

Kant, Tetens in problem notranjega čuta

Zdravko Kobe

V članku o problemu notranjega čuta pri Kantu¹ smo poskušali podrobneje utemeljiti tezo, da se je njegovim paradoksom mogoče izogniti le tako, da nakazani paralelizem med obema čutama konsekventno izpeljemo do konca. Naj oba čuta obravnavamo kot izvorno nepovezana ali pa njuno dvojnost – izhajajoč iz neke še nediferencirane čutne podlage predstavnosti – retroaktivno izvajamo iz razlike v predmetih, na katere merita, je torej v skladu s tam predlaganim branjem potrebno vsaki značilnosti zunanjega čuta in vsaki fazi v izgradnji zunanjega izkustva najti neki analogon znotraj notranjega čuta in izkustvenega samospoznanja. Poleg nekaterih tehničnih implikacij v zvezi z razumevanjem koncepta samoafekcije, glede mesta notranjega čuta v dedukciji kategorij in analogijah izkustva je poglobitni rezultat take zastavitve predvsem v tem, da se subjektu dokončno zapre vsak privilegirani, neposredni, nečutni oziroma nadčutni dostop do njegovega lastnega jaza. Podana interpretacija namreč privede do empiričnosti vse dejanske zavesti konkretnih predstav, vključno z intelektualnimi, – in še več, iz nje izhaja, da se delovanje in vednost izključujeta, tako da se subjektova dejavnost, *tudi mišljenje*, dejansko odvija v temi, brez jasne zavesti, ki iz strukturnih razlogov vselej nastopi z zamikom.

Takšno branje teorije notranjega čuta je za običajno razumevanje transcendentnega idealizma morda nekoliko nenavadno. Dejansko je še posebej v našem primeru težko najti enoznačen odgovor, saj so si Kantova izvajanja v marsičem nasprotujoča, vedno znova je mogoče zaslediti spor med dvema smerema v njegovem razmišljanju, ki bi ga lahko označili kot spor med tistim, kar je Kant sam pri sebi hotel doseči, in tistim, v kar ga je nemara tudi proti njegovi volji gnala logika njegovega odkritja. Kljub temu je mogoče v podporo predlaganemu branju navesti povsem zunanje razloge, ki nam hkrati podajajo ključ za razumevanje Kantovega razvoja v zvezi s vprašanjem notranjega čuta od poznih šestdesetih do teze, ki jo je po našem mnenju potrebno videti v *Kritiki čistega uma*.

V *Disertaciji* iz leta 1770 je Kant že zagovarjal stališče, da prostor in čas nista nič drugega kot formi naše čutnosti, katerih obstoj je zgolj idealen. A čeprav je

¹ »Das Problem des inneren Sinnes. Das Innere, das Äußere, und die Apperzeption«, *Filozofski vestnik*, št. 2, 1992, str. 79-96.

v tem delu pri obravnavi časa že dajal prednost predstavnemu stanju, je potrebno hkrati ugotoviti, da ločitev med zunanjim in notranjim čutom tedaj strogo vzeto še ni bila izpeljana. Oziroma bolje, Kant je privzemal tradicionalno metafizično razlikovanje, po katerem imamo dva čuta, ki imata vsak svoje posebne predmete, ne da bi njuno dvojnost uporabil za utemeljitev dveh različnih form čutnosti.

»Vse, kar se navezuje na naše čute kot predmet, je pojav, kar pa vsebuje le posamično formo čutnosti, ne da bi se dotikalo čutov, sodi k čistemu (tj. občutkov praznemu, vendar zato še ne intelektualnemu) zoru. Pojave raziskujemo in preučujemo, najprej, kolikor pripadajo zunanjemu čutu, v fiziki, in *potem*, kolikor pripadajo notranjemu čutu, v empirični psihologiji.«²

Ko govori o predmetih, Kant razlikuje med obema čutoma, nasprotno pa ob njihovi formi uporabi izraz *forma singularis sensualitatis*. Isto pojmovanje se ponovi ob konkretni obravnavi prostora in časa. Tudi tukaj namreč zasledimo trditev, da »ideja časa ne izvira od čutov, temveč jo ti predpostavljajo«,³ ne da bi bilo podrobneje določeno, da bi bila ta ideja povezana izključno z notranjim čutom. V zvezi s prostorom postane Kant nekoliko bolj natančen, saj pravi, da »pojem prostora ni abstrahiran od zunanjih občutkov«,⁴ kar bi nemara navajalo k tezi, da ga je potrebno obravnavati kot formo zunanjega čuta. Vendar je ta okoliščina prej posledica dejstva, da prostora pač ne moremo imeti za nekaj, kar bi bilo lastno tudi našim predstavam. Kant nenazadnje ne govori o *formi* zunanjega čuta, temveč le o zunanjih občutkih oziroma o zunanjih predmetih naše čutnosti. Predvsem pa postane ob tem toliko bolj pomenljiv njegov molk v zvezi s časom, kjer bi morali po analogiji pričakovati omembo notranjih občutkov.⁵ Razlikovanje med notranjim in zunanjim čutom torej nima neposredne povezave z dvojnostjo prostora in časa; njuno medsebojno razmerje je le posredno, kolikor pač obstaja trivialno dejstvo, da se nam materialne reči kažejo kot predmeti v prostoru in času, medtem ko so naše predstave zgolj časovne. Namesto da bi podrobneje utemeljil dvojnost forme pojavnega sveta,

² *De mundi*, § 12, TWA, V., str. 42. – Podobno opredelitev zasledimo pri Baumgartnu: »Imam zmožnost čutenja, tj. čut. Čut predstavlja bodisi stanje moje duše, in je notranji čut, bodisi stanje mojega telesa, in je zunanji čut.« (A. G. Baumgarten, *Methaphysica*, § 535; nav. po Ak. A., XV., str. 13.)

³ *Ibid.*, § 14, TWA, V., str. 46.

⁴ *Ibid.*, § 15, TWA, V., str. 56.

⁵ Isto razmerje pride do izraza tudi v točki, kjer Kant čas oziroma prostor opredeli za čisti zor. »*Idea itaque Temporis est intuitus, et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tanquam conditio respectuum in sensibilibus obviourum, est intuitus non sensualis sed purus.*« (*Ibid.*, § 14, TWA, V., str. 48.) »*Conceptus spatii itaque est Intuitus purus; cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnium sensationis externae forma fundamentalis.*« (*Ibid.*, § 15, TWA, V., str. 58.)

ju Kant preprosto navede kot golo dejstvo.⁶ Še več, ko vendarle poskuša specificirati razloček med statusom prostora in časa, ju razdvoji po povsem drugačnem kriteriju.

»Eden od teh dveh pojmov se pravzaprav nanaša na zor *predmeta*, medtem ko drugi zadeva *stanje*, še zlasti *predstavno stanje*.«⁷

Ločnica med obema potemtakem poteka ne med dvema vrstama predmetov, notranjimi in zunanji, temveč izhaja iz dveh različnih aspektov, ki sta udejanjena v načeloma istih rečeh. Kolikor obravnavamo predmet sam in njegovo razmerje do drugih predmetov, ga vidimo kot nekaj le prostorskega; če pa nanj gledamo s stališča njegovega stanja, moramo pritegniti njegovo zgodovino, spremembe, ki se porajajo v njem, menjajoča se določila, ki mu pripadajo v tej zgodovini in posebej v tem trenutku, tako da se s tega vidika prikaže kot časoven. Notranji svet predstav nam je dostopen zgolj v svoji menjavi, kar iz predstavnega stanja naredi privilegirani primer zrenja časa. A navkljub tej posebnosti imamo na voljo le en pojavni svet, v katerem prostor in čas nastopata kot izvorno združena, in prav tako tudi le eno čutnost nasploh, kjer je razlikovanje med notranjim in zunanjim sekundarno, odvisno pač od vsakokratnih predmetov. V skladu s tem ju tudi ne moremo prikleniti na zunanji ali notranji čut, temveč sta oba enako udeležena v zaznavanju zunanjih reči in njihovih stanj, pri čemer je izolacija časa v primeru notranjega zaznavanja zgolj nekakšna redukcija čutne entitete na njeno stanje. Pravzaprav bi lahko dejali, da je Kant v tem času zagovarjal le eno formo pojavnega sveta, prostor-čas, ki se šele naknadno razdeli na dvoje. Vsekakor velja, da tedaj še ni imel posebne teorije notranjega čuta kot temeljne zmožnosti človekovega duha, ki bi bila odgovorna za časovnost.

Kant je – ponosen na svoj novi *Lehrbegriff* – poslal *Disertacijo* v presojo najbolj znamenitim nemškim učenjakom. Na odgovor ni bilo treba dolgo čakati. Zlasti Mendelssohn in Lambert sta po vljudnostnih komplimentih ter drobnih pripombah, češ da sta pravzaprav že sama zapisala nekaj podobnega, prišla na dan s skorajda identičnim ugovorom.

»Vse spremembe so vezane na čas in se jih ne da misliti brez časa. Če so spremembe realne, je čas realen, naj bo karkoli že. Če čas ni realen, tudi spremembe niso realne. Vendarle pa se mi zdi, da mora tudi kak idealist vsaj v svojih predstavah dopustiti spremembe, kot sta njihovo začenjanje in

⁶ »Haec principia formalia *Universi phaenomeni* absolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina esse, Tempus et Spatium, iam demonstrabo.« (*Ibid.*, § 13, TWA, V., str. 44, 46.)

⁷ *Ibid.*, § 15, Corollarium, TWA, V., str. 66.

končevanje, saj se to dejansko dogaja in eksistira. In zaradi tega časa tudi ne moremo obravnavati kot nekaj *nerealnega*.«⁸

Če je, kot trdi Kant, čas zgolj nekaj idealnega, posledica ustroja subjektive čutnosti, ne pa rečem samim po sebi pripadajoče določilo, potem bi moralo biti tudi menjavanje v zavesti naših predstav le nekaj pojavnega. Potrebno je izbrati bodisi eno bodisi drugo; toda, ker je tudi za najtrdovratnejšega idealista obstoj mene samega in mojih predstav neovrgljivo dejstvo, je videti, da pade najprej idealnost časa, kar potem omaje tudi idealnost prostora in celotni novi sistem.

Kant se je takoj zavedel pomena tega ugovora, ki je postavil pod vprašaj ves njegov nauk. V njem je po njegovem izražen najpomembnejši očitke, ki ga je mogoče nasloviti na njegovo novo teorijo, in ga je po lastnem pričevanju stal kar nekaj tuhtanja – eno samo pismo od Lamberta ali Mendelssohna pač zaleže več kot deset recenzij z lahkim peresom. Preteči je moralo dobro leto dni do slavnega pisma Marcusu Herzu, ko se je Kantu zdelo, da lahko vsaj v prvem približku zavrne postavljene očitke.

»Zakaj (sem si dejal) ne bi sklepali vzporedno temu dokazu: telesa so dejanska (po pričevanju zunanjih čutov), telesa pa so možna le pod pogojem prostora, torej je prostor nekaj objektivnega in realnega, kar inherira rečem samim? Razlog tiči v tem, da pač dobro vidimo, da z ozirom na zunanje reči iz dejanskosti predstav ne moremo sklepati na dejanskost predmetov, medtem ko je pri notranjem čutu mišljenje ali eksistiranje misli in eksistiranje mene samega eno in isto. Ključ za to težavo tiči v tem. Ni dvoma, da si svojega lastnega stanja ne bi smel misliti pod formo časa in da mi torej forma notranje čutnosti ne daje pojava sprememb. No, ne trdim pa, da spremembe niso nekaj dejanskega, kakor tudi ne trdim, da telesa ne bi bila dejanska, čeprav pod tem razumem le, da pojavom korespondira nekaj dejanskega. Pravzaprav ne morem niti reči, da se notranji pojav spreminja, kajti skozi kaj naj opazujem to spremembo, ko pa se ne pojavljala mojemu notranjemu čutu?«⁹

Kant najprej privzame pravilnost ločevanja na predmete zunanjega in notranjega čuta in hkrati priznava, da je v primeru predstav naša zavest o njih in njihov

⁸ Pismo J. H. Lamberta, 13. oktobra 1770, Ak. A., X., str. 107. – Mendelssohn pa je pisal: »Da bi bil čas nekaj subjektivnega, v to se iz večih razlogov ne morem pustiti pregovoriti. Sukcesija je vendarle vsaj nujni pogoj predstav končnih duhov. Končni duhovi pa niso le subjekti, temveč tudi objekti predstav, tako Boga kot tudi drugih duhov. Potemtakem je tudi zaporedje potrebno obravnavati kot nekaj objektivnega. Ker tako ali tako moramo dopustiti zaporedje v predstavljajočih bitjih in njihovih spremembah, zakaj potem ne tudi v čutnih objektih v svetu, temu vzorcu in predlogi predstav?« (Pismo M. Mendelssohna, 25. decembra 1770, Ak. A., X., str. 115.)

⁹ Pismo M. Herzu, 21. februarja 1772, Ak. A., X., str. 134.

obstoj eno in isto. Na naše presenečenje pa sedaj notranjega sveta *ne* podvrže časovnosti in spremembam in *ne* prizna njegove pojavnosti, temveč preprosto zanika, da bi svoje predstave lahko opazovali pod formo časovnosti. Namesto tega se raje odloči, da tako čas kot prostor oba enako naveže na zunanje reči in njihova stanja, s čimer je idealnost časa postavljena na isti temelj kot idealnost prostora. Obakrat naj bi bil razlog za njuno subjektivnost v tem, da na podlagi svojih predstav ne morem z vso gotovostjo sklepati, da reči, ki se mi kažejo kot prostorske in časovne, tudi dejansko obstajajo kot take same na sebi. Kant tako resda uvede dosledno ločevanje med notranjim in zunanjim čutom, vendar mu sedaj zunanji čut sovpadе s čutnostjo nasploh, ki je odgovoren tako za formo prostorske kot očitno *tudi za formo časovnosti*, medtem ko je notranji omejen izključno na moje lastne predstave, vendar pa te sploh *niso podvržene razmerjem časa*. Notranji čut tako niti ni več čut, temveč je neposredno istoveten z zavestjo nasploh. Medtem ko sta torej čas in prostor formi zunanjega čuta, se notranji čut nahaja na neki drugi ravni, kjer očitno ne veljajo pravila čutnega spoznavanja, in potemtakem posreduje objektivno veljavno spoznanje po vsej verjetnosti noumenalnih entitet.¹⁰

Vsakomur, ki je seznanjen s Kantovo kritiko tradicionalne metafizike, se mora predlagana rešitev zdeti seveda hudo nenavadna. Težave se začnejo že, če poskušamo specificirati tip vednosti, ki ga pridobimo skozi notranji čut, saj njegova forma ni niti prostorska niti časovna. Edino alternativo bi tvoril intelektualni zor, vendar je Kant že pred tem zavrnil takšno možnost, češ da človek ne more zreti na način Boga. In če k temu dodamo še opažanje, da je misli kot najodličnejši kandidat za predmet tega notranjega čuta vendarle mogoče povezovati z drugimi mislimi in celo z zunanjimi predmeti s pomočjo časa, da si torej svoje predstave pač predstavljamo kot podvržene časovnim pogojem, postane Kantovo zatrjevanje, da si svojega lastnega stanja ne smemo predstavljati pod formo časa in da v sebi ne moremo zaznati sprememb, preprosto napačno.

Očitno je bilo torej potrebno narediti nov korak. Transcendentalna rešitev, podana v *Kritiki čistega uma*, je brez zadržkov sprejela celotni argument, in namesto da bi predmete notranjega čuta poskušala izviti iz prijema čutnih omejitev, jih sedaj tudi eksplicitno postavi za nekaj pojavnega. Kakor je prostor forma zunanjega čuta, je čas forma notranjega čuta, kar ima za posledico, da si samega sebe predstavljamo kot nekaj časovnega; zaradi tega smo prisiljeni

¹⁰ V predkritični fazi je Kant že zagovarjal podobno stališče, kjer je bil notranji čut skorajda izenačen z zmožnostjo zavedanja. »Če lahko ugotovimo, kakšna je tista skrivna sila, ob kateri je mogoče oblikovanje sodb, bo vozal razrešen. Moje sedanje mnenje je tako, da ta sila ali sposobnost ni nič drugega kot zmožnost notranjega čuta, tj. tega, da svoje predstave naredimo za objekte svojih misli.« (*Falsche Spitzfindigkeit*, TWA, II., str. 614.)

priznati, da se v notranjem izkustvu ne spoznavamo, kakor smo sami na sebi, temveč le v skladu z načinom, kakor se sebi pojavljamo. Kant je lahko sedaj tudi pravilno ocenil, v čem je bila napačna predpostavka navedenega ugovora in kje napaka njegove predhodne rešitve.

»Razlog, zakaj je bil ta ugovor postavljen tako enoglasno, in sicer od tistih, ki nauku o idealnosti prostora kljub temu ne znajo 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 pojavom, ki imajo vselej dve plati: eno, kjer je objekt obravnavan sam na sebi (ne glede na način njegovega zrenja, toda njegov ustroj 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, vseeno pa dejansko in nujno pripada pojavu tega predmeta.«¹¹

Napaka njegovih kritikov – in, dodajmo, Kanta samega v času pisma Herzu – je bila dvojna. Najprej v tem, da so predmete notranega spoznanja, predstave, privzemali kot nekaj, kar se nahaja v tako neposrednem odnosu do zavesti, da je zavest predstav sama po sebi istovetna z njihovim obstojem. Pri tem so pozabili upoštevati, da mora biti tudi tukaj iz čutno danega materiala predstava najprej sestavljena. Predvsem pa so spregledali, da je enako kot pri zunanjih predmetih potrebno tudi v primeru mene samega in mojih predstav razlikovati dva aspekta, zaradi česar iz zavesti predstave ni mogoče potegniti direktnega sklepa, da ta predstava in jaz sam, ki sem njen nosilec, sam po sebi in za Boga obstajam takšen, kot se to kaže v mojem spoznanju. Izhajali so iz napačne predpostavke, da se ločnica med nasebnim in pojavnim natanko prekriva z nasprotjem med notranjim in zunanjim, mentalnim in fizičnim. Zaradi tega so iz danosti predstav in dejanskosti sprememb v notranjem spoznanju sklepali, da moramo čas pojmovati kot nekaj absolutno realnega, – namesto da bi potegnili nasproten zaključek, da je zaradi prisotnosti čutnih komponent potrebno tudi za samospoznanje uporabiti isti argument kot pri zunanjih predmetih in mu pripisati status pojavnosti. Glede tega jih je nemara mogoče razumeti, saj bi se zaradi njihovega problematičnega idealizma po njihovem mnenju s tem tudi notranje izkustvo zvedlo na nekaj, kar je v zadnji konsekvenci

¹¹ KrV, B 54-55/A 38.

zgolj videz. Nasprotno pa lahko transcendentelni idealizem, ki sovpaše z empiričnim realizmom, pokaže, kako je tako notranje kot zunanje izkustvo kljub svoji transcendentalni subjektivnosti oziroma ravno zaradi nje na empirični ravni sposobno doseči vso potrebno objektivnost. Q. E. D.

Zastavimo si sedaj neko vprašanje. Med pismom Marcusu Herzu, iz katerega je razvidno, da Kant tedaj še zdaleč ni imel ustreznega sredstva za razrešitev uganke notranjega čuta, in prvo izdajo *Kritike čistega uma*, kjer razpolaga s povsem razdelano teorijo, ki z lahkoto zavrne Lambertov ugovor in ga celo obrne sebi v prid, je minilo devet dolgih let. Kaj se je zgodilo v tem vmesnem obdobju, kdaj, kje in kako je Kantu uspelo najti ustrezen izhod, ki je ključnega pomena za zaokrožitev njegovega kritičnega projekta? Možno je sicer, da se je bodisi postopoma, s pomočjo notranje logike svoje zastavitve bodisi kot rezultat nenadne razsvetlitve sam dokopal do pravega stališča. Vendar je videti ta pot razvoja malo verjetna, saj med refleksijami iz tega obdobja in tudi med njegovo korespondenco – vsaj po naši vednosti¹² – ni mogoče najti ničesar, kar bi navajalo k takšnemu sklepu. Kako torej?

Leta 1776 in 1777 je Johann Nikolaus Tetens objavil dva debela zvezka, skupaj obsegata skoraj dva tisoč strani, z naslovom *Filozofski poskusi o človeški naravi in njenem razvoju*.¹³ Kant je to delo dobro poznal, saj se, čeprav z bolj empirično psihološkega stališča, ukvarja z istimi vprašanji, kot

¹² Opozoriti velja, da se naše razumevanje Kantovih stališč v letih od 1770 do 1781 v ključnih točkah zopet razlikuje od uveljavljenega. »Kljub vsemu se v *Disertaciji* jasno pripravlja popoln paralelizem med časom in prostorom, formo zunanjega in notranjega zora. ... Ta paralelizem je vzpostavljen leta 1772 skozi kritiko Lambertovega ugovora proti *Disertaciji*, tako da lahko rečemo, da so splošni obrisi kritičnega nauka o notranjem čutu že doseženi. ... V *Duisburški zapuščini* notranji čut slednjič igra odslej ključno posredniško vlogo med čutnimi danostmi na eni strani in načeli razuma na drugi.« (H. J. de Vleeschäuter, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, I., Paris 1934, str. 272-273.) Za takšno »zaslepitev« je verjetno kriv način branja, ki se samodejno postavi na stališče dokončno oblikovane doktrine in predhodne faze njenega razvoja ocenjuje s pogledom, usmerjenim nazaj. Kajti poleg tega, da pismo M. Herzu iz leta 1772 nedvoumno kaže nezadostnost Kantovega tedanjega odgovora Lambertu, tudi za tkim. *Duisburško zapuščino* (ok. 1775) po našem mnenju velja, 1) da Kant tedaj sploh še ni imel posebne teorije notranjega čuta, 2) da se, kolikor se sploh pojavlja, v grobem ujema s tisto iz leta 1772 in 3) da torej nastopa v tradicionalni vlogi medija za beleženje in povezovanje predstav zunanjih reči. Pojavni status teh predstav v notranjem čutu in samega jaza, ki je spoznan skozenj – kar tvori jedro poznejšega nauka – ni niti omenjen; še več, notranji čut se tam sploh ne uvršča v kontekst samospoznanja, naj bo to empiričnega ali ne, temveč se ves njegov pomen izčrpa v posredovanju (domnevno absolutnih) predstav. Toliko se nam zdi precej bolj prepričljiv Lachièze-Rey, ki v zvezi s Kantovim tedanjim stališčem omenja »dogmatizem notranjega čuta« (*L'idéalisme kantien*, Vrin, Paris 1972, str. 67sq).

¹³ J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig 1776 in 1777.

so tedaj zaposlovala njega. Srečna okoliščina je hotela, da imamo poročilo iz prve roke: 17. maja 1779 Hamann sporoča Herderju, da »se je Kant ravnokar lotil svoje Morale čistega uma, in Tetens leži vselej pred njim«. Naša hipoteza se skratka glasi, da je Kant po letu 1776 dobil v roke Tetensovo delo in v njem našel odgovor na svoje zagate glede notranjega čuta.

Povezovanje obeh avtorjev sicer ni nič novega. Toda stičišče se ponavadi postavlja v nauk o treh sintezah, ki ga je Kant predstavil v prvi izdaji dedukcije kategorij in je dejansko skorajda dobesedno povzeta po Tetensu. Ker pa je ravno ta del običajno predmet najostreje kritike, češ da je v njem avtor pretirano podlegel psihologizaciji, in ker je Kant v na novo predelani dedukciji iz druge izdaje izpustil ravno ta psihološki moment, se srečanje med Kantom in Tetensom odpravi kot bežno in kontingentno zgodovinsko dejstvo. Še več, običajno se smatra, da je za transcendentelni projekt psihološka plat vprašanja ne samo irelevantna, temveč prav moteča, zaradi česar naj bi bila epizoda s Tetensom nekaj obžalovanja vrednega, kar je najbolje čimprej pozabiti.

Obstajajo pa tudi poskusi, da bi iz srečanja s Tetensom res izpeljali Kantovo teorijo notranjega čuta. Allison, v čigar roke se moramo zaupati glede tega vprašanja, navaja T. D. Weldona, ki naj bi mu sledil R. P. Wolff.¹⁴ Kakor jo podaja Allison, naj bi bila po njuni interpretaciji za razumevanje teorije notranjega čuta ključna Tetensova distinkcija med *an act of awareness of a given datum and an awareness of that awareness* ter dejstvo, da je ti dve fazi Tetens postavil v različna trenutka časa: druga, refleksivna *awareness* naj bi se vselej vzpostavila v nekem zamiku za začetno *awareness*. In ker naj bi poleg tega Tetens pripisal drugo *awareness* notranjemu čutu, naj bi se tudi pri Kantu notranji čut nanašal na *awareness of past acts of awareness*, medtem ko imamo v začetku in neposredno vselej opraviti s predmeti zunanjega čuta. Notranji čut bi se tako pravzaprav zvedel na spomin preteklih mentalnih stanj, ki so bila izvorna naperjena na materialne reči. – Allison brž pokaže, da je takšna razlaga nesprejemljiva. Najprej opozori, češ da je eno redkih jasnih mest pri Kantu strogo ločevanje med zavestjo notranjega čuta in zavestjo apercipije, pri čemer da Kant zavesti naših misli ravno ne pripiše notranjemu čutu. Takšen ugovor je sicer napačen, kolikor morata biti v vsaki konkretni instanci zavesti združena tako čut kot apercipija, vendar nam vseeno pomaga razumeti, kam meri Allison. Pri Kantu pač ni mogoče najti podpore za tezo, da bi nam notranji čut posredoval spomin na pretekla dejanja, saj je kot vsak čut, nasprotno, opredeljen kot zmožnost zrenja neposredno *pričujočega* predmeta.

¹⁴ Cf. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven-London 1983, zlasti str. 259-260. Allison se sklicuje na deli T. D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason*, Clarendon Press, Oxford 1958, ter R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963.

Allison zato suvereno sklene, da predlagana interpretacija podaja preveč poenostavljeno podobo.

O konkluzivnosti Weldonovega in Wolffovega poskusa sami žal ne moremo presojati. Vsekakor pa lahko obrnemo očitek proti Allisonu in zatrdimo, da je ravno njegovo pojmovanje razmerja med Kantom in Tetensom izjemno popačeno. Po vsej verjetnosti tiči prvi nesporazum že v samem izrazu *act of awareness*, ki ga naši avtorji očitno berejo kot sinonim za dejanje vzpostavitve zavesti oziroma samozavedanja, medtem ko imamo pri Tetensu opraviti z *Gewahrnehmen*, kar je zgolj varianta za *Wahrnehmen*, torej zaznavanje oziroma dejanje opažanja. Toda to bi še lahko razumeli. Izvirni greh navedenih poskusov razlage teorije notranjega čuta se vse prej nahaja v tem, da se Tetensovih izvajanj sploh niso potrudili razumeti s stališča njegove teorije spoznanja. Njihovo branje se verjetno nanaša na tale citat.

»Vsaka akcija sile mišljenja ima takoj svoj neposreden učinek v predstavi stvari. ... V trenutku, ko zaznavamo, pa ne zaznavamo tega, da zaznavamo; to se lahko zgodi šele v neposredno naslednjem trenutku. Posledica prve dejavnosti obstoji v nas sama od sebe, vsaj brez nenehne aplikacije naše sile mišljenja. Obstaja torej trenutek za občutek in trenutek za refleksijo o predhodnem delu. Najbližji učinki akcije so z akcijo samo v tako neposredni povezavi, da kakor je akcija najprej proizvedla učinek, enako lahko tudi ta znova vzbudi svojo akcijo. Ko torej v sebi zaznavamo posledice predhodnega mišljenja, tako rekoč vidimo svoje mišljenje od zadaj.«¹⁵

Na podlagi tega se sklepa, da je za Tetensa predstava zunanjega predmeta, pridobljena skozi zunanji čut, neposredno zavedna, medtem ko nam notranji čut omogoča ovedenje teh predhodnih dejanj mišljenja, kjer je zaradi tega zavest vselej zapoznala, tako da bi namesto *Mislim* morali reči *Mislil sem*.¹⁶ Pri tem pa se pozablja, da imajo pri Tetensu »predstave notranjega čuta iste

¹⁵ J. N. Tetens, *op. cit.*, I, str. 48. Podobno tudi str. 46: »V tistem trenutku, ko se zavedamo kake stvari, ko reflektiramo o njej in nanjo apliciramo svojo dejavnost mišljenja, ne mislimo na to, da mislimo. Tedaj se ne zavedamo, da se zavedamo kake stvari; tistega namreč ne v istem trenutku, v katerem se zavedamo tega.« Str. 47: »Ko mislimo, ne vemo ničesar o tem, da mislimo. ... Enako je z vsemi ostalimi manifestacijami naše sile mišljenja. ... Trenutek dejanja izključuje refleksijo o njem.« – Kolikor bi vedeli sami, se ob obravnavi razmerja med Tetensom in Kantom v zvezi z notranjim čutom nasploh sklicujejo izključno na »str. 46-48«. Naravnost neverjetno je, kako se v domala vseh razpravah vedno znova pojavljajo iste puhlice, ki so očitno prepisane od prepisovalcev, ne da bi se komu zdelo vredno pobrskati po kaki strani prej ali pozneje.

¹⁶ Cf. *ibid.*, str. 47. Tetensu se pravzaprav priznava le ugotovitev, da »pri predstavah, ki jih imamo o samih sebi, o svojih dejavnostih in zmožnostih, nasploh pri takih, ki spadajo k predstavam notranjega čuta, naletimo na veliko nejasnost«. (*Ibid.*, str. 45.)

*specifične značilnost predstav nasploh*¹⁷ in da pride do omenjenega zamika pri notranjem čutu na podlagi *istih* argumentov, ki veljajo tudi pri zaznavah *zunanjih* predmetov. Za kaj pravzaprav gre?

Poglavitni problem vsake teorije spoznavanja je pokazati, na kakšen način se izpelje prehod od zunanjih razsežnih reči do predstav, katerih atributi so povsem drugačni. V ta namen se običajno postulira neko vmesno stopnjo, denimo *ideae materiales*, ki imajo svoj sedež v kakem organu, navadno možganih, in so toliko materialne oziroma razsežne, hkrati pa jih zaradi njihove predpostavljene tesne povezave s subjektivnim predstavnim stanjem lahko pogojno obravnavamo kot predstave. Tako sta Descartes in Spinoza čutno spoznavanje razlagala s pomočjo trajnih sledi, ki jih v naših možganih vtisnejo mehanski učinki zunanjih predmetov, te sledi pa naj bi sedaj duh zaznal preko posebnih hlapov, ki zadevajo obnje in na podlagi njihove strukture oblikujejo predstave prvotnih zunanjih predmetov.

Podobno poskuša osnovno zagato čutnega spoznavanja razrešiti tudi Tetens.¹⁸ Ključna poteza njegove teorije je, da moramo ob *vsaki* čutni zaznavi razlikovati med samim učinkovanjem dejavnega vzroka, ki v nas proizvede neko spremembo oziroma modifikacijo, in trenutkom, ko si oblikujemo predstavo o tem učinku. Med enim in drugim obstaja neki strukturni zamik, ki se sam zopet navezuje na tezo, da učinek vztraja v nas še nekaj časa po tistem, ko je delovanje vzroka že ponehalo. Za ponazoritev uporabi Tetens nihanje strune: ko jo enkrat napnemo in poženemo v gibanje, bo struna spričo lastne elastičnosti tudi po prenehanju zunanjega učinkovanja še naprej proizvajala svoj določeni učinek. Prav v tem strukturnem zamiku med trajanjem aktivnega vplivanja tujega vzroka in trajanjem njegovega učinka se sedaj po Tetensu odpre prostor za njegovo zaznavo in oblikovanje predstave. Če tega ne bi bilo, če bi bilo učinkovanje vzroka punktualno, bi ne mogli ustvariti nikakršne predstave, saj bi v trenutku, ko bi pognali svojo spoznavno zmožnost, njen potencialni vzgib in temelj že bil izginil.

»Prve izvirne predstave bom imenoval predstave občutka (*Empfindungsvorstellungen*). ... Prve predstave občutka, ki ob občutku nastanejo v nas in se ohranijo, so poobčutki (*Nachempfindungen*); ti so tisto, kar filozofi imenujejo občutki (*Empfindungen*).«¹⁹

¹⁷ *ibid.*, str. 45.

¹⁸ Cf. *ibid.*, str. 16: »Take od naših modifikacij v nas puščene sledi, ki jih je potrebno z neko zmožnostjo, ki je v nas, znova priklicati in razviti, tvorijo naše predstave.« Tovrstna teorija ima med drugim to prednost, da hkrati razloži možnost reprodukcije predstav oziroma spomina. Vsaka predstava namreč izvorno je reprodukcija nekega predhodnega stanja in toliko tudi je »spomin«.

¹⁹ *Ibid.*, str. 23.

Izvornih čutnih predstav ne smemo mešati z golo danostjo čutnih vtisov, ki se porajajo ob učinkovanju tujega vzroka, kot to običajno počnejo filozofi, zlasti empiristi. Prav nasprotno, ko dobimo predstavo o predmetu, je ta vzrok načeloma že minul.

»Vtis, ki smo ga dobili o kakem danem predmetu, vztraja nekaj časa v nas brez vpliva zunanjih vzrokov ... Trenutek refleksije pade v moment poobčutka. To, da zaznamo in občutimo z zavestjo, se ne zgodi med prvim od zunaj nastalim vtisom, ko smo še zaposleni s tem, da povzemamo in čutimo modifikacije od zunaj, temveč se to zgodi v momentu, ko je v nas navzoč poobčutek. Premislek se povezuje s predstavo občutka, ne pa neposredno z občutkom samim.«²⁰

Ko se ovemo kakega predmeta, je ne glede na to, ali gre za predstavo zunanjega ali notranjega čuta, njegovo stanje pravzaprav že preteklo. Kar se nam kaže kot neposredno pričujoče v tem trenutku, se zaradi časovne narave spoznavnega procesa dejansko nanaša na trenutek pred tem, ko je dotični vzrok še učinkoval. Tako lahko za celotni čutno spoznavni svet rečemo, da ga kljub nasprotnemu prepričanju spoznavamo takega, kot je bil, in ne takega, kot je; zaradi strukturnega zamika med prvim vtisom in ustrežno predstavo sedanjost spoznanja sovпада s preteklostjo dejanskega sveta. V vsakem primeru se mora dejanje ali dogodek najprej zgoditi, šele potem lahko postane predmet spoznanja.

Kar je po Allisonovem pojmovanju odločilni razlog, zakaj bi morali zavreči Tetensovo teorijo notranjega čuta, se potemtakem izkaže za konstitutivno značilnost slehernega zaznavanja. Zadeva je še toliko bolj paradokсна, ker bi morali pravzaprav že na podlagi Kantovih lastnih izpeljav priti do podobnega zaključka, saj tudi zanj velja, da obstaja med trenutkom afekcije in trenutkom spoznanja neko nesovpadanje, ki ga zapolnjuje sintetična dejavnost mišljenja. Najprej se mora v naših čutih pojaviti raznoličje, in ker je to samo po sebi kaotično, slepo, ga mora za vzpostavitev spoznanja mišljenje v drugi fazi povezati med seboj. Tudi tukaj je zato na delu isto razmerje, kjer se spoznanje na videz neposredno pričujočega predmeta pravzaprav nanaša na stanje sveta, kakršno je bilo (logični) trenutek pred tem. Tetensovo opozorilo, da vtisov ne smemo neposredno enačiti s prvimi čutnimi predstavami, temveč moramo za razliko od empiristov strogo ločevati med *Empfindung* in *Nachempfindung*, ki je naknadna tvorba, je torej povsem analogno s Kantovim razumevanjem spoznavnega procesa. In če ga že ne moremo imeti za neposreden povod za Kantovo obravnavo, potem moramo vsaj ugotoviti, da je mogoče spričo strukturne sorodnosti Tetensova izvajanja neposredno integrirati v transcendentalno razlago konstitucije izkustva.

²⁰ *Ibid.*, str. 32-33.

Zlasti v zvezi s problemom notranjega čuta. Tetensova definicija te sposobnosti se najprej do potankosti ujema s Kantovo.

»K predstavam *notranjega čuta* sodijo 1) *predstave*, ki jih imamo o svojih *duševnih stanjih*, o ugodju in neugodju in podobno. ... 2) Imamo predstave *notranjega čuta* o *samodoločitvah svojih sil*, o svojih dejavnostih in njihovih učinkih; o takih, ki jih pripisujemo spoznavni sili duše, o *čutenju* in *občutenju*, o *načinih mišljenja* in celo o *predstavnih dejavnostih*.«²¹

Razlog za dvojnost razdelitve temelji na ločevanju med aktivnimi in pasivnimi stanji duše, ki bo podrobneje razložen v nadaljevanju. Za hip se ustavimo le ob dejstvu, da Tetens med predstave notranjega čuta uvršča tudi *Gefühle*, kar se zdi v nasprotju s Kantovo zahtevo, ki je občutke ugodja in neugodja izvrgla iz obravnave sinteze izkustva, češ da ne morejo postati objektivni in zato tudi ne morejo prispevati k spoznanju. Vendar je takšno razumevanje zgrešeno, saj se navedeno opozorilo v prvi vrsti nanaša na zunanje izkustvo, predvsem pa se ob tem običajno pozablja na razliko med predmetom in sredstvom spoznanja. Ko Kant opozarja, da *Empfindung* in *Gefühl* nimata enakega statusa, s tem le poudarja, da se za razliko od prvega s pomočjo občutka ugodja in neugodja ne moremo dokopati do objektivno veljavne predstave o ustroju zunanjega sveta. Vsekakor pa tvori ta občutek legitimni predmet notranjega spoznanja, saj se moj duh v danem trenutku dejansko nahaja v takšnem stanju, ki ga je mogoče izraziti z objektivno veljavno in celo preverljivo sodbo. Toliko lahko občutke ugodja in neugodja obravnavamo tudi kot tisto, kar s svojo golo danostjo pred njihovim spoznanjem tvori eno vrsto raznoličja notranjega čuta.

Vendar je to pravzaprav postransko vprašanje. Pomembnejša je Tetensova metodološka postavka, da morajo imeti »predstave notranjega čuta iste specifične značilnost predstavnih nasploh«. Tudi v primeru samospoznanja so na delu isti strukturni elementi čutnega spoznavanja kot pri izkustvu zunanjih predmetov, kar pomeni, da moramo tudi pri notranjem čutu enako razlikovati med občutkom in poobčutkom, med prvotno afekcijo samo in naknadno vzpostavljenim spoznanjem njenega vzroka. Tudi tukaj nam notranja stanja in dejanja duše niso dana neposredno v svoji pričujočnosti, temveč se mora dejanje najprej zgoditi, šele po tem je možno njegovo zavedanje. In podobno kot velja v primeru zunanjega izkustva, tudi notranje temelji na trajnih sledih, ki so jih pustili v našem duhu predhodni vzroki. Edina razlika med obema vrstama spoznanja je, da zunanje izhaja iz zunanjih reči, medtem ko je delujoči vzrok za notranje spoznanje v subjektu samem.

»Ko se torej s kako navzven naperjeno težnjo sile mišljenja proizvede sprememba v predstavah, je s tem povezana neka sprememba v organih, ki jo

²¹ *Ibid.*, str. 30.

duša zopet lahko občuti. Tako je razumljivo, kako lahko občutek akcije na ideje v duši sami nastane na enak način, kakor vtis na organ, ki ga proizvede zunanji objekt, povzroči neki občutek. To bi bil *občutek mišljenja*, namreč občutek učinka, ki je nastal iz neposredno predhodne dejavnosti. Trenutek dejavnega mišljenja in trenutek občutka te dejavnost sta različna oziroma ju je mogoče imeti za taka. Ta občutek mišljenja ima sedaj lahko svoj *poobčutek* in ga ima, in s tem poobčutkom se lahko poveže zaznavanje in refleksija.

Tako imamo *predstave občutka* o posamičnih *dejavnostih* svojega mišljenja natanko v enakem smislu, kot imamo tiste o telesnih predmetih, ki učinkujejo na naše čutne ude. Tukaj se nanaša spontani princip mišljenja, skozi katerega je modificirana duša, v *duši sami*; pri zunanjih občutkih prihaja ta modifikacija od zunanjega vzroka. V obeh primerih pa je nova sprememba povzeta, čutena in občutena; v obeh obstoji in nekaj časa vztraja naprej, in mora trajati vsaj tedaj, če naj bo opazna. To tvori *poobčutek* ali prvo predstavo občutka. V tem stanju je lahko zaznana, občutena z zavestjo, povezana z drugimi in razločena od drugih.«²²

Dejavnosti duše, med katere Tetens eksplicitno uvršča tudi mišljenje kot njeno najvišjo zmožnost, so za nas dostopne le kot predmet čutnega spoznanja. Notranjega čuta zato ne smemo obravnavati kot nekakšno sredstvo neposrednega seznanjanja s svojim notranjim stanjem, kjer bi bil istoveten z apercepcijo filozofov,²³ temveč je potrebno tako kot pri zunanjem čutu tudi v njem videti le pasivno zmožnost sprejemanja vtisov, ki nas edini lahko poučijo o dejanskem stanju našega duha. Resda je v primeru notranjega izkustva povezava med dejavnostjo duše in našim spoznavanjem te dejavnosti, ki je samo prav tako dejavno, tako tesna, da ima poobčutenje občutka mišljenja zopet svoj občutek in poobčutek, zaradi česar se lahko samo mišljenje in naše spoznanje te dejavnosti vpotegneta v tako prepleteno igro interakcije, da se časovni interval med njima skorajda izniči.²⁴ Takšno razmerje omogoča že dejstvo, da učinek dejavnega vzroka dejavno vztraja v naši duši tudi po tistem, ko vzrok že preneha učinkovati, zaradi česar lahko mišljenje v tem vmesnem intervalu že zazna svoj prehodni učinek in celo proizvede nove. Tedaj bomo dobili občutek,

²² *Ibid.*, str. 49-50.

²³ Čeprav se Kant pritožuje, da psihologi mešajo apercepcijo in notranji čut, nas tukaj paradoksnost prav psiholog Tetens opozarja, da notranjega spoznavanja ne smemo istovetiti z neposrednim aperceptivnim dostopom do svojih duševnih stanj. Paradoks je toliko večji, ker je bil, kot smo videli, vsaj do navedenega pisma Herzu ravno filozof Kant tisti, ki je notranji čut obravnaval kot prost pogojev čutnega spoznavanja, nečasoven in neposreden. Toliko bi morali Kantov očitek pravzaprav obrniti in reči, da je bil prav psiholog Tetens tisti, ki je filozofa Kanta vzbudil iz dogmatičnega dremeža, v katerem sta bila zanj apercepcija in notranji čut istovetna.

²⁴ »Trenutek dejavnega mišljenja in trenutek občutka te dejavnost sta različna oziroma ju je mogoče imeti za taka.« *Ibid.*

da neposredno opazujemo mišljenje samo v njegovi dejavnosti. Vendar je potrebno tudi tukaj upoštevati strukturni zamik med občutkom oziroma prvim vtisom in poobčutkom, v katerega pade naše zavedanje predhodnega vzroka.²⁵ Predvsem pa še naprej ostaja nespremenjeno, da ne glede na trajanje omenjenega intervala svoje dejavnosti spoznavamo le na podlagi učinkov in sledi, ki so jih te pustile v naši duši.

»Vsa vrste teženj in dejanj, ki jih poznamo o duši, smo čutili in občutili. Vse, ki jih poznamo, so v nas proizvedle neko spremembo. To je bil njihov učinek v nas, iz katerega smo ga spoznali; ta učinek je bil nekaj, kar je nekaj časa vztrajalo v nas in bilo zaznano. To je dalo prve izvirne predstave občutka o njih.«²⁶

Zaradi te vezanosti na poobčutek smo pri spoznanju omejeni na registracijo stanja duha, kjer je se je trenutek spontane aplikacije že bil zgodil. Svoja dejanja zato res opazujemo s pogledom, uperjenim nazaj, v trenutku, ko ga opazimo, so konstitutivno že za nami, na voljo so nam le njegovi učinki. Ko kaj spoznamo, imamo tako vselej in predvsem v primeru notranjega izkustva opraviti le s pasivnimi danostmi predhodnih vzrokov.

»Pasivna stanja duha se torej nahajajo v drugačnem odnosu do zavesti kot samodejavnosti. Slednje niso neposredni predmeti občutka, temveč so to v svojih najbližjih posledicah in učinkih, ki so v duši nekaj pasivnega. Prva pa so nasprotno občutena neposredno.«²⁷

Zanimivo je, da se nam na tem mestu za trenutek, resda v nekoliko spremenjeni obliki in na drugi ravni, povrne interpretacija, ki jo je podal Allison. Če je namreč razlika med dejavnimi in trpnimi stanji duše v tem, da so pasivna in edino ta občutena neposredno, medtem ko se moramo glede aktivnih zadovoljiti z njihovimi učinki, potem se zdi, da je nasprotje med zunanjim in notranjim čutom vendarle povezano s spoznavanjem danega in spominom na predhodna dejanja. Medtem ko bi torej vsaj predmete zunanje čuta zaznavali v njihovi pričujočnosti v našem duhu, pa se zavest naših dejanj vselej nanaša na predhodno stanje, in to povsem neodvisno od razločka med občutkom in poobčutkom. Kajti četudi ta razloček sprejmemo, je pri zunanjih predmetih občutek

²⁵ Cf. J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 54-55: »Ni težko opaziti, da sta tudi pri teh *pasivnih* spremembah duše občutek in poobčutek različna in da trenutek, v katerem ga zaznamo v sebi, ne pade v čas prvega občutka, temveč *poobčutka* oziroma predstave občutka, v katerem se tisto, kar je pričujoče, nanaša na predhodno modifikacijo. ... Prvi občutek je že minil, ko reflektiramo o njem. ... Zavest se ne povezuje s prvim vzgibom duha: tisto, kar zaznavamo v sebi, je očitno že njegov odmev.«

²⁶ *Ibid.*, str. 52.

²⁷ *Ibid.*, str. 53.

neposreden, medtem ko se morajo notranja dejanja najprej zgoditi in tedaj šele naknadno povzročijo svoje učinke. Takšno branje se zdi še toliko bolj prepričljivo, če sedaj upoštevamo, da je za Tetensa notranja dejavnost vzbujena z zunanjimi vtisi.

»Notranje modifikacije so tedaj, ko so bile prvič občutene, učinki, ki so bili proizvedeni z notranjim udejanjenjem sile iz duše same, iz njene občutljivosti, potem ko je bila ta zmožnost in sila določena in oformljena z občutki zunanjih objektov.«²⁸

V skladu s tem se najprej in neposredno oblikuje zunanje izkustvo, ki naj bi bilo tako vendarle tudi glede razmerja aktivnosti in pasivnosti tesneje povezano z našim spoznanjem, medtem ko notranje izkustvo zamuja ne samo glede intervala med občutkom in poobčutkom, temveč je sekundarno tudi z ozirom na zunanje izkustvo. Naša zaznava našega zaznavanja zunanjega predmeta se vzpostavi šele potem, ko je spoznanje te reči že oblikovano. In Tetens dejansko zagovarja to teorijo. Vendar je potrebno zopet opozoriti, da je to hkrati tudi ena temeljnih tez, na katerih sloni Kantova ovržba problematičnega idealizma, ki poskuša pokazati, da je v resnici ravno zunanje izkustvo neposredno, nasprotno pa da je notranje izkustvo derivirano in je možno le ob predpostavki prvega. Prav tako pa so Tetensovi argumenti drugačni, kot jih navaja Allison. Razlog za strukturno zamujanje notranjega spoznanja za zunanjim ni v tem, da bi bilo eno neposredno in drugo le nekakšen spomin na predhodna dejanja. V tem oziru sta obe vrsti spoznanja identični, saj se zaznava obkrat enako nanaša na stanje sveta, ki je v trenutku spoznanja že preteklo. Pač pa se razlikujeta po tem, da je s stališča subjekta prvi vzrok, na katerega meri spoznanje, enkrat tuj in drugič identičen z njim samim. V obeh primerih je potrebno razlikovati dejavni moment učinkovanja vzroka, pasivni moment vznika občutka in aktivno reakcijo nanj, s katero se oblikuje spoznanje, le da se pri zunanjem izkustvu prvi aktivni moment nahaja zunaj subjekta, pri notranjem pa v njem. Ob izkustvu materialnih reči je subjekt preprosto odrezan od delovanja zunanjega vzroka, tako da se zanj do oblikovanja poobčutka vse odvija na pasiven način. Medtem ko je torej pri zunanjem izkustvu navzoč le odnos pasivno-aktivno, se ob notranjem udejani kompleksnejše razmerje aktivno-pasivno-aktivno, ne da bi zaradi tega prišlo do kakršne koli strukturne razlike v sami naravi spoznavnega procesa. V resnici se analogija med njima s tem le še okrepi, saj neposredna zaznava vselej izhaja iz pasivnega stanja.

»Kar je občuteno neposredno, je vselej ... nekaj trpnega, pasivna modifikacija duše.«²⁹

²⁸ *Ibid.*, str. 61.

²⁹ *Ibid.*, str. 173.

Aktivna sila mišljenja, skozi katero se oblikuje spoznanje, se ne glede na to, če izhaja prvi vzgib iz zunanjega predmeta ali iz notranje dejavnosti subjekta, obakrat enako odzove šele na vtise, ki so jih ti vzroki pustili v njegovem duhu. S stališča spoznavajočega subjekta se pravi spoznavni proces začne z registracijo pasivnega stanja njegovega duha.

»Tisto, kar občutimo neposredno, ni nikoli dejavnost sama, nikoli težnja sama; je trajna posledica nečesa, kar ni proizvedeno od naše spontane sile sedaj, temveč je bilo proizvedeno, če je to objekt občutka.«³⁰

Prav zaradi tega pa sedaj tudi in predvsem za *subjekta samega* med zunanjim in notranjim izkustvom ni več nikakršne razlike. Omenili smo, da se pri notranji zaznavi realizira struktura aktivno-pasivno-aktivno. Dejansko lahko enako rečemo tudi za zunanje izkustvo, saj moramo tudi zunanji predmet, če naj učinkuje na naše čute in s tem požene proces, ki na koncu proizvede njegovo predstavo, obravnavati kot dejavnega.³¹ Vsako spoznanje nazadnje meri na nekaj aktivnega, kar je posredovano skozi pasivne vtise v našem duhu. Ker pa sedaj subjektova dejavnost, ki je predmet notranjega spoznanja, v trenutku svojega delovanja ravno še ni zaznana in toliko tudi ne more biti zavedna, je za *samega subjekta* v zadnji konsekvenci *nekaj zunanjega*. Ker pride njegovo spoznanje na prizorišče dogodka nujno po tem, ko se je dejanje že bilo zgodilo, ker lahko beleži le njegove posledice v svojem duhu, je *njegovo dejanje njemu samemu tuje*. Kar lahko stori sedaj, je le priznanje, da je to dejanje po vsem sodeč pač nekoč zagrešila oseba, ki je istovetna z njim.

Toda tudi to njegovo spoznanje, katerega predmet je njegovo predhodno dejanje, je samo zopet dejanje njegove spoznavne zmožnosti. Struktura aktivno-pasivno-aktivno nam pove, da se spoznanje vselej aktivnega predmeta spoznanja tudi samo odvija na aktiven način. Ker mora biti celotni proces posredovan skozi moment pasivnosti, iz tega sedaj nadalje izhaja, da aktivnost spoznavanja iz strukturnih razlogov ne more sovpasti s predmetom spoznanja, in to tudi tedaj ne, ko gre za spoznavanje samo. Ko se torej ovem bodisi svojega predhodnega dejanja ali pa delovanja zunanjega predmeta, je s tem že nastopilo novo dejanje, za spoznanje katerega je potrebno spet novo dejanje, – in tako naprej v neskončno. Subjektova vednost o lastni dejavnosti tako tudi pri Tetensu vselej za en korak zaostaja za dejavnostjo samo. Kar z drugimi besedami pomeni, da se naše delovanje vselej odvija brez naše vednosti.

³⁰ *Ibid.*, str. 174.

³¹ Enakega mnenja je bil Kant: »Predmet čutov je le tisto, kar deluje na moje čute, potemtakem deluje in je torej substanca. Zato je kategorija substance principialna.« (Refl. 4679, Ak. A., XVII., str. 663.)

»Vsako udejanjenje dejavne sile se najprej zgodi instinktivno, preden lahko o njem oblikujemo kako predstavo.«³²

Če sedaj pritegnemo še Tetensovo tezo, da »so instinktivne dejavnosti udejanjenja dejavne duševne sile, ki je vzbujena in določena skozi občutke«,³³ dobimo teorijo, ki se skorajda do zadnje podrobnosti ujema s Kantovim pojmovanjem notranjega čuta in geneze izkustva sploh. Izhodišče spoznavnega procesa je pri obeh enako v pasivno danem vtisu, ki ga Tetens imenuje občutek za razliko od poobčutka, Kant pa čutno dano raznoličje, iz katerega je potrebno predstavo šele sestaviti. Ta vtis lahko pri obeh izhaja iz subjektive notranjosti ali od zunanjega vzroka, saj imamo obakrat opraviti s pasivnim stanjem, ki mora biti najprej dano in samo po sebi ne nakazuje svojega izvora – s tem zadržkom, da mora biti tako za Tetensa kot za Kanta absolutno prvi občutek zunanji, saj se lahko le na ta način izvorno vzbudi delovanje spoznavnih sil. Pri obeh avtorjih je nadalje za premostitev prepada med prvotnim vtisom in na podlagi njega oblikovanim spoznanjem potrebna dejavna oziroma spontana aplikacija spoznavne zmožnosti, ki se na ravni svoje procesualne predelave čutnih vtisov odvija po instinktivni samodejnosti. Za oba enako se udejanja brez zavesti o njej in brez možnosti njenega spoznanja v njenem dejavnem aspektu. Tako pri Tetensu kot pri Kantu pa ta dejavnost povzroči neko notranjo spremembo, modificira stanje duha, zapusti svoje sledi oziroma proizvede novo raznoličje notranjega čuta, ki ga lahko sedaj subjekt v novi sintezi predela v objektivno spoznanje.³⁴ Za oba enako se torej dejavnost mišljenja odvija pri slehernem oblikovanju konkretnega spoznanja in za oba je mogoče to dejanje spoznati šele naknadno, potem ko se je dejanje že zgodilo.³⁵ Vzporednost obeh naukov je tolikšna, da si česa več pravzaprav ne bi mogli želeti.

Vendar nas Tetens tukaj še enkrat preseneti. Po njegovi teoriji čutnega zaznavanja lahko zunanje predmete zajamemo le v njihovi pojavnosti. Njihovo

³² J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 627.

³³ *Ibid.*, str. 627.

³⁴ Podobno kot Kant tudi Tetens dopušča možnost zmote v notranjem izkustvu. »Tovrstna predstava občutka (sc. jaza) je lahko seveda tudi napačna, in to verjetno često tudi je, ko v sebi kot pričujoče zaznavamo nekaj, česar tam vendarle ni.« (J. N. Tetens, *op. cit.*, II., str. 173.) V splošnem Tetens meni, da »ne vemo vsega, kar se dogaja v našem notranjem svetu, kot ne moremo opaziti vsega, kar je zunaj nas.« (J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 265.)

³⁵ Pri Tetensu naletimo celo na natančen opisa tistega, kar se bo pri Kantu imenovalo imenovalo samoafekcija, kjer lahko vidimo tudi nastavke za razlikovanje med materialno in formalno avtoafekcijo. »Obstaja torej neka modifikacija, naj bo dejavna ali trpna, in njen občutek; nato sledi predstava ali nova dejavna akcija ali oboje hkrati. Tako predstavna dejavnost kot nova akcija imata zopet svoj trpne posledice, ki so znova občutene in dajejo snov za predstavo o tem dejanju.« (*Ibid.*, str. 623.)

spoznanje temelji pač na vtisih, ki so jih pustili v naših čutih, odvisni so od kavzalne interakcije med materialnimi reči in našo čutnostjo; in ker ta vsaj deloma določa notranjo kvaliteto vtisov, tudi za končno oblikovano predstavo ne moremo z gotovostjo trditi, da povsem adekvatno odraža naravo svojega vzroka. Dostopni so nam le njihovi pojavi, ki jih v enakem smislu ne moremo imeti za popoln izraz resničnega ustroja zunanje stvari. Če bi bili naši čuti drugačni, kot dejansko so, potem bi bilo tudi naše spoznanje teh reči drugačno. Tetens se sedaj vpraša, ali je potrebno ta argument aplicirati tudi na samospoznanje.

»Svoje čutenje, svoje predstavljanje, svoje mišljenje, hotenje in tako naprej poznamo vse do tod, da si oblikujemo ideje o teh operacijah svojega jaza, jih s pomočjo teh idej primerjamo in razlikujemo prav na enak način, kot to počnemo z idejami o učinkih in silah telesnih reči. Ker pa imamo ideje tako teh kot onih iz občutkov in ker so telesa in njihove lastnosti za nas le fenomeni, kaj bodo potem za nas tiste spremembe duše, o katerih nam daje predstavo notranji čut? So čutenje, mišljenje, hotenje prav tako le fenomeni?«³⁶

In odgovor? Na podlagi strukturne identitete med zunanjim in notranjim spoznanjem ta ne more biti drugačen kot pritrdilen.

»Naše predstave o duši in njenih spremembah so prav tako kot ideje o telesih le pojavi (*Scheine*).«³⁷

Kot smo videli, je razlika med obema vrstama spoznanja le v tem, da se enkrat zadnji vzrok nahaja izven subjekta, medtem ko drugič izhaja iz njega samega,³⁸ in še tedaj je zaradi odsotnosti vsake zavesti ta vzrok zanj pravzaprav enako zunanji. V vsakem primeru nastane zaznava naknadno, na podlagi vtisov, ki jih je pustilo njegovo dejanje, ti pa so enako kot pri zunanjem izkustvu vsaj deloma odvisni od narave čutnih organov, ki jih vsebujejo.³⁹ Zopet velja, da bi bilo ob drugačnih organih notranjega čuta naše samospoznanje povsem drugačno.

»Mi čutimo ali občutimo vtis zunanjih predmetov. Tedaj se v nas nekaj zgodi, in duša deluje nazaj na možgane, saj je bila njena sila modificirana od njihovih

³⁶ J. N. Tetens, *op. cit.*, II., str. 152.

³⁷ *Ibid.*, str. 152.

³⁸ Cf. *Ibid.*, str. 154: »Notranje modifikacije, katerih občutek tvori naš *samoobčutek*, pa se od vtisov od zunaj razlikujejo po tem, da imajo druge vzroke, ki jih proizvedejo. Nastanejo namreč od znotraj in iz sile duše same. Ta reagira, ko občuti, je dejavna, ko misli, določa samo sebe, ko hoče, in puščene sledi teh dejanj so tisto, iz česar jemljemo svoje predstave o zmožnosti duše.«

³⁹ Cf. J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 174: »Telesa in njihove sile poznamo malo in ne neposredno, enako pa ne poznamo niti duše, in tako od njih kot od samih sebe prejmemo le ideje iz njihovih vtisov in učinkov na nas.«

vz gibov. Sedaj zapusti akt čutenja za seboj neko sled, ... in ta puščena sled mora biti na novo občutena, posebej občutena in razločena, če naj nastane predstava o tem aktu čutenja. Da bi torej dobili to predstavo o občutku, je potrebno, da še enkrat občutimo in razločimo predhodni akt občutka v njegovem trajnem učinku; in tedaj čutimo same sebe na podoben način, kot se lahko s pomočjo reflektirane svetlobe oko ogleduje v zrcalu. ... Ker pa akt čutenja terja sočasno spremembo možganov in ker mora biti ta ustroj organa prav tako zopet navzoč, če naj zaznamo akt čutenja, iz tega sledi, da je naša predstava o našem čutenju prav tako odvisna od konstitucije notranjega organa, enako kot je prvi akt čutenja tudi sam deloma odvisen od tega. Kak drugi organ bi torej podal drugačno predstavo o aktu čutenja.«⁴⁰

Tetensovo izvajanje se sicer giblje na empirični ravni, vendar je vse že tu – od Kantove teze, da samega sebe ne moremo spoznati, kakor smo sami na sebi, temveč le v skladu z načinom, kakor se samemu sebi pojavljamo, do ugotovitve, da če »bi sebe, ali če bi mene kako drugo bitje lahko zrló brez tega pogoja čutnosti, tedaj bi prav ista določila, ki si jih sedaj predstavljamo kot spremembe, podala neko spoznanje,«⁴¹ v katerem bi bila ta določila privzela drugo podobo. Hkrati pa so v teh trditvah vsebovani ključni momenti za izvedbo prehoda od stališča, ki ga je Kant zagovarjal v svojem pismu Herzu, do teorije, ki jo zastopa v *Kritiki čistega uma*. Ko se je v začetku sedemdesetih let znašel pred alternativo, ali naj sprejme pojavno naravo predmetov notranjega čuta ali pa zavrne, da bi bil notranji čut podvržen časovnosti, je, kot smo videli, raje izbral drugo. Čeprav je ta pot v kričečem nasprotju z neposredno ugotovljivimi danostmi, je z namenom, da bi rešil svojo novo teorijo, raje žrtvoval dejstva. Kar sicer zgolj potrjuje našo domnevo, da leta 1772 ni niti slutil o možnosti, da bi človekov notranji svet prav tako opredelil za nekaj pojavnega. O tem ga je poučil šele Johann Nikolaus Tetens, od katerega je Kant hkrati neposredno prevzel cel niz drugih argumentativnih sklopov.⁴² Vprašanje je, ali bi bil brez

⁴⁰ J. N. Tetens, *op. cit.*, II., str. 155-156.

⁴¹ KrV, B 54/A 37. – Pri Tetensu je poleg tega že razrešeno tudi vprašanje, ki ga Kant navaja kot poglobitveni problem. »Na tem mestu bi sedaj razložili paradoks, ki je moral vsakomur pasti v oči ob ekspoziciji forme notranjega čuta, namreč da ta čut še celo nas same prikaže zavesti le tako, kot se pojavljamo sami sebi, in ne tako, kot smo sami na sebi, ker namreč zremo sami sebe, kakor smo notranje *aficirani*; to pa je videti protislovno, ker bi morali biti do samih sebe pasivni.« (KrV, B 152-153.) V tem sploh ni nobenega problema, saj je zaradi strukture aktivno-pasivno-aktivno prvotno dejanje različno tako od pasivnega vznika vtisa kot od poznejšega aktivnega dejanja spoznanja. Dejanje se najprej zgodi, pusti svoje posledice in te so sedaj osnova za konstitucijo spoznanja prvega dejanja.

⁴² V pričujoči obravnavi smo se omejili le na potrditev hipoteze, da je Kant svojo teorijo notranjega čuta povzel od Tetensa. Vendar pri Tetensu tudi sicer dobesečno mrgoli izjav, ki jih imamo danes za eminentno kantovske. Naštejmo le nekaj najpomembnejših in najbolj očitnih primerov. – V znani opombi iz prve izdaje dedukcije kategorij Kant pravi: »Da je umišljanje

Tetensa Kantov transcendentalni idealizem sploh mogoč; vsekakor bi bil brez njega bistveno drugačen, kot ga poznamo danes.

Za zaključek si pogledjmo, kaj je o Tetensu sodil Kant sam. Ko je leta 1781 izšla njegova *Kritika čistega uma*, je v pričakovanju širšega odziva med učenim občinstvom moral trpko ugotoviti, da je odmev zelo boren. Recenzij skorajda ni bilo, pa še v tistih nekaj so se avtorji pritoževali nad nejasnostjo

nujna sestavina same zaznave, na to pač še ni pomislil noben psiholog. To izhaja od tod, da so to zmožnost deloma omejili samo 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 sprejemljivosti vtisov brez dvoma potrebno še nekaj več, namreč funkcija njihove sinteze. «(KrV, A 120.) Ponavadi se privzema, da je ta trditev naperjena ravno proti Tetensu; takšno branje sprejema tudi de Vleeschauwer (verjetno eden redkih, ki je Tetensa pregledal nekoliko podrobneje) in trdi, da je Kant sicer res prevzel teorijo treh sintez od Tetensa, vendar pa da je nauk o produktivni sintezi izključno njegovo odkritje. Napak! Dvakrat napak! Prvič, kot lahko na podlagi zgoraj povedanega domneva že bralec sam, je Tetens eksplicitno vztrajal na tezi, da je spoznanje deloma produkt naše spontane sile mišljenja. »Ko zunanji vzrok v duši proizvede vtise, nismo zgolj receptivnost, temveč smo *spontani* in *sodelujoči*.« (Op. cit., I., str. 156.) Tetens celo navaja natanko iste izraze, kot jih bo pozneje uporabil Kant: *Rezeptivität*, *Spontaneität*, *Selbsttätigkeit*. Drugič, čeprav se Tetensove oznake vselej ne ujemajo do potankosti – kot se sicer tudi pri Kantu ne, in zanimivo, obakrat naletimo na natanko isto nihanje med umišljanjem in mišljenjem –, je že Tetens to, za vzpostavitev čutne zaznave nujno spontano sestavino pripisal umišljanju (*Einbildungskraft*). Še več, Tetens je eksplicitno zatrdil, da je postopek čutnega spoznavanja strukturno identičen z delovanjem umišljanja. »Notranja dejavnost, akt in sila, ki deluje v obeh (sc. umišljanju in zaznavanju) je torej ista, in celotna razlika med njima obstoji v tem, da je umišljanje vzbujeno z notranje bolj zadostno silo, z večjo samodejavnostjo, medtem ko mora pri prvem povzemu predstav sodelovati neki tuji in zunanji vzrok.« (*Ibid.*, str. 156-157.) Razlika med prostim delovanjem umišljanja in zaznavanjem je zgolj v tem, da je v slednjem izhodiščni material za oblikovanje predstave posredovan od zunaj. Kant je v navedeni opombi torej psihologom očital nekaj, za kar je vedel, da je napačno, saj se je tega naučil ravno od psihologa Tetensa. – V našem branju vloge notranjega čuta smo se na ključnem mestu oprli na refleksijo 177, v kateri Kant piše, da občutkov še ne smemo imeti za predstave, temveč lahko v njih vidimo le snov zanje. Identično tezo je s svojim razlikovanjem med občutki in poobčutki zastopal tudi Tetens. »Občutki ... so zadnja snov misli: vendar tudi niso nič več kot snov ali materija za to. *Forma* misli in spoznanj je delo miselne sile.« (*Ibid.*, str. 336.) Kot vidimo, je pri Tetensu mogoče najti tudi zahtevo po zvedbi pojmov na čutno dane vtise, ki tvorijo njihovo edino snov, prav tako pa nam Tetens pove, da je zmožnost mišljenja odgovorna za *formo* pojmov in spoznanj. Še več, podobno kot je Kant razlikoval med čutno danim raznoličjem, iz njega oblikovanim zorom ter končnim pojmom, med katerimi obstaja nekakšna hierarhija, je tudi Tetens zelo sorodno trojno razdelitev postavil v enako razmerje. »Vse ideje in pojmi so torej brez izjeme *predelane predstave občutkov*, kakor so te predstave predelani občutki.« (*Ibid.*, str. 340.) Podobnost med Tetensovim in Kantovim izvajanjem se še poveča, če primerjamo oba nemška izvornika. Refleksija 177 gre namreč takole: »*Empfindungen sind keine Vorstellungen, aber sind die Materie dazu*.« (Ak. A., XVI., str. 65.) Z naravnost identičnimi besedami pa se zaključí tudi gornji navedek s str. 336: »*Aber sie sind auch nicht mehr, als der Stoff oder die Materie dazu*.« Uporaba istih besed je lahko naključna, nemara je bil ta obrat tedaj preprosto v zraku, v vsakem primeru pa je vsaj pomenljiva. – Do zanimivega

prikaza in tarnali nad naporom, ki ga zahteva od bralca. Mendelssohn je denimo izjavil, da je ta knjiga preprosto prezahtevna za njegov oslabei živčni sistem, kar nemara tudi drži, prav gotovo pa v tem ne moremo spregledati elementa vljudnostni. Kant se je v zvezi s tem zagrenjeno potožil svojemu prijatelju Marcusu Herzu.

»Da je gospod Mendelssohn dal mojo knjigo na stran, mi je zelo neprijetno, vendar upam, da temu ne bo za vselej tako. Med vsemi, ki bi svet utegnil poučiti o tej točki, je on najpomembnejši mož, in na njega, g. Tetensa in vas, moj najdražji, se med vsemi najbolj računal.«⁴³

Omemba Tetensa ni naključna. Če odmislimo osebi, ki sta neposredno vpleteni, je pravzaprav edini, ki ga je Kant eksplicitno navedel. In to ne le enkrat. V odgovoru na pismo Garveja, ki je bil skupaj s Federjem avtor *Kritiki* izrazil nenaklonjene recenzije, Kant namreč znova pravi:

»Garve, Mendelssohn in Tetens bi bili gotovo edini možje, kar jih poznam, brez katerih sodelovanja ta zadeva ne bi mogla biti prignana do svojega zaključka v takem času.«⁴⁴

Kantovo pisanje je tukaj nekoliko ironično, toda omemba imen je vseeno pomenljiva. V pismu Mendelssohnu še enkrat naletimo na isto.

»Sam bi rade volje po svojih močeh pripomogel k tem raziskavam, ker z gotovostjo vem, da bo iz tega izšlo nekaj trdnega, če bo le ocena padla v prave roke. Vendar je moje upanje v zvezi s tem le majhno. Videti je, da so se

ujemanja pride slednjič med tako imenovanimi relacijskimi pojmi pri Tetensu in Kantovimi kategorijami. Tetens meni, da je neposredni predmet zaznave vselej nekaj absolutnega, kar je kot lastnost dano v predmetu samem. Nasprotno pa relacijski pojmi (kot so denimo vzrok, istovetnost in različnost, vendar tudi prostor) ne izhajajo iz občutka predmeta, temveč iz dejavnosti mišljenja v povezovanju prvih občutkov. Relacijski pojmi se zato ne nanašajo toliko na predmete in njihova medsebojna razmerja, temveč na našo dejavnost medsebojnega nanašanja predstav. »Predmet teh relacijskih pojmov je neka dejavnost ali učinek naše sile mišljenja; ni učinek naše predstavnne sile in tudi ne občutek. Notranji akt sile mišljenja tukaj poda notranji občutek, iz katerega se oblikuje predstava, ki je sama zaznana v naslednjem aktu sile mišljenja in tedaj tvori idejo.« (*Ibid.*, str. 339.) Vemo pa, da so tudi pri Kantu kategorije tesno povezane z vzpostavitvijo razmerij med predmeti. Če kaki reči pripišemo denimo lastnost vzroka, potem je to mogoče zato, ker smo pred tem sam ta predmet konstituirali z dejavno aplikacijo kategorije vzročnosti. Tudi tukaj torej kategorije v prvi vrsti izražajo dejanje mišljenja samo in tudi tukaj so ti relacijski pojmi pravzaprav posnetek medsebojnega nanašanja predstav. Vendar je v tej točki odnos med obema avtorjema bolj zapleten. Tetens se namreč v svoji obravnavi relacijskega pojma prostora eksplicitno skliče na Kantovo razpravo *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

⁴³ Pismo M. Herzu, 11. maja 1781, Ak. A., X., str. 270.

⁴⁴ Pismo Ch. Garveju, 7. avgusta 1783, Ak. A., X., str. 341.

Mendelssohn, Garve in Tetens odrekli tej vrsti posla, in kje je še kdo, ki bi imel dobro voljo in talent, da bi se ukvarjal s tem?»⁴⁵

Kakorkoli obračamo, moramo ugotoviti, da je Kant glede razumevanja kritičnega projekta največ upanja polagal na Mendelssohna (Lambert, prav gotovo kandidat za to vlogo, je bil med tem že umrl) – in *Tetensa*. Vsekakor, *Tetensa*.

⁴⁵ Pismo M. Mendelssohnu, 16. avgusta 1789, Ak. A., X., str. 346.