), tiči ravno v tem, da govori o pojmi, ki naj bi se a priori nanašali na svoje predmete; njihove objektivne veljavnosti zato ne more prikazati a
A 136 posteriori, kajti to se sploh ne bi dotaknilo njihove dignitete, temveč mora z občimi, vendar zadostnimi značilnostmi hkrati prikazati pogoje, pod katerimi so lahko dani predmeti v skladu s tistimi pojmi, saj bi bili ti v nasprotnem primeru brez vse vsebine, s tem pa gole logične forme in ne čisti razumski pojmi.

Ta *transcendentalna doktrina razsodne moči* pa bo vsebovala dve poglavji: *prvo* govori o čutnem pogoju, pod katerim je čiste razumske pojme edino mogoče uporabljati, tj. o shematizmu čistega razuma; *drugo* pa o sintetičnih sodbah, ki pod temi pogoji a priori izhajajo iz čistih razumskih pojmov in so v temelju vseh drugih apriornih spoznanj, tj. o načelih čistega razuma.

B 176 A 137

Prvo poglavje

O shematizmu čistih razumskih pojmov

Pri vseh subsumpcijah predmeta pod pojem mora biti predstava prvega *homogena* z drugo, tj. pojem mora vsebovati tisto, kar je predstavljeno v predmetu, ki naj bi ga subsumirali podenj, kajti ravno to pomeni izraz: predmet je vsebovan pod pojmom. Tako ima empirični pojem *krožnika* neko homogenost s čistim geometrijskim pojmom *kroga*, saj je *okroglino*, ki je mišljena v prvem, mogoče zreti v drugem.

Vendar pa so čisti razumski pojmi povsem nehomogeni v primerjavi z empiričnimi (še več, nasploh čutnimi) zori in jih ni

mogoče nikoli najti v kakem zoru. Kako je sedaj možna *subsumpcija* drugih pod prve, potemtakem *aplikacija* kategorije na pojave, ko pa pač nihče ne bo rekel: tole, npr. kavzalnost, je mogoče zreti tudi skozi čute in je vsebovano v pojavu? Prav to tako naravno in pereče vprašanje je vzrok, zaradi katerega je nujna transcendentalna doktrina razsodne moči, namreč da bi pokazali možnost, kako je *čiste razumske pojme* nasploh mogoče aplicirati na pojave. V vseh drugih znanostih, kjer pojmi, skozi katere je predmet mišljen obče, niso tako različni in heterogeni od tistih, ki ga prikazujejo in *concreto*, kakor je dan, ni potrebno podati posebne ekspozicije glede aplikacije pojma na predmet.

B 177

A 138

Jasno pa je, da mora obstajati nekaj tretjega, kar mora biti po eni strani homogeno s kategorijo, po drugi strani s pojavom, in omogoča aplikacijo kategorije na pojav. Ta posredniška predstava mora biti čista (brez vsega empiričnega) in vendar po eni strani *intelektualna*, po drugi strani *čutna*. Takšna predstava je *transcendentalna shema*.

Razumski pojem vsebuje čisto sintetično enotnost raznoterja nasploh. Čas, kot formalni pogoj raznoterja notranjega čuta in s tem povezave vseh predstav, vsebuje neko apirno raznoterje v čistem zoru. No, transcendentalno določilo časa je toliko homogeno s *kategorijo* (ki tvori njegovo enotnost), kolikor je *obče* in sloni na nekem apriornem pravilu. Po drugi strani pa je toliko homogeno s *pojmom*, kolikor je *čas* vsebovan v vsaki empirični predstavi raznoterja. Zato bo aplikacija kategorije na pojave možna prek transcendentalnega določila časa, ki kot shema razumskih pojmov posreduje subsumpcijo pojavov pod kategorijo.

B 178

A 139

Po tistem, kar je bilo pokazano v dedukciji kategorij, ne bo, upam, nihče v dvomih pri odločitvi o vprašanju: ali imajo ti čisti razumski pojmi zgolj empirično ali tudi transcendentalno rabo, tj. ali se, kot pogoji možnega spoznanja, a priori nanašajo samo na pojave ali pa jih je mogoče, kot pogoje možnosti reči nasploh,

raztegniti na predmete same na sebi (brez restrikcije edino na našo čutnost). Kajti tam smo videli, da so pojmi povsem nemožni in da tudi ne morejo imeti nobenega pomena, če ni njim samim ali vsaj elementom, iz katerih sestojijo, dan predmet, in da torej sploh ne morejo meriti na reči na sebi (brez ozira na to, ali in kako bi nam utegnile biti dane); dalje, da je edini način, kako so nam predmeti dani, modifikacija naše čutnosti; slednjič, da morajo čisti apriorni pojmi poleg funkcije razuma v kategoriji vsebovati še apriorne formalne pogoje čutnosti (zlasti notranjega čuta), ki vsebujejo obči pogoj, pod katerim je kategorijo edino mogoče aplicirati na kak predmet. Ta formalni in čisti pogoj čutnosti, na katerega je v svoji rabi restringiran razumski pojem, bomo imenovali *shema* tega razumskega pojma in postopanje razuma s temi shemami *shematizem* čistega razuma.

Shema je sama na sebi vselej le produkt upodobitvene moči; ker pa sinteza upodobitvene moči ni naperjena na noben posamični zor, temveč edino na enotnost v določitvi čutnosti, je shema vendarle treba razlikovati od podobe. Če tako postavim pet točk drugo za drugo, je to podoba števila pet. Če pa nasprotno mislim le neko število nasploh, naj bo pet ali sto, potem je to mišljenje bolj predstava metode, kako v skladu z nekim pojmom predstaviti množstvo (npr. tisoč) v podobi, kot pa ta podoba sama, ki bi jo v slednjem primeru le težko zaobjel s pogledom in primerjal s pojmom. No, to predstavo o občem postopku upodobitvene moči, ki pojmu priskrbi njegovo podobo, imenujem shema tega pojma.

Dejansko so v temelju naših čistih čutnih pojmov ne podobe predmetov, temveč sheme. Nobena podoba ne bo nikoli adekvatna pojmu trikotnika nasploh. Kajti njegova podoba ne bo dosegla občosti pojma, zaradi katere ta velja za vse trikotnike, pravokotne ali poševnokotne etc., temveč bo vedno omejena le na en del te sfere. Shema trikotnika ne more nikoli eksistirati nikjer drugje kot v mislih in pomeni neko pravilo sinteze upodobitvene moči z

ozirom na čiste oblike v prostoru. Še veliko manj bosta predmet izkustva ali njegova podoba kdajkoli dosegla empirični pojem, temveč se ta vselej nanaša neposredno na shemo upodobitvene moči, ki nastopa kot pravilo določitve našega zora v skladu z nekim občim pojmom. Pojem psa pomeni pravilo, po katerem lahko moja upodobitvena moč obče zariše obliko štirinožne živali, ne da bi bila omejena na eno samo posebno obliko, ki mi jo ponuja izkustvo, ali na kakršnokoli možno podobo, ki si jo lahko prikažem in concreto. Ta shematizem našega razuma z ozirom na pojave in njihovo golo formo je skrita večšina v globinah človeške duše, katere resnične prijeme bomo težko kdajkoli razbrali iz narave in jih neprikrite spravili na plan. Rečemo lahko le toliko: *podoba* je produkt empirične zmožnosti produktivne upodobitvene moči, *shema* čutnih pojmov (kot figur v prostoru) je produkt in takorekoč monogram čiste apriorne upodobitvene moči, skozi katero in po kateri so šele možne podobe, ki pa jih moramo vedno povezati s pojmom prek sheme, ki jih označujejo, in mu na sebi niso popolnoma kongruentne. Nasprotno pa je shema čistega razumskega pojma nekaj, česar sploh ni mogoče spraviti v podobo, temveč je le čista sinteza, v skladu s pravilom enotnosti po pojmih nasploh, ki ga izraža kategorija, in je transcendentalni produkt upodobitvene moči, ki zadeva določitev notranjega čuta nasploh, po pogojih njegove forme (časa), z ozirom na vse predstave, kolikor naj bi te v skladu z enotnostjo apercipcije a priori sodile skupaj v nekem pojmu.

B 181

A 142

Ne da bi se sedaj zadrževali pri suhem in dolgočasnem razčlenjevanju splošnih zahtev za transcendentalne sheme čistih razumskih pojmov, jih bomo raje prikazali po redu kategorij in v povezavi z njimi.

Čista podoba vseh velikosti (quantorum) za zunanji čut je prostor; vseh predmetov čutov nasploh pa čas. Čista *shema velikosti* (quantitas), kot pojma razuma, pa je *število*, ki je predstava, ki združuje sukcesivno adicijo enega k enemu (homogenemu). Število

B 182

A 143 ni torej nič drugega kot enotnost sinteze raznoterja nekega homogenega zora nasploh, s tem da v aprehenziji zora proizvedem čas sam.

Realnost je v čistem razumskem pojmu to, kar nasploh korespondira občutku; tisto torej, česar pojem sam na sebi nakazuje neko bit (v času). Negacija, česar pojem predstavlja neko nebit (v času). Zoperstavitev obeh se torej zgodi le v razliki istega časa kot izpolnjenega ali praznega časa. Ker je čas le forma zora in s tem predmetov kot pojavov, je to, kar v njih ustreza občutku, transcendentna materije vseh predmetov kot reči na sebi (stvarnost, realnost). Vsak občutek pa ima neko stopnjo ali velikost, s katero lahko z ozirom na isto predstavo predmeta bolj ali manj izpolnjuje isti čas, tj. notranji čut, dokler ne preneha v niču (= 0 = negatio).

B 183 Zato si je z razmerjem ali povezanostjo, oziroma bolje, s prehodom od realnosti k negaciji mogoče vsako realnost predstaviti kot kvantum, in shema realnosti, kot kvantitete nečesa, kolikor to izpolnjuje čas, je ravno ta kontinuirana in enakomerna proizvodnja realnosti v času, ko se od občutka, ki ima neko stopnjo, v času postopoma spuščamo do njegovega izginotja ali od negacije postopoma vzpenjamo do neke njegove velikosti.

A 144 Shema substance je vztrajnost realnega v času, tj. predstava realnega kot substrata empirične določitve časa nasploh, ki torej ostane, medtem ko se vse drugo menja. (Čas ne poteka, temveč v njem poteka obstoj menljivega. Času, ki je sam nemenljiv in trajen, torej v pojavu korespondira tisto nemenljivo v času, tj. substanca, in zgolj na njej je mogoče določiti sosledje in hkratnost pojavov glede na čas.)

Shema vzroka in kavzalnosti kake reči nasploh je realno, kateremu, če je poljubno postavljeno, vselej sledi nekaj drugega. Obstoji torej v sukcesiji raznoterja, kolikor je podvržena pravilu.

Shema skupnosti (vzajemnega učinkovanja) ali vzajemne kavzalnosti substanc z ozirom na njihove akcidence je hkratnost določil ene substance z določili druge, po nekem občem pravilu.

B 184

Schema možnosti je ujemanje sinteze različnih predstav s pogoji časa nasploh (npr. ko zoperstavljeno v eni reči ne more biti hkrati, temveč le v sosledju), torej določitev predstave reči v katerem koli času.

Schema dejanskosti je obstoj v nekem določenem času.

A 145

Schema nujnosti je obstoj predmeta v vsem času.

Iz vsega tega sedaj vidimo, da shema vsake kategorije vsebuje in ponazarja, npr. shema velikosti proizvodnjo (sintezo) časa samega v sukcesivni aprehenziji predmeta, shema kvalitete sintezo občutka (zaznave) s predstavo časa ali izpolnitev časa, shema realnosti medsebojno razmerje zaznav v vsem času (tj. po pravilu določitve časa), slednjič shema modalnosti in njenih kategorij čas sam kot korelat določitve predmeta, ali in kako sodi k času. Sheme zato niso nič drugega kot apriorne *določitve časa* po pravilih, in te določitve merijo, po redu kategorij, na *zaporedje časa*, *vsebino časa*, *red časa*, slednjič na *skupek časa* z ozirom na vse možne predmete.

B 185

Iz tega pa je razvidno, da se shematizem razuma skozi transcendentalno sintezo upodobitvene moči nazadnje zvede na enotnost vsega raznoterja zora v notranjem čutu, in tako indirektno na enotnost apercepcije kot tiste funkcije, ki korespondira notranjemu čutu (kot receptivnosti). Sheme čistih razumskih pojmov so torej resnični in edini pogoji, ki tem pojmom priskrbijo odnos do objektov in s tem *pomen*, in kategorije zato na koncu nimajo nobene druge kot možno empirično rabo, saj služijo le temu, da na podlagi neke a priori nujne enotnosti (zaradi nujne poenotitve vse zavesti v eni izvorni aprepciji) podvržejo pojave obćim pravilom sinteze in jih s tem naredijo primerne za celovito povezavo v enem izkustvu.

A 146

V celoti vsega možnega izkustva pa ležijo vsa naša spoznanja, in v obćem odnosu do njega obstoji transcendentalna resnica, ki predhaja vsej empirični resnici in jo omogoča.

Vseeno pa pade v oči, da čeprav šele sheme čutnosti realizirajo kategorije, jih sheme vendar tudi restringirajo, tj. omejijo na pogoje,

B 186

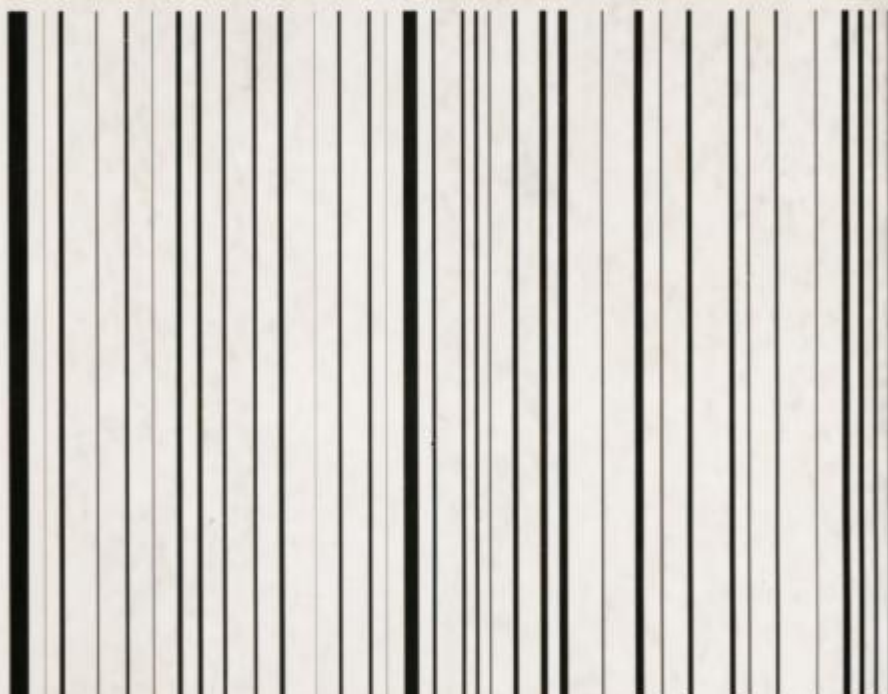
ki ležijo zunaj razuma (namreč v čutnosti). Zato je shema pravzaprav le fenomen ali čutni pojem predmeta v skladnosti s kategorijo (*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon – aeternitas, necessitas phaenomenon* etc.). Če sedaj restriktivni pogoj opustimo, na videz amplificiramo prej omejeni pojem; tako naj bi kategorije v svojem čistem pomenu, brez vseh pogojev čutnosti, veljale za reči nasploh, *kakor so*, medtem ko jih njihove sheme predstavljajo le, *kakor se pojavljajo*, tako da bi prve imele veliko širši pomen, ki je neodvisen od shem. Dejansko čistim razumskim pojmom tudi po izločitvi vseh čutnih pogojev vsekakor ostane neki, vendar le logični pomen gole enotnosti predstav, ki pa jim ni dan noben predmet in s tem tudi noben pomena, ki bi lahko podal pojem objekta. Če bi tako npr. substanci odvzeli čutno določilo vztrajnosti, potem ne bi pomenila nič drugega kot nekaj, kar lahko mislimo kot subjekt (ne da bi bila predikat česa drugega). Iz te predstave pa ne morem narediti ničesar, saj mi v ničemer ne nakazuje, katera določila ima reč, ki naj bi veljala kot takšen prvi subjekt. Torej so kategorije brez shem le funkcije razuma za pojme in ne predstavljajo nobenega predmeta. Ta pomen dobijo le od čutnosti, ki realizira razum, a ga tako hkrati restringira.

SIGMUND FREUD

INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

IMMANUEL KANT

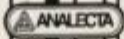
KRITIKA ČISTEGA UMA $\frac{1}{4}$

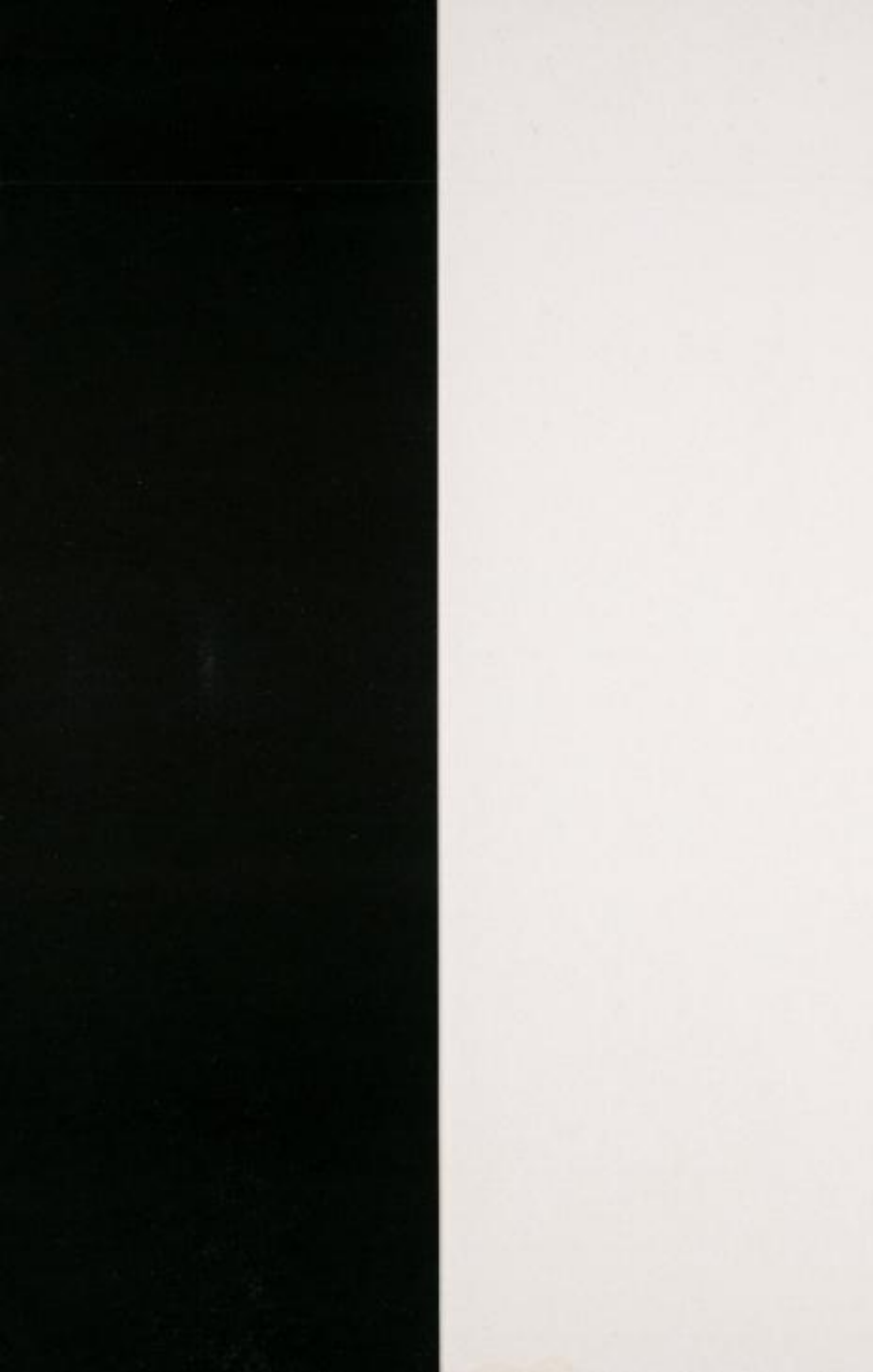


ISSN 0555-2419



9 770555 241012

 ANALECTA



Sigmund Freud

INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

HEMHUNG, SYMPTOM UND ANGST
(1925)

UNIVERSITÄT
ZÜRICH

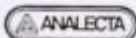
1. JANUAR 2011

Sigmund Freud

INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

HEMMUNG, SYMPTOM UND ANGST

(1926 [1925])



Ljubljana 2001

PROBLEMI 1-2/2001, letnik XXXVIV

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grile

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Jezikovni pregled: Simona Perpar Grile

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 700 izvodov

Naročnina za leto 2001: 5400 SIT

Cena te številke: 2700 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.

VSEBINA

Uredniška opomba.....	7
I.....	11
II.....	15
III.....	21
IV.....	25
V.....	35
VI.....	43
VII.....	47
VIII.....	54
IX.....	65
X.....	70
XI Dodatki.....	76
A Modifikacije prejšnjih stališč.....	76
a) Odpor in nasprotna investicija.....	76
b) Tesnoba iz preoblikovanja libida.....	79
c) Potlačitev in obramba.....	82
B Dopolnilo k tesnobi.....	83
C Tesnoba, bolečina in žalovanje.....	87

Uredniška opomba

Izdaje v nemškem jeziku:

1926 Leipzig, Dunaj in Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 136 strani.

1928 *Gesammelte Schriften*, 11. zv., str. 23–115.

1931 *Neurosenlehre und Technik*, str. 205–299.

1948 *Gesammelte Werke*, 14. zv., str. 113–205.

Ta knjiga je bila napisana julija 1925, decembra istega leta še enkrat predelana in objavljena februarja naslednje leto. Teme, ki jih obravnava, pokrivajo široko polje in nekatera znamenja kažejo na to, da je Freuda stalo neizmerno veliko truda, da jih je zaokrožil v celoto. Tako npr. eno in isto temo pogosto obravnava na različnih mestih z zelo podobnimi besedami. Kljub pomembnim stranskim temam pa je v središču nedvomno problem tesnobe. Ta problem je zaposloval Freuda ves čas od začetka njegovih psiholoških raziskav in njegova pojmovanja o posameznih vidikih tesnobe so se sčasoma precej spremenila. Zato morda ni nezanimivo v grobem opisati zgodovine nekaterih najpomembnejših sprememb.

(a) Tesnoba kot preoblikovan libido

Freud se je prvič srečal s problemom tesnobe med svojim raziskovanjem »aktualnih nevroz«. Najzgodnejšo objavljeno razpravo o tem je mogoče najti v njegovem prvem delu o tesnobni nevrozi (1895 *b*). V tem času je bil Freud še močno pod vplivom svojih študij o neurologiji in je vsa svoja prizadevanja usmeril v to, da bi tudi psihološka dejstva izrazil v fizioloških terminih. Opirajoč se na Fechnerja je postavil kot postulat predvsem »načelo stalnosti«, po katerem živčni sistem sam po sebi teži k zmanjševanju obsega vzburjenja, ki je vselej prisotno v njem, ali vsaj k temu, da ga ohranja nespremenjenega. Ko je na podlagi kliničnih opazovanj ugotovil, da je mogoče v primerih tesnobne nevrose vedno opaziti tudi motnje v odvajanju seksualne napetosti, se mu je zdel samoumeven sklep, da si je nakopičeno vzburjenje preoblikovano v tesnobo, poskušalo utreti pot navzven. Domneval je, da je to povsem fizičen proces brez vsakih psihičnih determinant.

Toda od vsega začetka je poseben problem predstavljala tesnoba, ki se je pojavljala pri fobijah in prisilnih nevrozah, kajti v teh primerih ni bilo mogoče

izključiti udeležbe psihičnih dejavnikov. Nastanek tesnobe pa je Freud tudi tu pojasnil na enak način. Pri psihonevrozah naj bi bil *vzrok* za kopičenje neodvedenega vzbujenja sicer psihičen: potlačitev. Vendar pa naj bi bilo tisto, kar sledi, enako kot pri aktualnih nevrozah: nakopičeno vzbujenje (ali libido) naj bi se neposredno preoblikovalo v tesnobo.

Freud je približno trideset let vztrajal pri tem prepričanju in ga je večkrat ponovil. Tako je lahko npr. leta 1920 v opombi k četrti izdaji *Treh razprav o teoriji seksualnosti* (1905 d) (»Najdenje objekta« v III. razpravi) še vedno zapisal: »Eden najpomembnejših izsledkov psihoanalitičnega raziskovanja je odkritje, da se nevrotična tesnoba razvije iz libida, da je produkt njegovega preoblikovanja in da je torej z njim približno v takšnem razmerju kot kis do vina.« Šele v pričujočem delu je Freud opustil teorijo, pri kateri je tako dolgo vztrajal. Tesnobe poslej ni več obravnaval kot preoblikovanja libida, ampak kot reakcijo na nevarne situacije, reakcijo, ki poteka po določenem modelu. Toda celo tu je še trdil (gl. str. 63), da je povsem mogoče, da je v primeru tesnobne nevroze »z razvojem tesnobe odveden prav preseček neporabljenega libida«. Nekaj let pozneje je opustil še ta zadnji preostanek starih teorij. V 32. predavanju (*Studienausgabe*, 1. zv., str. 528) *Nove serije predavanj k uvodu v psihoanalizo* (1933 a) je zapisal, da je tudi tesnoba, značilna za tesnobno nevrozo, reakcija na travmatično situacijo: »Ne bomo več trdili, da je sam libido tisti, ki je pri tem preoblikovan v tesnobo.«

(b) Realna in nevrotična tesnoba

Kljub teoriji, da je nevrotična tesnoba zgolj preoblikovani libido, je Freud od vsega začetka odločno vztrajal pri tem, da obstaja tesna zveza med tesnobo kot reakcijo na zunanje nevarnosti in tesnobo kot reakcijo na nevarnost, ki prihaja od nagonov. To je jasno zapisano v prvem delu o tesnobni nevrozi (1895 b). Freud je to stališče dograjeval še v številnih poznejših delih, predvsem v povezavi s fobijami – npr. v 25. *Predavanju* (1916–17). Toda težko je bilo vztrajati pri tem, da sta tesnobi v obeh primerih enaki, dokler je Freud zatrjeval, da pri aktualnih nevrozah tesnoba nastane neposredno iz libida. Ko je opustil to pojmovanje in uvedel razliko med avtomatično tesnobo in tesnobo kot signalom, se je situacija razjasnila in poslej ni bilo nobenega razloga več, da bi med nevrotično in realno tesnobo videli generično razliko.

(c) Travmatična in nevarna situacija

Temeljna determinanta avtomatične tesnobe je nastanek travmatične situacije; bistvo te pa je doživetje nemoči, ki jo Jaz občuti spričo kopičenja vzbujenja, bodisi zunanjega bodisi notranjega izvora, ki ga ne more predelati (gl. str. 59 in nasl. in str. 80 spodaj). Tesnoba »kot signal« je odgovor Jaza na grozečo travmatično situacijo. Takšna grožnja ustvari nevarno situacijo. Nevarnosti, ki prihajajo od znotraj, se z razvojnimi fazami življenja spremenijo (str. 67–68), imajo pa skupno potezo, in to je ločitev od ljubezenskega objekta, izguba ljubezenskega objekta ali izguba njegove ljubezni (str. 71), zato lahko pride do kopičenja nepotešenih želja in s tem do občutja nemoči. Specifične nevarnosti, ki lahko v različnih starostnih obdobjih sprožijo travmatično situacijo, so, na kratko povedano: rojstvo, izguba matere kot objekta, izguba penisa, izguba ljubezni objekta, izguba ljubezni Nadjaza.

(d) Tesnoba kot signal

To predstavo je, uporabljeno v zvezi z neugodjem nasploh, pri Freudu mogoče že zelo zgodaj dokazati. Izvira iz obdobja njegovega prijateljstva s Fliessom in je najtesneje povezana s Freudovim pojmovanjem, da mora mišljenje zmanjšati razvoj afektov z miselno dejavnostjo na tisto najmanjšo možno mero, ki je nujno potrebna za sprožitev signala. V »Nezavednem« (1915 *e*) je ta predstava že aplicirana na tesnobo; podobno je v 25. *Predavanju* stanje »tesnobne pripravljenosti« opisano kot stanje, ki pošilja »signal«, ki naj bi prehitel izbruh hude tesnobe (*Studienausgabe*, 1. zv., str. 382). Od tod naprej ni bil potreben velik korak za skrajno jasno predstavitev na pričujočih straneh (na katerih je koncept sicer sprva tudi uveden kot signal »neugodja« (str. 16) in šele nato kot signal »tesnobe«).

(e) Tesnoba in rojstvo

Kaj določa *obliko*, v kateri se pojavi tesnoba? Tudi o tem vprašanju je Freud razpravljal že v svojih zgodnjih spisih. Sprva je Freud (v skladu s svojim pojmovanjem tesnobe kot preoblikovanega libida) pojmoval najbolj pozornost zbujujoča simptoma tesnobe – zasoplost in razbijanje srca – kot elementa koitusa, ki naj bi se zaradi zaprtosti normalnih poti za odvajanje vzbujenja pojavila v izolirani, stopnjevani obliki. Prim. prvo delo o tesnobni nevrozi (1895 *b*, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 46) in popis primera »Dora« (1905 *d* [1901], *Studienausgabe*, 6. zv., str. 149; sl. prev.: *Dve analizi*, »Dora«, Analecta (DDU

Univezum), Ljubljana 1984, str. 73). Ni jasno, kako je vse to združljivo s Freudovimi splošnimi nazori o izražanju afektov, ki konec koncev nedvomno izhajajo od Darwina. V *Študijah o histeriji* (1895 d) spomni na Darwinov nauk, da izražanje čustev »sestoji iz dejanj, ki so prvotno imela določen namen in so se redno pojavljala«. Veliko pozneje, v svojem 25. *Predavanju* (*Studienausgabe*, 1. zv., str. 383), se je vnovič lotil tega vprašanja in poudaril, da verjame, da je »jedro« afekta »ponovitev nekega pomembnega doživetja«. Vrnil se je k razlagi, ki jo je našel za napade histerije (1909 a, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 201–202), namreč, da gre za oživitve doživetij iz otroštva. V dopolnilo je dodal sklep: »Histerični napad je torej mogoče primerjati z na novo oblikovanim individualnim afektom, normalni afekt pa z izrazom splošne histerije, ki je postala dedna.« V tem delu ponovi to teorijo s skoraj enakimi besedami (str. 17 in str. 51).

Kakršnokoli vlogo že je imela ta teorija o afektih za Freudove zgodnje razlage oblik tesnobe, za njegovo novo razlago, ki jo je prvič predstavil v opombi, dodani k drugi izdaji (1909) *Interpretacije sanj* (1900 a, proti koncu VI. poglavja (E)), je bila vsekakor bistvena. Omenja fantazije o življenju v maternici in nadaljuje (v razprtem tisku): »Rojstvo je pravzaprav prvo doživetje tesnobe in s tem izvor in zgled afekta tesnobe.« Te hipoteze ni nikoli opustil. Dodelil ji je vidno mesto v prvem od svojih del o psihologiji ljubezni (1910 h). Zveza med tesnobo in rojstvom se pojavi tudi v 25. *Predavanju* (op. cit.), kot tudi v *Jazu in Onem* (1923 b), kjer Freud precej proti koncu govori o »rojstvu kot prvem velikem tesnobnem stanju«. To nas je pripeljalo do izdaje knjige Otta Ranka *Trauma rojstva* (*Das Trauma der Geburt*, Dunaj, 1924).

Ta knjiga je veliko več kot zgolj preprost prevzem razlage, ki jo je Freud našel za oblike tesnobe. Rank trdi, da so vsi poznejši napadi tesnobe poskusi »odreagiranja« prvotne travme rojstva. Podobno razlaga vse oblike nevroze, pri čemer mimogrede vrže s prestola Ojdipov kompleks in predlaga reformo terapevtske tehnike s ciljem. Premagati travmo rojstva. Freudovi prvi objavljeni namigi na Rankovo knjigo zvenijo pozitivno. Toda v pričujočem delu se vendarle razkrije radikalna in dokončna sprememba njegovega mnenja. Odklonitev Rankovih nazorov je Freuda spodbudila k reviziji njegovih lastnih prepričanj in tako je nastal spis *Inhibicija, simptom in tesnoba*.

I

Naša jezikovna raba nam omogoča, da pri opisovanju patoloških pojavov razlikujemo simptome od inhibicij, toda tej razliki ne pripisuje velikega pomena. Če ne bi naleteli na bolezenske primere, pri katerih lahko opazimo le inhibicije, ne pa tudi simptomov in če ne bi želeli vedeti, kaj je razlog za to, bi komajda pokazali zanimanje za to, da bi pojma inhibicija in simptom razmejili med seboj.

Pojma ne izvirata iz istega temelja. Inhibicija ima poseben odnos do funkcije in ne pomeni nujno nečesa patološkega. Tudi normalno omejitve funkcije lahko označimo za inhibicijo. Nasprotno pa simptom pomeni znamenje bolezenskega procesa. Torej je tudi inhibicija lahko simptom. V jezikovni rabi se nato beseda inhibicija uporablja v primerih, ko imamo opraviti s preprosto oslavitvijo funkcije, beseda simptom pa v primerih, ko gre za nenavadno spremembo funkcije ali za njen novi učinek. Videti je, da je v številnih primerih odvisno od proste presoje, ali poudarimo pozitivno ali negativno plat patološkega procesa in njegov učinek označimo kot simptom ali kot inhibicijo. Toda vse to v resnici ni zanimivo; in zastavitev, iz katere izhajamo, se ne izkaže za plodno.

Ker je inhibicija pojmovno tako tesno povezana s funkcijo, smo se domislili, da bi različne funkcije Jaza raziskali na ta način, da bi odkrili oblike, v katerih se izraža motnja teh funkcij pri posameznih nevrotičnih obolenjih. Za to primerjalno študijo izberimo seksualno funkcijo, prehranjevanje, gibanje in poklicno delo.

a) Seksualna funkcija je dovzetna za zelo raznovrstne motnje, večina ima značaj preprostih inhibicij. Te opredeljujemo kot psihično impotenco. Vzpostavitev normalne seksualne funkcije je učinek zelo zapletenega procesa in motnja se lahko pojavi na vsaki stopnji procesa. Glavne postaje inhibicije pri moškem so: odvrnitev libida na samem začetku

procesa (psihično neugodje); odsotnost fizične priprave zanj (pomanjkanje erekcije); zgodnja prekinitve spolnega odnosa (*ejaculatio praecox*), ki jo lahko opišemo tudi kot pozitiven simptom; prekinitve spolnega odnosa pred njegovim naravnim zaključkom (odsotnost ejakulacije); odsotnost psihičnega učinka (občutja ugodja ob orgazmu). Druge motnje so posledica povezave seksualne funkcije s posebnimi pogoji perverzne ali fetišistične narave.

Ni mogoče spregledati, da obstaja razmerje med inhibicijo in tesnobo. Nekatere inhibicije očitno predstavljajo odpoved funkcije, ker bi se ob njenem izvajanju razvila tesnoba. Veliko žensk se odkrito boji seksualne funkcije. To tesnobo uvrščamo k histeriji, prav tako kot tudi obrambni simptom gnusa, ki se sprva vzbudi kot naknadna reakcija na doživetje pasivnega spolnega odnosa, pozneje pa se pojavi že ob sami misli na tak spolni odnos. Tudi za veliko število prisilnih dejanj se izkaže, da so previdnostni in varnostni ukrep pred spolno izkušnjo in so torej fobičnega značaja.

S tem nismo veliko pojasnili. Opazimo lahko le, da se za motnje seksualne funkcije uporabljajo zelo različni postopki: 1) libido je lahko preprosto odvrnjen (zdi se, da to v največji meri proizvede tisto, kar označujemo kot čisto inhibicijo); 2) funkcija je lahko slabše izvedena; 3) funkcijo lahko otežijo posebni pogoji ali pa je modificirana s preusmeritvijo k drugim ciljem; 4) funkcijo lahko preprečijo varnostni ukrepi; 5) če je ni bilo mogoče preprečiti že na samem začetku, je lahko prekinjena zaradi razvoja tesnobe; 6) če je bila kljub vsemu izvedena, je mogoča naknadna reakcija v obliki protesta, ki želi razveljaviti to, kar se je zgodilo.

b) Najpogostejša motnja funkcije prehranjevanja je odklanjanje hrane, ki je posledica umika libida. Tudi čezmerna želja po hrani ni tako redka. Prisilo k uživanju hrane spodbuja strah pred stradanjem; toda to področje je slabo raziskano. Simptom bruhanja poznamo kot histerično obrambo pred hranjenjem. Zavračanje hrane zaradi tesnobe spada k psihotičnim stanjem (blodnja o zastrupitvi).

c) Pri nekaterih nevrotičnih stanjih je gibanje ovirano zaradi odpora do hoje in slabotnosti pri hoji. Pri histeriji naletimo na motorično paralizno gibalnega aparata ali na odpoved katere od njegovih posebnih funkcij (abazija). Posebej značilne so težave pri gibanju, ki so posledica vključitve posameznih pogojev; če ti niso izpolnjeni, se pojavi tesnoba (fobija).

d) Inhibicija pri delu, ki je pogosto predmet zdravljenja kot izoliran simptom, se izraža kot zmanjšano veselje do dela, kot slabše opravljanje nalog ali v pojavih, kot so utrujenost, vrtoglavica, bruhanje, če mora posameznik nadaljevati z delom. Če je histerik, bo prekinil delo zaradi organske in funkcionalne paralize, stanja, ki ni združljivo z nadaljnjim opravljanjem dela. Če je obsesivni nevrotik, bo njegovo delo moteno zaradi nenehnega uhajanja pozornosti drugam ali zaradi izgubljanja časa s pogostimi odlogi in ponavljanjem.

Naš pregled bi lahko razširili še na druge funkcije, toda ne smemo pričakovati, da bomo s tem dosegli kaj več. Dlje od površja pojavov ne bomo prodrli. Zato se odločimo za opis inhibicije na način, ki o tem pojmu ne bo pustil veliko nejasnosti. Inhibicija je *izraz omejene funkcije Jaza*, vzroki za to pa so lahko zelo različni. Nekateri mehanizmi, vpleteni v to odpoved funkcije, pa tudi splošna težnja te odpovedi, so nam dobro znani.

To težnjo je veliko lažje prepoznati v *specifičnih* inhibicijah. Ko so aktivnosti, kot so igranje klavirja, pisanje in celo hoja, prepuščene nevrotičnim inhibicijam, nam analiza razkrije, da je razlog za to čezmerna erotizacija organov, ki igrajo pomembno vlogo v teh funkcijah – prstov in nog. V splošnem smo ugotovili, da je funkcija Jaza nekega organa oškodovana, če se stopnjuje njegova erogenost, njegov seksualni pomen. V tem primeru se obnaša – če lahko tvegamo precej absurdno primerjavo – kot kuharica, ki noče več delati za štedilnikom, ker se je gospodar hiše zapletel z njo v ljubezensko razmerje. Če je pisanje, pri katerem pustimo teči tekočino iz cevke na kos belega papirja, prevzelo simboličen pomen spolne združitve ali če je hoja postala simboličen nadomestek za teptanje telesa matere zemlje, bosta oba, pisanje in hoja,

opuščena, ker predstavljata izvedbo prepovedane seksualne dejavnosti. Jaz se odpove funkcijam, ki mu pripadajo, in sicer zato, da mu ne bi bilo treba opraviti nove potlačitve – *da bi se izognil konfliktu z Onim*.

Druge inhibicije očitno služijo samokaznovanju. To je pogost primer pri inhibicijah poklicnih dejavnosti. Jaz ne sme opravljati teh stvari, ker bi mu prinesle dobiček in uspeh, to pa je strogi Nadjaz prepovedal. Tako se Jaz odpove tudi tem, *da ne bi prišel v konflikt z Nadjazom*.

Bolj *splošne* inhibicije Jaza so posledica drugega, preprostega mehanizma. Če je Jaz obremenjen s psihično nalogo, ki je posebej težavna, npr. z žalovanjem, s silnim zatiranjem afektov ali z obvladovanjem nenehno pojavljajočih se spolnih fantazij, mu to pobere toliko razpoložljive energije, da mora na več mestih hkrati omejiti njeno porabo, kot špekulant, ki je svoj denar vezal v različnih podjetjih. Poučen primer takšne intenzivne splošne inhibicije, čeprav kratkotrajne, sem lahko opazoval pri bolniku, obsesivnem nevrotiku. V situacijah, ki bi pri njem očitno morale izzvati izbruh jeze, se ga je polotila hromeča utrujenost, ki je trajala od enega do več dni. Od tod naprej bomo lahko našli pot tudi za razumevanje splošne inhibicije, ki je značilna za depresivna stanja, skupaj z najtežjim med njimi, melanholijo.

Za konec lahko torej o inhibicijah rečemo to, da pomenijo omejitve v funkcijah Jaza, bodisi iz previdnosti ali zaradi pomanjkanja energije. Zdaj lahko brez težav ugotovimo, po čem se inhibicija razlikuje od simptoma: simptoma ne moremo več opisati kot procesa, ki se dogaja v Jazu ali na njem.

II

Temeljne poteze v oblikovanju simptomov preučujemo že dolgo in upam, da ugotovitvam ni več mogoče oporekati.¹ Simptom je znamenje za to, da ni prišlo do zadovoljitve nagona, in nadomestek zanjo. Je posledica procesa potlačitve. Potlačitev je delo Jaza, ki – morda po naročilu Nadjaza – ne želi sodelovati pri nagoni investiciji, spodbujeni v Onem. Jaz s potlačitvijo doseže, da predstava, ki je bila posrednik nezaželenega vzgiba, ne pride v zavest. Analiza pogosto dokaže, da se predstava ohrani kot nezavedna formacija. Do tod je vse videti jasno; toda kmalu se pojavijo težave, ki jih še nismo razrešili.

Naši dosedanji opisi procesa potlačitve so izrecno poudarili uspeh preprečitve dostopa v zavest,² toda druge točke ostajajo odprte. Poraja se vprašanje, kakšna je usoda nagonskega vzgiba, ki se aktivira v Onem in ki teži k zadovoljitvi. Odgovor nanj je bil neposreden, in sicer, da se je v procesu potlačitve ugodje, ki ga pričakujemo ob zadovoljitvi, spremenilo v neugodje. Toda zdaj smo se znašli pred problemom, kako lahko zadovoljitev nagona povzroči neugodje. Upamo, da bomo zadevo pojasnili z izjavo, da zaradi potlačitve sploh ne pride do procesa vzburjenja v Onem; Jazu uspe, da ga inhibira ali spelje drugam. Če je temu tako, odpade uganka o »preobrazbi afekta« pri potlačitvi.³ Toda hkrati s tem smo priznali Jazu, da ima lahko velik vpliv na procese v Onem in zdaj moramo ugotoviti, kaj mu omogoča takšno presenetljivo moč.

1. [Gl. npr. *Tri razprave o teoriji seksualnosti* (1905 d), I. razprava (4), predvsem tretji odstavek; slov. prev.: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, prev. Mojca Dobnikar, Studia humanitatis, Ljubljana 1995.]
2. [Prim. ugotovitev precej na začetku spisa »Potlačitev« (1915 d); slov. prev.: *Metapsihološki spisi*, »Potlačitev«, prev. Bojan Baskar, Studia humanitatis, Ljubljana 1987.]
3. [O tem vprašanju je Freud razpravljal v primeru »Dora« (1905 e); slov. prev.: *Dve analizi*, »Dora«, prev. Eva D. Bahovec, Analecta (DDU Univezum), Ljubljana 1984, str. 31.]

Verjamem, da ima Jaz tak vpliv zaradi svojih tesnih zvez s sistemom zaznavanja, zvez, ki, kot vemo, predstavljajo njegovo bistvo in so temelj za njegovo razlikovanje od Onega. Funkcija tega sistema, ki smo ga imenovali *z-zv.*, je povezana s pojavom zavesti⁴. Dražljajev ne dobiva le od zunaj, ampak tudi od znotraj, in prizadeva si, da bi prek občutij ugodja in neugodja, ki prihajajo od tam, vse procese duševnega dogajanja usmerjal v skladu z načelom ugodja. Radi si predstavljamo, da je Jaz v odnosu do Onega nemočen; toda če se upre nagonskemu procesu v Onem, mora zgolj poslati *signal neugodja*,⁵ da bi dosegel svoj namen ob pomoči skoraj vsemogočne instance, načela ugodja. Če to situacijo za hip opazujemo izolirano, jo lahko ilustriramo s primerom z nekega drugega področja. Zamislimo si državo, v kateri se manjša skupina upre sprejetju sklepa, ki bi imel podporo množice. Ta manjšina se nato polasti tiska, z njegovo pomočjo preoblikuje suvereno »javno mnenje« in tako prepreči sprejem načrtovanega sklepa.

Toda ta razlaga odpira nove probleme. Od kod izvira energija, potrebna za sprožitev signala neugodja? Tu nam lahko pomaga zamisel, da obramba proti nezaželenemu *notranjemu* procesu poteka po zgledu obrambe proti *zunanjemu* dražljaju, da Jaz ubere enako pot obrambe proti notranji kot tudi proti zunanji nevarnosti. V primeru zunanje nevarnosti se organizem odloči za poskus bega. Najprej umakne investicijo z zaznave nevarnega objekta. Pozneje odkrije, da je bolj učinkovito sredstvo izvedba takšnih mišičnih aktivnosti, ki zaznavo nevarnosti, tudi če je ne zavrača, onemogočijo – to pomeni, da se izogne območju nevarnosti. Potlačitev je ekvivalent takšnemu poskusu bega. Jaz umakne (predzavestno) investicijo z nagonskega zastopnika,⁶ ki ga je treba potlačiti, in jo uporabi za sprostitev neugodja (tesnobe). Vprašanje, kako pri

4. [Prim. *Onstran načela ugodja* (1920 g), na začetku IV. poglavja; slov. prev: *Metapsihološki spisi*, »Onstran načela ugodja«, prev. Ivo Štandeker, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1987.]

5. [Gl. »Uredniško opombo« na str. 19.]

6. [Tj. s tistega, kar zastopa nagon v duši.]

potlačitvi nastane tesnoba, ni preprosto; vendarle pa imamo pravico vztrajati pri zamisli, da je Jaz pravi sedež tesnobe, in zavrniti naše prejšnje pojmovanje, da se investicijska energija potlačenega vzgiba samodejno preobrazi v tesnobo. Če sem se nekdaj izrazil tako, sem posredoval fenomenološki opis, ne pa metapsihološke predstavitve.

To nas pripelje do novega vprašanja: kako je z ekonomskega vidika mogoče, da lahko goli proces umika in odvajanja, kot pri umiku predzvestne investicije Jaza, sproži neugodje ali tesnobo, saj sta po naših domnevah neugodje in tesnoba lahko le posledica *stopnjevane* investicije. Odgovor je ta, da tega vzročnega niza ni mogoče razložiti z ekonomskega vidika. Tesnoba v potlačitvi ni ustvarjena na novo; reproducirana je kot afektivno stanje v skladu z že obstoječo podobo v spominu. Če gremo še naprej in preučujemo izvor te tesnobe – in afektov nasploh –, nesporno zapustimo psihološka tla in stopimo na mejno območje fiziologije. Afektivna stanja so vsidrana v duševno življenje kot usedline prastarih travmatičnih doživetij; podobne situacije jih prebudijo kot spominske simbole.⁷ Menim, da se nisem motil, ko sem jih enačil s pozneje in individualno pridobljenimi histeričnimi napadi in jih obravnaval kot njihove normalne zglede.⁸ Zdi se, da je pri ljudeh in njim sorodnih bitjih rojstvo kot prva individualna izkušnja tesnobe podelilo značilne poteze izražanju afekta tesnobe. Te zveze pa ne smemo precenjevati; tudi če jo priznamo, ne smemo spregledati, da je afektivni simbol v nevarni situaciji biološka nujnost in da bi bil ustvarjen v vsakem primeru. Menim tudi, da je neupravičeno domnevati, da se ob vsakem izbruhu tesnobe dogaja v duševnem življenju nekaj, kar je enako reprodukciji situacije ob rojstvu. Prav tako ni gotovo, ali histerični napadi, ki so po svojem izvoru takšne travmatične reprodukcije, za vedno ohranijo ta značaj.

Kot sem pokazal na nekem drugem mestu, je večina potlačitev, s katerimi imamo opraviti pri terapevtskem delu, primer *naknadnih* potlačitev

7. [Gl. 3. opombo, *Studienausgabe*, 6 zv., str. 54.]

8. [Gl. »Uredniško opombo« na str. 10 in str. 55 spodaj.]

[*Nachdrängen*].⁹ Predpostavljajo obstoj zgodnejših *prapotlačitev* [*Urverdrängungen*], ki ohranjajo svoj vpliv v novih situacijah. O teh ozadjih in predstopnjah potlačitve še veliko premalo vemo. Obstaja nevarnost, da bomo pri potlačitvi precenjevali vlogo Nadjaza. V tem hipu še ne moremo presoditi, ali morda nastanek Nadjaza ustvari ločnico med prapotlačitvijo in naknadno potlačitvijo. Prvi izbruhi tesnobe, ki so zelo intenzivni, se na vsak način zgodijo prej, preden postane Nadjaz diferenciran. Zelo verjetno je, da so najbližji povodi za prapotlačitve kvantitativni dejavniki, kot sta čezmerna moč dražljaja in preboj zaščite pred dražljaji.

Ta omemba zaščite pred dražljaji nas kot geslo opominja na dejstvo, da se potlačitve pojavljajo v dveh različnih situacijah – namreč, če nezazelen nagonski vzgib priključuje zunanja zaznava in če se vzgib pojavi v notranjosti brez takšnega izziva. Teh razlik se bomo lotili pozneje [str. 294]. Toda zaščita obstaja samo pred zunanjimi dražljaji, ne pa tudi pred notranjimi nagonskimi zahtevami.

Dokler preučujemo poskus bega pri Jazu, se držimo proč od oblikovanja simptomov. Simptom nastane iz nagonskega vzgiba, okrnjenega zaradi potlačitve. Če Jaz z uporabo signala neugodja doseže svoj namen in popolnoma zatre nagonski vzgib, ne izvemo nič o tem, kako se to zgodi. Učimo se lahko samo iz primerov, ki jih lahko označimo za bolj ali manj neuspele potlačitve.

V teh primerih se v splošnem pokaže, da je nagonski vzgib kljub potlačitvi sicer našel nadomestek, toda nadomestek, ki je močno okrnjen, premeščen, inhibiran in ki ga tudi ni mogoče prepoznati kot zadovoljitev. In ko je nadomestni vzgib izveden, ni občutja ugodja; ta izvedba je namesto tega privzela značaj prisile. Toda v tej degradaciji procesa zadovoljitve v simptom pokaže potlačitev svojo moč še v neki drugi točki. Nadomestni proces je, če le mogoče, odvrnjen od tega, da bi bil odveden prek motilitete; tudi če to ne uspe, se mora proces izčrpati v spremembi lastnega telesa in ne sme seči v zunanji svet. Preprečeno je, da bi bil

9. [O tem razpravlja na začetku spisa »Potlačitev« (1915 d).]

preoblikovan v dejavnost. Kot vemo, deluje Jaz pri potlačitvi pod vplivom zunanje realnosti in zato nadomestnemu procesu onemogoči vsakršen vpliv na realnost.

Jaz obvladuje tako dostop do zavesti kot tudi prehod k ravnanju glede na zunanji svet. V potlačitvi potrjuje svojo moč v obeh smereh. [Psihično] zastopstvo nagona občuti eno, sam nagonski vzgib pa drugo plat njegove moči. Na tej točki se je umestno vprašati, kako se priznanje mogočnosti Jaza ujema z opisom, ki smo ga o položaju prav tega Jaza razvili v razpravi *Jaz in Ono*. Tam smo opisali odvisnost Jaza tako od Onega kot od Nadjaza ter razkrinkali njegovo nemoč in boječnost v odnosu do obeh in njegovo trudoma vzdrževano premoč nad njima.¹⁰ Ta sodba je našla velik odmev v psihoanalitični literaturi. Številni avtorji izrazito poudarjajo nemoč Jaza v odnosu do Onega, nemoč racionalnega proti demoničnemu v nas in so pripravljene ta stavek razglasiti za temeljni kamen psihoanalitičnega »svetovnega nazora«. Toda ali ni spoznanje o tem, kako potlačitev učinkuje, tisto, ki bi moralo prav analitika zadržati pred tako skrajnimi in enostranskimi stališči?

Priznati moram, da sploh nisem naklonjen fabriciranju svetovnih nazorov.¹¹ To prepuščam filozofom, ki sami priznavajo, da se jim zdi potovanje skozi življenje brez takšnega Baedekerja, ki jim ponuja informacije o vsem, neizvedljivo. Ponižno sprejemamo prezir, s katerim filozofi zrejo na nas, prepričani, da imajo višje potrebe kot mi. Ker pa tudi sami ne moremo zatajiti svojega narcističnega ponosa, bomo tolažbo iskali v razmisleku, da vsi ti »življenjski vodniki« hitro zastarajo in da je prav naše kratkovidno, omejeno, natančno delo tisto, ki zahteva, da izhajajo v novih nakladah in da so celo najsodobnejši Baedekerji le poskusi, da bi nadomestili stari, tako udoben in tako popoln katekizem. Dobro vemo, kako malo luči je lahko doslej vrgla znanost na uganke tega sveta. Naj filozofi zganjajo še tak hrup, tega dejstva ne morejo

10. [*Jaz in Ono* (1923 b), V. poglavje.]

11. [Prim. izčrpno razpravo o tem problemu v zadnjem predavanju Freudove *Nove serije predavanj* (1933 a), *Studienausgabe*, I. zv., str. 586 in nasl.]

spremeniti. Le potrpežljivo, vztrajno delo, pri katerem je vse podrejeno zahtevi po gotovosti, lahko počasi pripelje do spremembe. Če popotnik poje v temi, zanika svoj strah, toda zato okrog sebe ne vidi nič bolj svetlo.

III

Vrnimo se k problemu Jaza.¹² Navidezno protislovje je posledica dejstva, da abstrakcije obravnavamo preveč togo in da iz zapletenega stanja stvari izolirano jemljemo zdaj eno, zdaj drugo stran. Zdi se, da smo upravičeni ločevati Jaz od Onega, saj to narekujejo nekatere okoliščine. Toda po drugi strani je Jaz identičen z Onim in je le posebej diferenciran delež Onega. Če v mislih postavimo ta košček nasproti celoti ali če je med njima v resnici prišlo do razcepa, se razkrije slabost tega Jaza. Če pa ostane Jaz povezan z Onim in ga ni mogoče razlikovati od njega, se pokaže njegova moč. Podoben je odnos Jaza do Nadjaza. V številnih situacijah sta oba združena; večinoma ju lahko razlikujemo le, če je med njima nastala napetost, konflikt. V primeru potlačitve je odločilno dejstvo, da je Jaz organizacija, Ono pa ne. Jaz je v resnici organiziran delež Onega. Bilo bi povsem neupravičeno, če bi si predstavljali, da sta Jaz in Ono dva različna vojaška tabora in da poskuša Jaz zatreti delež Onega s potlačitvijo, preostanek Onega pa priskoči napadenemu deležu na pomoč in pomeri svojo moč z močjo Jaza. To se lahko sicer pogosto zgodi, prav gotovo pa to ni začetna situacija pri potlačitvi. Nagonski vzgib, ki ga je treba potlačiti, ostane praviloma izoliran. Čeprav nam akt potlačitve pokaže moč Jaza, pa v neki meri razkrije tudi njegovo nemoč in nezmožnost vplivanja na posamezne nagonске vzgibe Onega. Kajti proces, ki se je zahvaljujoč potlačitvi spremenil v simptom, zdaj vzdržuje svoj obstoj zunaj organizacije Jaza in neodvisno od nje. Pa ne le sam proces, enak privilegij ekstrateritorialnosti, če ga lahko tako imenujemo, uživajo tudi vsi njegovi derivati. In če naletijo na deleže iz organizacije Jaza, ni gotovo, da teh deležev ne bodo potegnili k sebi in se s tem razširili na račun Jaza. Primerjava,

12. [Namreč k nasprotju med njegovo močjo in slabostjo v odnosu do Onega.]

ki nam je že dolgo znana, obravnava simptom kot tujek, ki neprestano draži tkivo, v katerega se je vrnil, in sproža reakcije v njem.¹³ Včasih se sicer zgodi, da se obrambni boj proti nezaželenemu nagonskemu vzgibu konča z oblikovanjem simptoma. Kolikor lahko vidimo, je to v največji meri mogoče pri histerični konverziji. Toda praviloma je izid drugačen. Prvemu aktu potlačitve sledi dolgotrajen ali nikoli dokončan podaljšek, v katerem se boj proti nagonskemu vzgibu nadaljuje v boju proti simptomu.

Ta sekundarni obrambni boj nam kaže dva obraza – s protislovnima izrazoma. Po eni strani je Jaz že po svoji naravi prisiljen storiti nekaj, kar moramo oceniti kot poskus obnove ali pomiritve. Jaz je organizacija. Temelji na svobodnem občevanju in na možnosti vzajemnega vplivanja med vsemi njegovimi sestavnimi deli. Njegova deseksualizirana energija izpričuje svoj izvor še v prizadevanju po združevanju in poenotenju, in ta pritisk po sintezi se krepi toliko bolj, kolikor močnejše se Jaz razvija. Zato je razumljivo, da Jaz poskuša odpraviti tudi tujost in izolacijo simptoma, s tem ko izkorišča vse možnosti, da bi ga na tak ali drugačen način vezal nase in ga s temi vezmi vključil v svojo organizacijo. Kot vemo, takšna prizadevanja vplivajo že na samo oblikovanje simptoma. Klasičen primer za to so tisti histerični simptomi, ki smo jih označili kot kompromis med potrebo po zadovoljitvi in potrebo po kaznovanju. Takšni simptomi so del Jaza že od samega začetka, saj izpolnjujejo zahtevo Nadjaza, po drugi stani pa predstavljajo pozicije potlačene in točke, na katerih je potlačeno vdrlo v organizacijo Jaza. So neke vrste mejne postaje z mešano posadko. Ali so vsi primarni histerični simptomi ustvarjeni na ta način, bi bilo treba podrobneje raziskati. V nadaljevanju se Jaz obnaša tako, kot da bi priznal, da je simptom pač tu in ga ni več mogoče odstraniti; da se je treba s to situacijo sprijazniti in iz nje potegniti največjo možno korist. Jaz se prilagodi simptomu – ki zastopa košček notranjega sveta, ki je Jazu tuj – tako kot to običajno

13. [To primerjavo najdemo v predavanju o pojavih histerije (1893 h), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 20.]

stori v odnosu do realnega zunanjega sveta. Za to mu nikoli ne zmanjka priložnosti. Obstoj simptoma lahko do neke mere oslabi zmogljivosti in to je mogoče izrabiti za pomiritev posamezne zahteve Nadjaza ali za zavrnitev posamezne zahteve iz zunanjega sveta. Na ta način simptom postopoma postaja zastopnik pomembnih interesov; postaja koristen za samouveljavitev, vedno tesneje se zrašča z Jazom in postaja zanj vse bolj nepogrešljiv. Le v zelo redkih primerih lahko fizični proces »vraščanja« tujka ponovi nekaj podobnega. Lahko se zgodi, da pomen te sekundarne prilagoditve simptomu pretirano poudarimo, če rečemo, da si je Jaz simptom ustvaril le zato, da bi lahko užival v njegovih prednostih. To bi bilo podobno, kot če bi trdili, da si je možki, ki je izgubil nogo v vojni, pustil obstreliti nogo le zato, da bi lahko poslej živel od svoje invalidnine in mu ne bi bilo treba več delati.

V prisilni nevrozi in paranoji dobijo oblike, ki jih privzamejo simptomi, za Jaz veliko vrednost, pa ne zato, ker bi mu prinašale prednosti, ampak, ker mu zagotavljajo narcistično zadovoljitev, ki je sicer ne bi bilo. Sistemi, ki jih oblikujejo prisilni nevrotiki, laskajo njihovemu samoljubju, ker jim zbujejo vtis, da so boljši od drugih ljudi, ker so posebej čisti ali posebej vestni. Blodnje paranoikov odpirajo njihovi dojemljivosti in domišljiji polje delovanja, ki bi ga težko našli kje drugje. Iz vseh omenjenih odnosov izhaja to, kar poznamo kot (sekundaren) *bolezenski dobiček*, ki ga prinaša nevroza.¹⁴ Ta dobiček priskoči na pomoč prizadevanju Jaza, da bi si pripojil simptom, in okrepi fiksacijo simptoma. Če nato analitik poskuša pomagati Jazu v njegovem boju proti simptomu, ugotovi, da te spravljive zveze med Jazom in simptomom učinkujejo na strani odporov in da jih je težko razrahljati. Oba postopka, ki ju Jaz uporabi proti simptomu, sta v resnici protislovnata.

Drugi postopek ima manj prijazen značaj, saj nadaljuje v smeri potlačitve. Toda zdi se, da Jazu ne smemo očitati nedoslednosti. Jaz je

14. [Gl. Freudovo pomembno (1923 dodano) opombo k primeru »Dora«, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 118 in nasl.; slov. prev.: *Dve analizi*, »Dora«, prev. Eva D. Bahovec, Analecta (DDU Univezum), Ljubljana 1984, str. 54 in nasl.; kot tudi uredniški komentar na koncu te opombe.]

miroljuben in bi si rad pripojil simptom, ga naredil za del samega sebe. Motnjo povzroča simptom, ki kot resničen nadomestek in derivat potlačenege vzgiba igra naprej njegovo vlogo; vedno znova obnavlja njegovo zahtevo po zadovoljitvi in tako sili Jaz, da spet odda signal neugodja in se postavi v bran.

Sekundaren obrambni boj proti simptomu ima različne oblike, odigrava se na različnih prizoriščih in uporablja najrazličnejša sredstva. O njem ne bomo mogli povedati veliko, dokler ne bomo preučili posameznih primerov oblikovanja simptomov. To bo tudi priložnost, da se bomo lotili problema tesnobe, ki že nekaj časa preži v ozadju obravnave. Najbolje bo, da bomo izhajali iz simptomov, ki jih ustvarja histerična nevroza. Za preučevanje pogojev, pod katerimi se oblikujejo simptomi pri prisilnih nevrozah, paranoji in drugih nevrozah, še nismo pripravljani.

IV

Začnimo z infantilno histerično fobijo pred živalmi – na primer z »malim Hansom«,¹⁵ nedvomno v vseh temeljnih potezah značilnim primerom fobije pred konji. Že na prvi pogled lahko ugotovimo, da je v konkretnem primeru nevrotičnega obolenja stanje veliko bolj zapleteno, kot si lahko predstavljamo, dokler se ukvarjamo z abstrakcijami. Potrebna je nekaj dela, da ugotovimo, kateri je potlačeni vzgib, kaj je njegov nadomestni simptom in kje tiči motiv za potlačitev.

Mali Hans noče na cesto, ker se boji konja. To je surovi material primera. Kateri njegov del je simptom? Je to razvoj tesnobe? Izbira objekta tesnobe? Odpoved svobodnemu gibanju? Ali več reči hkrati? Kje je zadovoljitev, ki se ji odpove? In zakaj se ji mora odpovedati?

Površen odgovor bi bil, da primer sploh ni tako skrivnosten. Nerazumljiv strah pred konjem je simptom, nezmožnost za hojo po ulici je inhibicija, omejitev, ki si jo naloži Jaz, da ne bi prebudil simptoma tesnobe. Razlaga druge točke je na vsak način pravilna; v razpravi, ki sledi, se s to inhibicijo ne bomo več ukvarjali. Toda prvo bežno znanstvo s primerom nam niti približno ne omogoča spoznati resničnega izražanja domnevnega simptoma. Kot lahko ugotovimo z natančnejšim zasliševanjem, sploh ne gre za nekakšen neopredeljen strah pred konjem, ampak za neko tesnobno pričakovanje: konj ga bo ugriznil.¹⁶ Ta misel se vsekakor poskuša izmakniti zavesti, nadomesti pa jo neopredeljena fobija, v kateri se pojavljata le še tesnoba in njen objekt. Je morda ta misel jedro simptoma?

Dokler ne bomo preučili celotne psihične situacije malega dečka, kot se nam bo razkrila med analitičnim delom, ne bomo naredili koraka

15. [Gl. »Analizo fobije petletnega dečka« (1909 b); slov. prev.: *Mali Hans, Volčji človek*, »Mali Hans«, prev. Irena Hrast, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989.]

16. [*Studienausgabe*, 8. zv., str. 27; slov. prev.: prav tam, str. 27.]

naprej. Deček ima ljubosumen in sovražen Ojdipov odnos do svojega očeta, ki pa ga vendarle –, razen če razlog razdora ni njegova mati – srčno ljubi. Torej imamo opraviti s konfliktom ambivalentnosti: dobro utemeljena ljubezen in nič manj upravičeno sovraštvo, oba usmerjena v isto osebo. Dečkova fobija mora biti poskus rešitve tega konflikta. Konflikti te vrste so zelo pogosti in se lahko razpletejo drugače: eden od obeh konfliktnih vzgibov (praviloma nežnost) se izrazito okrepi, drugi pa izgine. Le preobilica nežnosti in njen prisilni značaj nam razkrijeta dejstvo, da ta usmeritev ni edina, ampak je ves čas na preži, da zatira svoje nasprotje, ter nam omogočita spoznati proces, ki ga označujemo kot potlačitev prek *reakcijske tvorbe* (v Jazu). Primeri, kot je mali Hans, ne pokažejo nobenih sledi takšne reakcijske tvorbe. Očitno obstajajo različne poti, ki vodijo iz konflikta ambivalentnosti.

Medtem smo lahko z gotovostjo spoznali nekaj drugega. Nagonski vzgib, ki je predmet potlačitve pri malem Hansu, je vzgib sovražnosti proti očetu. Dokaz za to nam je posredovala njegova analiza, ko je sledila izvoru misli o popadljivem konju. Hans je videl pasti konja, videl je pasti tudi svojega prijatelja, s katerim se je igral »konjička«, in ta se je pri tem poškodoval.¹⁷ Analiza je upravičila sklep, da se je pri Hansu porodila želja, da bi njegov oče padel in se poškodoval, tako kot sta se njegov prijatelj in konj. Še več, njegov odnos do odhoda neke osebe na pot ob neki priložnosti¹⁸ razkrije, da je njegova želja po odstranitvi očeta našla tudi manj neodločen izraz. Takšna želja pa je enakovredna namenu, da bi odstranil samega očeta – enakovredna je morilskemu vzgibu Ojdipovega kompleksa.

Od tega potlačenega nagonskega vzgiba še ne pelje nobena pot k nadomestku zanj, za katerega domnevamo, da ga bomo našli v fobiji pred konji. Poenostavimo zdaj psihično situacijo malega Hansa, tako da odstranimo infantilni dejavnik in ambivalenco. Zamišljajmo si ga kot mladega služabnika, ki je zaljubljen v gospodarico hiše in se veseli

17. [Prav tam, str. 47 in str. 74; slov. prev.: prav tam, str. 47 in str. 74.]

18. [Prav tam, str. 31; slov. prev.: prav tam, str. 31.]

posameznih izrazov naklonjenosti, ki mu jih ta nameni. Sovraži svojega hišnega gospodarja, ki je močnejši od njega, in rad bi ga umaknil s poti. Najbolj naravna posledica te situacije je, da se boji gospodarjevega maščevanja in da se pri njem pojavi tesnoba pred njim – podobno kot se pri malem Hansu pojavi fobija pred konji. To pomeni, da tesnobe te fobije ne moremo označiti kot simptom. Če bi mali Hans, ki je zaljubljen v svojo mater, pokazal, da se boji očeta, ne bi imeli nobene pravice reči, da ima nevrozo ali fobijo. Njegova čustvena reakcija bi bila v celoti razumljiva. Kar to reakcijo naredi za nevrozo, je ena sama poteza: nadomestitev očeta s konjem. To premestitev lahko torej z vso pravico označimo kot simptom. Je tisti drugi mehanizem, ki omogoča razrešitev konflikta ambivalentnosti brez pomoči reakcijske tvorbe [prim. str. 26.]. Takšno premestitev omogoči ali olajša okoliščina, da je mogoče v tej zgodnji starosti zlahka oživiti prirojene sledi totemističnega razmišljanja. Otroci se še ne zavedajo prepada, ki loči človeka od živali, ali ga vsaj tako pretirano ne poudarjajo kot pozneje. V njihovih očeh odrasel moški, objekt njihovega občudovanja, a tudi strahu, še pripada isti kategoriji kot velika žival, ki ji zavidajo toliko lastnosti, pred katero pa so bili tudi posvarjeni, kajti postane lahko nevarna. Konflikt ambivalentnosti se torej ne razreši v odnosu do iste osebe: tako rekoč preslepi se ga s tem, da se eden od njegovih vzgibov usmeri v drugo osebo kot nadomestni objekt.

Doslej je vse jasno. Toda analiza fobije malega Hansa je prinesla popolno razočaranje v neki drugi točki. Deformacija, ki je določila obliko simptoma, ni bila uporabljena za [psihično] zastopstvo (vsebinsko predstav) nagonskega vzgiba, ki ga je bilo treba potlačiti; uporabljena je bila za povsem drugačno zastopstvo, ki ustreza le *reakciji* na tisto, kar je v resnici nezaželeno. Naša pričakovanja bi se v večji meri potrdila, če bi se pri malem Hansu namesto strahu pred konjem razvilo nagnjenje, da bi trpinčil konje in da bi jih pretepal ali da bi jasno izrazil svojo željo, da bi jih rad videl, kako padejo, kako se poškodujejo ali celo umrejo v trzljajih (razgrajanje z nogami).¹⁹ Nekaj od tega se je med

19. [Prav tam, str. 48; slov. prev.: prav tam, str. 47.]

analizo v resnici pojavilo, vendar nikakor ni bilo v ospredju njegove nevroze. In, dovolj nenavadno, če bi res usmeril takšno sovražnost le proti konju, namesto proti očetu, in bi to bil njegov glavni simptom, sploh ne bi bili rekli, da ima nevrozo.

Nekaj torej ne drži, bodisi v našem pojmovanju potlačitve ali v naši opredelitvi simptoma. Seveda takoj zbudi našo pozornost tole: če se je mali Hans res obnašal na tak način do konjev, bi to pomenilo, da potlačitev sploh ni spremenila značaja spornega in agresivnega nagonskega vzgiba, ampak samo objekt, proti kateremu se je usmerila.

Nedvomno obstajajo primeri, v katerih je to vse, kar naredi potlačitev. Toda v genezi fobije malega Hansa se je zgodilo več kot to. V kolikšni meri več, bomo razbrali iz nekega drugega dela analize.

Kot vemo, je mali Hans povedal, da se boji tega, da ga bo ugriznil konj. Nekoliko pozneje smo spoznavali genezo nekega drugega primera fobije pred živalmi. V tem primeru je bila ogrožujoča žival volk, ki pa je tudi pomenila nadomestnega očeta.²⁰ Kmalu po tistem, ko je deček sanjal (pomen sanj je razkrila analiza), se je pri njem vzbudil strah, da ga bo požrl volk, tako kot enega od sedmih kozličkov v pravljici.²¹ Pri »malem Hansu« je na njegovo izbiro konja kot ogrožujoče živali nedvomno odločilno vplivalo dejstvo, da se je oče igral z njim »konjička«.²² Prav tako se zdi zelo verjetno, da je oče mojega ruskega dečka, ki sem ga analiziral šele, ko je dopolnil dvajset let, v igrah z dečkom posnemal volka in mu v šali grozil, da ga bo požrl.²³ Po tistem sem spoznal še tretji primer. Bolnik je bil mlad Američan, ki sicer ni imel fobije pred živalmi, vendar pa je prav odsotnost te pomagala razumeti druga dva primera. Kot otroka ga je spolno vzburla domišljajska otroška zgodba, ki so mu jo prebrali, o arabskem poglavarju, ki je zasledoval osebo,

20. »Iz zgodovine otroške nevroze« [1918b, *Studienausgabe*, 8. zv.; slov. prev.: *Mali Hans, Volčji človek*, »Volčji človek«, prev. Irena Hrast, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989].

21. [Prav tam, str. 149 in nasl.; slov. prev.: prav tam, str. 153.]

22. [Prav tam, str. 107; slov. prev.: prav tam, str. 109.]

23. [Prav tam, str. 152; slov. prev.: prav tam, str. 165.]

izdelano iz užitne snovi (mož iz medenjaka), da bi jo pojedel. Identificiral se je s tem užitnim človekom, v arabskem poglavarju pa ni bilo težko prepoznati nadomestnega očeta. Ta zgodba je pomenila prvo podlago za njegovo avtoerotično dejavnost. Predstava, da bo oče otroka požrl, pa je značilna prastara otroška snov. Primerjave iz mitologije (Kronos) in iz življenja živali so splošno znane.

Kljub takšnim olajšavam nam je vsebina te predstave tako tuja, da jo le nejeverno pripisujemo otroku. Prav tako ne vemo, ali v resnici pomeni tisto, o čemer po videzu sodeč govori, in ne razumemo, kako je lahko postala predmet fobije. Analitična izkušnja nam vsekakor zagotavlja potrebne informacije. Pokaže nam, da otrokova predstava, da ga bo oče požrl, izraža – v obliki, ki je bila deležna regresivne degradacije – pasiven nežen vzgib, da bi ga oče ljubil v genitalno-erotičnem smislu. Nadaljnje preučevanje zgodovine primera²⁴ ne pušča nobenega dvoma o pravilnosti te razlage. Genitalni vzgib seveda ne izdaja več svojega nežnega namena, če je izražen v jeziku, ki spada v že preseženo prehodno obdobje med oralno in sadistično organizacijo libida. Poleg tega je vprašanje, ali gre le za nadomestitev [psihičnega] zastopstva z regresivnim izrazom ali za resnično regresivno degradacijo genitalno usmerjenega vzgiba v Onem. O tem se sploh ni tako lahko odločiti. Zgodovina primera ruskega »Volčjega človeka« odločno podpira zadnjo, resnejšo možnost; kajti v obdobju po odločilnih sanjah je deček postal »slab«, nadležen in sadističen in kmalu zatem se je razvila prava prisilna nevroza. V vsakem primeru lahko vidimo, da potlačitev ni edino sredstvo, ki ga lahko uporabi Jaz za svojo obrambo proti nezaželenim nagonskim vzgibom. Če mu uspe doseči regresijo nagona, bo nagonu v resnici naredil več škode, kot bi jo lahko s potlačitvijo. Včasih regresiji, ki je bila vsiljena nagonu, dejansko sledi še potlačitev.

Primer »Volčjega človeka« in nekoliko enostavnejši primer »malega Hansa« porajata še vrsto drugih vprašanj. Toda že zdaj smo prišli do

24. [Ruskega bolnika.]

dveh nepričakovanih ugotovitev. Ni dvoma, da je nagoni vzgib, ki je bil potlačen v obeh fobijah, vzgib sovražnosti do očeta. Rečemo lahko, da je bil vzgib potlačen prek procesa preobrazbe v svoje nasprotje. Na mestu otrokove agresije do očeta se pojavi agresija (v obliki maščevanja) očeta do otroka. Ker takšna agresija v vsakem primeru korenini v sadistični fazi libida, je potrebna samo še določena mera degradacije v oralno stopnjo. Ta stopnja je pri Hansu le nakazana v njegovem strahu, da ga bo konj ugriznil, pri Rusu pa je jasno izražena v grozi, da ga bo volk požrl. Poleg tega je analiza brez slehernega kančka dvoma razkrila, da je bil hkrati potlačen še nek drug, nasproten nagoni vzgib. To je bil pasiven, nežni vzgib do očeta, ki je že dosegel nivo genitalne (falične) libidinalne organizacije. Zdi se, da je za končni izid procesa potlačitve zadnji vzgib celo pomembnejši od prvega. Deležen je daljnosežnejše regresije in ima odločilen vpliv na vsebino fobije. Tam, kjer smo sledili samo *eni* potlačitvi nagona, moramo torej priznati, da se srečata *dva* takšna procesa. Dva nagoni vzgiba, ki sta potlačena – sadistična agresija do očeta in nežni, pasiven odnos do njega –, oblikujeta nasprotujoči si par. Še več: če upoštevamo primer malega Hansa v celoti, lahko ugotovimo, da je oblikovanje njegove fobije odpravilo tudi njegovo nežno objektno investicijo matere, čeprav vsebina fobije o tem ničesar ne izda. Pri malem Hansu je proces potlačitve zajel skoraj vse komponente njegovega Ojdipovega kompleksa – tako njegove sovražne in nežne vzgibe do očeta kot tudi nežne vzgibe do matere. Pri Rusu je bilo to precej manj očitno.

To so za nas nezaželeni zapleti, saj smo želeli preučevati le preproste primere oblikovanja simptomov, ki so posledica potlačitve. S tem namenom smo izbrali najzgodnejše in na videz bolj transparentne nevrose iz otroštva. Toda namesto ene same potlačitve smo jih našli cel kup, poleg tega pa imamo za nameček opraviti še z regresijo. Morda smo k zmedi prispevali sami, ko smo želeli obe analizi živalskih fobij – malega Hansa in Volčjega človeka – soditi po istem kopitu. Tako pa smo postali pozorni na posamezne razlike med obema. Le za malega

Hansa lahko z gotovostjo rečemo, da je s svojo fobijo opravil z obema glavnima vzgiboma Ojdipovega kompleksa – z agresivnostjo do očeta in pretirano nežnostjo do matere. Nedvomno je bil prisoten tudi vzgib nežnosti do očeta, svojo vlogo je odigral pri potlačitvi nasprotnega čustva. Toda dokazati ne moremo niti tega, da je bil dovolj močan, da je sprožil potlačitev, niti tega, da je pozneje izginil. Zdi se, da je bil Hans v resnici normalen deček s t. i. »pozitivnim« Ojdipovim kompleksom. Možno je, da so bili elementi, ki jih pogrešamo, dejavni tudi pri njem, vendar njihovega obstoja ne moremo dokazati. Celó gradivo naših najtemeljitejših analiz je luknjičavo in naša dokumentacija nepopolna. Pri Rusu leži pomanjkljivost drugje. Njegov odnos do ženskega objekta je bil moten zaradi zgodnje zapeljanosti²⁵ in pri njem je močno izražena njegova pasivna, feminina stran. Analiza njegovih sanj o volku nam razkrije le malo o njegovi prikriti agresiji do očeta, zato pa nam prinaša nedvoumne dokaze, da je potlačitev zajela njegov pasiven, nežen odnos do očeta. Mogoče je, da so tudi v tem primeru delovali še drugi dejavniki, a se niso pojavili. Kako je mogoče, da je kljub vsem razlikam med obema primeroma, ki sta si skorajda nasprotna, končni izid – fobija – skorajda enak? Razlago za to moramo iskati nekje drugje. Našli jo bomo v drugem rezultatu, ki ga daje naša kratka primerjalna raziskava. Menimo, da lahko v obeh primerih razpoznamo gonilno silo potlačitve. Njeno vlogo nam potrjuje tudi smer razvoja pri obeh otrocih. Ta gonilna sila je enaka v obeh primerih: tesnoba zaradi grozeče kastracije. Mali Hans je opustil svojo agresivnost do očeta iz strahu pred kastracijo. Njegov strah, da ga bo konj ugriznil, lahko mirno dopolnimo: konj mu bo odgriznil spolovilo, ga bo kastriral. Toda zaradi strahu pred kastracijo se je tudi ruski deček odpovedal želji, da bi ga oče ljubil kot seksualni objekt, saj je bil prepričan, da bi tak odnos od njega zahteval, da žrtvuje svoje spolovilo – organ, ki ga razlikuje od ženske. Kot vidimo, obe obliki Ojdipovega kompleksa, normalna, aktivna oblika, kot tudi

25. [Prav tam, str. 139 in nasl.; slov. prev.: prav tam, str. 143.]

invertirana oblika, spodletita zaradi kastracijskega kompleksa. Tesnoba misel Rusa, da ga bo požrl volk, sicer ne razkriva nobenih namigov na kastracijo, saj se je zaradi oralne regresije preveč oddaljila od falične faze. Toda analiza njegovih sanj pokaže, da je vsak nadaljnji dokaz odveč. Popolno zmagoslavje potlačitve je tudi to, da v obliki, v kateri se je izrazila fobija, nič več ne kaže na kastracijo.

Zdaj pa naša nepričakovana ugotovitev: v obeh primerih je gonilna sila potlačitve strah pred kastracijo. Misel, ki prežema dečkovo tesnobo – da ga bo ugriznil konj ali da ga bo požrl volk –, je deformiran nadomestek za misel, da ga bo kastriral njegov oče. Ta misel je v resnici tista, ki je bila potlačena. Pri Rusu je bila izraz želje, ki je podlegla uporju moškosti, pri Hansu pa izraz reakcije, ki je njegovo agresivnost preoblikovala v njeno nasprotje. Toda afekt tesnobe, bistven za fobijo, ni posledica procesa potlačitve niti posledica libidinoznih investicij potlačenih vzgibov, ampak je učinek samega potlačenega. Tesnoba, značilna za fobijo pred živalmi, je nepreoblikovan strah pred kastracijo. To je torej realen strah, strah pred nevarnostjo, ki v resnici grozi ali ki je ocenjena kot realna. V tem primeru je tesnoba tista, ki sproži potlačitev, in ne nasprotno, kot sem menil sprva, da potlačitev sproži tesnobo.

Ni prijetno misliti na to, a prav nič ne pomaga, če tajim, da sem večkrat trdil, da je zastopstvo nagona s potlačitvijo deformirano, premeščno ipd., libido nagonskega vzgiba pa je preoblikovan v tesnobo.²⁶ Preučevanje fobij, namenjeno predvsem temu, da bi podkrepilo moju trditev, te torej ne potrjuje; zdi se celo, da ji neposredno nasprotuje. Tesnoba, značilna za fobijo pred živalmi, je strah pred kastracijo, ki ga občuti Jaz. Tesnoba, značilna za agorafobijo (ta je manj temeljito preučena), pa je, kot je videti, strah pred spolno skušnjavo – strah, ki mora biti genetično povezan s strahom pred kastracijo. Kot lahko sodimo danes, sega večina fobij nazaj k takšni tesnobi, ki jo občuti Jaz pred

26. [Gl. npr. Freudovo delo »Potlačitev« (1915 *a*), približno tri strani pred koncem, kjer je omenjen tudi primer »Volčjega človeka«. Drugo predstavitev je mogoče najti tudi v dodatku A (*b*), str. 76 spodaj in nasl., kot tudi v »Uredniški opombi«, str. 7 in nasl.]

zahtevami libida. Vedno je pri tem tesnobno občutje Jaza tisto, ki je primarno in ki spodbudi potlačitev. Tesnoba ni nikoli posledica potlačenega libida. Če sem se prej zadovoljil s trditvijo, da se po končani potlačitvi na mestu manifestacije libida, ki smo jo pričakovali, pojavi neka mera tesnobe, mi danes tega ni treba preklicati. Opis je ustrezen; moč vzgiba, ki mora biti potlačen, in intenzivnost tesnobe, ki iz tega izvira, si, kot smo trdili, nedvomno ustrezata. Priznati pa moram, da sem verjel, da sem posredoval več kot goli opis. Domneval sem, da sem spoznal metapsihološki proces neposrednega preoblikovanja libida v tesnobo. Pri tem danes torej ne morem več vztrajati. In v resnici tudi prej nisem mogel razložiti, kako takšno preoblikovanje poteka.

Od kod mi sploh ideja o tem preoblikovanju? Izhaja iz časa, ko sem preučeval aktualne nevroze²⁷ in sem bil še zelo daleč od tega, da bi razlikoval med procesi v Jazu in procesi v Onem. Ugotovil sem, da izbruhe tesnobe in splošno tesnobno pripravljenost sprožijo posamezne seksualne praktike, kot so *coitus interruptus*, neizživeto spolno vzburjenje ali vsiljena abstinenca – torej primeri, ko je spolno vzburjenje ovirano, zadržano ali preusmerjeno na svoji poti do zadovoljitve. Ker je spolno vzburjenje izraz libidinalnih nagonskih vzgibov, se ni zdelo upravičeno prehitro sklepati, da se libido preobrazi v tesnobo zaradi učinka takšnih motenj. Ugotovitve, do katerih sem prišel takrat, veljajo še danes. Po drugi strani ni mogoče zanikati, da je libido, ki sodi k procesom v Onem, podvržen motnjam na pobudo potlačitve. Še vedno je torej lahko res, da se pri potlačitvi tesnoba razvije iz libidinalne investicije nagonskih vzgibov. Toda kako naj ta sklep povežemo z drugim sklepom, da je tesnoba, značilna za fobije, tesnoba Jaza, ki nastane v Jazu in ki ne izhaja iz potlačitve, ampak, nasprotno, sama izzove potlačitev? To je protislovje, ki ga ne bo lahko razrešiti. Obeh izvorov tesnobe ni lahko reducirati na enega samega. To lahko poskusimo storiti ob domnevi, da Jaz v primeru motenega spolnega odnosa, prekinjenega spolnega

27. [Gl. Freudova prva dela o tesnobni nevrozi (1895 b), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 27 in nasl.]

vzburjenja ali abstinence zasluti nevarnost, na katero se odzove s tesnobo. Toda to nas ne pripelje nikamor. Po drugi strani pa se zdi, da analiza fobij, ki smo se je lotili, ne dopušča popravkov. *Non liquet!*²⁸

28. [»Ni (dovolj) jasno« – star sodniški izrek, če dokazni material ni bil prepričljiv.]

V

Nameravali smo preučevati oblikovanje simptomov in sekundarni boj Jaza proti simptomu. Toda z izbiro fobij v ta namen očitno nismo imeli srečne roke. Tesnoba, ki obvladuje podobo teh motenj, se zdaj pokaže kot zaplet, ki zastira zadevo. Obstajajo številne nevroze, pri katerih ni zaslediti tesnobe. Take vrste je prava konverzivna histerija. Celo v njenih najresnejših simptomih nismo zasledili trohice tesnobe. Že samo to dejstvo nas mora posvariti pred tem, da bi oblikovali pretesno zvezo med tesnobo in oblikovanjem simptoma. Fobije so v vseh drugih ozirih tako blizu konverzivni histeriji, da se mi jih zdi povsem upravičeno uvrstiti k njej kot »tesnobno histerijo«. Toda do zdaj še nihče ni bil sposoben povedati, kaj odloča o tem, ali bo imel nek primer obliko konverzivne histerije ali fobije. Nihče še torej ni uspel razbrati, kakšni so pogoji za razvoj tesnobe pri histeriji.

Najpogostejši simptomi konverzivne histerije – motorična paraliza, kontraktura, konvulzija, bolečina, halucinacija – so investicijski procesi, ki so bodisi permanentni ali intermitentni. Toda to prinaša v razlago nove težave. V resnici o takšnih simptomih ne moremo veliko povedati. Analiza nam lahko pokaže, kateri moten proces spolnega vzbujenja nadomeščajo simptomi. Večinoma se izkaže, da simptomi tudi sami sodelujejo v tem procesu. Videti je, kot da bi se celotna energija procesa osredotočila v ta njegov delček. Izkaže se, na primer, da je bila bolečina, ki jo trpi bolnik, prisotna v situaciji, v kateri je prišlo do potlačitve; da je bila njegova halucinacija v tistem času zaznava; njegova motorična paraliza je bila obramba pred dejanjem, ki bi moralo biti izvedeno v tisti situaciji, a je bilo inhibirano; kontraktura je običajno premestitev nameravane inervacije mišičja v nek drug del telesa; konvulzija je izraz čustvenega izbruha, ki se je izmuznil normalnemu nadzoru Jaza. Izrazito variabilno je občutje neugodja, ki spremlja pojav simptomov. Pri

permanentnih simptomih, ki so bili premeščeni na motiliteto, kot paralize in kontrakture, ga v večini primerov sploh ni; Jaz se do simptomov obnaša tako, kot da ne bi imel z njimi nič opraviti. Intermitentne simptome in simptome, ki se nanašajo na senzorično področje, praviloma spremljajo izrazita občutja neugodja, ki se lahko v primeru simptoma bolečine stopnjujejo do skrajnih meja. V tej raznovrstnosti je zelo težko odkriti dejavnik, ki spodbuja takšne razlike, a kljub temu omogoča njihovo enotno razlago. Pri konverzivni histeriji tudi ni kaj prida sledi o tem, da bi se Jaz boril proti simptomu, ki se je oblikoval. Le v primeru, ko se kot simptom pojavi občutljivost za bolečino v posameznem delu telesa, se ta simptom znajde v položaju, ko mora igrati dvojno vlogo. Simptom bolečine se zanesljivo pojavi tako v primeru, ko se tega dela telesa dotakne kdo od zunaj, kot tudi v primeru, ko je patogena situacija, ki jo zastopa ta del telesa, asociativno aktivirana od znotraj, in Jaz sprejme previdnostne ukrepe, da bi preprečil, da bi simptom prebudila zunanja zaznava. Zakaj je oblikovanje simptomov pri konverzivni histeriji tako nejasno, ne vemo; toda to dejstvo nam daje dober motiv, da hitro zapustimo to neplodno območje.

K prisilni nevrozi se obračamo v pričakovanju, da bomo tu izvedeli kaj več o oblikovanju simptomov. Simptomi prisilne nevroze so v splošnem dveh vrst in nasprotujočih si teženj. Gre bodisi za prepovedi, previdnostne ukrepe in kazni, ki so negativnega značaja, ali, nasprotno, za nadomestne zadovoljitve, ki se zelo pogosto pojavljajo v simbolni preobleki. Negativna, obrambna, kaznovalna skupina je starejša med njima; toda dlje ko bolezen traja, bolj prevladujejo zadovoljitve, ki se posmehujejo vsem obrambnim ukrepom. Oblikovanje simptoma slavi zmago, če mu uspe prepoved združiti z zadovoljitvijo, tako da tisto, kar je bilo sprva obrambna zapoved ali prepoved, dobi tudi pomen zadovoljitve. Za doseg tega cilja so pogosto uporabljene zelo umetelne povezave. V tem dosežku se razkriva težnja Jaza po sintezi, ki smo jo Jazu že priznali. V skrajnih primerih bolniku uspe, da večina njegovih simptomov ob svojem prvotnem pomenu pridobi tudi povsem nasproten pomen. To

priča o moči ambivalentnosti, ki ima – ne vemo, zakaj – tako velik pomen v prisilni nevrozi. V najbolj grobem primeru je simptom dvofazen [gl. str. 43]: dejanju, ki izvede nek predpis, neposredno sledi drugo dejanje, ki ustavi ali razveljavi prvo, čeprav si še ne upa izpeljati temu nasprotnega dejanja.

Ta bežen pregled prisilnih simptomov nam takoj posreduje dva vtisa. Prvi je ta, da imamo opraviti z neprestanim bojem proti potlačenemu, bojem, ki se vedno bolj obrača v škodo sil, ki sodelujejo pri potlačitvi; drugi pa je ta, da imata Jaz in Nadjaz tu posebno velik delež pri oblikovanju simptomov.

Prisilna nevroza je nedvomno najbolj zanimiv in najbolj hvaležen objekt analitičnega raziskovanja. Toda kot problem še vedno ni premagana. Če želimo prodreti globlje v njeno bistvo, moramo priznati, da se moramo še vedno zanašati na negotove domneve in nedokazane podmene. Prisilna nevroza nedvomno izvira iz enake situacije kot histerija, namreč, iz nujnosti obrambe pred libidinalnimi zahtevami Ojdipovega kompleksa. Zdi se tudi, da je mogoče pri vsaki prisilni nevrozi najti spodnjo plast zelo zgodaj oblikovanih histeričnih simptomov.²⁹ Toda nadaljnji razvoj odločilno spremeni konstitucijski dejavnik. Genitalna organizacija libida se izkaže za slabotno in premalo odporno. Ko Jaz začne s svojimi obrambnimi prizadevanji, je njegov prvi uspeh ta, da genitalno organizacijo (falično fazo) v celoti ali deloma vrne na zgodnejšo sadistično-analno stopnjo. To dejstvo regresije je odločilno za vse, kar sledi.

Razmisliti moramo še o neki drugi možnosti. Regresija morda ni posledica konstitucijskega, ampak časovnega dejavnika. Regresija morda ni mogoča zato, ker je genitalna organizacija libida preslabotna, ampak zato, ker se je Jaz začel upirati prezgodaj, še na vrhuncu sadistične faze. Tudi v tej točki ne upam tvegati dokončne odločitve, lahko pa rečem, da analitično opazovanje ne govori v prid tej domnevi. Prej pokaže, da je v času, ko se

29. [Primer za to je mogoče najti v analizi »Volčjega človeka«, *Studienausgabe*, 8. zv., str. 191; slov. prev.: *Mali Hans, Volčji človek*, »Volčji človek«, prev. Irena Hrast, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989, str. 193.]

začne prisilna nevroza, falična stopnja že dosežena. Poleg tega ta nevroza izbruhne v poznejšem starostnem obdobju kot histerija (druga otroška doba, po obdobju latence). V primeru, ki sem ga preučeval in v katerem se je to obolenje razvilo zelo pozno, se je jasno pokazalo, da je bil odločilen pogoj za regresijo in nastanek prisilne nevroze realen pripetljaj, ki je razvrednotil do takrat nedotaknjeno genitalno življenje.³⁰

Metapsihološko razlago regresije iščem v »izločitvi nagona«, v odce-pitvi erotičnih komponent, ki so se z začetkom genitalne faze pridružile destruktivnim investicijam sadistične faze.³¹

Izsiljenje regresije pomeni prvi uspeh Jaza v obrambnem boju proti zahtevam libida. V tej zvezi je smotrno razlikovati bolj splošno težnjo »obrambe« od »potlačitve«.³² Potlačitev je le eden od mehanizmov, po katerih seže obramba. Morda v prisilni nevrozi še bolj jasno kot v normalnih primerih in primerih histerije spoznamo, da je gonilna sila obrambe kastracijski kompleks in da so zavrnjene težnje Ojdipovega kompleksa. Ta hip smo na začetku obdobja latence, ki ga v temelju označujejo zaton Ojdipovega kompleksa, oblikovanje ali konsolidacija Nadjaza in vzpostavitev etičnih in estetskih meja v Jazu. Ti procesi v prisilni nevrozi presegajo normalno mero. Uničenju Ojdipovega kompleksa se pridruži regresivna degradacija libida, Nadjaz postane posebej strog in neprijazen, Jaz v svoji poslušnosti do Nadjaza razvije močne reakcijske tvorbe na področju vestnosti, sočutja, čistosti. Z neusmiljeno, čeprav ne vedno učinkovito strogostjo je prepovedana skušnjava po nadaljevanju zgodnje otroške onanije, ki se zdaj opre na regresivne (sadistično-analne) predstave, vendarle pa zastopa nepremagani delež falične organizacije. Notranje protislovje je v tem, da je prav v interesu ohranjanja moškosti (strah pred kastracijo) preprečena vsakršna aktivnost te moškosti. Toda tudi to protislovje je v prisilni nevrozi le pretirana oblika normalnega načina

30. Gl. »Dispozicijo k prisilni nevrozi« [1913 i; primer je omenjen na začetku dela.]

31. [Precej na začetku IV. poglavja »Jaza in Onega« (1923 b) Freud domneva, da je pogoj za napredek sadistično-analne v genitalno fazo »dodatek erotičnih komponent«.]

32. [To je izčrpno obravnavano v dodatku A (c), str. 76 in nasl.]

odprave Ojdipovega kompleksa. Resnica, da vsako pretiravanje že nosi v sebi tudi kal za svojo lastno ukinitve, se potrjuje tudi v primeru prisilne nevroze. Kajti prav onanija, ki je bila zatrta, se v obliki prisilnih dejanj še bolj približa zadovoljitvi.

Reakcijske tvorbe v Jazu prisilnih nevroz, ki smo jih označili za pretiravanje v oblikovanju normalnega značaja, lahko prikažemo kot nov obrambni mehanizem proti regresiji in potlačitvi. Zdi se, da jih pri histeriji ni ali pa so veliko šibkejše. Za nazaj lahko tako domnevamo, kaj je značilno za obrambni proces pri histeriji. Zdi se, da je pri njej ta proces omejen na potlačitev. Jaz se odvrne od nezaželenega nagonskega vzgiba, prepusti ga njegovi poti v nezavednem in pri njegovi nadaljnji usodi ne sodeluje več. Ta opis sicer ni popolnoma ustrezen, saj poznamo primer, ko histerični simptom pomeni hkrati tudi izpolnitev kazni, ki jo zahteva Nadjaz, vendarle pa predstavlja splošne značilnosti obnašanja Jaza v histeriji.

Mogoče je, da bodisi preprosto sprejmemo dejstvo, da se v prisilni nevrozi oblikuje tako strog Nadjaz, ali pa regresijo libida pojmuje kot temeljno potezo tega obolenja in z njo poskusimo povezati tudi značaj Nadjaza. In v resnici se Nadjaz, ki izvira iz Onega, ne more upreti regresiji in izločitvi nagona, do katerih je prišlo tam. Ne sme nas čuditi, če Nadjaz postane bolj trd, bolj neizprosni in bolj neprijazen kot v normalnem razvoju.

Zdi se, da je v obdobju latence glavna naloga obramba pred skušnjavo onanije. Ta boj proizvede vrsto simptomov, ki se pojavljajo na značilen način pri najbolj različnih osebah in ki ima v splošnem značaj obreda. Velika škoda je, da jih ni še nihče zbral in sistematično analiziral. Kot najzgodnejši učinki nevroze bi lahko najlepše osvetlili mehanizme, ki se uporabljajo pri oblikovanju njenih simptomov. V vsakem primeru pa že razkrivajo poteze, ki se bodo v poznejši hudi bolezni tako usodno izrazile. Poskušajo se navezati na opravila (ki bodo pozneje izvajana skoraj samodejno), kot so odhod v posteljo, umivanje in oblačenje, gibanje; nagnjeni so tudi k ponavljanju in porabi časa. Zakaj se to zgodi, ta hip še ne vemo; toda pri tem pomembno vlogo sublimacija analnoerotičnih komponent igra.

Puberteta odločilno zareže v razvoj prisilne nevroze. Genitalna organizacija, ki je bila v otroštvu prekinjena, se začne znova razvijati z veliko močjo. Toda kot vemo, spolni razvoj v otroštvu odločilno vpliva tudi na to, kam se bo usmeril nov začetek pubertetnih let. Po eni strani se torej znova prebudijo zgodnejši agresivni vzgibi, po drugi strani pa bo večji ali manjši delež novih libidinalnih vzgibov – v hudih primerih celota teh – ubral smer, ki jim jo je začrtala regresija, in se izrazil v obliki agresivnih in destruktivnih teženj. Zaradi preobleke, v kateri se pojavijo erotične težnje, in zaradi močnih reakcijskih tvorb v Jazu se boj proti spolnosti od zdaj naprej bije pod zastavo etičnih načel. Jaz se začuden upre zahtevam po krutosti in nasilju, ki mu jih v zavest pošilja Ono, in ne slutiti, da pri tem zatira erotične želje, med njimi tudi take, ki jim sicer ne bi oporekal. Prestrogi Nadjaz toliko bolj odločno vztraja pri zatiranju spolnosti, saj si je ta nadela tako odbijajoče oblike. Tako se pri prisilni nevrozi konflikt zaostri v dveh smereh: obrambne sile postanejo bolj nestrpne, sile, ki se jih je treba ubraniti, pa bolj neznosne. Oboje je posledica istega dejavnika, namreč regresije libida.

Precejšnjemu številu naših postavk bi bilo mogoče ugovarjati s tem, da je nezaželen prisilna predstava zavestna. Toda nobenega dvoma ni, da je pred šla tem skozi proces potlačitve. V večini primerov pravo besedilo agresivnega nagonskega vzgiba Jazu sploh ni znano in potrebnega je precej analitičnega dela, da ga naredimo zavestnega. Kar prodre v zavest, je praviloma le deformirani nadomestek, ki je bodisi nejasen, sanjski in neopredeljen ali pa je tako absurdno zakrinkan, da je povsem neprepoznaven. Če potlačitev ni načela vsebine agresivnega nagonskega vzgiba, pa je prav gotovo odstranila afektivni značaj, ki ga spremlja. Zato Jaz agresije ne dojema kot impulza, ampak, kot pravijo sami bolniki, kot golo »misel«, ki nikogar ne gane.³³ Toda najbolj nenavadno je to, da to sploh ni res.

Afekt, ki je bil prihranjen pri zaznavi prisilne predstave, se namreč pojavi na drugem mestu. Nadjaz se obnaša tako, kot da potlačitve ni

33. [O tej problematiki gl. začetek drugega, teoretičnega dela primera »Podganarja« (1909 d).]

bilo in kot da bi poznal pravo besedilo in celoten afektivni značaj agresivnega vzgiba, in obravnava Jaz v skladu s to postavko. Jaz, ki po eni strani ve, da je nedolžen, se mora po drugi strani zavedati občutka krivde in nositi odgovornost, ki si je ne zna razložiti. Uganka, pred katero se znajdemo, pa ni tako velika, kot se je sprva dozdevalo. Obnašanje Nadjaza je popolnoma razumljivo. Protislovje v Jazu nam le dokazuje, da se je ob pomoči potlačitve zaprl pred Onim, v celoti pa je odprt za vplive Nadjaza.³⁴ Če se vprašamo, zakaj se Jaz ne poskuša izmakniti mučni kritiki Nadjaza, je odgovor ta, da mu to v vrsti primerov tudi v resnici uspe. Obstajajo tudi prisilne nevroze, v katerih se občutek krivde sploh ne pojavi. Kolikor lahko razumemo, se je v teh primerih Jaz izognil temu, da bi zaznal občutek krivde z oblikovanjem nove vrste simptomov, spokorniških dejanj ali restrikcij samokaznovalne narave. Ti simptomi pa hkrati pomenijo zadovoljitev mazohističnih nagonskih vzgibov, ki so se, zahvaljujoč regresiji, prav tako okrepili.

Obsesivna nevroza se lahko pojavi v tako raznovrstnih oblikah, da doslej še nobeno prizadevanje ni uspelo posredovati strnjene sinteze vseh njenih variacij. Prizadevamo si, da bi izpostavili tipične medsebojne zveze; toda pri tem ves čas tvegamo, da bomo spregledali druge, nič manj pomembne zakonitosti.

Splošno težnjo oblikovanja simptomov v prisilni nevrozi sem že opisal. Usmerjena je v to, da bi zagotovila vse večji prostor nadomestni zadovoljitvi na račun neizpolnitve. Tisti simptomi, ki so sprva pomenili omejitve Jaza, pozneje predstavljajo tudi zadovoljitve, zahvaljujoč težnji Jaza po sintezi, in ni mogoče spregledati, da ta drugi pomen postopoma postaja pomembnejši od prvega. Učinek tega procesa, ki je vse bliže popolnemu neuspehu začetnih obrambnih prizadevanj, je skrajno omejeni Jaz, ki je odvisen od iskanja svojih zadovoljitev v simptomih. Premestitev razmerja moči v korist zadovoljitve lahko pripelje do končnega izida,

34. [Prim. Reik, T. (1925), *Gestaendniszwang und Strafbueduerfnis*, Leipzig, Wien in Zuerich, str. 51.]

ki smo se ga bali: do ohromljene volje Jaza, ki je pri vsaki odločitvi, ki jo mora sprejeti, skoraj enako močno razpet med eno in drugo stranjo. Preoster konflikt med Onim in Nadjazom, ki obvladuje bolezen od samega začetka, se lahko tako zelo razširi, da Jaz, nesposoben opravljati vlogo posrednika, ne more izpeljati ničesar, kar ni vpleteno v ta konflikt.

VI

Med temi boji lahko opazujemo dve dejavnosti Jaza, ki oblikujeta simptome in ki zaslužita posebno pozornost, ker sta očitno nadomestka za potlačitev in lahko zato lepo pojasnita njen namen in tehniko. Dejstvo, da se pojavijo takšne pomožne in nadomestne tehnike, lahko uporabimo kot dokaz za to, da izpeljava prave potlačitve naleti na težave. Če upoštevamo, da je pri prisilni nevrozi Jaz v veliko večji meri prizorišče delovanja simptomov kot pri histeriji, da Jaz trdoživo vztraja pri svojem odnosu do realnosti in do zavesti, izrabljajoč pri tem vse svoje intelektualne zmožnosti, in da miselna dejavnost postaja preinvestirana in erotizirana, potem bomo morda bolje razumeli te variacije potlačitve.

Tehniki, ki sem ju omenil, sta *narediti, kot da se ni zgodilo* [*Ungeschehenmachen*] in *izolacija*.³⁵ Prva ima široko področje uporabe in sega daleč nazaj. Je tako rekoč negativna magija in si prizadeva, da bi prek motorične simbolike ne le »odpihnila« posledice nekega dogodka (vtisa, pripetljaja), ampak sam dogodek. Z izbiro izraza »odpihnila« opozarjam na vlogo, ki jo ima ta tehnika ne samo v nevrozi, ampak tudi v magijskih dejanjih, ljudskih običajih in verskem obredu. V prisilni nevrozi srečamo tehniko, *narediti, kot da se ni zgodilo* sprva pri »dvofaznih« simptomih [gl. str. 35 in nasl.], pri katerih drugo dejanje razveljavi prvega, tako kot da se nič ne bi zgodilo, čeprav sta se v resnici zgodila oba. V namenu, *narediti, kot da se ni zgodilo*, ima obred prisilne nevroze svoj drugi motiv. Prvi je preprečitev, varnostni ukrep, da se nekaj ne bi zgodilo ali ponovilo. Razlika med obema je očitna: varnostni ukrepi so racionalni, »zbrisanje« nečesa, kar se je zgodilo, pa je iracionalno in magijske narave.

35. [Obe tehniki Freud omenja v analizi »Podganarja« (1909 d), v II. delu, proti koncu odstavka (B) in v odstavku (C). – V nasprotju z izvirnikom, kjer je termin *Ungeschehenmachen* v kurzivi le pri prvem navajanju, ga v prevodu zaradi jasnosti puščamo v kurzivi tudi v nadaljnjih uporabah.]

Seveda moramo domnevati, da je ta drugi motiv starejši, da izvira iz animističnega odnosa do sveta. To prizadevanje za *narediti, da se ni zgodilo*, je mogoče zaslediti v normalnem obnašanju v primeru, ko se neka oseba odloči, da bo nek dogodek obravnavala tako, kot da se sploh ni zgodil (*non arrivé*). Toda medtem ko ta oseba ne ukrene nič proti temu dogodku, ko se ne zanima niti za dogodek niti za njegove posledice, poskuša nevrotična oseba tudi samo preteklost narediti za nekaj, kar ne obstaja. Poskuša jo potlačiti z motoričnimi sredstvi. Enako težnjo lahko morda pripišemo tudi prisili k *ponavljanju*, ki je v nevrozi tako pogosta, njeno izvajanje pa služi celi vrsti nasprotujočih si namenov hkrati. Če se nekaj ni zgodilo na zaželen način, bo *narejeno, kot da se ni zgodilo* tako, da bo ponovljeno na drugačen način; in nato stopijo v igro vsi tisti motivi, ki pripomorejo k vztrajanju pri teh ponovitvah. Ko nevroza napreduje, pogosto ugotovimo, da je prizadevanje po tem, da bi nek travmatičen dogodek, *naredili, kot da se ni zgodil*, prvorazreden motiv v oblikovanju simptomov. Na ta način nepričakovano odkrijemo novo, motorično tehniko obrambe ali (kar lahko v tem primeru rečemo bolj zanesljivo) potlačitve.

Druga od tehnik, ki jih na novo opisujemo, tehnika *izolacije*, je sploh značilna za prisilno nevrozo. Tudi ta tehnika se nanaša na motorično področje. Če se je osebi zgodilo kaj neprijetnega ali če je sama storila nekaj, kar je pomembno za njeno nevrozo, vrine odmor, v katerem se ne sme pripetiti nič več – v katerem ne sme zaznati ničesar in storiti ničesar. To na prvi pogled nenavadno vedénje nam kmalu izda svoje razmerje do potlačitve. Vemo, da je pri histeriji mogoče, da travmatičen vtis podleže amneziji. Pri prisilni nevrozi to pogosto ni uspelo: pripetljaj ni pozabljen, namesto tega je prikrajšan za svoj afekt, njegova asociativna razmerja pa so potlačena ali pretrgana, tako da je kot izoliran in tudi v procesu miselne dejavnosti ni reproduciran. Učinek te izolacije je potem enak kot pri potlačitvi z amnezijo. Ta tehnika je torej reproducirana v izolacijah prisilne nevroze; pri tem je za magijske namene tudi motorično okrepljena. To, kar je na ta način razdruženo, je natanko tisto, kar asociativno sodi skupaj. Motorična izolacija naj bi zagotavljala prekinitev zveze v mislih. Pretvezo za to vrsto nevrotičnega postopka zagotavlja

normalen proces koncentracije: tistega, kar se nam zdi pomembno na ravni vtisa ali naloge, ne smejo motiti hkratne zahteve drugih miselnih opravil ali dejavnosti. Toda celo normalna oseba uporablja koncentracijo za zavračanje ne le tistega, kar je nepomembno ali kar ne sodi zraven, ampak predvsem tistega, kar je neprimerno zato, ker je protislovno. Za najbolj moteč dejavnik velja tisto, kar je prvotno sodilo skupaj in je bilo med nadaljnjim razvojem razdruženo, npr. izrazi ambivalentnosti očetovskega kompleksa v odnosu do boga ali vzgibi organov za izločanje v ljubezenskih vzburljenjih. Zato ima Jaz običajno veliko dela z izolacijo pri usmerjanju miselnega poteka. Vemo tudi, da moramo pri izvajanju analitične tehnike Jaz pripraviti do tega, da se začasno odpove tej, sicer vseskozi upravičeni funkciji.

Vsi smo izkusili, da je za prisilnega nevrotika posebej težko slediti temeljnim psihoanalitičnim pravilom. Verjetno je zaradi visoke napetosti, ki je posledica konflikta med njegovim Nadjazom in Onim, njegov Jaz budnejši in njegove izolacije ostrejše. Med svojo miselno dejavnostjo mora Jaz ubraniti preveč – vrivanje nezavednih fantazij in izražanje ambivalentnih teženj. Ne sme si odpočiti, ampak mora biti ves čas pripravljen na boj. To prisilo h koncentraciji in izolaciji krepí ob pomoči magijskih akcij izolacije, ki v obliki simptomov postanejo tako očitni in praktično tako pomembni za bolnika, sami po sebi pa so seveda nekoristni in imajo značaj obreda.

Toda v teh prizadevanjih, da bi preprečil asociacije in miselne zveze, se Jaz pokorava eni najstarejših in najosnovnejših zapovedi prisilne nevroze, tabuju *dotika*. Če se vprašamo, zakaj izogibanje dotiku, kontaktu, okužbi igra v nevrozi tako veliko vlogo in postane vsebina tako zapletenih sistemov, je odgovor ta, da je dotik, telesni kontakt najbližji cilj tako agresivne kot tudi nežne investicije objekta.³⁶ Eros si želi dotika, saj teži k združitvi, odpravi prostorskih meja med Jazom in ljubljanim objektom. Toda tudi destrukcija, ki je bila pred odkritjem strelnega orožja

36. [Prim. več mest v drugem spisu *Totema in tabuja* (1912–13).]

mogoča le iz bližine, mora predpostavljati telesni dotik, prijem rok. »Dotakniti se« ženske je v jezikovni rabi postal evfemizem za izkoriščanje ženske kot seksualnega objekta. Ne »se dotikati« spolovil je izraz, uporabljen za prepoved avtoerotične zadovoljitve. Ker se je prisilna nevroza začela s prizadevanji po erotičnem dotiku in se nato, ko je prišlo do regresije, nadaljevala s prizadevanji po dotiku, zakrinkanimi za agresijo, ni v prisilni nevrozi nič tako močno prepovedano kot dotik in nič bolj primerno za to, da postane osrednja točka v sistemu prepovedi. Toda izolacija je tudi zavrnitev možnosti za kontakt; je sredstvo, da se neka stvar izogne vsakršnemu dotiku. In če bolnik izolira nek vtis ali neko dejavnost z vrinjenjem odmora, nam daje na simboličen način razumeti, da ne bo dopustil, da bi bile njegove misli o tem vtisu ali dejavnosti asociativno povezane z drugimi mislimi.

Tako daleč segajo naše raziskave o oblikovanju simptomov. Komajda se jih spleča povzeti, kajti izsledki so skromni in nepopolni in so nam prinesli le malo tistega, česar ne bi vedeli že od prej. Bilo bi brezplodno, če bi svojo pozornost usmerili v oblikovanje simptomov pri drugih obolenjih, ne le pri fobijah, konverzivni histeriji in prisilni nevrozi, saj je o njih premalo znanega. Toda že pregled teh treh oblik nevroze nas postavlja pred težaven problem, ki ga ni več mogoče odriniti. Vse tri oblike imajo enak izhod, uničenje Ojdipovega kompleksa; in domnevamo, da je v vseh treh gonilna sila za upiranje Jaza strah pred kastracijo. Toda le pri fobijah se takšna tesnoba izrazi in je priznana. Kaj se je zgodilo z njo pri drugih dveh oblikah; kako si je Jaz prihranil takšno tesnobo? Problem se še zaostri, če pomislimo na prej omenjeno možnost, da se tesnoba razvije neposredno, kot neke vrste fermentacija, iz libidinalne investicije, katere proces je bil moten. In nadalje: ali drži, da je strah pred kastracijo edina gonilna sila potlačitve (ali obrambe)? Če pomislimo na nevroze pri ženskah, moramo dvomiti v to. Kajti čeprav lahko pri njih zanesljivo potrdimo obstoj *kastracijskega kompleksa*, pa vendarle ne moremo govoriti o *strahu pred kastracijo* v pravem pomenu besede tam, kjer se je kastracija že zgodila.

VII

Vrnimo se k infantilnim fobijam pred živalmi, saj jih razumemo bolje kot vse druge. Jaz se mora torej tu zoperstaviti libidinalni objektni investiciji, ki prihaja od Onega (investiciji, ki spada bodisi k pozitivnemu ali k negativnemu Ojdipovemu kompleksu), saj verjame, da bi v primeru, če bi ji popustil, to prineslo s seboj nevarnost kastracije. O tem vprašanju smo že razpravljali, a po tej prvi razpravi še vedno ostaja dvom, ki ga moramo razjasniti. Je v primeru malega Hansa – to je v primeru pozitivnega Ojdipovega kompleksa – izzval obrambo Jaza nežen vzgib do matere ali agresiven vzgib do očeta? Zdi se, da v praksi to ni pomembno, predvsem zato, ker oba vzgiba pogojujeta drug drugega. Toda vprašanje je povezano s teoretičnim zanimanjem, saj za povsem erotičnega lahko velja le tok nežnosti do matere. Tok agresivnosti je pretežno odvisen od destruktivskega nagona in vedno smo verjeli, da se pri nevrozi Jaz brani pred zahtevami libida, ne pred zahtevami drugih nagonov. V resnici vidimo, da je po oblikovanju fobije pri Hansu njegova nežna navezanost na mater izginila in da je v celoti podlegla potlačitvi, simptom (nadmestna tvorba) pa se je oblikoval v odnosu do agresivnega vzgiba. V primeru Volčjega človeka je zadeva bolj preprosta. Vzhib, ki je bil potlačen – feminina naravnost do očeta – je v resnici erotičen, in simptom se je oblikoval v odnosu do tega vzgiba.

Skorajda sramotno je, da imamo po tako dolgotrajnem delu še vedno težave z razumevanjem najosnovnejših dejstev. Toda odločili smo se, da ne bomo ničesar poenostavljali in prikrivali. Če stvari ne moremo videti jasno, želimo ostro videti vsaj nejasnosti. Tisto, kar nam stoji na poti, je očitno neka ovira v razvoju našega nauka o nagonih. Sprva smo sledili organizacijam libida od oralne prek sadistično-analne do genitalne stopnje in pri tem postavili v enak položaj vse komponente seksualnega nagona. Pozneje se je izkazalo, da je sadizem zastopnik drugega nagona,

nasprotnega Erosu. Novo pojmovanje, da se nagoni delijo v dve skupini, je razbilo prejšnjo konstrukcijo o sukcesivnih fazah libidinalne organizacije. Ni pa nam bilo treba izumljati novih rešitev, da bi našli pot iz te težave. Rešitev se nam je ponudila že zdavnaj, in sicer v dejstvu, da imamo komajda kdaj opraviti s čistimi nagonskimi vzgibi, ampak vse skozi pa z mešanicami obeh skupin nagonov v različnih razmerjih. Nobene potrebe ni, da bi revidirali naš pogled na organizacije libida. Tudi sadištica investicija objekta ima torej vso pravico do tega, da jo obravnavamo kot libidinalno; in agresiven vzgib do očeta lahko z enako pravico postane objekt potlačitve kot nežen vzgib do matere. Vendarle pa – za poznejši razmislek – puščamo ob strani možnost, da je potlačitev proces, ki ima poseben odnos do *genitalne* organizacije libida in da Jaz poseže po drugih metodah obrambe, če se mora zavarovati pred libidom na drugih stopnjah organizacije. Če nadaljujemo: primer, kakršen je primer malega Hansa, nam ne dopušča jasnega sklepa. Res je, da je bil tam agresivni vzgib potlačen, toda to se je zgodilo potem, ko je bila genitalna organizacija že dosežena.

Tokrat ne bomo spustili izpred oči vloge, ki jo igra tesnoba. Dejali smo, da kakor hitro Jaz prepozna nevarnost kastracije, odda signal tesnobe in ob pomoči instance ugodja-neugodja inhibira (na način, ki ga zdaj še ne moremo razumeti) grozeči investicijski proces v Onem. Hkrati se oblikuje fobija. Strah pred kastracijo se usmeri na drug objekt in se izrazi v deformirani obliki: bolnik se ne boji, da ga bo kastriral njegov oče, ampak da ga bo ugriznil konj ali požrl volk. Ta nadomestna tvorba ima dve očitni prednosti. Prvič, izogne se konfliktu ambivalentnosti, saj je oče hkrati tudi ljubljeni objekt. In drugič, Jazu omogoči, da ustavi razvoj tesnobe. Tesnoba, značilna za fobijo, je namreč fakultativna; pojavi se le, če njen objekt postane predmet zaznave. To je povsem ustrezno; kajti le v tem primeru obstaja nevarna situacija. Nobene potrebe ni, da bi se bali, da nas bo kastriral odsotni oče. Toda očeta ni mogoče odstraniti; pokaže se vselej, ko to želi. Če pa ga nadomesti žival, se je treba izogibati le pogledu nanjo – to pomeni, njeni navzočnosti –, da ne

bi čutili nevarnosti in strahu. Mali Hans zato svojemu Jazu naprti omejitve. Producira inhibicijo – ne zapusti hiše, da se ne bi srečal s konjem. Za malega Rusa je zadeva še lažja. To, da določene slikanice ne vzame več v roke, je zanj komajda kakšna odpoved. Če mu poredna sestra ne bi vedno znova kazala knjige s sliko vzravnane volka, bi se lahko čutil povsem varnega pred svojim strahom.³⁷

Ob eni od prejšnjih priložnosti sem zapisal, da ima fobija značaj projekcije, pri kateri notranjo, nagonsko nevarnost nadomesti z zunanjo, zaznavno nevarnostjo. Prednost je ta, da se je mogoče pred zunanjo nevarnostjo ubraniti z begom in z izogibanjem njeni zaznavi, brezplodno pa je bežati pred nevarnostjo, ki prihaja od znotraj.³⁸ Moja pripomba ni nepravilna, toda ostaja na površju. Nagonska zahteva namreč ni nevarnost sama po sebi; takšna postane le zato, ker prinaša s seboj pravo zunanjo nevarnost, nevarnost kastracije. Tako je, v osnovi vzeto, pri fobiji ena zunanja nevarnost le zamenjana z neko drugo. Stališče, da je v fobiji Jaz zmožen uiti tesnobi z izognitvijo ali s simptomom inhibicije, se zelo dobro ujema s teorijo, da je ta tesnoba le afektiven signal in da se v ekonomski situaciji ni nič spremenilo.

Tesnoba, značilna za živalske fobije, je torej afektivna reakcija Jaza na nevarnost; nevarnost, ki je signalizirana, je nevarnost kastracije. Ta tesnoba se ne razlikuje od realne tesnobe, ki jo Jaz običajno občuti v nevarni situaciji; edina razlika je v tem, da vsebina tesnobe ostane nezavedna in pride v zavest le v deformirani obliki.

Prepričan sem, da se nam bo to pojmovanje potrdilo tudi pri fobijah odraslih oseb, čeprav je material, ki ga obdeluje njihova nevroza, veliko obsežnejši in se oblikovanju simptomov pridruži še nekaj dejavnikov. V osnovi vzeto pa je položaj enak. Agorafobični bolnik vsili svojemu Jazu omejitve, da bi ušel neki nagonski nevarnosti. Nagonska nevarnost

37. [Studienausgabe, 8. zv., str. 136; slov. prev.: *Mali Hans, Volčji človek*, »Volčji človek«, prev. Irena Hrast, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989, str. 140-141.]

38. [Gl. predstavitev fobij v IV. delu Freudovega metapsihološkega dela »Nezavedno« (1915 e). Gl. tudi »Uredniško opombo«, str. 7 zgoraj in nasl.]

je skušnjava, da bi popustil svojim erotičnim skominam, s čimer bi lahko znova, tako kot v otroštvu, priklical nevarnost kastracije ali njej podobno nevarnost. Kot preprost primer navajam primer mladega moškega, ki je postal agorafobičen, ker se je bal, da bo popustil skušnjavam prostitutk in si za kazen nakopal sifilis.

Dobro vem, da imajo številni primeri bolj zapleteno strukturo in da se lahko v fobijo vpletejo številni drugi potlačeni nagoni. Toda ti so le pomožnega značaja in so se večinoma povezali z jedrom nevroze na poznejši stopnji. Simptomatiko agorafobije zaplete dejstvo, da se Jaz ne zadovolji s tem, da bi se nečemu odpovedal. Da bi zmanjšal nevarnost situacije, stori še več. Ta dodatek je običajno časovna regresija v otroška leta (v skrajnem primeru do obdobja, ko je bil v maternici, zaščiten pred nevarnostjo, ki mu danes grozi). Takšna regresija zdaj postane pogoj, pod katerim odpoved nečemu ni potrebna. Na primer, agorafobičen bolnik lahko gre na ulico, če ga, tako kot majhnega otroka, spremlja oseba, ki ji zaupa. Iz istega razloga lahko gre ven tudi sam, če se od svoje hiše oddalji le do določene razdalje, če ne gre v predele, ki jih ne pozna dobro in v katerih ljudem ni znan. Na izbor teh pogojev vplivajo infantilni dejavniki, ki ga obvladujejo prek njegove nevroze. Fobija pred samoto je enoznačna v svojem pomenu, tudi brez takšne infantilne regresije: v osnovi gre za prizadevanje, da bi se izognili skušnjavi, da bi na samem masturbirali. Infantilna regresija je seveda mogoča le, če oseba ni več otrok.

Fobija se praviloma pojavi po tem, ko posameznik doživi prvi napad tesnobe v določenih okoliščinah – na ulici, na vlaku, v samoti. Potem je tesnoba prežnana, se pa vedno znova pojavi, če varujoči pogoj ne more biti izpolnjen. Mehanizem fobije dobro služi kot sredstvo obrambe in je zelo nagnjen k stabilnosti. Nadaljevanje obrambnega boja, ki se zdaj usmeri proti simptomu, je pogost, a ne nujen pojav.

Tisto, kar smo izvedeli o tesnobi pri fobijah, je mogoče uporabiti tudi pri prisilni nevrozi. Situacije prisilne nevroze ni težko prevesti v situacijo fobije. V prisilni nevrozi je gonilna sila vseh poznejših tvorbo

simptomov očitno Jazov strah pred njegovim Nadjazom. Nevarna situacija, ki se ji mora Jaz izmakniti, je sovražnost Nadjaza. Tu ni niti sledi o projekciji; nevarnost je vseskozi ponotranjena. Toda če se vprašamo, česa se boji Jaz v odnosu do Nadjaza, je kot na dlani odgovor, da je kazen, s katero grozi Nadjaz, podaljšek kazni kastracije. Tako kot je oče postal depersonaliziran v obliki Nadjaza, tako se je strah pred kastracijo, s katero grozi oče, preoblikoval v neopredeljeno socialno tesnobo ali tesnobo vesti [Gewissensangst].³⁹ Toda ta tesnoba je pritažena. Jaz se ji izmakne, če poslušno izpolnjuje zapovedi, predpise in spokorniška dejanja, ki so mu naloženi. Če je pri tem oviran, ga takoj preplavi skrajno mučno nelagodje, v katerem lahko prepoznamo ekvivalent tesnobe, ki ga bolniki sami enačijo s tesnobo. Naš sklep bi torej bil: tesnoba je reakcija na nevarno situacijo. Jaz si jo lahko prihrani tako, da nekaj stori, da bi se izognil tej situaciji ali se ji izmaknil. Rečemo lahko, da so simptomi ustvarjeni z namenom, da bi se izognili razvoju tesnobe. Toda to nas ne popelje dovolj daleč. Bolj ustrezno bi bilo reči, da so simptomi ustvarjeni z namenom, da bi se izognili *nevarni situaciji*, na obstoj katere opozarja razvoj tesnobe. V primerih, ki smo jih obravnavali doslej, je bila ta nevarnost nevarnost kastracije ali nečesa, kar izvira od nje.

Če je tesnoba reakcija Jaza na nevarnost, se nam vsiljuje misel, da bi travmatično nevrozo, ki tako pogosto sledi prestani življenjski nevarnosti, pojmovali kot neposredno posledico strahu pred smrtjo ali strahu za življenje, vprašanje kastracije in odvisnosti Jaza [str. 19] pa bi pustili ob strani. Večina tistih, ki so opazovali travmatične nevroze med zadnjo vojno,⁴⁰ je to storila in zmagoslavno razglasila, da ima dokaz za to, da lahko ogrožanje nagona po samoohranitvi sproži nevrozo brez vsakršnega vpliva spolnosti in ne oziraje se na zapletene hipoteze psihoanalize. V resnici lahko globoko obžalujemo, da ni ene same uporabne analize travmatične nevroze. Pa ne zato, ker bi takšna analiza oporekala

39. [Izčrpnjšo razpravo o teh vprašanjih je mogoče najti v VII. in VIII. poglavju *Nelagodja v kulturi* (1930 a).]

40. [Prve svetovne vojne.]

etiološkemu pomenu spolnosti – kajti ta ugovor je bil že zdavnaj ovržen z vpeljavo narcizma, ki libidinalno investicijo Jaza uvršča k objektnim investicijam in poudarja libidinalno naravo samoohranitvenega nagona –, ampak zato, ker smo zaradi pomanjkanja takšnih analiz zamudili najdragocenejšo priložnost za odločilna pojasnila o razmerju med tesnobo in oblikovanjem simptomov. Po vsem, kar vemo o strukturi najpreprostejših nevroz vsakdanjega življenja, je zelo malo verjetno, da bi se nevroza pojavila le zaradi objektivnega dejstva o obstoječi nevarnosti, brez vsakega sodelovanja globljih nezavednih slojev duševnega aparata. V nezavednem pa očitno ni ničesar, kar bi lahko dalo vsebino našemu pojmu uničenja življenja. Kastracijo si je mogoče tako rekoč predstavljati na podlagi vsakdanje izkušnje ob ločitvi od črevesne vsebine in na podlagi izkušnje ob odstitvi od materinih prsi.⁴¹ Toda nič podobnega smrti ni bilo nikoli doživljeno; ali pa ni, tako kot omedlevica, zapustilo nobenih vidnih sledi. Zato vztrajam pri domnevi, da je treba strah pred smrtjo pojmovati kot pojav, podoben strahu pred kastracijo, in da je situacija, na katero se odzove Jaz, situacija zapuščenosti Jaza od zaščitništva Nadjaza – sil usode –, s tem pa je konec varstva pred vsemi nevarnostmi.⁴² Poleg tega moramo upoštevati, da se pri dogodkih, ki pripeljejo do travmatične nevroze, zaščita pred zunanjimi dražljaji pretrga in se na duševni aparat zgrne čezmerna množica dražljajev [prim. str. 18]. Tako imamo pred seboj drugo možnost – da tesnoba ni signalizirana le kot afekt, ampak se ustvarja na novo iz ekonomskih pogojev situacije.

Z zadnjo opombo, da je bil Jaz pripravljen na kastracijo s tem, ko so se izgube objektov redno ponavljale, smo tesnobo postavili v novo luč. Če smo jo doslej obravnavali kot afektivni signal nevarnosti, jo zdaj, ko je nevarnost tako pogosto nevarnost kastracije, dojemamo kot reakcijo na izgubo, na ločitev. Kljub takojšnjim, številnim pomislekom proti temu

41. [Gl. opombo, dodano leta 1923 k opisu bolezni »malega Hansa«, *Studienausgabe*, 8. zv., str. 15; slov. prev.: *Mali Hans, Volčji človek*, »Mali Hans«, prev. Irena Hrast, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989, str. 13.]

42. [Prim. zadnje odstavke *Jaza in Omega* (1923 b), kot tudi str. 61 spodaj.]

sklepu nam mora vendarle zbuditi pozornost neka zelo nenavadna korelacija. Prva izkušnja tesnobe, ki jo doživi vsak človek, je rojstvo, in to pomeni, objektivno vzeto, ločitev od matere. Lahko bi jo primerjali s kastracijo matere (ob enačenju otroka s penisom). Bilo bi zelo zadovoljivo, če bi bila tesnoba kot simbol ločitve ponovljena ob vsaki poznejši ločitvi. Toda na žalost te korelacije ne moremo uporabiti, saj nam to prepreči dejstvo, da rojstva subjektivno ne doživimo kot ločitve od matere, ker se fetus, popolnoma narcistično bitje, sploh ne zaveda njenega obstoja kot objekta. Drugi pomislek bi bil ta, da poznamo čustvene reakcije na ločitev; ločitev občutimo kot bolečino in žalovanje, ne pa kot tesnobo. Vsekakor se spominjamo, da tudi ob razpravi o žalovanju nismo mogli ugotoviti, zakaj je to tako boleče.⁴³

43. [K tej temi se Freud vrne v dodatku C, str. 82 in nasl.]

VIII

Čas je, da se ustavimo in razmislimo. Očitno si želimo najti nekaj, kar nam bo pomagalo razvozlati bistvo tesnobe, nekakšno merilo, ki nam bo pomagalo razlikovati resnico o njej od zmote. Toda do tega je težko priti. Doumeti tesnobo ni preprosto. Doslej smo prišli le do protislovnih ugotovitev, med katerimi brez predsodkov izbira ni bila mogoča. Zdaj predlagam drugačen postopek. Nepristransko bomo zbrali vsa dejstva, ki smo jih izpovedali o tesnobi, in se pri tem odpovedali vsem pričakovanjem, da bomo prišli do nove sinteze.

Tesnoba je torej v prvi vrsti nekaj, kar občutimo. Označujemo jo kot afektivno stanje, čeprav tudi tega ne vemo, kaj je afekt. Kot občutje ima tesnoba zelo izrazit značaj neugodja. Toda s tem še niso izčrpane vse njene lastnosti. Vsakega neugodja ne moremo označiti kot tesnobo. Obstajajo druga občutja z značajem neugodja, na primer napetosti, bolečina, žalovanje, in za tesnobo morajo biti poleg neugodja značilne še druge posebnosti. Zastavlja se vprašanje: ali bomo zmožni razumeti razlike med temi različnimi afekti neugodja?

Iz občutja tesnobe lahko vedno kaj razberemo. Zdi se, da ima njen značaj neugodja svoje lastno sporočilo. To sicer ni zelo očitno, težko ga je dokazati, zelo verjetno pa obstaja. Poleg tega posebnega značaja, ki ga je težko izolirati, lahko opazimo, da tesnobo spremljajo precej jasni telesni občutki, ki se nanašajo na posamezne organe. Ker nas fiziologija tesnobe tu ne zanima, se bomo zadovoljili s tem, da bomo izpostavili posamezne zastopnike teh občutkov. Najpogostejši in najizrazitejši so povezani z dihalnimi organi in s srcem.⁴⁴ Dokazujejo nam, da motorične inervacije – to je procesi odvajanja – sodelujejo v celotnem pojavu

44. [Prim. mesto v Freudovem prvem delu o tesnobni nevrozi (1895 b), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 30.]

tesnobe. Analiza tesnobe stanja torej razkriva 1) specifični značaj neugodja, 2) reakcije odvajanja, 3) zaznavo teh reakcij.

Zadnji dve točki nam že nakazujeta razliko s podobnimi stanji, npr. z žalovanjem in bolečino. Pri teh ni motoričnih izrazov; če pa že so, niso sestavni del celotnega stanja, ampak se od njega razločujejo kot posledica tega stanja ali kot reakcija nanj. Tesnoba je torej posebno stanje neugodja z reakcijami odvajanja po določenih tirnicah. V skladu z našim splošnim prepričanjem⁴⁵ bomo verjeli, da tesnoba temelji na stopnjevanju vzbujenja, ki po eni strani producira značaj neugodja, po drugi strani pa prinese olajšanje z reakcijami odvajanja, ki smo jih omenili. Ta popolnoma psihološki povzetek pa nas bo komajda zadovoljil. Mika nas, da bi domnevali, da obstaja zgodovinski dejavnik, ki tesno povezuje telesne občutke tesnobe in njene inervacije med seboj. Z drugimi besedami, da bi domnevali, da je tesnobo stanje reprodukcija nekega doživetja, ki vsebuje pogoje za takšno stopnjevanje dražljaja in za odvajanje po določenih tirnicah, zaradi česar dobi nelagodje tesnobe svoj specifični značaj. Pri ljudeh se kot zgled za takšno doživetje ponuja rojstvo, zato smo nagnjeni k temu, da na tesnobo stanje gledamo kot na reprodukcijo travme rojstva [prim. str. 17 in nasl.].

S tem nismo trdili, da tesnoba zaseda izjemen položaj med afektivnimi stanji. Po našem mnenju so tudi drugi afekti reprodukcije zgodnejših, življenjsko pomembnih, morda celo predindividualnih doživetij; kot splošne, značilne, prirojene histerične napade jih primerjamo s poznejšimi in individualno pridobljenimi napadi, značilnimi za histerično nevrozo, katerih izvor in pomen – kot spominskih simbolov – smo razkrili med analizo. Seveda bi bilo zelo zaželeno, če bi lahko resničnost tega pojmovanja dokazali za vrsto drugih afektov, vendar smo danes še zelo daleč od tega.⁴⁶

45. [Predstavljeno na primer na uvodnih straneh besedila *Onstran načela ugodja* (1920 g).]

46. [Ta misel verjetno izvira iz Darwinovega *Izražanja čustev* (1872). Gl. »Uredniško opombo« na str. 10 zgoraj, v kateri je mogoče najti dodatne namige.]

Zvajanje tesnobe na doživetje rojstva pa takoj zbudi pomisleke, s katerimi se je treba spoprijeti. Tesnoba je reakcija, ki je verjetno skupna vsem organizmom, vsekakor vsem višje razvitim, rojstvo pa doživijo le sesalci; in vprašanje je, ali pri vseh teh rojstvo pomeni travmo. Obstaja torej tesnoba brez zgleda rojstva. Toda ta očitek nas popelje onkraj meja, ki razdvajajo psihologijo od biologije. Prav zato, ker mora tesnoba izpolniti nepogrešljivo biološko funkcijo kot reakcija na stanje nevarnosti, je pri različnih organizmih urejena na različne načine. Poleg tega ne vemo, ali pri organizmih, ki so zelo oddaljeni od človeka, tesnoba vključuje enake telesne občutke in inervacije kot pri človeku. Zato nimamo argumenta proti stališču, da je pri ljudeh tesnoba oblikovana po zgledu procesa ob rojstvu.

Če sta struktura in izvor tesnobe takšna, kot smo ju opisali, se zastavi naslednje vprašanje: kakšna je njena funkcija in ob kakšnih priložnostih se reproducira? Odgovor je očiten in prepričljiv. Tesnoba je nastala kot reakcija na stanje *nevarnosti* in se reproducira vselej, ko se takšno stanje znova pojavi.

Ta odgovor pa zahteva še nekaj pojasnil. Inervacije izvirnega tesnobnega stanja so bile verjetno smiselne in smotrne, tako kot tudi mišična aktivnost, ki spremlja prvi napad histerije. Če želimo razložiti napad histerije, moramo le poiskati situacijo, v kateri je bila aktivnost, o kateri govorimo, del primernega ravnanja. Tako je verjetno med rojstvom inervacija, usmerjena k dihalnim organom, odprla pot za delovanje pljuč, pospešitev srčnega utripa pa je pomagala preprečiti zastrupitev krvi. Ko se pozneje tesnobno stanje reproducira kot afekt, te smotrnosti seveda ni več, kot je tudi ni ob ponovljenem napadu histerije. Ko se torej posameznik znajde v novi nevarni situaciji, lahko nanjo nesmotrno odgovori s tesnobnim stanjem (ki je reakcija na neko zgodnejšo nevarnost), namesto da bi se odzval z reakcijo, ki ustreza trenutni nevarnosti. Toda njegovo vedenje lahko znova postane smotno, če zazna bližajočo se nevarno situacijo in opozori nanjo z izbruhom tesnobe. V tem primeru lahko takoj nadomesti tesnobo z bolj ustreznimi ukrepi.

Vidimo torej, da obstajata dva načina pojavljanja tesnobe: prvi, nesmotrn, v novi nevarni situaciji; drugi, smotrni, za opozarjanje na nevarnost in za njeno preprečitev.

Kaj pa je »nevarnost«? V aktu rojstva obstaja objektivna nevarnost ohranitve življenja. Vemo, kaj to realno pomeni. Toda v psihološkem pomenu nam to prav ničesar ne pove. Nevarnost rojstva še nima psihične vsebine. Nedvomno ne smemo domnevati, da ima fetus kakršnokoli vednost o tem, da obstaja možnost, da bo njegovo življenje uničeno. Fetus ne more opaziti nič drugega kot ogromno motnjo v ekonomiji svojega narcističnega libida. Velik obseg vzburjenja se zgrinja nanj, proizvaja nova občutja neugodja in nekateri organi izsilijo zase večje investicije, kar nam daje slutiti skorajšen začetek objektne investicije. Kaj od tega bo uporabljeno kot znamenje »nevarne situacije«?

Na žalost veliko premalo vemo o duševnem stanju novorojenca, da bi na to vprašanje lahko neposredno odgovorili. Ne morem niti jamčiti za veljavnost opisa, ki sem ga pravkar posredoval. Lahko je reči, da bo novorojenec afekt tesnobe ponovil v vseh situacijah, ki ga bodo spominjale na doživetje rojstva. Odločilnega pomena pa je vedeti, kaj priključijo do doživetje in kaj je tisto, kar je priklicano.

Vse, kar nam preostane, je, da preučujemo priložnosti, v katerih dojenček ali nekoliko starejši otrok pokaže pripravljenost za razvoj tesnobe. Rank je v svoji knjigi *Travma rojstva* (1924) naredil zelo odločen poskus, da bi dokazal zveze med najzgodnejšimi fobijami otroka in vtisi, ki jih je ta dobil ob rojstvu. Toda mislim, da se mu to ni posrečilo. Očitamo mu lahko dvoje. Prvič to, da izhaja iz postavke, da je otrok posamezne čutne vtise, predvsem vizualne narave, dobil ob svojem rojstvu, obnovitev rojstva pa lahko zbudi spomin na travmo rojstva in z njim tesnobno reakcijo. Ta domneva je povsem nedokazana in zelo neverjetna. Ni namreč verjetno, da bi otrok od procesa rojstva ohranil še kaj drugega razen taktilnih in splošnih občutkov. Če torej otrok pozneje pokaže, da se boji malih živali, ki izginejo v luknje in prihajajo iz njih, to reakcijo Rank razloži s tem, da zazna podobnost. Toda ta podobnost

otrokom ne more zbuditi pozornosti. Drugič, pri ocenjevanju poznejših tesnobnih situacij se Rank glede na to, kaj mu najbolj ustreza, sklicuje bodisi na otrokov spomin na njegovo srečno bivanje v maternici ali na otrokov spomin na travmatično motnjo, ki je zmotila to bivanje – to pa na široko odpira vrata za samovoljno interpretacijo. Še več, posamezni primeri otroške tesnobe neposredno nasprotujejo uporabi Rankove teorije. Če na primer otroka pustimo samega v temnem prostoru, bi lahko, v skladu z njegovo teorijo, pričakovali, da se bo na to ponovitev znotrajmaternične situacije odzval z zadovoljstvom. Toda prav v takšnih primerih se otrok odzove s tesnobo. In če to dejstvo kdo razloži s tem, da se otrok na ta način spomni na to, da je rojstvo zmotilo njegovo srečo v maternici, si ne moremo več zatiskati oči pred tem, kako prisiljeni so takšni poskusi razlage.⁴⁷

Sklepati moram, da najzgodnejših otroških fobij ne moremo neposredno zvajati na vtis, porojen ob rojstvu in da so se doslej nasploh izmikale razlagi. Določeno tesnobno pripravljenost je nedvomno mogoče opaziti tudi pri dojenčku. Toda namesto da bi bila ta pripravljenoost najmočnejša neposredno po rojstvu, nato pa bi počasi pojemala, se v ospredju pojavi šele pozneje, ko duševni razvoj napreduje, in traja določeno obdobje otroštva. Če se takšne zgodnje fobije ohranijo še po tem obdobju, zbudijo sum o nevrotični motnji, čeprav nam nikakor ni jasno, kakšno je njihovo razmerje do jasnih nevroz, ki se pojavijo pozneje v otroštvu.

Razumemo le redke primere manifestacije tesnobe pri otrocih in zadovoljiti se bomo morali z njimi. Tesnoba se, na primer, pojavi, ko je otrok sam ali v temi ali če namesto znane osebe (matere) najde neznano osebo. Te tri primere lahko omejimo na en sam pogoj – namreč na to, da pogreša osebo, ki jo ima rad (in po kateri hrepeni). Toda od tu naprej imamo prosto pot za razumevanje tesnobe in za združitev protislovij, ki se očitno navezujejo nanjo.

47. [O Rankovi teoriji več na str. 70 in nasl.]

Otrokova spominska podoba o osebi, po kateri hrepeni, je nedvomno intenzivno investirana, sprva verjetno na halucinatoren način. Toda to nima nobenega učinka; in zdaj je videti, da se hrepenenje pretvori v tesnobo. Ta tesnoba daje celo vtis, da je izraz zbeganosti, kot da to še zelo nerazvito bitje ne bi vedelo, kaj sploh početi s to investicijo hrepenja. Tesnoba se tako pojavi kot reakcija na pogrešani objekt; in takoj se spomnimo na podobni dejstvi, da je tudi strah pred kastracijo strah pred ločitvijo od zelo cenjenega objekta in da se je prvobitna tesnoba (*»pratesnoba«* rojstva) pojavila ob ločitvi od matere.

Naslednji premislek nas bo popeljal dlje od tega poudarjanja izgube objekta. Razlog, da dojenček želi zaznavati mater v svoji bližini, je v tem, da že iz izkušnje ve, da mati brez odlašanja zadovolji vse njegove potrebe. Situacija, ki jo ocenjuje kot »nevarnost« in pred katero se želi zavarovati, je torej situacija nezadovoljenosti, *naraščanja napetosti zaradi potrebe*, proti kateri je nemočen. Menim, da se nam s tega vidika izidejo vsa dejstva. Situacija nezadovoljitve, v kateri se obseg dražljajev stopnjuje do vrhunca neugodja, ne da bi bilo dražljaje mogoče psihično obvladati in jih odvesti, mora biti za dojenčka podobna doživetju ob rojstvu – mora biti ponovitev situacije nevarnosti. Obema situacijama je skupna ekonomska motnja, ki jo sproži naraščanje obsega dražljajev, ki zahtevajo razrešitev. Ta dejavnik je torej pravo jedro »nevarnosti«. V obeh primerih pride do tesnobne reakcije. Ta reakcija je še vedno smotna tudi pri dojenčku, saj odvajanje, ki je usmerjeno v dihalno in glasovno mišičje, prikličje k njemu mater, prav tako kot je nekdanj spodbudilo pljuča k odstranitvi notranjih dražljajev. Ni treba domnevati, da je otrok ohranil od svojega rojstva kaj več kot ta način zaznavanja nevarnosti.

Z izkušnjo, da lahko zunanji objekt, ki ga je mogoče dojeti z zaznavo, odpravi nevarno situacijo, ki opominja na rojstvo, se vsebina nevarnosti z ekonomske situacije premesti na njen pogoj, izgubo objekta. Odsotnost matere predstavlja zdaj nevarnost in čim se ta pojavi, dojenček odda signal tesnobe, še preden pride do ekonomske situacije, ki se je boji. Ta sprememba pomeni prvi velik napredek v skrbi za samoohranitev. Hkrati

predstavlja prehod od avtomatičnega in nehotenega novega nastanka tesnobe k namerni reprodukciji tesnobe kot signala nevarnosti.

V obeh ozirih, kot avtomatičen pojav in kot rešilni signal, se tesnoba izkaže za produkt psihične nemoči dojenčka, ki je samoumeven protipol njegove biološke nemoči. Pozornost zbujujoča skladnost, ki tako razvoj tesnobe ob rojstvu kot tudi razvoj tesnobe pri dojenčku pogojuje z ločitvijo od matere, ne potrebuje psihološke razlage. Mogoče jo je dovolj preprosto biološko pojasniti: tako kot je mati sprva zadovoljila vse potrebe fetusa z organi svojega lastnega telesa, zdaj, po njegovem rojstvu, s tem nadaljuje, čeprav deloma z drugimi sredstvi. Med življenjem v maternici in prvim otroštvom je veliko večja kontinuiteta, kot bi lahko sklepali po izraziti cezuri, ki jo pomeni akt rojstva. Biološko situacijo fetusa nadomesti psihično razmerje do matere kot objekta. Ne smemo pa pozabiti, da mati fetusu med njegovim življenjem v maternici ni bila objekt in da takrat sploh ni bilo nobenih objektov.

Očitno je, da v tem kontekstu ni prostora za odreagiranje travme rojstva in da ne moremo najti kakšne druge funkcije tesnobe, razen te, da pomeni signal za izogibanje nevarni situaciji. Pomen izgube objekta kot pogoja za tesnobo nas popelje še korak naprej. Tudi naslednje preoblikovanje tesnobe, to je strah pred kastracijo, ki se pojavi v falični fazi, je strah pred ločitvijo in je vezano na enak pogoj. Nevarnost je v tem primeru ločitev od genitalij. Ferenczi [1925] je po mojem mnenju povsem upravičeno pokazal na jasno povezavo med tem strahom in strahom, značilnim za zgodnejše nevarne situacije. Visoka narcistična vrednost, ki jo ima penis, je lahko povezana z dejstvom, da je ta organ jamstvo za njegovega imetnika, da se bo lahko vnovič združil z materjo (z njenim nadomestkom) – v aktu spolnega občevanja. Izguba tega organa bi prinesla tako rekoč ponovno ločitev od matere, to pa spet pomeni, da bo nemočno izpostavljen neugodni napetosti zaradi nagonskih potreb (kot pri rojstvu). Toda potreba, katere stopnjevanja se boji, je v tem primeru specifična, pripada genitalnemu libidu in ni več poljubna potreba, kot takrat, ko je bil še dojenček. Dodam lahko, da je pri moškem, ki je impotenten (to je, inhibiran zaradi grožnje kastracije), nadomestek za

koitus fantazija o vrnitvi v maternico. Če sledimo Ferencziju, lahko rečemo, da posameznik, ki se je poskušal vrniti v maternico ob pomoči svojega spolnega organa kot svojega zastopnika, zdaj (v tej fantaziji) regresivno nadomesti ta organ z vso svojo osebo.⁴⁸

Napredek, ki ga otrok naredi v svojem razvoju, njegova vse večja neodvisnost, ostrejša delitev njegovega duševnega aparata v več instanc, razvoj novih potreb – vse to ne more ostati brez vpliva na vsebino nevarne situacije. Sledili smo spremembi te vsebine od izgube matere kot objekta do kastracije. Naslednjo spremembo povzroči moč Nadjaza. Z depersonalizacijo starševske instance, ki grozi s kastracijo, postane nevarnost bolj neopredeljena. Strah pred kastracijo se razvije v tesnobo vesti, v socialno tesnobo. Zdaj ni več tako preprosto reči, kaj je predmet tesnobe. Formula »ločitev in izključitev iz množice« je uporabna le za poznejši delež Nadjaza, ki se je oblikoval v navezavi na socialne vzore, ne pa tudi za jedro Nadjaza, ki ustreza introjicirani starševski instanci. Bolj splošno rečeno, tisto, kar Jaz oceni kot nevarnost in na kar se odzove s signalom tesnobe, je jeza, kazen Nadjaza, izguba njegove ljubezni. Zadnja sprememba, ki jo doživi ta strah pred Nadjazom je, kot se mi dozdeva, strah pred smrtjo (ali strah za življenje), to je strah pred Nadjazom, projiciranim v silah usode [prim. str. 52].

Nekdaj sem pripisoval določen pomen stališču, da je bila za odvajanje tesnobe uporabljena investicija, umaknjena v procesu potlačitve.⁴⁹ Toda danes se mi zdi to komajda omembe vredno. Razlika je v tem, da sem takrat verjel, da tesnoba v vsakem primeru avtomatično nastane v ekonomskem procesu, moje današnje pojmovanje tesnobe kot signala, ki ga odda Jaz z namenom, da bi vplival na instanco ugodja-neugodja, pa ne zahteva nič več, da bi upoštevali ekonomsko prisilo. Seveda ni mogoče oporekati domnevi, da prav tisto energijo, ki se je sprostila z umikom

48. [Freud je o tej fantaziji razpravljal že v analizi »Volčjega človeka« (1918 b), *Studienausgabe*, 8. zv., str. 212–214; slov. prev.: *Mali Hans, Volčji človek*, »Volčji človek«, prev. Irena Hrast, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989, str. 218–220.]

49. [Gl. npr. IV. odstavek »Nezavednega« (1915 e).]

pri potlačitvi, Jaz uporabi za to, da prebudi afekt. Toda ni več pomembno, s kakšnim deležem energije se to zgodi.⁵⁰

V luči naših novih stališč je treba zdaj preveriti neko drugo mojo trditev, in sicer trditev, da je Jaz pravi sedež tesnobe.⁵¹ Menim, da ta trditev še vedno drži. Nobenega povoda namreč nimamo za to, da bi Nadjazu pripisovali kakršnekoli izraze tesnobe. Ko pa govorimo o »tesnobi Onega«, nimamo kaj ugovarjati; treba je le popraviti nespreten izraz. Tesnoba je afektivno stanje, ki ga seveda lahko občuti le Jaz. Ono ne more občutiti tesnobe tako kot Jaz; Ono namreč ni organizacija in ne more presojeti nevarnih situacij. Po drugi strani pa se pogosto zgodi, da dajejo procesi, ki se pripravljajo ali ki že potekajo v Onem, Jazu povod za razvoj tesnobe. V resnici je verjetno, da najzgodnejše potlačitve, pa tudi množico poznejših, motivira tesnoba Jaza pred posameznimi procesi v Onem. Tukaj znova upravičeno razlikujemo oba primera: primer, ko se v Onem zgodi nekaj, kar aktivira eno od nevarnih situacij za Jaz in s tem spodbudi Jaz, da odda signal tesnobe in da pride do inhibicije; in drugi primer, ko se v Onem pojavi situacija, podobna travmi rojstva, ki avtomatično sproži tesnobno reakcijo. Oba primera lahko bolj približamo drug drugemu, če poudarimo, da drugi primer ustreza prvi in izvorni nevarni situaciji, prvi primer pa ustreza enemu od poznejših, iz nje izpeljanih pogojev za tesnobo. Ali nanašajoč se na motnje, ki se v resnici pojavijo: drugi primer je uresničen v etiologiji aktualnih nevroz, prvi primer pa je značilen za etiologijo psihonevroz.

Vidimo, da naših zgodnejših ugotovitev ni treba razvrednotiti, ampak jih le povezati z novejšimi odkritji. Ni mogoče zanikati dejstva, da pri spolni vzdržnosti, neprimerni motnji v poteku spolnega vzbujenja ali v primeru, ko je spolno vzbujenje odvrnjeno od tega, da bi bilo psihično predelano,⁵² prihaja tesnoba neposredno od libida; z drugimi besedami,

50. [Prim. »Uredniško opombo«, str. 8 in nasl.]

51. [Najti jo je mogoče v *Jazu in Onem* (1923 b), približno dve strani pred koncem besedila.]

52. [Ta izraz najdemo v III. odstavku prvega dela o tesnobni nevrozi (1895 b), *Studienausgabe*, 6. zv., na str. 44; celoten pričujoči odlomek je odmev tamkajšnje predstavitve.]

stanje nemoči Jaza, soočenega s čezmerno napetostjo zaradi potreb, se, tako kot ob rojstvu, konča z razvojem tesnobe. Pri tem je znova velika verjetnost (čeprav je majhnega pomena), da se z razvojem tesnobe odvede prav presežek neporabljenega libida.⁵³ Vidimo, da se na temelju teh aktualnih nevroz še posebej lahko razvijejo psihonevroze. Zdi se, kot da bi si Jaz poskušal prihraniti tesnobo, ki se jo je naučil držati določen čas v suspenziji, in jo vezati z oblikovanjem simptomov. Analiza travmatičnih vojnih nevroz – izraz vsekakor pokriva zelo raznovrstne motnje – bi verjetno pokazala, da imajo številne med njimi nekaj značilnosti aktualnih nevroz [prim. str. 51.].

Ko smo opisovali razvoj različnih nevarnih situacij iz izvirnega zgleda – rojstva –, nikakor nismo poskušali trditi, da vsak poznejši pogoj za tesnobo preprosto razveljavi prejšnjega. Res je, da napredek v razvoju Jaza prispeva k temu, da so prejšnje nevarne situacije razvrednotene in potisnjene na obrobje, tako da lahko rečemo, da ima vsako razvojno obdobje svoj značilen pogoj za tesnobo. Nevarnost psihične nemoči ustreza obdobju nezrelosti Jaza, nevarnost izgube objekta nesamostojnosti prvih otroških let, nevarnost kastracije falični fazi, strah pred Nadjazom pa obdobju latence. Toda vse te nevarne situacije in pogoji za tesnobo lahko vztrajajo tudi drug ob drugem še naprej in spodbudijo Jaz, da se odzove nanje s tesnobo v poznejšem obdobju, kot bi bilo primerno; ali pa jih lahko začne učinkovati več hkrati. Mogoče je tudi to, da obstaja tesno razmerje med nevarno situacijo, ki učinkuje, in obliko nevroze, ki iz nje sledi.⁵⁴

53. [Prim. podobno opombo na koncu predzadnjega odstavka; gl. tudi »Uredniško opombo« na str. 8 zgoraj.]

54. Odkar razlikujemo Jaz in Ono, je oživilo tudi naše zanimanje za probleme potlačitve. Doslej smo se zadovoljevali s tem, da smo opazovali tiste vidike potlačitve, ki so se nanašali na Jaz – preprečevanje dostopa v zavest in zadrževanje motilitete ter oblikovanje nadomestnih simptomov. Domnevali smo, da potlačen nagonski vzgib ostane nespremenjen v nezavednem za nedoločen čas. Toda zdaj se je naša pozornost usmerila k usodam potlačenega in začeli smo slutiti, da ni samoumevno, morda niti običajno, da bi ti vzgibi v svojem nadaljnjem obstoju ostali nespremenjeni in nespremenljivi. Ni dvoma, da je bil prvobiten nagonski vzgib prek potlačitve inhibiran in preusmerjen od

Ko smo v enem zgodnejših delov te razprave ugotovili, da je bila nevarnost kastracije pomembna pri več kot enem nevrotičnem obolenju, smo se posvarili pred tem, da ne bi precenjevali tega dejavnika, saj ne more biti odločilen pri ženskem spolu, ki je nedvomno bolj disponiran za nevrozo [prim. str. 46]. Zdaj vidimo, da nismo v nevarnosti, da bi strah pred kastracijo opredelili kot edino gonilno silo obrambnih procesov, ki vodijo k nevrozi. Na nekem drugem mestu⁵⁵ sem razložil, kako je razvoj deklice prek kastracijskega kompleksa usmerjen k nežni objektni investiciji. Zdi se, da je prav pri ženski nevarna situacija izgube objekta ostala najbolj učinkovita. Poskrbeti moramo le za drobno modifikacijo v našem opisu pogoja za tesnobo pri njej, v tem smislu, da ne gre več za pogrešanje objekta ali za realno izgubo objekta, ampak za izgubo ljubezni objekta. Ker ni dvoma, da ima histerija večjo afiniteto do ženskosti, tako kot jo ima prisilna nevroza do moškosti,⁵⁶ se zdi verjetno, da ima, kot pogoj za tesnobo, izguba ljubezni pri histeriji podobno vlogo kot grožnja kastracije pri fobijah in strah pred Nadjazom v prisilni nevrozi.

svojega cilja. Toda ali se je njegova zasnova ohranila v nezavednem in se uprla vsem življenjskim vplivom, ki so jo poskušali spremeniti in razvrednotiti? Ali torej stare želje, o katerih zgodnejšem obstoju nam poroča analiza, še obstajajo? Odgovor je očiten in nedvoumen: stare, potlačene želje morajo v nezavednem obstajati še naprej, saj ugotavljamo, da še vedno učinkujejo njihovi derivati, simptomi. Toda ta odgovor ni zadosten, da bi se lahko odločili med dvema možnostima: med to, ali stara želja učinkuje zdaj le še prek svojih derivatov, na katere je prenesla vso svojo investicijsko energijo, ali to, da se je poleg tega tudi sama ohranila. Če je bila njena usoda v tem, da se izčrpa v investiciji svojih derivatov, obstaja še tretja možnost: da je bila med potekom nevrose znova oživljena z regresijo, pa naj bo zdaj še tako anahronistična. Te domneve niso nesmiselne. Številni pojavi v duševnem življenju, bodisi normalni ali patološki, zahtevajo zastavljanje takšnih vprašanj. V moji študiji o zatonu Ojdipovega kompleksa [1924 d] sem opozoril na razliko med golo potlačitvijo in resnično odpravo starega vzgiba želje.

55. [Gl. drugo polovico dela o anatomskih razlikah med spoloma (1925 f).]

56. [Gl. opombo 1, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 80.]

IX

Obravnavati moramo še razmerje med oblikovanjem simptomov in razvojem tesnobe.

Videti je, da sta o tem zelo razširjeni dve mnenji. Po prvem je tesnoba sama simptom neuroze, po drugem je razmerje med njima veliko tesnejše. V skladu z drugim mnenjem so simptomi oblikovani le zato, da bi ušli tesnobi: simptomi vežejo psihično energijo, ki bi bila sicer odvedena kot tesnoba, tako da naj bi bila tesnoba temeljni pojav in pglavitni problem neuroze.

Da je ta zadnja trditev vsaj deloma resnična, kažejo nekateri prepričljivi dokazi. Če agorafobični bolnik, ki so ga spremljali na ulico, tam ostane prepuščen samemu sebi, producira napad tesnobe. Ali če prisilnemu nevrotiku preprečimo, da bi si potem, ko se je česa dotaknil, umil roke, bo postal žrtev skorajda neznosne tesnobe. Jasno je torej, da sta bila namen in tudi učinek pogoja spremljanja na ulico in prisilnega umivanja rok preprečitev takšnih izbruhov tesnobe. V tem smislu lahko tudi vsako inhibicijo, ki si jo naloži Jaz, označimo kot simptom.

Ker smo razvoj tesnobe razložili z nevarno situacijo, bomo rade volje dejali, da so bili simptomi ustvarjeni zato, da bi Jaz odtegnili od nevarne situacije. Če je oblikovanje simptomov preprečeno, se nevarnost v resnici pojavi; to pomeni, da se vzpostavi situacija, podobna situaciji ob rojstvu, v kateri je Jaz nemočen pred nenehno naraščajočo nagonsko zahtevo – to je prvi in najizvirnejši pogoj za tesnobo. Po našem mnenju je razmerje med tesnobo in simptomom manj tesno, kot smo sprva domnevali, to pa je posledica tega, da smo med njiju vrinili dejavnik nevarne situacije. Dodamo lahko še to, da razvoj tesnobe sproži oblikovanje simptomov in je, v resnici, nujen pogoj za oblikovanje simptomov. Kajti če Jaz z razvojem tesnobe ne bi predramil instance ugodja-neugodja, si

ne bi zagotovil moči, potrebne za to, da bi zadržal proces, ki se pripravlja v Onem in grozi z nevarnostjo. Pri tem ni mogoče spregledati težnje, da bi razvoj tesnobe omejili na najmanjšo možno mero in tesnobo uporabili samo kot signal; kajti v nasprotnem primeru bi neugodje, s katerim grozi nagonski proces, občutili le na drugem mestu, to pa s stališča načela ugodja ne bi bil nikakršen uspeh, čeprav se to pri nevrozah zgodi dokaj pogosto.

Oblikovanje simptomov torej v resnici uspe odpraviti nevarno situacijo. Ima dve plati: prvo, ki nam ostane skrita in v Onem povzroči spremembo, zaradi katere se Jaz izogne nevarnosti; in drugo, ki jo imamo jasno pred očmi in ki pokaže, kaj je ustvarila na mestu nagonskega procesa, na katerega je vplivala – namreč nadomestno tvorbo.

Vendarle pa se bomo bolj korektno izrazili, če bomo to, kar smo pravkar povedali o oblikovanju simptomov, pripisali obrambnemu procesu, izraz oblikovanje simptomov pa uporabili kot sopomenko za nadomestno tvorbo. Tako postane jasno, da je obrambni proces podoben begu, s katerim se Jaz izmakne nevarnosti, ki mu grozi od zunaj. Obrambni proces je poskus bega od nevarnosti, ki prihaja od nagonov. Pomisleki proti tej primerjavi nam bodo pomagali k nadaljnji razjasnitvi stvari. Najprej je mogoče ugovarjati, da sta izguba objekta (ali izguba ljubezni objekta) in grožnja kastracije prav tako nevarnosti, ki pretita od zunaj, kot na primer divja žival; da torej nista nagonski nevarnosti. Vendarle pa primer ni enak. Volk bi nas verjetno napadel, ne glede na to, kako bi se obnašali do njega; ljubljena oseba pa nam ne bi odtegnila svoje ljubezni in kastracija nam ne bi grozila, če v svoji notranjosti ne bi gojili določenih čustev in namenov. Tako ti nagonski vzgibi postanejo pogoji zunanje nevarnosti in s tem nevarni tudi sami; zdaj se lahko proti zunanji nevarnosti borimo z ukrepi proti notranjim nevarnostim. Pri živalskih fobijah je videti, da je nevarnost še vedno v celoti občutena kot zunanja nevarnost, tako kot jo je tudi v simptomu doletela zunanja premestitev. V prisilni nevrozi je nevarnost veliko bolj ponotranjena. Tisti del strahu pred Nadjazom, ki oblikuje socialno tesnobo, še vedno predstavlja

notranji nadomestek za zunanjo nevarnost, drugi del, tesnoba vesti, pa je že v celoti endopsihična.⁵⁷

Drugi ugovor je ta, da med poskusom bega pred grozečo zunanjo nevarnostjo ne storimo nič drugega kot to, da povečujemo razdaljo med seboj in tistim, kar nam grozi. Nevarnosti se ne postavimo po robu, ne poskušamo je spremeniti, tako kot v drugem primeru, ko se lotimo volka z gorjačo ali streljamo nanj s puško. Toda videti je, da obrambni proces stori več, kot ustreza poskusu bega. Poseže namreč v grozeči nagonski proces, ga nekako zatre, ga preusmeri od njegovega cilja in ga na ta način naredi nenevarnega. Zdi se, da tega ugovora ni mogoče zavrnilo; moramo ga upoštevati. Menimo, da je mogoče, da obstajajo obrambni procesi, ki jih lahko upravičeno primerjamo s poskusom bega, pri drugih pa se Jaz veliko bolj aktivno postavi v bran in odločno poseže po protiukrepih. Toda morda celotno primerjavo med obrambo in begom ovrže dejstvo, da sta tako Jaz kot nagon v Onem dela iste organizacije, da nista ločeni entiteti kot volk in otrok, tako da mora vsak način Jazovega vedanja vplivati tudi na spremembe samega nagonskega procesa.

Preučevanje pogojev za tesnobo nam je razkrilo obrambno vedenje Jaza tako rekoč v racionalni luči. Vsaka nevarna situacija ustreza določenemu obdobju življenja ali določeni razvojni fazi duševnega aparata in videti je, da je zanju upravičena. V zgodnjem otroštvu posameznik res ni opremljen za to, da bi lahko psihično obvladal velik obseg vzbujenja, ki se zgrinja nanj bodisi od zunaj ali od znotraj. V določenem življenjskem obdobju je v resnici njegov najpomembnejši interes ta, da mu osebe, od katerih je odvisen, ne odtegnejo svoje ljubeče skrbi. Ko deček pozneje občuti mogočnega očeta kot tekmeca pri materi ter se zave svojih agresivnih nagnjenj do očeta in svojih seksualnih namenov do matere, se očeta upravičeno boji; in njegov strah, da ga bo oče kaznoval, se lahko izrazi, prek filogenetske okrepitev, kot strah pred kastracijo.

57. [V teh izpeljavah Freud v veliki meri znova tehta argumente, ki jih je predstavil v svojih metapsiholoških delih »Potlačitev« (1915 d) in »Nezavedno« (1915 e, predvsem v IV. odstavku).]

In ko vstopa v socialne odnose, postane zanj nujen strah pred Nadjazom, vest; odsotnost tega dejavnika pa je izvor hudih konfliktov, nevarnosti ipd. Toda prav to odpira nov problem.

Afekt tesnobe poskušajmo za hip nadomestiti z drugim afektom, npr. z bolečino. Zdi se nam povsem običajno, da deklica pri štirih letih neotlažljivo joče, če se ji razbije punčka; pri šestih letih, če jo učiteljica ukori; pri šestnajstih, če jo njen dragi zanemarja; pri petindvajsetih morda, če pokoplje svojega otroka. Vsak od teh pogojev za bolečino ima svoje lastno obdobje in ugasne, ko se to obdobje konča. Le zadnji in dokončni pogoji se ohranijo vse življenje. Zdelo pa bi se nam nenavadno, če bi ta deklica pozneje, ko je žena in mati, jokala zaradi poškodbe malovrednih stvari. Toda tako se obnašajo nevrotiki. Čeprav so v njihovem duševnem aparatu znotraj širokih meja že zdavnaj razvite vse instance za obvladovanje dražljajev, čeprav so dovolj stari, da bi lahko sami zadovoljili večino svojih potreb, in čeprav že dolgo vedo, da se kastracija ne izvaja več kot kazen, se vendarle obnašajo tako, kot da bi stare nevarne situacije še vedno obstajale, in se oklepajo vseh prejšnjih pogojev za tesnobo.

Odgovor, zakaj je temu tako, bo precej obširen. Predvsem moramo najprej pretehtati dejstva. V velikem številu primerov so stari pogoji za tesnobo v resnici opuščeni, potem ko so že sprožili nevrotične reakcije. Fobije najmanjših otrok pred tem, da bi bili sami ali v temi ali s tujci – fobije, ki jih lahko označimo skorajda za normalne –, v poznejših letih običajno izginejo; otrok »jih preraste«, kot rečemo tudi za nekatere druge otroške motnje. Fobije pred živalmi, ki so tako pogoste, imajo enako usodo in tudi številne konverzivne histerije otroških let se pozneje ne nadaljujejo več. Obredna dejanja so izredno pogosta v obdobju latence, toda le zelo majhen odstotek teh primerov se pozneje razvije v popolno prisilno nevrozo. Otroške nevroze so nasploh – kolikor lahko ocenimo na podlagi naših opazovanj mestnih otrok bele rase, zavezanih precej visokim kulturnim standardom – redne epizode v razvoju, čeprav jim še vedno namenjamo premalo pozornosti. Niti pri *enem* odraslem

nevrotiku ne pogrešimo znakov otroške nevroze; nikakor pa ni nujno, da bodo vsi otroci, ki kažejo te znake, postali nevrotični v poznejšem življenju. Očitno je torej, da so morali biti posamezni pogoji za tesnobo opuščeni in da so nevarne situacije izgubile svoj pomen, ko je posameznik postajal zrelejši. Zgodi se, da se nekaterim od teh nevarnih situacij uspe rešiti v poznejši čas, in sicer tako, da času primerno modificirajo svoje pogoje za tesnobo. Tako lahko npr. moški ohrani svoj strah pred kastracijo pod krinko fobije pred sifilisom, potem ko je ugotovil, da kastracija sicer ni več običajna kazen za nebrzdano sproščanje spolne sle, da pa tistim, ki se svobodno prepuščajo svojim nagonom, grozijo hude bolezni. Drugim pogojem za tesnobo, kot na primer tisto pred Nadjazom, sploh ni usojeno zatoniti, saj morajo spremljati človeka vse življenje. Nevrotik se tako od normalnega posameznika razlikuje po tem, da čezmerno stopnjuje reakcije na te nevarnosti. In navsezadnje, odraslost ne ponuja zadostne zaščite pred vrnitvijo izvirne travmatične tesnobne situacije. Vsak posameznik ima mejo, onkraj katere njegov duševni aparat odpove v obvladovanju obsega vzburjenja, ki zahteva razrešitev.

Namen teh drobnih popravkov nikakor ni v tem, da bi omajali dejstvo, o katerem tu razpravljamo, dejstvo namreč, da se toliko ljudi infantilno odziva na nevarnost in ne premaga zastaranih pogojev za tesnobo. Če bi to zanikali, bi zanikali obstoj nevroze, kajti prav te ljudi imenujemo nevrotike. Toda kako je to mogoče? Zakaj niso vse nevroze le epizode v razvoju posameznikov, ki bi se končale, ko bi se začela naslednja faza? Od kod vztrajnost v teh reakcijah na nevarnost? Od kod prednost, ki jo očitno uživa afekt tesnobe v primerjavi z vsemi drugimi afekti, da lahko izzove reakcije, ki se ločijo od preostalih kot nenormalne in ki se, čeprav so neprimerne, zoperstavijo toku življenja? Z drugimi besedami, znova smo se nepričakovano znašli pred uganko, ki nam je tako pogosto zastavljena: od kod prihaja nevroza, kaj je njen zadnji, njen posebni motiv? Po desetletja trajajočih analitičnih prizadevanjih ostaja ta problem pred nami še vedno nedotaknjen, tak kot je bil na začetku.

X

Tesnoba je reakcija na nevarnost. Ne moremo pa zavrniti misli, da je razlog za to, da afekt tesnobe zavzema tako izjemen položaj v duševni ekonomiji, na nek način povezan z bistvom nevarnosti. Toda nevarnosti so skupna usoda človeštva; za vsakogar so enake. To, kar potrebujemo in česar nimamo na voljo, je dejavnik, ki nam lahko pojasni, zakaj so nekateri ljudje sposobni podrediti afekt tesnobe, kljub njegovim posebnostim, normalnemu duševnemu dogajanju, ali dejavnik ki odloča o tem, kdo te naloge ne bo zmogel. Narejena sta bila dva poskusa, da bi ta dejavnik odkrili; in razumljivo je, da bi morali vsak tak poskus sprejeti z naklonjenostjo, saj obljublja pomoč pri razrešitvi mučne potrebe. Oba poskusa dopolnjujeta drug drugega, saj se problema lotevata vsak na svojem koncu. Prvega se je pred več kot desetimi leti lotil Alfred Adler.⁵⁸ Trdil je, če se omejimo na bistveno, da obvladovanje nalog, pred katere nas postavlja nevarnost, spodleti tistim ljudem, ki jim prevelike težave povzroča manjvrednost njihovih organov. Če bi bil izrek *simplex sigillum veri*⁵⁹ resničen, bi morali takšno rešitev pozdraviti kot odrešitev. Toda nasprotno, naše kritične študije v zadnjih desetih letih so jasno pokazale, da je takšna razlaga povsem nezadostna – povrh vsega pa pušča v nemar celotno bogastvo materiala, ki ga je razkrila psihoanaliza.

Dругega poskusa se je leta 1923 lotil Otto Rank v svoji knjigi *Travma rojstva* [gl. str. 10 in str. 57 in nasl.]. Bilo bi nepravilno, če bi njegov poskus postavili na enako raven kot Adlerjev, razen v tisti točki, ki nas zanima na tem mestu, saj ostaja na tleh psihoanalize in razvija njen miselni tok, zato ga velja priznati kot legitimno prizadevanje za rešitev problemov analize. V danem razmerju med posameznikom in nevarno-

58. [Gl. npr. Adler, A. (1907), *Studie ueber Minderwertigkeit von Organen*, Berlin in Wien.]

59. [»Preprostost je pečat resnice.«]

stjo se Rank odmakne od vprašanja o organskih pomanjkljivostih posameznika in se usmeri na spremenljivo intenzivnost nevarnosti. Proces rojstva je prva nevarna situacija; ekonomski prevrat, ki ga proizvede, postane zgled tesnobne reakcije. Začrtali smo že [str. 58 in nasl.] smer razvoja, ki povezuje to prvo nevarno situacijo in pogoj za tesnobo z vsemi poznejšimi, in pri tem videli, da vse ohranijo nekaj skupnega, s tem, ko vse v nekem smislu pomenijo ločitev od matere – sprva samo v biološkem smislu, nato kot neposredno izgubo objekta in pozneje kot izgubo objekta, do katere pride neposredno. Odkritje teh obsežnih povezav je nesporna zasluga Rankove konstrukcije. Travma rojstva pa prizadene posameznike z različno intenzivnostjo, z močjo travme pa variira silovitost tesnobne reakcije. Po Ranku je od tega začetnega obsega tesnobe, ki se sproži v njem, odvisno, ali se jo bo posameznik sploh kdaj naučil obvladovati – ali bo postal nevrotičen ali normalen.

Ni naša naloga, da bi tu v podrobnosti kritizirali Rankove hipoteze. Preveriti moramo samo, ali prispevajo k rešitvi našega problema. Rankova formula – da postane nevrotik tisti posameznik, ki mu zaradi moči travme rojstva nikoli ne uspe, da bi jo v celoti odreagirjal – je s teoretičnega vidika skrajno sporna. Ne vemo prav dobro, kaj je mišljeno z odreagiranjem travme. Če to razumemo dobesedno, pridemo do nevzdržnega sklepa, da je nevrotik toliko bližje ozdravitvi, kolikor pogosteje in intenzivneje reproducira afekt tesnobe. Zaradi tega razhajanja z resničnostjo sem svoj čas opustil teorijo odreagirjanja, ki je igrala tako veliko vlogo v katarzi. Takšen poudarek na spremenljivi moči travme rojstva ne pušča nobenega prostora za upravičene zahteve dedne konstitucije kot etiološkega dejavnika. Kajti ta spremenljivost je organski dejavnik, ki v odnosu do konstitucije učinkuje povsem naključno in je sam odvisen od številnih vplivov, ki jih lahko označimo za naključne, npr. od pravočasne pomoči pri porodu. Rankov nauk popolnoma ignorira tako konstitucijske kot tudi filogenetske dejavnike. Če pa poskušamo narediti prostor za konstitucijski dejavnik, na primer z modifikacijo, da je vse veliko bolj odvisno od tega, kako izdatno posameznik reagira na

spremenljivo intenzivnost travme rojstva, bi njegovo teorijo oropali njenega pomena in na novo uvedenemu dejavniku dodelili stransko vlogo. Odločitev o tem, ali se bo nevroza pojavila ali ne, bi v tem primeru temeljila na drugačnem, znova neznanem območju.

Dejstvo, da je proces rojstva skupen človeku in drugim sesalcem, samo človek pa ima v primerjavi z živalmi pravico do posebne dispozicije za nevrozo, Rankovi teoriji ni naklonjeno. Toda poglobitni očitek tej teoriji je ta, da lebdi v zraku, namesto da bi se oprla na zanesljivo opazovanje. Nobenih dobrih raziskav ni o tem, ali težak in dolgotrajen porod v resnici sovпада z razvojem nevroze, ali celo o tem, da tako rojeni otroci kažejo fenomene zgodnje infantilne bojzljivosti dalj časa ali močnejše kot preostali. Lahko se pridružimo mnenju, da porodi, ki so hitri in za matere lahki, morda pomenijo hude travme za otroka. Toda še vedno lahko upravičeno zahtevamo, da bi morali porodi, ki vodijo k asfiksiji, jasno razkriti posledice, ki naj bi sledile. Prednost Rankove etiologije naj bi bila v tem, da postulira dejavnik, katerega obstoj je mogoče preveriti z opazovanjem. In dokler takšen preskus ni bil v resnici opravljen, je njegovo vrednost nemogoče presoditi.

Po drugi strani se ne morem pridružiti mnenju, da Rankov nauk nasprotuje etiološkemu pomenu seksualnih nagonov, ki ga je doslej priznava psihoanaliza. Kajti ta nauk se nanaša samo na posameznikov odnos do nevarne situacije, tako da pušča povsem odprto domnevo o tem, ali bo tisti, ki ni mogel obvladati prvih nevarnosti, moral odpovedati tudi v poznejših situacijah seksualne nevarnosti, to pa ga bo potisnilo v nevrozo.

Ne verjamem torej, da nam je Rankov poskus prinesel odgovor na vprašanje o tem, kaj povzroča nevrozo. Menim tudi, da še ni mogoče presoditi, koliko je vendarle prispeval k rešitvi vprašanja. Če bi raziskave pokazale, da je vpliv težavnega poroda na dispozicijo za nevrozo negativen, bi lahko njegov prispevek ocenili za neznamen. Bati se je, da bo naša potreba po tem, da bi našli oprijemljiv in enoten »zadnji vzrok« za nevrozo, za vedno ostala nezadovoljena. Idealen primer, po katerem zdravnik verjetno še danes hrepeni, bi bilo odkritje bacila, ki bi ga

lahko izolirali in vzgajali v čisti kulturi in ki bi, injiciran v vsakega posameznika, izzval prav to obolenje. Ali nekaj manj fantastičnega: predstavitev posameznih kemičnih snovi, katerih uporaba bi sprožala ali zdravila posamezne nevrose. Toda verjetnost ne govori v prid takšnim rešitvam problemov.

Psihoanaliza vodi k manj preprostim in manj zadovoljivim sklepom. V tej zvezi lahko ponovim le to, kar je že dolgo znano; nič novega ne morem dodati. Če se je Jazu uspelo ubraniti pred nevarnim nagonским vzgibom, npr. prek procesa potlačitve, je sicer inhibiral in oškodoval ta del Onega, a mu je hkrati podelil tudi košček neodvisnosti in se odpovedal koščku svoje lastne suverenosti. To je neizogibna posledica narave potlačitve, ki je v temelju vzeto poskus bega. Potlačeno je zdaj »izobčeno«, izključeno iz velike organizacije Jaza, podvrženo le zakonom, ki vladajo na področju nezavednega. Če se nevarna situacija zdaj spremeni, tako da Jaz nima nobenega motiva več za obrambo pred novim nagonским vzgibom, podobnim potlačenemu, se razkrijejo posledice omejitve Jaza. Potek novega nagona se odvija pod vplivom avtomatizma – ali, bolje rečeno, pod vplivom prisile k ponavljanju. Sledi enaki poti kot prej potlačeni vzgib, kot da bi nevarna situacija, ki je bila premagana, še vedno obstajala. Fiksirajoči dejavnik pri potlačitvi je torej prisila k ponavljanju nezavednega Onega – prisila, ki jo običajno odpravi še le prosto gibljiva funkcija Jaza. Jazu lahko od časa do časa uspe porušiti ovire potlačitve, ki jih je sam postavil, si znova pridobiti vpliv nad nagonским vzgibom in preusmeriti potek nagona v skladu s spremenjeno nevarno situacijo. Toda dejstvo je, da mu to pogosto spodleti in da svojih potlačitvev ne more razveljaviti. Mogoče je, da so za izid tega boja odločilna kvantitativna razmerja. V mnogih primerih imamo vtis, da je odločitev vsiljena: regresivna privlačnost potlačenega vzgiba in moč potlačitve sta tako veliki, da nov vzgib nima druge izbire, kot da sledi prisili k ponavljanju. V drugih primerih zaznamo prispevek druge igre sil: privlačnost potlačenega zgleda se okrepi z zavračanjem, ki prihaja iz smeri realnih težav, ki se zoperstavijo drugačnemu poteku novega nagonskega vzgiba.

Da je to pravi potek fiksacije na potlačitev in ohranitve nevarne situacije, ki ni več aktualna, potrjuje dejstvo analitične terapije – dejstvo, ki je samo po sebi sicer skromno, toda s teoretičnega vidika neprecenljivo. Če smo Jazu v analizi zagotovili pomoč, ki mu je omogočila odpraviti njegove potlačitve, znova pridobi moč nad potlačenim Onim in dopusti nagonским vzgibom, da se usmerijo tako, kot da starih nevarnih situacij ne bi bilo več. Tisto, kar dosežemo na ta način, se lepo ujema s tistim, kar lahko dosežemo na drugih področjih medicine. Kajti praviloma se mora naša terapija zadovoljiti s tem, da hitreje, bolj zanesljivo in z manjšo porabo energije kot sicer doseže dober izid, ki bi se v ugodnih razmerah porodil spontano.

Dosedanji razmisleki nas učijo, da *kvantitativna* razmerja – razmerja, ki jih ni mogoče neposredno opazovati, ampak lahko nanje le sklepamo – odločajo o tem, ali se bodo stare nevarne situacije obdržale ali ne, ali se bodo potlačitve Jaza ohranile in ali se bodo otroške nevrose nadaljevale ali ne. Med dejavniki, ki vplivajo na nastanek nevrose in ki so ustvarili pogoje, pod katerimi se psihične sile pomerijo med seboj, se v ospredju pojavljajo trije: biološki, filogenetski in čisti psihološki dejavnik. Biološki dejavnik je dolgo obdobje nemoči in odvisnosti majhnega otroka. Njegovo bivanje v maternici je videti kratko v primerjavi s tistim pri večini živali in na svet je poslan bolj neizoblikovan kot te. Na ta način je okrepljen vpliv realnega zunanjega sveta, zgodaj je spodbujena diferenciacija med Jazom in Onim, večji je pomen nevarnosti zunanjega sveta, vrednost objekta, ki lahko edini varuje pred temi nevarnostmi in nadomesti izgubljeno življenje v maternici, pa je enormno stopnjevana. Ta biološki dejavnik torej vzpostavlja prvo nevarno situacijo in v otroku ustvari potrebo po tem, da bi bil ljubljen, potrebo, ki ga ne bo nikoli več zapustila.

O obstoju drugega, filogenetskega dejavnika, lahko le sklepamo. K domnevi o njegovem obstoju nas je pripeljalo zelo nenavadno dejstvo v razvoju libida. Ugotovili smo, da se spolno življenje ljudi, v nasprotju s spolnim življenjem večine njemu bližnjih živali, ne razvija nepretrgano

od rojstva do zrelosti, ampak da se po prvem razcvetu do petega leta razvoj odločno prekine, nato se na novo začne s puberteto in se pri tem naveže na zasnove iz zgodnjega otroštva. Menimo, da se je moralo v usodah človeške vrste zgoditi nekaj pomembnega,⁶⁰ kar je za seboj pustilo to prekinitev v spolnem razvoju kot zgodovinski izraz. Patogeni pomen tega dejavnika izhaja iz dejstva, da večino nagonskih zahtev te otroške seksualnosti Jaz obravnava kot nevarnosti in se brani pred njimi, tako da se poznejši spolni vzgibi pubertete, ki bi morali Jazu sicer ustrezati, znajdejo v nevarnosti, da bodo podleгли privlačnosti svojih infantilnih zgledov in jim sledili v potlačitev. Tu naletimo na najbolj neposredno etiologijo nevroz. Nenavadno je, da ima zgodnji stik z zahtevami spolnosti podoben učinek na Jaz kot prezgodnji stik z zunanjim svetom.

Tretji, psihološki dejavnik izhaja iz nepopolnosti našega duševnega aparata, ki je povezana prav z njegovo diferenciacijo v Jaz in Ono, zato jo v skrajni konsekvenci tudi lahko pripišemo vplivu zunanjega sveta. Spričo nevarnosti [zunanje] realnosti se je Jaz prisiljen braniti pred posameznimi nagonskimi vzgibi Onega in jih obravnavati kot nevarnosti. Toda Jaz se pred notranjimi nagonskimi nevarnostmi ne more braniti tako učinkovito, kot se lahko pred koščkom njemu tuje realnosti. Ker je sam tesno povezan z Onim, se lahko nagonске nevarnosti ubrani le tako, da omeji svojo lastno organizacijo in kot nadomestek za omejitev nagona privoli v oblikovanje simptomov. Če se nato napad zavrnjenih nagonov ponovi, se nad Jaz zgrnejo vse tiste težave, ki jih poznamo kot nevrotično trpljenje.

Menim, da dlje od tega naš vpogled v bistvo in vzroke za nastanek nevroze zaenkrat ni segel.

60. [V III. poglavju *Jaza in Onega* (1923 b) daje Freud jasno vedeti, da ima v mislih geološko obdobje ledene dobe. To misel najdemo že pri Ferencziju (1913), »Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes«, *Int. Z. aertzl. Psychoanal.*, 1. zv., str. 124.]

XI DODATKI

Med to razpravo smo se dotaknili različnih tem, a smo jih morali pustiti ob strani, preden smo jih v celoti obdelali. Zdaj jih bomo zbrali in jim namenili pozornost, ki jo zaslužijo.

A

MODIFIKACIJE PREJŠNJIH STALIŠČ

a) Odpor in nasprotna investicija

Pomemben element v teoriji potlačitve je stališče, da potlačitev ni dogodek, ki se pripeti enkrat, ampak zahteva trajno porabo [sile]. Če bi ta odpadla, bi potlačeni vzgib, ki se ves čas napaja iz svojih virov, ob naslednji priložnosti ubral isto pot, s katere je bil odrinjen, in potlačitev bi bodisi spodletela ali pa bi morala biti neštetokrat ponovljena.⁶¹ Ker so nagoni kontinuirani po svoji naravi, mora Jaz zagotavljati svojo obrambno akcijo s trajno porabo [sile]. To akcijo, namenjeno zaščiti potlačitve, zasledimo med terapevtskim prizadevanjem kot *odpor*. Odpor zahteva obstoj tistega, kar sem označil kot *nasprotno investicijo*. Takšno nasprotno investicijo lahko jasno vidimo v prisilni nevrozi. Tam se pojavi v obliki spremembe Jaza, kot reakcijska tvorba v Jazu, kot posledica okrepitev tiste naravnosti, ki je nasprotje nagonске usmeritve, ki mora biti potlačena (kot na primer pri sočutju, vestnosti, snažnosti). Te

61. [Prim. mesto približno v sredini besedila »Potlačitev« (1915 d).]

reakcijske tvorbe prisilne nevroze so vsekakor pretirane oblike normalnih značajskih potez, razvitih v obdobju latence. Veliko težje je pokazati nasprotno investicijo pri hysteriji, čeprav je teoretično prav tako nepogrešljiva. Tudi v hysteriji je mogoče prepoznati nekatere spremembe Jaza na podlagi reakcijskih tvorb in v določenih razmerah postanejo te spremembe tako očitne, da pritegnejo našo pozornost kot pglavilni simptom stanja. Na ta način je npr. razrešen konflikt ambivalentnosti pri hysteriji. Sovrašstvo do ljubljene osebe zadušita čezmerna nežnost do nje in zaskrbljenost zanjo. Toda razlika med reakcijskimi tvorbami v prisilni nevrozi in v hysteriji je v tem, da te pri hysteriji nimajo splošne narave značajskih potez, ampak se omejuje na povsem določena razmerja. Histerična ženska, na primer, lahko izjemno nežno skrbi za svoje otroke, ki jih v temelju sovraži; toda zato v splošnem ne bo bolj ljubeča, kot so druge ženske, in tudi ne bolj nežna do drugih otrok. Reakcijska tvorba hysterije se trdno oklepa določenega objekta in se ne razvije v splošno dispozicijo Jaza. Za prisilno nevrozo pa je značilna prav ta posplošitev – rahljanje odnosov do objekta in olajšanje premestitve v izbiri objekta.

Obstaja še druga oblika nasprotne investicije, ki očitno bolj ustreza posebnostim hysterije. Potlačeni nagoni vzgib je lahko aktiviran (na novo investiran) z dveh strani: od znotraj, z okrepitevijo nagona iz njegovih notranjih virov vzbujenja, in od zunaj, z zaznavo objekta, ki si ga nagon želi. Histerična nasprotna investicija je zdaj večinoma usmerjena navzven, proti nevarni zaznavi. Privzame obliko posebne vrste budnosti, ki se z omejevanjem Jaza izogiba situacijam, ki bi lahko zbudile takšne zaznave, če pa se te vendarle pojavijo, usmeri subjektovo pozornost proč od njih. Nekateri francoski avtorji (predvsem Laforgue [1926]) so pred kratkim ta dosežek hysterije označili s posebnim imenom »skotomizacija«.⁶² Ta tehnika nasprotne investicije je še bolj kot pri hysteriji očitna pri fobijah, katerih zanimanje je usmerjeno v to, da bi subjekt čim bolj oddaljile od možnosti, da bi prišlo do zaznave, ki zbuja strah.

62. [Freud izčrpnjeje pojasnjuje ta izraz v svojem poznejšem delu »Fetišizem« (1927 *e*), skupaj s pojmom utajitve (*Verleugnung*).]

Dejstvo, da ima nasprotna investicija nasprotno smer v histeriji in fobijah, kot jo ima v prisilni nevrozi, je videti pomembno, čeprav razlika ni absolutna. Napeljuje nas k domnevi, da obstaja tesna povezava med potlačitvijo in zunanjo nasprotno investicijo na eni ter med regresijo in notranjo nasprotno investicijo (tj. spremembo Jaza prek reakcijske tvorbe) na drugi strani. Obramba pred nevarno zaznavo je sicer splošna naloga nevroz. Različne zapovedi in prepovedi v prisilni nevrozi sledijo istemu namenu.

Ob eni prejšnjih priložnosti⁶³ smo pokazali, da odpor, ki mora biti premagan v analizi, prihaja od Jaza, ki vztraja pri svojih nasprotnih investicijah. Jazu je težko usmeriti svojo pozornost k zaznavam in predstavam, ki se jim je doslej praviloma izogibal, ali za svoje priznati tiste vzgibe, ki so popolno nasprotje tistih, ki jih pozna pri sebi. Naš boj proti odporu v analizi temelji na tem pojmovanju dejstev. Če je odpor nezaveden, kar je tako pogost pojav zaradi njegovih zvez s potlačenim materialom, ga naredimo zavestnega. Če je zavesten ali če je postal zavesten, ga soočimo z logičnimi argumenti; Jazu obljubimo nagrade in prednosti, če se bo odpovedal odporu. Nobenega dvoma ni glede odpora pri Jazu in nikakršni popravki niso potrebni. Vprašati pa se moramo, ali sam pokriva celotno stanje, s katerim se soočimo v analizi. Kajti izkusili smo, da ima Jaz potem, ko je sklenil, da bo opustil svoje odpore, še vedno težave z razveljavljanjem potlačitev; in obdobje napor- nih prizadevanj, ki sledijo takšnemu hvalevrednemu sklepu, smo označili kot obdobje »predelovanja«. Dinamičnega dejavnika, ki takšno predelovanje dela nujno in razumljivo, nam ni treba iskati daleč. Skorajda ne more biti drugače, kot da je potem, ko je odpravljen odpor Jaza, treba premagati še moč prisile k ponavljanju – privlačnost nezavednih zgledov za potlačen nagonski proces. Nič nimamo proti, če je ta dejavnik označen kot *odpor nezavednega*. Nobene potrebe ni, da bi nas takšni popravki vznejevoljili. Zaželeni so, če dodajo kaj novega k našemu

63. [Proti koncu I. poglavja *Jaza in Onega* (1923 b).]

razumevanju, in nobena sramota za nas niso, dokler bogatijo, ne pa spodbijajo naša prejšnja stališča – morda z omejevanjem posameznih trditev, ki so bile preveč splošne, ali z razširjanjem posameznih pojmovanj, ki so bila preozka.

Ni treba domnevati, da nam bodo ti popravki zagotovili popolnejši pregled nad vsemi vrstami odporov, ki jih srečujemo v analizi. Bolj poglobljena analiza pokaže, da se moramo spopasti s petimi vrstami odporov, ki prihajajo s treh strani – od Jaza, Onega in Nadjaza. Jaz je izvor treh oblik, ki se med seboj razlikujejo po svoji dinamiki. Prvi od teh treh odporov Jaza je odpor *potlačitve*, o katerem smo že razpravljali [gl. str. 295 in nasl.] in o katerem lahko dodamo le malo novega. Od njega se loči odpor *transferja*, ki je enake narave, v analizi pa ima drugačne in veliko jasnejše učinke, saj mu je uspelo vzpostaviti razmerje z analitično situacijo ali s samim analitikom in na ta način znova oživiti potlačitev, ki naj bi bila samo priklicana v spomin. Tudi tretji odpor je odpor Jaza, čeprav je precej drugačne narave. Izhaja iz *dobička od bolezni* in temelji na vključitvi simptoma v Jaz [prim. str. 244]. Predstavlja nepripravljenost za to, da bi se odpovedali zadovoljstvu ali olajšanju. Četrta oblika odpora – odpor *Onega* – potrebuje »predelovanje«, kot smo pravkar videli. Peti odpor, odpor *Nadjaza*, ki smo ga spoznali nazadnje, je najmračnejši, toda ne vedno najšibkejši. Zdi se, da izvira iz občutka krivde ali iz potrebe po kaznovanju; upira se vsakemu koraku na poti k uspehu in zato tudi bolnikovi ozdravitvi v analizi.⁶⁴

b) Tesnoba iz preoblikovanja libida

Pojmovanje tesnobe, ki sem ga predstavil v tem sestavku, se nekoliko razhaja od tistega, ki sem ga imel za ustreznega doslej. Prej sem gledal na tesnobo kot na splošno reakcijo Jaza v pogojih neugodja. Njen pojav

64. [O tem razpravlja na prvih straneh V. poglavja *Jaza in Onega*.]

sem vselej poskušal utemeljiti ekonomsko⁶⁵ in domneval sem, opirajoč se na svoje raziskave o aktualnih nevrozah, da libido (spolno vzburjenje), ki ga je Jaz zavrnil ali ga ni uporabil, najde neposreden odvod v obliki tesnobe. Ne moremo spregledati, da se te različne trditve ne ujemajo najbolje ali da vsaj ne sledijo druga drugi. Še več, zbudale so vtis, da obstaja posebej tesna zveza med tesnobo in libidom, to pa se spet ni ujemalo s splošnim značajem tesnobe kot reakcije na neugodje.

Ugovor temu pojmovanju je bil povezan s težnjo, da bi Jaz naredili za edini sedež tesnobe. Bil je torej ena od posledic členitve duševnega aparata, ki sem se ga lotil v *Jazu in Onem*. Če smo v skladu s prejšnjim pojmovanjem domnevali, da je izvor tesnobe libido potlačene nagon-skega vzgiba, je po novem pojmovanju, nasprotno, izvor tesnobe v Jazu. Gre torej za vprašanje nagon-ske tesnobe (Onega) ali tesnobe Jaza. Ker je energija, ki jo uporablja Jaz, deseksualizirana, je novo pojmovanje oslabilo tudi tesno zvezo med tesnobo in libidom. Upam, da mi je uspelo pojasniti vsaj protislovje in jasno pokazati, v čem smo negotovi.

Rankovo svarilo, da je afekt tesnobe, tako kot sem sprva trdil tudi sam,⁶⁶ posledica procesa rojstva in ponovitev situacije, ki smo jo takrat doživeli, je zahtevalo novo preverjanje problema tesnobe. Toda z njegovim pojmovanjem, da je rojstvo travma, tesnobno stanje reakcija odvajanja nanjo, vsak nov afekt tesnobe pa poskus, da bi travmo bolj in bolj celovito »odreagirali«, nisem mogel napredovati. Izkazalo se je, da se moram od tesnobne reakcije vrniti k *nevarni situaciji*, ki je v njenem ozadju. Vpeljava tega dejavnika je odprla nove vidike preučevanja. Rojstvo je postalo zgled vseh poznejših nevarnih situacij, ki doletijo posameznika v novih pogojih, ki so povezani s spremenjenim načinom življenja in z napredovanjem psihičnega razvoja. Pomen samega rojstva pa je bil omejen na to, da učinkuje kot zgled v odnosu do nevarnosti. Tesnoba, ki smo jo doživeli ob rojstvu, je postala zgled afektivnega stanja, ki

65. [Besedo »ekonomsko« najdemo samo v prvi izdaji (1926). Manjka, verjetno pomotoma, v vseh poznejših nemških izdajah.]

66. [Gl. »Uredniško opombo«, str. 9 in nasl.]

mora deliti usode drugih afektov. Tesnobo stanje se je bodisi reproduciralo *avtomatično* v situacijah, podobnih izvorni situaciji, kot nesmotrna oblika reakcije, v nasprotju s prvo nevarno situacijo, v kateri se je izkazalo za smotno. Ali pa je Jaz dobil moč nad tem afektom in ga reproduciral na svojo lastno pobudo, uporabil ga je kot svarilo pred nevarnostjo in kot sredstvo, s katerim je spodbudil poseg mehanizma ugodja-neugodja. S tem, ko smo priznali tesnobo kot splošno reakcijo na nevarno situacijo, smo upravičili biološki pomen afekta tesnobe; s tem, ko smo potrdili vlogo, ki jo igra Jaz kot sedež tesnobe, smo Jazu priznali funkcijo produciranja afekta tesnobe po svojih lastnih potrebah. Tako smo tesnobi v poznejšem življenju prisodili dve obliki izvora. Prva je nehotena, avtomatična, vselej ekonomsko upravičena in se pojavi, če se vzpostavi nevarna situacija, podobna situaciji ob rojstvu. Drugo je produciral Jaz, čim je takšna situacija le grozila, da bi spodbudil k temu, da bi se ji izognili. V tem drugem primeru se je Jaz podvrnil tesnobi, tako rekoč kot cepljenju, da bi se z oslajeno obliko bolezni izognil neoslajenemu napadu. Živo si je zamišljal nevarno situacijo, z nezgrešljivo težnjo, da bi to mučno izkušnjo omejil le na namig, signal. Podrobno smo že predstavili [str. 58-62], kako se pri tem različne nevarne situacije razvijajo druga za drugo, hkrati pa ostajajo genetično povezane med seboj. Morda nam bo uspelo prodreti še korak naprej v razumevanju tesnobe, če se bomo lotili problema razmerja med nevrotično tesnobo in realno tesnobo [str. 83 in nasl.].

Naša prejšnja domneva o neposrednem preoblikovanju libida v tesnobo je zdaj za nas manj zanimiva, kot je bila. Če pa jo vendarle pretehtamo, moramo razlikovati več primerov. Pri tesnobi, ki jo Jaz sproži kot signal, ne pride v poštev; torej tudi ne v vseh tistih nevarnih situacijah, ki Jaz spodbudijo k potlačitvi. Libidinozna investicija potlačenega nagonkega vzgiba je uporabljena drugače kot pretvorjena v tesnobo in odvedena kot taka – kot lahko najbolj jasno vidimo pri konverzivni histeriji. Nasprotno pa bomo v nadaljnji razpravi o nevarni situaciji naleteli na tisti primer razvoja tesnobe, ki ga bo verjetno treba drugače presojati [str. 86 in nasl.].

c) Potlačitev in obramba

Med razpravami o problemu tesnobe sem znova sprejel pojem – ali skromneje rečeno, izraz –, ki sem ga uporabljal izključno na začetku svojih študij pred tridesetimi leti, pozneje pa sem ga opustil. Mislim na izraz 'obrambni proces'.⁶⁷ Pozneje sem ga zamenjal z besedo 'potlačitev', toda razmerje med obema je ostalo neopredeljeno. Zdaj menim, da ima vrnitev k staremu pojmu 'obrambe' nekatere prednosti, pod pogojem, da ga uporabljamo izključno kot splošno oznako za vse tiste tehnike, ki jih uporablja Jaz v konfliktih, ki lahko pripeljejo do nevroze, besedo 'potlačitev' pa ohranimo za posebno metodo obrambe, ki smo jo zaradi usmeritve naših raziskav najprej bolje spoznali.

Tudi zgolj terminološka novost upravičuje njego uporabo; izraža nekatere nove vidike ali poglobitev naših spoznanj. Vnovična uporaba pojma obrambe in omejitev pojma potlačitve upošteva dejstvo, ki je sicer že dolgo znano, a je zaradi nekaterih novih izsledkov pridobilo večji pomen. Naše prve izkušnje o potlačitvi in oblikovanju simptomov so povezane s histerijo. Ugotovili smo, da sta vsebina zaznave razburljivih doživetij in vsebina predstave patogenih miselnih struktur pozabljeni in prikrajšani za to, da bi bili reproducirani v spominu. Zato smo sklepali, da je preprečevanje dostopa v zavest poglobitna značilnost histerične potlačitve. Pozneje smo preučevali prisilno nevrozo in ugotovili smo, da pri tej bolezni patogeni pripetljaji niso pozabljeni. Ostanejo zavestni, so pa »izolirani« na način, ki si ga še ne znamo predstavljati, tako da je doseženi učinek približno enak kot pri histerični amneziji. Toda razlika je dovolj velika, da lahko upravičimo naše mnenje, da proces, s katerim prisilna nevroza odstrani nagonsko zahtevo, ne more biti enak kot v histeriji. Nadaljnje raziskave so nas poučile, da pride v prisilni nevrozi do regresije nagonskih vzgibov v zgodnejšo libidinalno fazo pod vplivom upiranja Jaza in da ta regresija, čeprav potlačitev zaradi

67. Glej: »Obrambne nevropsihoze« [1894 a].

nje ni odveč, učinkuje v enakem smislu kot potlačitev. Videli smo tudi, da igra nasprotna investicija, ki je verjetno prisotna tudi v hysteriji, v prisilni nevrozi posebej veliko vlogo pri varovanju Jaza, in sicer tako, da sproži reaktivno spremembo Jaza. Našo pozornost smo usmerili tudi v postopek »izolacije« (njegove tehnike še ne moremo pojasniti), ki se je izrazil v neposredni simptomatični obliki, in na postopek, ki ga lahko označujemo kot magijskega, postopek »narediti za nezgodeno« – postopek, o čigar obrambnih težnjah ne more biti nobenega dvoma, ki pa s procesom »potlačitve« nima nobene podobnosti več. Te izkušnje so zadošten razlog za vnovično uporabo starega pojma *obrambe*, ki lahko zaobjame vse te procese, ki imajo enako težnjo – namreč, varovanje Jaza pred nagonskimi zahtevami –, in za privzetje potlačitve v ta pojem kot posebnega primera. Pomen tega poimenovanja je še večji, če upoštevamo možnost, da bi poglobljene študije lahko razkrile tesno zvezo med posebnimi oblikami obrambe in posameznimi obolenji, npr. med potlačitvijo in hysterijo. Nadalje so naša pričakovanja usmerjena v možnost odkritja druge pomembne odvisnosti. Mogoče je, da duševni aparat pred ostro ločitvijo v Jaz in Ono in pred oblikovanjem Nadjaza uporablja drugačne metode obrambe, kot jih uporablja potem, ko je dosegel te stopnje organizacije.

B

DOPOLNILO K TESNOBI

Afekt tesnobe razkriva nekatere poteze, katerih preučevanje obljublja nova spoznanja. Tesnoba ima jasno razpoznaven odnos do *pričakovanja*; gre za tesnobo *pred* nečim. Drži se je značaj *neopredeljenosti* in *odsotnosti objekta*. Dosledna jezikovna raba spremeni njeno ime, če najde objekt; v tem primeru jo nadomesti beseda *strah* [Furcht]. Nadalje, tesnoba ima poleg svojega odnosa do nevarnosti tudi poseben odnos do nevroze, ki ga poskušamo že dolgo razvozlati. Zastavlja se vprašanje,

zakaj niso vse tesnobne reakcije nevrotične, zakaj tako številne med njimi sprejmemo kot normalne? In končno je treba temeljito pretehtati še problem razlike med realno in nevrotično tesnobo.

Začnimo z zadnjo nalogo. Napredek, ki smo ga naredili, je v tem, da smo od reakcije tesnobe posegli nazaj k nevarni situaciji. Če storimo enako s problemom realne tesnobe, ne bomo imeli težav z njegovo rešitvijo. Realna nevarnost je nevarnost, ki jo poznamo, realna tesnoba je tesnoba pred takšno znano nevarnostjo. Nevrotična tesnoba je tesnoba pred nevarnostjo, ki je ne poznamo. Nevrotična nevarnost je torej nevarnost, ki jo je treba šele odkriti. Analiza nas je poučila, da gre za nagonско nevarnost. Če to nevarnost, ki je Jazu neznan, spravimo v zavest, zabrišemo razliko med realno in nevrotično tesnobo in lahko drugo obravnavamo tako kot prvo.

Obstajata dve reakciji na realno nevarnost: prva je afektivna reakcija, izbruh tesnobe, druga zaščitno ravnanje. Verjetno velja enako za nagonско nevarnost. Poznamo primer smotrnega sodelovanja obeh reakcij, ko prva odda signal za začetek druge, pa tudi primer nesmotrnega sodelovanja: pojavi se tesnobna ohromelost in ena reakcija se razširi na račun druge.

V nekaterih primerih so značilnosti realne in nevrotične tesnobe pomešane. Nevarnost je znana in realna, toda tesnoba v zvezi z njo je čezmerna, večja kot bi po naši presoji smela biti. Ta presežek tesnobe izdaja nevrotični element. Toda ti primeri ne uvajajo novih načel. Analiza pokaže, da je na znano realno nevarnost navezana neznan nagonско nevarnost.

Še bolj bomo napredovali, če se ne bomo zadovoljili niti s tem, da bomo od tesnobe posegli nazaj k nevarnosti. Kaj je jedro, pomen nevarne situacije? Očitno ocena naših moči v primerjavi z obsegom nevarnosti, priznanje naše nemoči v odnosu do nje – materialne nemoči v primeru realne nevarnosti, psihične nemoči v primeru nagonске nevarnosti. Našo sodbo pri tem usmerjajo naše pridobljene izkušnje. Če je presoja napačna, je to za končni izid nepomembno. Označimo takšno situacijo nemoči, ki

je bila v resnici doživeta, kot *travmatično situacijo*. V tem primeru imamo dober razlog za to, da travmatično situacijo ločimo od *nevarne situacije*.

Pomemben napredek v naši zmožnosti samoohranitve je, če na takšno travmatično situacijo, ki zbuja nemoč, ne bomo čakali, ampak jo bomo predvideli vnaprej, jo pričakovali. Situacijo, ki vključuje pogoj za takšno pričakovanje, označimo kot nevarno situacijo. V tej situaciji je oddan signal tesnobe. Signal sporoča: 'Pričakujem, da bom prišel v situacijo nemoči.' Ali: 'Trenutna situacija me spominja na enega od prej doživetih travmatičnih dogodkov. Zato bom to travmo vnaprej predvidel in se obnašal tako, kot da bi bila že tukaj, dokler je še čas, da jo odvrnem.' Tesnoba je po eni strani torej pričakovanje travme, po drugi pa ponovitev te travme v blažji obliki. Dve značilnosti tesnobe, ki sta zbudili našo pozornost, imata torej različen izvor. Njen odnos do pričakovanja spada k nevarni situaciji, njena neopredeljenost in odsotnost objekta pa k travmatični situaciji nemoči – situaciji, ki je v nevarni situaciji vnaprej predvidena.

Upošteva je razvoj v sosledju tesnoba – nevarnost – nemoč (travma), lahko povzamemo: nevarna situacija je znana, nepozabljena, pričakovana situacija nemoči. Tesnoba je izvirna reakcija na nemoč v travmi in je pozneje ponovljena v nevarni situaciji kot signal za pomoč. Jaz, ki je travmo doživel pasivno, jo zdaj aktivno ponavlja v šibkejši različici, v upanju, da bo lahko sam usmeril njen potek. Vemo, da se tudi otrok do vseh njemu mučnih vtisov obnaša tako, da jih reproducira v svoji igri; na ta način, s prehodom od pasivnosti k aktivnosti, poskuša psihično obvladovati svoje življenjske vtise.⁶⁸ Če naj bi bil to smisel »odreagiranja« travme, mu ne moremo več ugovarjati [gl. str. 71]. Toda odločilnega pomena je prva premestitev tesnobne reakcije z njenega izvora v situaciji nemoči na pričakovanje te situacije, na nevarno situacijo. Nato sledijo nadaljnje premestitve z nevarnosti na pogoj za nevarnost – na izgubo objekta in njene že omenjene modifikacije.

68. [Prim. konec II. poglavja *Onstran načela ugodja* (1920 g.)]

»Razvajanje« majhnega otroka ima nezaželeno posledico. Namreč to, da je nevarnost izgube objekta – objekta kot zaščite pred vsemi situacijami nemoči – precenjena v primerjavi z vsemi drugimi nevarnostmi. Spodbuja torej posameznika, da ostane na stopnji otroštva, življenjskega obdobja, za katerega sta značilni motorična in psihična nemoč.

Doslej še nismo imeli nobene priložnosti, da bi realno tesnobo obravnavali kako drugače kot nevrotično tesnobo. Vemo, kakšna je razlika. Realna nevarnost je nevarnost, ki grozi od zunanjega objekta, nevrotična nevarnost pa grozi od nagonske zahteve. Kolikor je ta nagonska zahteva nekaj realnega, je lahko tudi nevrotična tesnoba priznana kot tesnoba, ki ima realno podlago. Razumeli smo, da je videz, da obstaja posebej tesna zveza med tesnobo in nevrozjo, povezan z dejstvom, da se Jaz brani pred nagonsko nevarnostjo ob pomoči tesnobne reakcije, tako kot se na ta način brani tudi pred zunanjo realno nevarnostjo, da pa se ta smer obrambne dejavnosti zaradi nepopolnosti duševnega aparata konča z nevrozjo. Prepričali smo se tudi, da se nagonska zahteva pogosto spremeni v (notranjo) nevarnost le zato, ker bi njena zadovoljitev izzvala zunanjo nevarnost, torej zato, ker notranja nevarnost reprezentira zunanjo.

Po drugi strani mora tudi zunanji (realni) nevarnosti uspeti, da postane ponotranjena, če naj bo pomembna za Jaz. Priznana mora biti njena povezanost z neko situacijo nemoči, ki je bila doživeta.⁶⁹ Zdi se, da človek nima, ali pa jih ima v zelo skromni meri, zmožnosti za instinktivno spoznavanje nevarnosti, ki mu grozijo od zunaj. Majhni otroci neprestano počnejo stvari, ki ogrožajo njihova življenja, in prav zato ne morejo shajati brez varujočega objekta. V odnosu do travmatične situacije, v

69. Dokaj pogosto se lahko primeri, da se v neki nevarni situaciji, ki je pravilno ocenjena kot nevarna, realni nevarnosti pridruži še delček nagonske nevarnosti. V tem primeru je nagonska zahteva, pred zadovoljitvijo katere se Jaz zgrožen umakne, mazhoistična: destruktivski vzgib, usmerjen proti samemu sebi. Morda ta dodatek pojasni primere, v katerih je tesnobna reakcija čezmerna, nesmotna, paralizirajoča. Fobije pred višino (okna, stolp, brezno) bi lahko imele ta izvor. Njihov skrivni feminini pomen je tesno povezan z mazohizmom.

kateri smo nemočni, sovpadajo zunanja in notranja nevarnost, realna nevarnost in nagonška zahteva. Če Jaz v nekem primeru trpi zaradi bolečine, ki noče prenehati, v drugem primeru pa zaradi kopičenja nagonških potreb, ki ne morejo biti zadovoljene, je ekonomska situacija v obeh primerih enaka in motorična nemoč Jaza se izrazi s psihično nemočjo.

V tej zvezi je treba znova omeniti zapletene fobije zgodnjega otroštva [prim. str. 58 in nasl.]. Nekatere med njimi – otrokov strah pred tem, da bi ostal sam, v temi ali s tujci – smo lahko razložili kot reakcije na nevarnost pred izgubo objekta. Druge – strah pred malimi živalmi, nevihto ipd. – lahko morda opišemo kot zakrnele ostanke prirojene pripravljenosti na soočenje z realno nevarnostjo, ki je pri drugih živalih tako močno razvita. Pri človeku je smotrno samo tisti del te arhaične dediščine, ki se nanaša na izgubo objekta. Če se takšne otroške fobije utrdijo, okrepijo in vztrajajo v pozna leta, analiza pokaže, da se je njihova vsebina povezala z nagonškimi zahtevami in začela zastopati tudi notranje nevarnosti.

C

TESNOBA, BOLEČINA IN ŽALOVANJE

O psihologiji čustvenih procesov vemo tako malo, da si plahe opombe, ki sledijo o tej temi v nadaljevanju, zaslužijo skrajno prizanesljivo presojo. Pred seboj imamo problem. Sklepali smo, da je tesnoba reakcija na nevarnost pred izgubo objekta. Zdaj že poznamo takšno reakcijo na izgubo objekta; to je žalovanje. Vprašanje je torej, kdaj takšna izguba pripelje do tesnobe in kdaj do žalovanja? Z žalovanjem smo se že ukvarjali⁷⁰ in ugotovili smo, da je neka poteza ostala popolnoma nepojasnjena, in sicer njegova posebna bolečina [gl. str. 52]. Kljub temu

70. Glej: »Žalovanje in melanholija« [(1917 e), predvsem odlomek precej na začetku tega dela].

se nam zdi samoumevno, da je ločitev od objekta boleča. Zato postaja problem vse bolj zapleten: kdaj ločitev od objekta sproži tesnobo, kdaj žalovanje in kdaj morda le bolečino?

Naj takoj povemo, da ni nikakršnih obetov, da bi lahko odgovorili na to vprašanje. Zadovoljiti se bomo morali s tem, da bomo vzpostavili nekatere razlike in nakazali nekatere možnosti.

Naša izhodiščna točka bo znova situacija, za katero verjamemo, da jo razumemo – situacija, v kateri se znajde dojenček, ko namesto svoje matere zagleda tujo osebo. V tem primeru bo pokazal tesnobo, ki smo jo pripisali nevarnosti pred izgubo objekta. Toda njegova tesnoba je nedvomno veliko bolj zapletena in zasluži temeljitejšo razpravo. Da dojenčka preveva tesnoba, sicer ni mogoče dvomiti; toda izraz na obrazu in reakcija joka zbujata domnevo, da občuti tudi bolečino. Zdi se, da pri njem sovpadajo posamezne stvari, ki se bodo pozneje ločile. Dojenček še ne zna razlikovati med trenutno odsotnostjo in trajno izgubo. Čim izgubi mater izpred oči, se obnaša tako, kot da je ne bo nikoli več videl. Potrebne so ponavljajoče se tolažilne izkušnje, preden se nauči, da izginotju matere običajno sledi njen vnovičen prihod. Mati spodbuja to, za dojenčka tako pomembno spoznanje, ko se z njim igra znano igro: pred njim si z rokami zakrije obraz, nato pa ga na njegovo veliko veselje znova odkrije.⁷¹ V tem primeru lahko tako rekoč občuti hrepenenje, ki ga ne spremlja obup.

Situacija, v kateri dojenček pogreša mater, zaradi njegovega napačnega razumevanja zanj ni nevarna situacija, ampak travmatična. Ali še bolj ustrezno, situacija je travmatična, če v tem trenutku občuti potrebo, ki bi jo morala zadovoljiti mati. Situacija se spremeni v nevarno situacijo, če ta potreba ni aktualna. Prvi pogoj za tesnobo, ki ga vpelje sam Jaz, je torej izguba zaznave objekta, ki jo izenači z izgubo samega objekta. Izguba ljubezni tu še ne pride v poštev. Pozneje ga izkušnja nauči, da je lahko objekt sicer navzoč, da pa se lahko nanj razjezi. Tedaj postane izguba ljubezni objekta nova in veliko stalnejša nevarnost ter pogoj za tesnobo.

71. [Prim. opis otroške igre v drugi polovici II. poglavja *Onstran načela ugodja.*]

Travmatična situacija, v kateri otrok pogreša mater, se v pomembni točki razlikuje od travmatične situacije rojstva. Ob rojstvu ni bilo nobenega objekta, ki bi ga bilo mogoče pogrešati. Tesnoba je ostala edina reakcija, do katere je prišlo. Od takrat so ponavljajoče se situacije zadovoljitve ustvarile objekt matere; in kadarkoli občuti otrok kakšno potrebo, je ta objekt deležen intenzivne investicije, ki jo lahko označimo kot »hrepenečo«. To je tisti novi vidik, na katerega se nanaša reakcija bolečine. Bolečina je torej prava reakcija na izgubo objekta, tesnoba pa je reakcija na nevarnost, ki jo ta izguba prinaša s seboj, in v nadaljnji premestitvi reakcija na nevarnost izgube samega objekta.

Tudi o bolečini vemo zelo malo. Edino zanesljivo je dejstvo, da bolečina najprej in praviloma nastane, če dražljaj, ki napade na periferiji, prodre skozi mehanizme zaščite pred dražljaji in zdaj učinkuje kot nepretrgan nagonski dražljaj, proti kateremu sicer učinkovite mišične aktivnosti, ki vzdraženo mesto odtegnejo dražljaju, ostanejo nemočne.⁷² Če bolečina ne izvira iz mesta na koži, ampak iz nekega notranjega organa, to situacije ne spremeni. Spremeni se le to, da je delček notranje periferije zasedel mesto zunanje periferije. Otrok ima očitno priložnost, da izkusi takšne bolečine, ki niso odvisne od tega, kako izkusi svoje potrebe. Zdi pa se, da ima ta pogoj za nastanek bolečine zelo malo podobnosti z izgubo objekta. Poleg tega v otrokovi situaciji hrepenenja v celoti manjka dejavnik, ki je bistven za bolečino, namreč periferno draženje. Vendarle pa govorica ni zaman ustvarila pojma notranje, duševne bolečine in občutja izgube objekta povsem izenačila s telesno bolečino.

Pri telesni bolečini nastane visoka stopnja investicije bolečega telesnega dela,⁷³ ki jo lahko označimo kot narcistično investicijo. Ta investicija se krepi in tako rekoč poskuša prazniti Jaz.⁷⁴ Znano je, da pri bolečinah v notranjih organih dobimo prostorske in druge predstave o teh telesnih delih, ki sicer v zavestnih predstavah sploh niso zastopane. Tudi nenavadno

72. [Gl. predstavitev približno v zadnji tretjini IV. poglavja *Onstran načela ugodja* (1920 g.)]

73. [Prim. začetek II. odstavka spisa »Vpeljava narcizma« (1914 c.)]

74. [G. *Onstran načela ugodja*, op. cit.]

dejstvo, da se najbolj intenzivne telesne bolečine v primeru, ko pride do psihične odvrnitve zaradi nekega drugega interesa, sploh ne pojavijo (v tem primeru ne smemo reči: ostanejo nezavedne), lahko pojasnimo z dejstvom, da gre za koncentracijo investicije na psihičnega zastopnika bolečega telesnega dela. Zdi se, da bomo v tej točki našli podobnost, ki je omogočila prenos občutij bolečine na duševno področje. Intenzivna investicija hrepenenja, ki je usmerjena na pogrešani (izgubljeni) objekt in se ves čas krepi, ker ne more biti potešena, ustvari enake ekonomske pogoje, kot jih je ustvarila investicija bolečine, usmerjena v prizadeti del telesa. To nam omogoča, da ne upoštevamo periferne pogojenosti telesne bolečine! Prehod od telesne bolečine k duševni bolečini ustreza spremembi narcistične investicije v objektno. Predstava objekta, ki je visoko investirana z nagonsko potrebo, igra enako vlogo kot telesni del, ki je investiran s stopnjevanjem dražljajev. Kontinuiteta procesa investicije in nezmožnost njegove inhibicije pripeljeta do enakega stanja psihične nemoči. Če ima občutje neugodja, ki se takrat pojavi, specifičen značaj bolečine (ki ga ne moremo natančneje opisati), namesto da bi se izrazilo v reakcijski obliki tesnobe, lahko to verjetno pripišemo dejavniku, ki ga sicer v naši razlagi nismo dovolj izrabili – visoki stopnji investicije in »veza-ve«, ki prevladuje, ko potekajo procesi, ki vodijo k občutju neugodja.⁷⁵

Poznamo še drugo čustveno reakcijo na izgubo objekta, in sicer žalovanje. Toda z njegovo razlago nimamo več težav. Žalovanje nastane pod vplivom preskušanja realnosti, ki od žalujoče osebe kategorično zahteva, da se mora ločiti od objekta, ker ga ni več.⁷⁶ Naloga žalovanja je, da izpelje ta umik od objekta v vseh tistih situacijah, v katerih je bil objekt predmet visoke investicije. Da je ta ločitev boleča, se povsem ujema z našo zgornjo razlago z vidika visoke in neizpolnljive investicije hrepenenja, ki je usmerjena v objekt med reproduciranjem situacij, v katerih mora žalujoča oseba pretrgati vezi, ki jo vežejo na objekt.

Prevedla Marija Javornik.

75. [G. *Onstran načela ugodja*, op. cit.]

76. [Prim. »Žalovanje in melanholija« (1917 e), precej na začetku besedila.]

