Hegelova kritika Fichteova transcendentalnog idealizma

Mayer, Luka

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:422853

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-23**

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

zir.nsk.hr

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Luka Mayer

HEGELOVA KRITIKA FICHTEOVA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Mislav Žitko

ZAGREB, lipanj 2024.

Sadržaj

1. Uvod 1
2. Osnovna određenja idealizma 2
2.1 Idealizam i realizam 4
2.2 Idealizam kao znanstveni sistem 6
2.3 Problem izvanjske evaluacije 7
3. Dijalektika, spekulacija i metoda 11
4. Povijesno-problematski okvir 17
4.1 Kantov kopernikanski obrat 17
4.2 Fichte i afirmacija idealizma 21
5. Transcendentalna osnova *Nauke o znanosti* 23
5.1 Znanstvenost *Nauke o znanosti* 23
5.2 Prvo, apsolutno bezuvjetno načelo 27
5.3 Drugo, sadržajno uvjetovano načelo 29
5.4 Treće, formalno uvjetovano načelo 30
5.5 Rascjep konačnog i beskonačnog u etičkom idealizmu 33
6. Hegelova kritika 36
6.1 Kritika subjektivnosti: Anstoss, priroda i beskonačni progres 36
6.2 Kritika neposrednosti i problem početka 43
6.3 Istinska i loša beskonačnost 51
7. Zaključak 53
Literatura 55

1. Uvod

Hegelov se idealistički sustav nalazi u dvojakom odnosu spram onog Fichteovog. S jedne strane, Hegel u Fichteu pronalazi svojevrsnog uzora – vjerojatno većeg i od Schellinga – dok mu s druge strane upućuje vrlo oštre kritike. S obzirom na to, svrha je ovoga rada u osnovnim crtama izložiti najznačajnije momente njegove kritike transcendentalnog idealizma, primarno uzetog iz Fichteova jenskoga razdoblja, kakav je izložen u spisu *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Za idealizam se općenito može reći kako u suvremenom kontekstu ne uživa naročitu reputaciju; standardne definicije idealizma obično ne uspijevaju izraziti njegovu bit. Stoga je važno da se u početku u najosnovnijim crtama postavi temeljni okvir iz kojega se u radu polazi. To se prije svega odnosi na osnovna određenja idealizma kako je mišljen u razdoblju njemačkog idealizma. Tu se pokazuje kako idealistička pozicija, nasuprot općeprihvaćenoj predodžbi, nije negacija zbilje ili pokušaj da se ona svede na mišljenje, već afirmacija identiteta zbilje i mišljenja. Nadalje, iduća specifičnost – kako Fichteova, tako i Hegelova idealizma – jest ta da je u oba slučaja riječ o *znanstvenom sistemu*. Međutim, kada je riječ o znanosti u tradiciji njemačkog idealizma, ona nije mišljena identično kao što je to u današnje vrijeme. Osim što je kao znanost *čista*, a ne empirijska, ona se može misliti jedino dijalektički, a prema Hegelu još i spekulativno (Usp. Hegel 1976, 59). Utoliko ukoliko dijalektičko rezoniranje i spekulacija nadilaze običan razum (u kontrastu s umom), te formalnu logiku kojom se razum služi, potrebno je iznaći i neka opravdanja za takvo izlaženje iz okvira razuma i formalne logike. Općenito, misliti idealizam nemoguće je s pozicije puko razumskog stajališta, što je jedna od teza koje se javljaju u radu.

Osim izlaganja najsažetijeg mogućeg prikaza idealizma i njegove (uvjetno rečeno) metode, za potrebe je rada korisno čitavu Hegelovu kritiku smjestiti u povijest filozofije bez koje se – kako sama kritika, tako niti ono što kritizira (naime Fichteov etički idealizam) – ne može ispravno razumjeti. Povijest filozofije nije tek nasumično nabrajanje i nakupljanje ideja na jedan kup, već se kroz nju mora razmatrati razvoj što pojam u sebi imanentno nosi i čuva. Nakon toga u radu slijedi kratak prikaz transcendentalnih osnova na kojima počiva Fichteova *Nauka o znanosti*. Riječ je o tri načela koji konstituiraju nužan i apsolutno izvjestan početak jedne takve nauke, tj. idealističkog sistema. Pokazuje se, doduše, kako transcendentalni nauk izgrađen na tim načelima vodi u svojevrsni rascjep između realiteta i idealiteta koji bi se imao rješavati u domeni praktičkog, zbog čega se Fichteov idealizam ponekad još naziva i etičkim idealizmom. On je etički jer se identitet apsolutnog jastva izražen u prvom načelu Ja = Ja pokazuje ne kao

nešto što već jest, već kao nešto što tek *ima biti*. Ja se stalno iznova ima postavljati *kao* Ja, te utoliko teži u beskonačnost, u ideal; no ozbiljenje tog ideala nužno ostaje izvan samoga Ja. Upravo su to dva glavna momenta Fichteova transcendentalnog idealizma koja će Hegel kritizirati. Prvo, pokazuje kako transcendentalni idealizam upada u neprilike kada Ja poima kao vječnu težnju (*Streben*) koja nikada ne može biti zadovoljena, odnosno dovršena. Drugi problem nauke o znanosti jest taj što je zasnovana na apsolutnoj transcendentalnoj neposrednosti koja se uzima kao temelj čitave nauke o znanosti. Hegel će tu kritizirati potrebu da se postavi temelj prije same stvari na kojemu bi ona onda počivala. Znanost, kako je u Hegela prikazana u *Logici*, nije transcendentalno utemeljena već proizlazi iz same stvari, odnosno jedinstva bitka i mišljenja, a što je vidljivo iz pozicije apsolutnog znanja do kojega nas vodi njegova *Fenomenologija*.

Time je u osnovnim crtama zaokružena Hegelova kritika. No, valja još preliminarno napomenuti (ali samo napomenuti, jer bi razrada svakako prelazila okvire ovoga rada), kako je to samo jedna strana kovanice; jednako bi se tako moglo istaknuti i točke po kojima je Hegel kudikamo bliži Fichteu negoli je Schellingu i romantičarima s kojima ga se obično asocira. Tako ni svrha ovoga rada nije opovrgavanje transcendentalnog idealizma, već spoznajno-teorijski i povijesno istaknuti određene lucidne kritičke momente koje Hegel kroz leće apsolutnog idealizma upućuje Fichteovom idealizmu. Kao što je to općenito čest slučaj u povijesti filozofije, najžešća je kritika upućena upravo prema mjestu s kojega je onaj koji kritizira i sam počeo. Stoga se ovdje Hegelova kritika može smatrati ne samo nadilaženjem, već i priznanjem značaja Fichteova transcendentalnog idealizma[1].

2. Osnovna određenja idealizma

Kada govorimo o Hegelovoj kritici Fichtea, ono što pritom pomišljamo jest idealistička kritika samoga idealizma. Razlika je naravno u tome što je Hegelov idealizam apsolutni, dok se idealizam potonjeg filozofa obično naziva transcendentalnim. Jasno je, dakle, da samim time što se određeni misaoni sustav nazvao idealizmom, nije niti približno dovoljno rečeno. Idealizam, kao što je to slučaj i s njegovom teorijskom oprekom koju se obično uzima kao *realizam*, nalazimo u mnogim inačicama. U konačnici, već sama činjenica da se s pozicije

[1] Od tehničkih opaski još treba nadodati kako u radu postoji razlika između *Logike* i logike, odnosno ontologike. Naime logika s početnim malim slovom i bez kurziva može označavati dio sistema, a ne naslov pod kojim je taj dio sistema izložen. Isto vrijedi i za *Nauku o znanosti* i nauku o znanosti ili znanstvoslovlje. Nadalje, Ja ili jastvo su međusobno posve zamjenjivi termini. Jednako kao što kod Fichtea možemo svijest ili inteligenciju koristiti na jednak način, pri čemu je svijest ili inteligencija prirodna dispozicija jastva ili Ja, ali jednako tako i samo jastvo jer Ja u konačnici i nije drugo doli (samo)svijest.

apsolutnog idealizma može kritizirati transcendentalni idealizam govori o tome da je prisutna određena razlika. Međutim, istovremeno valja naglasiti kako bi bilo pogrešno govoriti o nekim apsolutno različitim sustavima, barem kada su Hegel i Fichte u pitanju. Povijesne podjele ne obavezuju mišljenje; sličnosti je – kao i razlike – moguće pronaći onkraj krutih udžbeničkih i povijesno uvriježenih granica idejnih sistema. Minimalna tvrdnja za koju se ovdje možemo odlučiti jest ta da se apsolutni i transcendentalni idealizam (a i općenito idealizam kako je mišljen u tradiciji njemačkog idealizma) mogu promatrati kao vrlo srodni po svojoj sveukupnoj namjeri, težnji.

Mnoge predrasude o idealizmu koje se uzimaju kao univerzalno važeće zapravo u ovoj tradiciji ne vrijede ili se, u najmanju ruku, nastoje izbjeći. Tako primjerice idealizam u ovom kontekstu ne treba misliti kao poziciju koja zastupa stajalište da ljudska ili neka druga svijest proizvodi i uvjetuje materiju. Da bi se uopće moglo govoriti o primatu svijesti u odnosu na materiju – ili obratno, o primatu materije u odnosu na svijest – nužno je pretpostaviti razliku između toga dvoga, što je pak pretpostavka koju filozofski sistem, kako će se pokazati, nije dužan *apriori* prihvatiti. Idealizam također nije niti solipsizam berkeleyjevskog tipa u kojemu je stvarnost isključivo svedena na subjektivnu percepciju pojedinca (Usp. Downing 2011). Ideja svakako jest ono što konstituira idealizam, no pritom je iznimno važno da se razjasni kako se tu ideju mora misliti. Za empiriste ideja nije drugo doli mentalna reprezentacija, te shodno tomu idealizam u svojoj empirističkoj inačici samo označava zatvorenost u svijest vlastitih mentalnih reprezentacija. Berkeley doduše kritizira reprezentacionalizam, no za njega je ideja i dalje izjednačena s percepcijom (Usp. Downing 2011). To bi se moglo okarakterizirati i kao svojevrsni psihološki idealizam; naše reprezentacije nisu *fenomeni* u kantovskom smislu naspram *noumenona*, već puki konstrukti naših osjetila vida, okusa, njuha, i sl. Osnovna je tvrdnja takvog idealizma ta da pojedinac nikada zapravo ne može promatrati svijet onakvim kakav jest, već je uvijek „zarobljen“ u reprezentacije koje su uvijek posredovane njegovim osjetilima.

Istina je da se Kantov idealizam, toliko značajan za Fichtea i Hegela, ponekad uspoređuje s Berkeleyevim (Usp. Žižek, 2012, 625). Razlog za to je taj što se iz njegova sistema može zaključiti upravo ono što Jacobi prvi iznosi; svaka je svijest nužno s obzirom na vlastitu konstituciju „zarobljena“ u svijetu pojava koje sama (su)konstruira. Međutim, ogromna je razlika u činjenici da kod Kanta nema govora o moćima duše u empirijskom smislu, odnosno ta „zarobljenost“ svijesti nema veze sa psihologijom (u današnje vrijeme bismo rekli fiziologijom ili biologijom). Ono što Kant iznosi jest to da, da bi neka svijest uopće bila svijest,

ona je nužno apercepcija, tj. jedinstvo *razumskih kategorija* i *apriornih forma zora* (a zatim i umskih ideja) koje su njoj transcendentalne ili apriorne (Usp. Pinkard 2002, 30-31). Odnosno, sam *pojam* svijesti je takav da u sebi uključuje dualizam osjetila i razuma, pri čemu se osjetila ne misle u empirijskom smislu (njuh, osjet, vid,…), već kao forme zrenja u vidu prostora i vremena. Dakle, Kantov idealizam je utemeljen u pojmu, a ne u neposrednom iskustvu kako ga empiristi misle. Iako i kod Berkeleya nailazimo na svojevrsno posredovanje, ono se odvija u horizontu ljudske psihologije, te s toga nema veze s razumskim, odnosno umskim posredovanjem kakvo nalazimo kod Kanta. Predmet svijesti je kod Berkeleya i dalje samoj svijesti neposredno dan iz fizikalnog svijeta, dok svijest samo spaja svoje različite ideje u jednu. Primjerice, nema „jabuke“, već pojedina svijest samo spaja atribute „crveno“, „okruglo“, „jestivo“, itd. u jedno (Usp. Downing 2011). Berkeley time zapravo uopće ne negira fizikalizam, već samo argumentira kako je naša mentalna reprezentacija oblikovana našim subjektivnim percepcijama.

2.1 Idealizam i realizam

Imajući to na umu, na ovom se mjestu mora postaviti pitanje o ispravnosti povijesno uvaženog shvaćanja idealizma koje takav sistem obično postavlja u kontrast s takozvanim realizmom. No s obzirom na razumijevanje realizma, ta opozicija može biti pomalo varljiva. Tako primjerice na Britannici nalazimo definiciju prema kojoj je realizam „gledište koje stvarima koje su poznate ili opažene pripisuje postojanje ili prirodu koja je neovisna o tome razmišlja li netko o njima ili ih opaža.“ (Hale 2020). No to bi sugeriralo da je idealizam neko stajalište koje drži kako stvari ne postoje ukoliko ih netko ne pomišlja ili neki drugi oblik psihološkog uvjetovanja materije. No to bi bilo posve suprotno od idealizma kako se u ovoj tradiciji misli. Hegel idealizam i njegov odnos spram realizma sažima na idući način:

„Stav da konačno jest idealno sačinjava idealizam. Idealizam filozofije ne sastoji se ni u čemu drugom nego u tome da se konačno ne prizna kao istinski jesuće. Svaka filozofija je u suštini idealizam, ili bar ima idealizam kao svoj princip, a pitanje je onda samo koliko je taj princip stvarno sproveden. […] Stoga je suprotnost između idealističke i realističke filozofije bez značaja.“ (Hegel 1987, 153)

Kasnije će biti podrobnije razjašnjeno što se točno pod time ima misliti, odnosno što to točno znači da se konačno ne može priznati kao istinski jesuće. Ono što je važno preliminarno izdvojiti iz citata upravo je to da Hegel idealizam i realizam ne vidi kao zbiljsku opreku koja istinski vrijedi. Prema njemu dublje ispitivanje realizma vodi u zaključak da je i sam realizam

zapravo idealizam, samo loš idealizam; takav da nije svjestan svoje takoreći ontološke pozicije koju nesvjesno izvodi (naime to da ono konačno postavlja kao istinski jesuće).

Osim što se realizam kao opreka idealizmu ponekad asocira uz objektivnost, usko povezanu s time nalazimo i drugu predrasudu prema kojoj je njemački idealizam svojevrsno napredovanje prema subjektivizmu, što je stav kojem su skloni kako protivnici, tako i pristalice te filozofije. Takvo shvaćanje njemački idealizam tretira kao kulminaciju kartezijanske tradicije prema kojoj je pitanje mogućnosti subjektova (sebe)znanja *prva filozofija*. Jedino što je subjektu izvjesno jest on sam; svi objekti s kojima ima posla zapravo su njegove vlastite ideje, zbog čega se u konačnici svako znanje ispostavlja kao sebeznanje. Kantova je „kopernikanska revolucija" početak te kulminacije prema kojoj se više ne postavlja pitanje o objektu, već se težište prebacuje na pitanje o subjektivnim *uvjetima mogućnosti* pojavljivanja objekta. No sam Kant ne uspijeva izvesti vlastitu filozofiju do kraja, te iza njega ostaje notorna *stvar po sebi* koju zatim Fichte, Schelling i Hegel progresivno uklanjaju kako bi konačno na njeno mjesto stao sam subjekt (Usp. Beiser 2002, 1-2).

No autori poput Beisera pokazuju kako tumačenje koje idealizam nastoji prikazati kao subjektivizam nije sasvim ispravno. Ono u najmanju ruku zanemaruje nastojanje koje je idealizam tog vremena imao, a to je upravo da sačuva objektivitet i realitet kao nešto istinski postojeće. S obzirom na nastojanje, njemački idealizam je antiteza subjektivizmu: na njegov se razvoj u cjelini može gledati kao na pokušaj spašavanja realiteta od prethodećeg subjektivizma, tj. skepticizma, osobito razvijenog među škotskim filozofima zdravog razuma. Teorijske pozicije filozofa tog razdoblja karakterizira stav o razlici između percipirajuće svijesti (subjekta) i izvanjskog svijeta (objekta) kao nečemu principijalno nepremostivome. Nasuprot, njemačka filozofska tradicija još od 1760-ih nastoji opovrgnuti takve oblike epistemičkog nihilizma i egoizma (među kojima je svakako najpoznatiji Humeov skepticizam) koji na ovaj ili onaj način osporavaju svijesti ili inteligenciji mogućnost spoznajno ispravnog zahvaćanja zbilje (Usp. Beiser 2002, 3-4). Njemački se idealizam utoliko može promatrati kao svojevrsni nastavak idejne borbe protiv filozofskog subjektivizma. Koliko god se filozofske pozicije toga razdoblja razlikovale ne samo od autora do autora, već i od perioda do perioda stvaralaštva istih autora, osnovna im je namjera svima jednaka: razvoj sistema unutar kojega će i subjekt i objekt biti postavljeni u ispravni odnos na način koji omogućava kako sam pojam (objektivne) zbilje, tako i subjektov pristup njoj.

Idealizam dakle ni na koji način ne negira zbilju, niti ju postavlja kao subjektu i njegovoj percepciji podređenu, već samo nastoji pokazati da zbilja i nije drugo negoli svojevrsno

jedinstvo bitka i mišljenja. Ono što pritom ostaje za raspravu jest pitanje u kojoj mjeri, koliko uspješno u toj namjeri zaista i uspijeva. Iz Beiserove se interpretacije već dade naslutiti kako u tome nije svaki oblik idealizma (pri čemu se ograničavamo na period njemačkog idealizma) podjednako uspješan. Stoga kada Hegel uzduž i poprijeko kritizira Fichtea, to nije iz razloga što on odbacuje njegovu namjeru, tj. ono što je sam Fichte htio postići, već upravo suprotno; Fichteov je cilj – a to je dovršenje filozofije kao puke ljubavi spram znanja i uspostava znanstvenog sistema – ujedno i Hegelov. Kritika se u tom smislu mora vidjeti ne tek kao odbacivanje, već kao pokušaj da se postigne ono što se ranije nije uspjelo.

2.2 Idealizam kao znanstveni sistem

Tu ujedno dolazimo i do druge odlike koju Hegelova i Fichteova filozofija dijele, a što se iz današnje perspektive može učiniti krajnje neintuitivnim, jest činjenica da se oni nalaze u formi *znanstvenog sustava*. Riječ je o pokušaju da se još nedovršenu filozofiju ususstavi i pretvori u jednu, jedinstvenu i dovršenu temeljnu ili apsolutnu znanost. Ili kako to Hegel formulira:

„*Pravi oblik, u kojemu egzistira istina, može biti samo njezin znanstveni sistem.* Surađivati na tome da se filozofija približi obliku znanosti – cilju da bi ona mogla odbaciti svoje ime ljubavi prema znanju i da bude zbiljsko znanje – jest ono što sam sebi stavio u zadatak.“ (Hegel 1987b, 5-6)

Jednako tako i Fichte u svojem sistemu što ga izlaže pod imenom *Nauka o znanosti* (*Wissenschaftslehre)* vidi znanost „u kojoj je sadržano sve moguće ljudsko znanje“ (Fichte 1976a, 29). Jasno, pritom znanost ne označava ništa nalik na prirodoslovne empirijske znanosti, na koje obično u današnje vrijeme pomislimo kada čujemo da je nešto znanost. To, dakle, nije pokušaj da se filozofija počne mjeriti, kvantificirati ili potvrđivati kroz eksperimente, opažanje i druge iskustvene metode, ali jest zahtjev za strogošću i pojmovnom nužnošću koja ima vladati u sistematizaciji filozofije. Jednom uspostavljena kao znanost – i to ne neka pojedina, već jedina istinska ili vrhovna znanost koja svemu ostalome, pa tako i svakoj eventualnoj pojedinoj znanosti, određuje horizont mogućega – filozofija više ne bi mogla biti ovakva i onakva, već bi mogla i morala biti samo na jedan u sebi nužan način (Usp. Fichte 1976a, 30). Za razliku od povijesti filozofije koja u sebi sadrži ideje koje su ovakve i onakve, filozofija kao znanost bila bi jedna jedina, neosporiva i cjelokupna, te bi vrijedila jednom za svagda. Međutim, njihove izvedbe takve idealističke znanosti bitno su različite, unatoč tome što je Hegel upravo u Fichteu, a ne Schellingu vidio svojevrsnog „glavnog uzora“. Oba su znanstvena sistema dijalektična i u tom smislu oba nadilaze puko formalnu logiku. Nereducibilna se razlika nalazi u činjenici da je Fichteova znanost transcendentalna; posve nevezana za povijesno iskustvo i ono što bi Hegel

nazvao „radom duha“ (Usp. Hegel 1987b, 51). Ona je naprosto krajnji izraz transcendentalne svijesti koja vrši refleksiju na samu sebe i na taj način kritički prorađuje sebe i vlastiti materijal. Kritička se znanost stoga u konačnici uvijek oslanja na analitiku, bez obzira na postulate o produktivnoj svijesti, postavljanju i samopostavljanju. Svijest već u sebi ima sve što treba imati, a na transcendentalnoj je kritici to da taj sadržaj ispita. Zato, unatoč dinamizmu kojeg dijalektika nužno u sebi sadrži, Fichteov sistem ipak nije u postajanju i kretanju na onaj način na koji je to Hegelov, pa je ipak riječ o „statičnijem“ sistemu kojeg svaka pojedina svijest ima misliti ukoliko prati i supomišlja naputke iz prikaza (Usp. Fichte 1976b, 112-113). Kod Hegela to neće biti slučaj, barem ne na taj način; kod njega nije riječ o tome da individualna svijest u samoj sebi apriorno i transcendentalno traži skrivenu strukturu apsoluta, već ona u razvojnoj perspektivi prati kretanje opće svijesti, tj. duha i za sebe prelazi put koji se u općemu već prešao. Pojmovi ili kategorije koje Hegel prikazuje u *Nauci logike* nisu dobiveni tek transcendentalnim uvidom pojedine svijesti u sebe, već je bio potreban povijesni hod pojma u vremenu i njegovo ozbiljenje u duhu da bi se sa stajališta apsolutnog idealizma moglo započeti istinsku apsolutnu znanost.

2.3 Problem izvanjske evaluacije

Kao što je to slučaj i sa svakim drugim radom na polju filozofije koji nastoji svoj predmet obraditi ne samo povijesno, već i problematski, i ovdje se rađa potreba za epistemološkim, neutralnim „ispitivanju“ ispravnosti svojeg predmeta. Međutim, s obzirom na rečeno u prethodna dva poglavlja, na to da idealizam kako je mišljen i u Fichtea i u Hegela tendira na to da bude dovršeni sustav znanosti, svako takvo ispitivanje tih sistema nailazi na svojevrsni problem kojeg je u ovakvom radu potrebno adresirati. Problem se naime sastoji u tome da se pokušava evaluirati nešto što je po svojoj strukturi takvo da se iznimno odupire svakoj izvanjskoj evaluaciji i „neutralnoj“ provjeri. To posebno vrijedi za Hegela i njegov sistem koji je organski organiziran, što znači da on nije tek puka suma svojih dijelova, već da je cjelina kao takva jedno više sintetsko jedinstvo (Usp. Hegel 1987a, 47). Kako Schelling navodi, oni koji misle da je to sistem kojeg se može ili mora nadopunjavati, zasigurno ga nisu ispravno razumjeli, jer „je ta filozofija zatvoren, u sebi potpuno završen sistem, cjelina koja je imala istinski kraj […] kraj, koji mora ostati kraj.“ (Schelling 1996, 77). Svi pojedini dijelovi takvog sistema nalaze u odnosu uzajamne ovisnosti. Njegova osnovna sistemska podjela razdvaja apsolut na momente ontologike, prirode i duha, te bi bilo nemoguće, primjerice, apstrahirati filozofiju duha od ostatka sistema a da ona pritom ne izgubi dio značaja što ga ima unutar cjeline sistema; jer, prema Hegelu, logika i priroda su nužne da bi se tako nešto poput duha uopće

moglo pojaviti, na jednak način kao što se logika ne može obistiniti bez da se prvo otuđi u prirodi, a zatim obznani u duhu. Ista ta međuovisnost zahvaća i sve druge, niže organizacijske jedinice sistema; npr. kategorija *mjere* koja se nalazi u *Logici* se ne može misliti bez kategorija kvantiteta i kvaliteta (Usp. Hegel 1987a, 120), kao što je za mišljenje psihologije kao sastavnog dijela filozofije duha nužno supomišljati antropologiju i fenomenologiju duha (Usp. Hegel 1987a, 374). Jedan od razloga zašto je filozofija tog vremena i mjesta tako opsesivno nastojala na taj način sve usustaviti i sistematizirati je djelomično natuknut u prošlom poglavlju kada je bilo govora o realizmu. Realizam kao filozofska pozicija naime pretpostavlja da je izvanjski svijest, mišljen fizikalno-materijalistički, nešto samostalno opstojeće, te da se kao takav nalazi u razlici spram svijesti koja ga onda na ovaj ili onaj način nastoji zahvatiti i opisati. No ta nereducibilna razlika između takoreći puke izvanjske opstojnosti i svijesti koja istu ne može jasno zahvatiti nije nešto dokazano, već je neposredno uzeto iz iskustva.

Isti je problem i s izvanjskim epistemološkim provjerama i evaluacijama, kako pojedinih momenata, tako i cjeline idealističkih sustava; one u principu iznalaze neki kriterij suđenja prema kojemu se može uputiti određena kritika predmetu ispitivanja, no pritom se nikada zapravo ne pokazuje odakle uopće takav kriterij, odnosno koje su implicitne ontološke pretpostavke nužne da bi takav kriterij važio. Idealizam na to ne pristaje[2]; znanost ne može biti utemeljena na nekakvoj pukoj pretpostavci, pa čak i ako se za nju iskustveno može reći da je vjerojatna. Svaki dio same znanosti ima biti dokazan, izveden, demonstriran ili barem – kao što je to slučaj s Fichteom – utemeljen u nekom načelu koje je apsolutno izvjesno (Usp. Fichte 1976a, 18). U svakom slučaju, da bi nešto bilo znanošću, nužnost toga nečega mora biti eksplicirana. Tu se dakle rađa potreba za jedinstvenim i dovršenim sistemom, što znanost nužno mora biti. No to jedinstvo, tj. zatvorenost ili dovršenost sistema istovremeno znači da mu je iznimno teško prići „izvana“, a da pritom kritika tj. ocjena zadrži svoju relevantnost za sam taj sustav. S druge strane, sama bi ta kritika morala biti na čisto s vlastitim ontološkim pretpostavkama koje – bile one eksplicitne ili implicitne – u bitnome konstituiraju mogućnost njene ispravnosti. To znači da će svaka kritika idealizma koja za pretpostavku ima realističku poziciju, biti deplasirana samim time što dolazi s teorijskog toposa koji kao takav nije utemeljen. Utemeljeni sustav – a idealizam jest sustav koji se utemeljuje u samome sebi – može biti opovrgnut jedino utemeljenim sustavom. Autoreferencijalna je logika argumenta pritom analogna onoj kojom se i Aristotel služi kada kaže da se svi moraju baviti filozofijom, jer čak i

[2] Moglo bi se tvrditi da Fichteov sistem počiva na pretpostavci, naime slobodi i transcendentalnom odabiru slobode. Međutim, to nije pretpostavka u vidu (neosvještenog) ontološkog stava, a to je ono što se javlja kod realizma.

argumentiranje protiv bavljenja filozofijom zapravo po sebi podrazumijeva oblik bavljenja filozofijom (Aristotel 2017, 4). Tako i svaka kritika samoutemeljenog sustava mora biti samoutemeljena, što realizam nije jer svoje opravdanje uzima s mjesta koje je kao takvo izvan njegova okvira.

Stoga se nameće pitanje: na koji način pristupiti problematskoj obradi Hegelove kritike Fichteova sistema, bez da se ono svede tek na puki prikaz. Jer, svako problematiziranje u određenoj mjeri pretpostavlja „izvanjsku" evaluaciju, pa makar konačni rezultat tog „neutralnog" ispitivanja bio afirmativan spram ispitivanog predmeta. To je vrlo zahtjevan zadatak za kojeg se čini kako nije posve ispunjiv, te da je svojevrsni početni kompromis nužan. Kada se niti najmanje ne bi odstupalo od određene filozofske pozicije – posebno ukoliko je ona sastavni dio nekog rigidnog organskog sistema kao što je ovdje slučaj – tada bi ispitivanje bilo posve onemogućeno s obzirom na potpuni identitet onoga što ispituje s onim što se ispituje. Da bi se uopće išta moglo ispitati, osim identiteta, nužna je i razlika kao jedan moment tog odnosa. Nasuprot, ako bi se pak predmetu ispitivanja pristupilo s posve različitim konceptualnim okvirom, tada se bi se lako dogodilo da srž onoga što se ispituje ostane s onu stranu tog konceptualnog okvira, a time i samog ispitivanja. To se vidi na primjeru analitičke kritike Hegela i drugih postkantovskih idealista; ona je takva ta čak i kada bismo riješili unutarnje probleme nesvjesne metafizike koja nju zahvaća, preostaje ta poteškoća da ona svojim konceptualnim okvirom ne može zahvatiti onaj idealistički. Za pošteni je istraživački postupak potrebno, koliko je to moguće, nastojati zaobići obje greške: pokušati u što većoj mjeri razumjeti određenu filozofsku poziciju iz nje same, ali istovremeno zadržati i kritičku distancu s koje je moguće opovrgnuti kako neke njene specifične argumente, tako i nju samu ukoliko se to razumski, odnosno umski nameće.

Nadalje, kako je i natuknuto, ono što se još u samome radu može provjeravati jest valjanost i konzistentnost pojedinih argumenata koje Fichte i Hegel upotrebljavaju u opravdanju i izgradnji svojih sistema. Kao prvi dijakronijski argument koji svjedoči o njihovoj samostalnosti može se uzeti činjenica da oni uopće nisu nužno izvorno izvedeni iz tih sistema, već su – što se povijesno-filozofijski pouzdano zna – preuzeti filozofskih prethodnika ili kolega, tj. iz nekih drugih filozofija i sistema. To znači da nije nužno svaki argument imanentno i neraskidivo vezan za sistem, već te se njegova vrijednost može razmatrati izolirano od samoga sistema. Važno je stoga razlikovati moment sistema od argumenta kojim je taj stav podržan. Argument može biti vezan za sistem, no ne mora biti od njega neodvojiv. No čak i sadržajni momenti sistema ponekad mogu činiti cjeline koje se može barem djelomično ispitivati kao izdvojene od

sveukupne cjeline. Posebno je Hegel poznat po tome da je malošto od onoga što sadržajno nalazimo kod njega sam smislio: gotovo sve ono što obično pripisujemo Hegelu dolazi od nekih drugih filozofa (Usp. Beiser 2002, 10); on je prije svega svu tu materiju na jedan iznimno originalan način sastavio u jedan sistem. Tako ćemo i u ovom radu na određenim mjestima prizvati neke druge autore na kojima se Hegel inspirira, a koji su možda i jasnije (ili barem slikovitije) formulirali neku kritiku, kao što je to primjerice Novalis (Usp. Beiser 2002, 10).

Drugi dijakronijski argument za evaluaciju pojedinih momenata sistema stoji u činjenici da ni Fichteov, a suprotno opće-uvaženom mišljenju ni Hegelov sistem, nisu ostali nepromijenjeni tokom njihovog intelektualnog razvoja. Fichte je prikaz svoje nauke o znanosti mijenjao u mnogo navrata, te bi bilo pogrešno misliti da se mijenjao *samo* prikaz, a da je sadržaj pritom ostao jednak (Usp. Beiser 2002, 221). Kod Hegela je to teže uočljivo, no i dalje svakako prisutno. Primjer takve promjene koju je njegov sistem pretrpio je odnos mišljenja i jezika. Kako Forster primjećuje, Hegel svoj teorijski nazor o jeziku i njegovom odnosu spram mišljenja u nekoliko navrata mijenja i prilagođava, pa tako u određenim fazama u kojima se teorijski približava Herderu daje dojam kako je mišljenje supstancijalno *ovisno o* i *vezano za* jezik, dok u drugim periodima odaje dojam tradicionalnog stava o tome da mišljenje prethodi bilokakvom jezičnom izražaju (Usp. Forster 2011, 146 - 149). Osim toga, mi u njegovu razvoju možemo jasno uvidjeti kako je od potpunog prvotnog odbacivanja Indijske filozofije u posljednjim godinama došao do zaključka kako je u pitanju barem donekle kredibilna misao (Usp. Hegel 2017, 87). Za nekoga drugoga to bi mogao biti posve usputan stav, no u ovom slučaju to direktno interferira s njegovom filozofijom povijesti i poviješću filozofije koje kao takve jesu sastavni dio sistema, te je time jasno kako je takav sistem podložan promjenama bez da se apsolutno raspadne ili odbaci.

Izuzev dijakronijske činjenice da mnogi argumenti povijesno-filozofijski gledano nemaju svoj izvor u idealističkim sistemima iz kojih se tokom evaluacije izdvajaju, sinkronijski bi argument glasio ovako: samostalnost se određenih argumenata (ili u nekim slučajevima čak čitavih dijelova sistema) očituje i u tome što sami za sebe mogu predstavljati stav koji ima određenu vrijednost i bez veze s ostatkom sistema. Za pojedine se argumente, čak i kada je u pitanju rigidan sustav kao što je onaj Hegelov, može utvrditi da imaju neku samostalnu logiku, te se barem donekle može ulaziti s njima u polemiku bez da se nužno opovrgava ili potvrđuje čitavi sistem. Kada Hegel primjerice tvrdi kako je „različitost granica stvari; ona je tamo gdje stvar prestaje, ili granica je ono što stvar nije.“ (Hegel 1987b, 5), to vrijedi stav koji se može razumjeti i čija se vrijednost može ispitivati bez obzira na ostatak sistema. Prema tome, unatoč tome što

je bit sistema ta da je on organski strukturiran, i da su njegovi dijelovi postavljeni u odnos uzajamne ovisnosti, iz toga ne proizlazi da se te dijelove baš nikako ne može razmatrati u apstrakciji, tj. kao izdvojene.

U tome dakle nalazimo sinkronijske i dijakronijske razloge iz kojih slijedi da je određena izvanjska evaluacija koja se oslanja na analizu, u najmanju ruku, *barem djelomično* moguća. Nadovezujući se na takav zaključak, iduće će poglavlje pokazati da idealizam nije sustav koji je moguće ispitati čistim analitičkim razumom. On naprosto zahtijeva *više spoznajne moći* od razumske analitike. Međutim, to ne znači da je razumska analiza u tom smislu posve neučinkovita ili da ne vrijedi, već samo to da po sebi nije dostatna. Za sada je ključno da se, barem kada je *njemački* idealizam u pitanju, a) idealizam ne uzima kao neka antiteza sustavima mišljenja koji tendiraju na zbilju, već upravo suprotno, kao pokušaj isprave uspostave te zbilje; b) da se uvidi nužnost njegove znanstvene i sistemske forme koja proizlazi iz potrebe za sveobuhvatnošću; i c) da je unatoč tome moguć određeni problematski osvrt koji, dakle, nije tek puko prikazasto ponavljanje onoga što je već artikulirano.

3. Dijalektika, spekulacija i metoda

U dosadašnjoj se razradi problema izvanjske evaluacije idealizma već spomenulo kako idealizam nije moguće razumjeti i u potpunosti obuhvatiti ukoliko se ograničimo na čisti analitički razum. Uzrok te nemogućnosti leži u činjenici da je potonji bitno *spekulativan* i *dijalektički*. Takva priroda idealizma pretpostavlja uvaženu razliku uma i razuma koju nalazimo još kod Kanta, pri čemu se um misli kao *moć načela*, tj. ona najviša moć spoznavanja (Usp. Kant 2021, 216), dok je razum analitički moment koji tako što dijeli, razabire, suprotstavlja i sl. *zapravo fiksira*: „razum je razum, samo utoliko što je u njemu fiksirano; a sve što je fiksirano, fiksirano je samo u razumu.“ (Fichte 1974, 170). U domenu razuma primjerice ulaze formalna logika i matematika kao discipline koje apstrahirano od svakog sadržaja, nastoje apriorno eksplicirati sve moguće odnose u kojima se zatim najraznovrsniji predmeti mogu pronaći. Bez obzira na to uzimaju li se ti zakoni logike kao zakoni mišljenja ili kao temeljne odrednice stvarnosti, formalizmu je uvijek svojstveno to da on postavlja zakone posve neovisno od materije. U tom se smislu logika od samih svojih početaka koje nalazimo kod Aristotela, pa sve do suvremenog doba nije suštinski promijenila, što nije odraz njene dovršenosti, već upravo potrebe za „totalnom preradom“ (Usp. Hegel 1976, 54). No pritom se opet naime pretpostavlja nešto što se kosi s idealističkim poimanjem kako mišljenja, tako i samoga bitka, a to je pk sebi problematična odvojenost forme i sadržaja: „Prvo, pretpostavlja se da materijal spoznaje postoji

po sebi i za sebe izvan mišljenja kao neki gotovi svijet, da je mišljenje za sebe prazno, da ono pridolazi uz onu materiju kao neka izvanjska forma, koja se tom materijom ispunjava, zadobivajući tek u njoj izvjesni sadržaj, i da tek na taj način postaje realno saznanje“ (Hegel 1976, 47). Snažne i eksplicitne tvrdnje o tome da nije moguća neka forma bez sadržaja, kao što obratno nije moguć ni sadržaj koji ujedno već ne bi bio nekakva forma, nalazimo i kod Fichtea: „Nijedan stav nije moguć bez sadržaja i forme. […] njegov sadržaj određuje formu i obrnuto, njegova forma određuje sadržaj“ (Fichte 1976a, 19).

Taj se odnos spram forme i sadržaja prije svega zrcali na metodi. Suvremena je, pretežno ahistorijska, analitička epistemologija ta koja je u pravom smislu uvela razliku između sebe i ontologije. Jedna od nužnih posljedica takvoga rascjepa jest osamostaljenje pitanja o znanju i mogućnosti znanja od onoga što se u povijesti filozofije nazivalo „metafizičkom istinom“, „bogom“, „apsolutom“, „vrhovnim Dobrom“ i sl. Svi ti nazivi stoje za entitet ili bolje reći entitete s kojima suvremenija filozofija u principu odbija imati posla. Stoga se umjesto stvaranja sveobuhvatnog ambicioznoga sistema, primjerice takvoga kao što je Hegelov, u kojemu se objašnjavaju ontologika, priroda i duh, filozofija ograničila na kudikamo skromnije pitanje: što je znanje?, u kakvom je odnosu s vjerovanjem?, kako ga opravdavamo? (Usp. Čuljak 2003, 7) i sl. U još recentnije vrijeme čak se i pitanje o opravdanom vjerovanju učinilo preambicioznim (ili nemogućim za odgovoriti), pa se naturalizacijom epistemologije potpuno isključila svaka apriornost iz istraživanja, čime se ono svelo na psihološku i fiziološku deskripciju procesa saznavanja i obrade informacija (Usp. Quine 2003, 380). No svi ti epistemološki postupci na kakve smo u današnje vrijeme navikli (i donekle ih i sami usvojili), od filozofa, epistemologa – a u konačnici i svakog spoznavajućeg subjekta – zahtijevaju da se na određen način odvaja formu, u ovom slučaju metodu, od samoga sadržaja, tj. rezultata svojih istraživanja. Hegel takav postupak apriorne konstrukcije metode kritizira još kod Kanta koji prvo stavlja čisti um na sudište, sa svrhom provjere njegovih spoznajnih mogućnosti, a zatim tek s takvim pročišćenim umom ulazi u „samu stvar“: „Htjeti spoznati prije nego spoznajemo, isto je tako besmisleno kao ono mudro načelo onog skolastičara da se nauči plivati prije nego što se čovjek odvaži ući u vodu“ (Hegel 1987a, 40).

Stoga svaki oblik mišljenja nema početi od čega drugoga osim od samoga mišljenja. Ne postoji neko „metamišljenje“ koje bi moglo pružiti neku nužnu formu u vidu metode ili zakona čistog mišljenja kojima bismo onda mogli razvijati samu stvar. No, onda se postavlja pitanje kako je uopće moguć ulazak u filozofiju. Fichte i Hegel svakako daju različite odgovore na to, međutim zajedničko im je da su u oba slučaja to izvode na način da misle onkraj razumske logike, tj.

svakako misle dijalektički, čemu Hegel još pridodaje i spekulativno[3], jer „spekulativno se sastoji u dijalektičkome, kako se ono ovdje shvaća, pa time u shvaćanju onoga što je suprotstavljeno u njegovome jedinstvu ili onoga što je pozitivno u onome što je negativno“ (Hegel 1976, 59). Dijalektika se od formalne logike razlikuje po tome što iznosi unutarnje kretanje same stvari, odnosno mišljenja koje je sačinjeno od suprotstavljenih momenata. Logika fiksira; onda daje kruta statična određenja. Primjerice zakon identiteta je za formalnu logiku identitet naprosto; on ne izražava ništa ni više ni manje od samoga identiteta. Mišljenje ograničeno na formalnu logiku iz identiteta A = A ne može zaključiti baš ništa, jer ono je puka forma tog apstraktnog suda koji nije u vezi niti sa predmetom na kojeg bi se eventualno odnosi, niti s mišljenjem koje ga pomišlja. No dijalektički se pokazuje i sve ono što se nužno mora *supomišljati* jednom kada se takav identitet postavi. Fichte će zato iz toga dijalektički izvesti da se od A = A nužno mora preći na Ja = Ja, jer je upravo jastvo to koje taj identitet postavlja, dok je sam identitet zapravo izraz jedinstva jastva sa samim sobom (Usp. Fichte 1974, 44). Nakon toga se pokazuje da se osim identiteta nužno mora pomišljati i neidentitet ili razlika (što kod Fichtea nije najsretnije izvedeno). To znači da se osim tetičkog stava tu javlja još i onaj antitetčki, te konačno i sintetički kao njihovo više jedinstvo. Dijalektički misliti dakle znači eksplicirati sve unutarnje momente neke stvari, odnosno pojma koje onda pokazuju njegovu unutarnju dinamičku strukturu; dakle kako one pozitivne, tako i negativne momente (Usp. Hegel 1976, 59). No kako je navedeno, za tako je nešto nužno ići onkraj razuma; u idealističkoj je tradiciji um taj koji je sposoban misliti to više sintetsko jedinstvo *kao* jedinstvo, a fiksirane pojedine momente vidjeti *kao* momente. Govoreći o dijalektici kod Hegela, to je ono što bi Hegel nazvao identitetom identiteta i razlike. To je nešto što prema Hegelu Fichte nije uspio postići u svojem transcendentalnom idealizmu, no svakako je takav oblik višeg jedinstva nešto što je i on imao za cilj.

Kako je idealizam stajalište koje dijalektički nadilazi običnu formalnu logiku, problematska razrada Hegelove kritike Fichtea također mora stati na poziciju uma i umskog rezoniranja koje je u ovom kontekstu samo drugo ime za dijalektičko rezoniranje. No posve je opravdano pitati za opravdanost takve pozicije: što nam uopće dozvoljava da u mišljenju odemo onkraj formalne logike i prihvatimo dijalektiku kao ispravan oblik mišljenja i stvari; zašto uopće izlaziti izvan okvira sigurne razumske spoznaje? Iscrpan odgovor svakako po svojoj kompleksnosti nadilazi

[3] Spekulacija, unatoč tome što je kod Hegela ono dijalektičko ujedno i spekulativno, u principu nije kompatibilna s Fichteovom kritičkom filozofijom, jer uključuje bavljenje entitetima poput apsoluta, koji ni na koji način ne mogu biti dijelom iskustva (Usp. Beiser 2002, 368).

gabarite ovakvoga rada, no možemo pokušati ponuditi nekoliko argumenata koji bi metodički opravdali prihvaćanje dijalektike kao legitimnog nadilaženja formalne logike.

Može se početi od negativnog argumenta, tj. od kritike formalizma koja je zapravo identična kritici što ju idealizam može uputiti realizmu. Na jednak način kao što je realističko stajalište pretpostavljalo nepremostivu razliku bitka i mišljenja, ograničavanje na razumsko rezoniranje unaprijed pretpostavlja da je opravdani zaključak moguć isključivo na polju razuma. U povijesti filozofije, najgrublje rečeno, to stajalište nalazimo među pozitivistima i formalistima. Iako međusobno suprotstavljeni po pitanju statusa realiteta kojeg logičke, tj. matematičke apstrakcije nose ili ne nose na sebi (Usp. Weir 2024), u ovom kontekstu one se mogu svrstati pod isto. Bez obzira na to jesu li logički i matematički entiteti nešto zbiljski opstojeće ili je riječ o pukim aksiomatskim sustavima našeg razuma koji se ne odnosi nužno na samu zbilju, u oba je slučaja rezultat taj da se u mišljenju – s obzirom na navedenu razliku uma i razuma – ne može nadići razumsko rezoniranje. Um i dijalektika u svakom slučaju ostaju s onu stranu takvog mišljenja, te ne predstavljaju više od kakve konceptualne alkemije. Međutim, takvo ograničenje razumsko mišljenja uvijek u konačnici mora biti ograničenje koje mišljenje nameće samo sebe. To vodi do imanentnog problema koje takvo samoograničenje nosi u sebi; postavljanje granice u mišljenju zapravo u određenom smislu znači da se mišljenje nalazi s obje strane te granice:

„Prvo obično se mnogo polaže na ograničenost mišljenja, uma, itd., pa se tvrdi da se izvan tih granica *ne može izaći*. U ovome se tvrđenju pokazuje odsustvo svijesti o tome da je nešto već nadmašeno samim tim što je određeno kao ograničenost“ (Hegel 1976, 133).

No to nije nešto što su prepoznali Hegel[4] i drugi idealisti, već je riječ o problemu kojeg je formulirao i Wittgenstein, kao jedan od prvaka logičkog pozitivizma. On ne podvlači granicu mišljenju, već isključivo izražavanju mišljenja, jer „da bismo povukli granicu mišljenju, trebali bismo biti u stanju misliti s obje strane te granice (dakle morali bismo moći misliti ono što se ne može misliti)“. (Wittgenstein 2021, 21). Prema tome, ograničavanje na razum bi značilo da smo kao pretpostavku uzeli nešto što s jedne strane nismo prikazali u mišljenju kao nužno i, još gore, što vodi do nemoguće situacije u kojoj neopravdano postavljamo ograničenje.

Tome se može pridodati i imanentno paradoksalna priroda razuma koji se ograničava na samoga sebe i do kojih dolazi kada se razum fiksira za jedno pojmovno određenje, zanemarujući pritom drugo. Jedan vid problematičnosti isključivo razumskog baratanja kategorijama pokazao se i u

[4] Hegel o granici još piše: „Granica je sredina između obojih u kojoj oni prestaju. Oni imaju postojanje s one strane jedno od drugog i od svoje granice; granica kao nebiće svakog od njih jeste drugo obojega.“ (Hegel 1976, 126)

samom formalističkom diskursu. Primjerice teorija skupova, ukoliko ju se ne ograniči „umjetnom“ zabranom autoreferencijalnosti, vodi u neke pomalo bizarne rezultate poput nemogućih skupova koji istovremeno jesu i nisu (Usp. Deutsch, 2020). Ili pak dovodi do toga da matematički moramo pretpostaviti beskonačan broj kvantitativno različitih beskonačnosti. Nadalje, kako je austrijski matematičar Kurt Friedrich Gödel pokazao, čak i unutar aksiomatskog sustava kojeg sačinjava ograničen broj elemenata i ograničen broj pravila, dolazi do toga da je sustav nužno nedovršen na način da unutar njega nužno moraju postajati logički iskazi koji nisu dokazivi (Usp. Raatikainen, 2020).

No, i mimo tih poigravanja s apstrakcijama matematike i logike, povijest filozofije pamti i sadržajne paradokse koji upućuju na nemogućnost razuma da konsekventno misli svoje predmete. Dijalektika se svakako povijesno rađa potaknuta upravo time što fiksiranje za samo jedno razumsko određenje vodi u paradoks. Tako primjerice Zenonove aporije i Kantove antinomije pokazuju nemogućnost da se razumski dosljedno misli veličina ukoliko se ona misli samo kao kontinuirana ili samo diskretna. Nemogućnost da strijela od strijelca dospije do mete iz treće Zenonove aporije počiva na tome da se vrijeme tretira kao isključivo diskretno, tj. kao da je sastavljeno od beskonačno malih momenata u kojima onda – jasno – kretanje nije moguće, jer je svaki takav kvantum vremena koji bi se mogao opisati kao pojedino *sada* bitno statičan (Usp. Aristotel 1987, 173). Ukoliko je pak razlog nemogućnosti stizanja do cilja taj što da bi strijela došla do cilja prvo mora doći do polovice, a zatim polovice od te dužine, pa onda opet od te, itd. u beskonačnost, tada je poteškoća u tome da se veličina, konkretnije prostor, uzela kao isključivo kontinuirana (Usp. Aristotel 1987, 172). Jednako se tako druga Kantova antinomija čistoga uma, u kojoj je teza ta da se svaka složena stvar sastoji od jednostavnoga, a antiteza da ne postoji jednostavna supstancija (Usp. Kant 2021, 285), već samo kompoziti – kako Hegel pokazuje – može svesti na problem što pojam veličine uključuje i diskretnost i kontinuitet kao svoje momente. Pritom se teza oslanja na veličinu kao diskretnu, a antiteza na veličinu kao kontinuiranu:

„Prema tome, cijela se antinomija svodi na odvajanje i direktno tvrđenje oba momenta kvantiteta, i to njih kao apsolutno odvojenih. Shvaćeni prema čistoj diskretnosti, supstancija, materija, prostor, vrijeme, itd. jesu apsolutno podijeljeni; jedno jest njihov princip. Sa gledišta kontinuiteta, to jedno jest nešto nadiđeno, dijeljenje ostaje djeljivost, ono ostaje *mogućnost* dijeljenja, kao mogućnost, bez stvarnog dospijevanja do atoma.“ (Hegel 1976, 193)

Na tom je tragu moguće spomenuti i recentna istraživanja na području filozofije prirode koja – malo je reći – u današnje vrijeme ne uživaju naročit ugled. U radu *Kritika pojma energije:*

Kritika temelja klasične i kvantne fizike – drugi dio kojemu bi, u najmanju ruku, malotko mogao sporiti izrazitu lucidnost, hrvatski fizičar i filozof Petar Pavlović pokazuje na koji se način upravo posredstvom razumijevanja energije kao istovremeno kontinuirane i diskretne posljedično može misliti i jedinstvo mikro i makrokozmosa koje suvremena fizika obrađuje pod različitim paradigmama (Usp. Pavlović 2024, 125-127). Stoga kada se pogleda u dubinu čak i „tvrdih", prirodoslovnih znanosti, nailazi se na poteškoće ukoliko se ograničimo na strogo razumsko baratanje pojmovima, te postaje jasno da razumske aporije nisu tek jezične zavrzlame ili metafizička konceptualna poigravanja, već jednako tako zahvaćaju i naše teorije koje bi trebale opisivati prirodne predmete za koje se onda može učiniti kao da nose neku nerazrješivu proturječnost na sebi.

Time su pokriveni samo neki slučajevi nemogućnosti suhog razuma da bez pomoći uma – dakle, nedijalektički – misli svoje predmete koji mogu biti svojevrsno opravdanje za usvajanje dijalektičkog mišljenja. Minimalna tvrdnja koju je na temelju ovih rezultata moguće postaviti jest da, ako ništa drugo, nemamo više niti jedan razlog za ograničavanje na strogo razumsku domenu. Ne samo da je za problematsko ispitivanje idealizma nužno ići onkraj razuma, već možemo reći i kako općenito vrijedi da skromno odustajanje od dijalektike i spekulacije u sebi ne nosi snažniju garanciju ispravnog mišljenja. Možemo predložiti interpretaciju prema kojoj je sama povijest filozofije u dva navrata pokazala zašto takvo ograničavanje ne uspijeva. Prvi puta u vidu Kantove filozofije; on je, pokušavajući s jedne strane prevladati skepticizam, a s druge spekulaciju koja prelazi granice iskustva, ne samo dao poticaja, već u određenom smislu i utemeljio možda najspekulativnije razdoblje u čitavoj povijesti filozofije. Drugi se put to odvilo kroz razvoj analitičke filozofije koja je – izvorno mišljena kao reakcija na njemački idealizam – počevši od Fregeovskog matematičkog platonizma odradila ostatak kruga da bi se kroz Quinea i naturaliziranu epistemologiju u određenom smislu vratila na polje teorijskog skepticizma, donekle nalik na onaj iz kojega je u prvom redu sam Kant dobio poticaj za razvoj kritičke filozofije. Iako se takav zaključak mora uzeti s dozom opreza, čini se kako je svaka filozofija koja se nastoji strogo ograničiti na razum i činjenice prirodne svijesti relativno nestabilna; ona u konačnici završava ili u skepticizmu ili u nekom obliku spekulacije. Kako je skepticizam filozofski krajnje neproduktivan, jasno je kako rad koji za temu ima idealizam „fichteovski" odabire spekulaciju, što se u ovom slučaju može shvatiti kao usvajanje dijalektike.

4. Povijesno-problematski okvir

Do sada smo postavili neke najosnovnije „metametodološke“ ili preliminarne smjernice iz kojih je vidljivo pod kojim premisama je uopće moguće razmatrati Hegelovu kritiku Fichteova transcendentalnog idealizma. Sada još preostaje postaviti i povijesno-problematski okvir bez kojega ne bi bilo moguće ispravno razumjeti ne samo prigovore koje Hegel upućuje Fichteu, već bi same sisteme. Posebno s obzirom na vremensku distancu između filozofa njemačkog idealizma i nas danas, od iznimnog je značaja te filozofije razmatrati iz konteksta unutar kojega su nastale. Pojmovni aparati kojima se oni služe nisu neke ahistorijske kategorije (mada se ponekad može tako činiti), već u sebi sadrže svoj povijesni razvoj. Za neki iscrpan prikaz razvoja sistema njemačkog idealizma bilo bi potrebno ići daleko u povijest, što bi svakako bio preveliki zalogaj. Stoga ćemo se u radu ograničiti na ono što je s obzirom na nastanak tih sistema bila recentna povijest.

4.1 Kantov kopernikanski obrat

Fichteov je filozofski sustav – barem unutar tradicije njemačkog idealizma – shvaćen kao dovršenje Kantova transcendentalnog idealizma. Za idealista, on predstavlja projekt spašavanja Kanta od samoga Kanta; dosljedno, te u skladu s duhom transcendentalnog idealizma, Fichte ostaje konzekventan njegovim temeljnim pretpostavkama na mjestima na kojima je Kant zapao u proturječje. Takva je i Hegelova ocjena koja je povijesno zakucala posljednji čavao u lijes Kantova nastojanja da se ogradi od upadanja u idealizam kada kaže da „Fichteova filozofija predstavlja dovršenje Kantove filozofije“ (Hegel 1970, 479), te da je „Fichte odstranio onu manu Kantove filozofije, o kojoj je maločas bilo govora, naime Kantovu nepromišljenu nedosljednost, uslijed koje cjelokupnom njegovom sistemu nedostaje spekulativno jedinstvo“. (Hegel 1970, 480). O tome što je spekulativno jedinstvo o kojemu Hegel ovdje govori, bit će govora kasnije; ključno je samo uvidjeti do koje je mjere Kantova misao formativna i nužna za Fichteovu filozofiju. Stoga je nužno u prikazu potonje početi od Kanta i konteksta u kojemu on dolazi do transcendentalnog idealizma, odnosno svog „kopernikanskog obrata“.

Kritika čistoga uma u kojoj je izložen teorijski dio Kantova sistema, potaknuta je prethodno postavljenim problemom nužne veze. Hume, odgovoran za buđenje Kanta iz dogmatskog drijemeža, dokazivao je kako ljudski razum nikada ne može opaziti, tj. na temelju iskustva dokazati uzročno posljedičnu vezu između bilo koja dva događaja. Od svih ideja kojima metafizika barata, za Humea nema neke manje jasne od nužne veze, odnosno uzročno posljedičnog odnosa kako će se to kasnije nazivati. Jasno, problem proizlazi od empirističke ideje da je sav sadržaj kojim baratamo pridošao izvana. Naše ideje i predodžbe nisu neki

samostalni entiteti ili urođene forme, već proste kopije utisaka ili podražaja koji dolaze izvana, te je utoliko nemoguće misliti o bilo čemu što nismo prije toga osjetili svojim vanjskim, odnosno unutarnjim osjetilima (Hume 1988, 113 – 114). Prema tome, ispitivanje svake ideje o kojoj se misli zapravo podrazumijeva ispitivanje utisaka od kojih ta ideja proizlazi. Ljudi doduše mogu imati ideje i o stvarima koje nisu opazili negdje izvan sebe, poput primjerice jednoroga ili minotaura. No, takve su ideje usporedive s kompozitima poput krilatog konja o kojem govori Descartes (Descartes 1993, 130-131): naime, sastavljene su od različitih pojedinih elemenata koje ipak jesmo sreli u iskustvu na ovaj ili onaj način, kao što je to slučaj s elementima konja i roga koji tvore jednoroga ili konja i čovjeka koji tvore kentaura. Jasno, kod ispitivanja nekih kompleksnijih ili apstraktnijih ideja njihova složenost i nejasnost može biti zahtjevna za prevladati, no u konačnici bi – barem prema humeovskoj inačici empirizma – morale biti svodive na naše utiske. Isti postupak stoga vrijedi i kada je u pitanju ideja uzročno posljedične, tj. nužne veze:

„Da bismo dakle potpuno upoznali ideju sile ili nužne povezanosti, treba da ispitamo njen utisak; a da bismo sigurnije našli utisak, treba da ga tražimo u svim izvorima iz kojih bi mogao potjecati.“ (Hume 1988, 114)

Tu se međutim vrlo brzo dolazi do poteškoće, jer mi nikada ne možemo u iskustvu opaziti nužnu vezu kao takvu:

„Kad gledamo oko sebe vanjske predmete i promatramo djelovanje uzroka, nikada nismo sposobni u pojedinom slučaju otkriti nikakvu silu ni nužnu povezanost, nikakvo svojstvo koje povezuje posljedicu s uzrokom i jedno čini neizostavnom posljedicom drugoga. Jedino nalazimo da jedno uistinu, doista slijedi za drugim. Udarac biljarske kugle praćen je kretanjem druge. To je sve što se javlja vanjskim osjetilima. Duh od toga slijeda nema nikakav osjećajni unutarnji utisak. Prema tome, ni u jednom pojedinačnom slučaju uzroka i posljedice nema ničega što bi moglo sugerirati ideju sile ili nužne povezanosti.“ (Hume 1988, 115).

Na tom mjestu Hume postavlja osnovu problema indukcije koji je i u suvremenoj epistemologiji sveprisutan: s obzirom na to da jedino što čovjek i njegov razum u iskustvu mogu opažati jesu prvi i drugi događaj koji se jedan za drugim javljaju u vremenskom slijedu, sama nužna, tj. objektivna uzročno-posljedična veza između njih nikada nije eksplicirana. Ono što nas navodi da ju postuliramo zapravo je navika; nakon što smo devetnaest puta opazili da je udarac biljarske kugle praćen kretanjem druge, tada očekujemo da će se isto dogoditi i dvadeseti put. No tu je riječ doslovno samo o tome: očekivanju koje je utemeljeno u navici, a ne na spoznaji

same nužnosti. Indukcijski je naprosto nemoguće proizvesti apodiktički zakon, te bez obzira na broj ponavljanja i opažanja određenog događaja, mi nikad ne izlazimo iz domene vjerojatnosti.

To je ujedno i glavna teza koja Humeovu filozofsku poziciju čini skepticizmom, jer nemogućnost postuliranja uzročno posljedične veze jest nemogućnost istinske, tj. prave spoznaje. Tvrditi da mi ne možemo opaziti nužnu vezu između dva događaja ili dvije stvari, da ne možemo odgonetnuti silu, zakon, moć ili princip po kojemu se stvari odvijaju, zapravo je odricanje mogućnosti spoznaje same stvari. Jer ukoliko ljudski razum ne može otkriti poredak stvari koje uzrokuju njegove utiske, tada je jasno da on uopće nema neki pristup stvarnosti. Navika je za razliku od uzročno posljedične veze bitno subjektivna; ona svjedoči isključivo o subjektovom stanju ili eventualno o njegovoj povijesti, međutim, ona ne govori baš ništa o zbilji, odnosno objektivnom svijetu koji je u ovom slučaju izjednačen s izvanjskim svijetom. Utoliko je ljudsko mišljenje, ograničeno na sjećanja na utiske koji nam se javljaju u iskustvu, bitno odvojeno od onoga što, Humeovim rječnikom, konstituira utiske, tj. vanjštine. Skepticizam se dakle, kako to i Hegel piše, sastoji u nemogućnosti navike da zahvati neku nužnost, već je ona više poput neke slučajne asocijacije koju dugujemo instinktu (Usp. Hegel 1970, 384). I baš poput asocijacija, i navike mogu iznimno varirati. Tako Hume, poput mnogih drugih skeptika, koristi argument mnoštvenosti nazora, vjerovanja i znanja: mnogi su narodi i ljudi na različitim mjestima i u različito vrijeme mislili posve različite stvari (Usp. Hegel 1970, 385). Zbog toga status uzročno posljedične veze nije važan samo za sebe, već se iz toga izvodi općeniti stav spram spoznaje. Znanje ne može biti istinsko znanje ukoliko je nemoguće među elementima znanja uspostaviti uzročno posljedičnu vezu, te se stoga Humeova filozofska pozicija može opisati kao skepticizam.

Upravo je taj skepticizam ono što je Kanta godinama kasnije, prema njegovom vlastitom svjedočenju, probudilo iz takozvanog dogmatskog drijemeža (Kant 1953, 11). Kant je problem nemogućnosti spoznaje nužne veze shvatio dovoljno ozbiljno da je to u konačnici rezultiralo *Kritikom čistoga uma*. Ondje nudi iduće rješenje problema što ga Hume postavlja: predmeti s kojima svijest ima posla nisu same stvari, već pojave, i to takve da je sam um takoreći sudjelovao u njihovoj produkciji (Usp. Pinkard 2002, 337). Svaki se predmet, kako to pokazuje Kant, daje u prostoru i vremenu. Međutim, prostor i vrijeme nisu neke stvari po sebi, svojstva svijeta i stvari oko nas, već je riječ o apriornim formama zora (Usp. Kant 2021, 61 i 65). Odnosno, subjekt je taj koji ne može imati predmet (iskustva) koji već ne bi bio dan kroz forme prostora i vremena jer je to njegov subjektivni uvjet mogućnosti pojavljivanja predmeta. Jednako tako razumske kategorije (podijeljene na kategorije kvantiteta, kvaliteta, relacije i

modaliteta) kao takve nisu stvarima imanentne, već sačinjavaju sam razum: „…jer samo pomoću njih [kategorija] može [razum] nešto razumjeti kraj one raznolikosti zrenja, tj. pomišljati neki objekt zrenja.“ (Kant 2021, 96). U konačnici, umske ideje poput boga, svijeta i duše, koje za Kanta ne dolaze izvana, također nisu nešto što po nužnosti samostalno postoji, već su činjenice uma koje on u samome sebi zatiče (Usp. Kant 2021, 224-226). Kantov se projekt, kako mu i u naslovu stoji („kritika“ je ondje pojmljena kao sudište čistoga uma) sastoji u tome da se posredstvom refleksije na samoga sebe, umski ispita koje su pretpostavke spoznaje, odnosno kakav je spoznajni aparat kojim um barata, te koji je njegov doseg. To je ujedno i ono što se naziva Kantovim kopernikanskim obratom: umjesto dogmatičnog ispitivanja samih stvari, tj. objekata, *Kritika čistog uma* nagovještava vrijeme u kojem se subjekt pita o samome sebi i vlastitoj mogućnosti proizvodnje objekta. Upravo je taj moment proizvodnje ključan jer ako su predmeti subjektivne svijesti, odnosno pojave, nešto što se nužno daje isključivo kroz preduvjete te iste svijesti, to onda znači da svijest nema tek puko receptivnu ulogu u spoznaji, već aktivno sudjeluje u proizvodnji vlastitog predmeta. U tome se ujedno sastoji i Kantov odgovor na Humeov problem nužne veze; ona postoji ne zato jer je opažena među stvarima, već zato jer je bitan preduvjet razuma. Sam razum operira kroz kategoriju uzroka-učinka, odnosno uzročno posljedične veze.

Međutim rješenje koje Kant nudi ne prolazi bez problema: ukoliko se cjelokupno ljudsko iskustvo ograničava na iskustvo pojava koje je proizvela sama svijest putem svojih transcendentalnih formi, tada se u pitanje dovodi objektivnost, tj. realitet tih pojava. Kako spoznavajući subjekt može znati da je u pozadini onoga sa čime se susreće zaista objektivan vanjski svijet, a ne tek neka njegova umotvorina? Kantov bi se odgovor djelomično sastojao u tome da je ono transcendentalno (razumske kategorije i apriorne forme zora) uvjet mogućnosti svake moguće svijesti, a ne tek neke pojedinačne (Pinkard 2002, 41). Koliko je god u Kanta um uvijek bio neki konkretan um, ono što on u svojim kritikama otkriva kao transcendentalno u umu je nužnost svakog mogućeg uma, te bi svaki pojedinačni um ono apriorno (transcendentalne forme zora, razumske kategorije i umske ideje) morao moći zateći unutar samoga sebe. Jasno, ta se logika proteže i na prirodu; pošto je sama priroda (i sve što ju sačinjava) s kojom se čovjek u iskustvu susreće i sama pojava, ona utoliko inteligibilna svakom umu, te je moguće postulirati zakonitosti koje važe za nju. Utoliko svaki pojedinačni um sudjeluje u istoj stvarnosti; ona je doduše sastavljena od pojava, ali je u najmanju ruku svakom umu zajednička. No premještanje prirode u domenu pojava nije bez ostatka. Pojava prema

Kantu – kako je i rečeno – podrazumijeva nešto u svojoj pozadini: jer svaka pojava je pojava nečega.

Takav će stav Kanta odvesti do postavljanja najkritiziranijeg dijela njegove filozofije, do nespoznatljive stvari po sebi. Pojava bi, prema Kantu, uvijek morala biti pojava stvari po sebi koju se ni na koji način ne može znati (Kant 2021, 57). Ona je po definiciji umu transcendentna, pa time i nespoznatljiva; kada bi se govorilo o stvari po sebi, to bi nužno značilo da se izlazi iz predzadanih okvira unutar kojih svijest može imati svoj predmet. Jer kao što je rečeno, da bi svijest mogla imati, tj. proizvesti svoj predmet, on mora biti razumljiv kroz jedinstvo apriornih forma zora i razumskih kategorija jer bi u suprotnom bio posve nemisliv. Stvar po sebi pak, u bitnome je bez odnosa s drugim. Ona ne može biti za svijest, jer tada više ne bi bila po sebi, tj. samostalna i nezavisna, već bi bila pojava dana (proizvedena) od strane svijesti. Stoga je većina filozofa što su u ono vrijeme bili upoznati s Kantovom filozofijom na taj način tumačila Kanta: kao da postoji neka zasebna stvarnost (stvari po sebi), dok je čovjek, tj. svijest osuđena na svijet pojava kojeg nikada ne može transcendirati. Tako je – barem naizgled – kod Kantove filozofije ona „prava“ i „istinska“ stvarnost po sebi koja stoji u pozadini pojava, ostala nedohvatljiva i nespoznatljiva. Drugim riječima, Kantovo je pomicanje fokusa sa objekta na subjekt imalo za posljedicu to da je odjednom čitavi inteligibilni svijet postao subjektivni svijet – problem kojeg će, u duhu Kantove filozofije, prvi pokušati riješiti Fichte. U tom se svijetlu ima tumačiti čitavi njegov filozofski projekt kakvog izlaže u *Wissenschaftslehre*; kao pokušaj da se prevlada jaz između stvari i samosvijesti, odnosno – Hegelovim riječima – onoga što je po sebi i onoga što je za sebe.

4.2 Fichte i afirmacija idealizma

Razvoj njemačkog idealizma što je uslijedio nakon Kanta može se tumačiti kao filozofski program čija je svrha bila da unaprijedi njegov transcendentalni idealizam (Horstmann 2017, 154). Fichteova filozofija tako predstavlja ne samo jedan od najuspješnijih pokušaja da se transcendentalni idealizam „pročisti“ od Kantova lošeg literarnog stila i kontradikcija u koje je sam upao, već se – barem prema Hegelu – osim Schellinga, jedino na Fichtea moglo gledati kao na istinski novog i značajnog, dok ostale filozofije toga vremena samo „štrbucaju nešto od njih pa ih time pobijaju i otrcavaju“, te kao takve zapravo i nisu uopće filozofije (Hegel 1970, 479). Međutim, prijelaz s Kanta na Fichtea nipošto nije bio toliko neposredan koliko se možda na prvu može učiniti. Za razvoj je njegove misli ključno to da on usvaja primjedbe koje su Kantovi suvremenici poput upućivali Kantu.

Primjerice, Schultze i Maimon su kao hjumovski skeptici tvrdili da Kant u suštini uopće nije prevladao osnovnu Humeovu tvrdnju kako je nemoguće ustanoviti nužnu ili uzročno posljedičnu vezu, već je samo „prebacio lopticu“ s pojava na stvari po sebi (Franks 2017, 32), s kojom bi se i Hume možda mogao složiti da je imao to razlikovanje. S druge je pak strane stajala oštroumna kritika Jacobija koji je u Kantovoj filozofiji prepoznao: „najveći idealizam koji se ikada podučavao“ (Jacobi 1998, 200). Jacobi pritom nedvosmisleno ispravno identificira problem što je imanentan Kantovu sistemu: ideja kako su neke zasebno opstojeće stvari po sebi uzroci pojava koje zatičemo u iskustvu zaista nije moguća iz pozicije svijesti koja je osuđena isključivo na interakciju s pojavama. S obzirom na to da je riječ o nečemu što bi trebalo biti nespoznatljivo i nemislivo, stvar po sebi je unutar Kantova sistema začuđujuće precizno opisana; zna se da nužno jest, tj. da zasebno opstoji, da odgovara pojavama s kojima je u uzročnom-posljedičnom odnosu, odnosno kojima je temelj, zatim da je takva da je za um nedohvatljiva, itd. U tom smislu Jacobi dobro tvrdi kada kaže da istinski kantovac ne bi trebao niti pomisliti da je nešto poput stvari po sebi koje bi u transcendentalnom smislu bile izvan nas, a da smo ih istovremeno u stanju opažati, uopće vjerojatno, a kamoli da sigurno jest (Jacobi 1998, 200). Jer stvar po sebi je upravo ono što kritika – čiji je rezultat taj da predmeti svijesti nipošto nisu neposredni utisci uzrokovani od stvari, već da je riječ o proizvodima mogućnosti uma da sintetizira svoj predmet – u najstrožem smislu zabranjuje, a to je primjenjivanje razumskih kategorija na nešto što, nije i ne može biti predmet iskustva. Kantovski gledano, sve ono što po porijeklu nije iz iskustva, a svejedno zatičemo u umu, nužno je transcendentalno; no ono je dostupno utoliko ukoliko je umu imanentno. Primjerice umska ideja svijeta ili razumska kategorija uzroka – njima je moguće baratati iz razloga što ih um, odnosno razum, zatiče u samome sebi. No kada je *stvar* u pitanju, to po definiciji nije slučaj. Stvar po sebi je umu *transcendentna*, a ne *transcendentalna*, te je time bitno nedohvatljiva i nespoznatljiva, a svaki pokušaj njenog dohvaćanja stoji za prekoračivanje granica mogućeg i povratak na ono što Kant u filozofiji naziva dogmatizmom. Stoga je, kako će i sama povijest filozofije kasnije pokazati u vidu Fichteova sistema, Jacobi ispravno pronašao ključnu nedosljednost u Kantovom sistemu. No time još nije potvrđena tvrdnja o najsnažnijem idealizmu ikada naučavanom; barem ne ako ju se misli na način kako ju je Jacobi mislio.

Važno je naglasiti kako Jacobi pod time misli pokazati nedostatnost i kontradiktornost transcendentalnog idealizma. Time što mu odriče svaku mogućnost spoznaje objektivne zbiljske egzistencije, Jacobi nastoji pokazati kako transcendentalni idealizam nužno vodi u apsolutno neznanje i skepticizam iz kojega više nema izlaza. Prema tome, na taj način shvaćen,

Kantov bi sistem bio ne puno više od solipsističke zatvorenosti subjekta u samoga sebe ili – što je isto – ontološki zatvorene i subjektivne slike svijeta. To je ujedno ono problematično u Jacobiju stavu – njegovo stajalište prema kojemu je tzv. najsnažniji idealizam ništa drugo do solipsizma, tj. pozicije prema kojoj je sama svijest apsolutni uzrok svakog svojeg predmeta.

Unatoč usvajanju Jacobijeve kritike stvari po sebi, te unatoč tome što se njegova filozofija za koju sam tvrdi kako je u suštini ispravno shvaćeno kantovstvo opisuje kao idealizam, Fichte pod tim pojmom ne misli isto što i Jacobi. Jer nasuprot kritici kako je najsnažniji idealizam zapravo solipsistička, zatvorena ontološka slika, Fichteova je težnja, baš kao i Kantova, po duhu upravo radikalno „antiskeptična"! Ta filozofija bez zadrške na samu sebe gleda na najsnažniji idealizam, uz razliku što – kako se već pokazalo – za nju idealizam nije solipsizam nego upravo suprotno; sloboda koja je nužna kako bi se sam realitet zahvatio u svojoj istinskoj naravi. Drugim riječima, idealizam za nju ne znači to da je sve s čime svijest ima posla neki proizvod njenog vlastitog mišljenja, niti to da neke apstraktne ideje ili *uzori* proizvode materijalnu stvarnost. Fichteu, a kasnije i ostalim idealistima, nije cilj ukinuti realitet, već pokazati na koji je način i *pod kojim uvjetima moguće govoriti o tako nečemu kao što je realitet*, te u konačni što uopće on sam *jest.*

S obzirom na povijesno-problematski okvir unutar kojega se rodila idealistička filozofija koja je samu sebe prepoznala kao idealizam u afirmativnom smislu, vidimo da je pitanje ili problem realiteta upisan u same njene temelje. Paradoksalno, ono što je izvorno trebala biti „optužba za idealizam" koju Jacobi upućuje Kantu (koji se od nje brani), zapravo je povijesno potaknula rođenje i razvoj istinskog idealizma. On je prvu svoju takvu formu zadobio u vidu Fichteova sistema koji je s vremenom uz mnoga posredovanja doveo i do Hegelova apsolutnog idealizma.

5. Transcendentalna osnova *Nauke o znanosti*

5.1 Znanstvenost *Nauke o znanosti*

Dovršenjem kratkog prikaza povijesnog okvira, moguće je prijeći na prijelaz transcendentalne osnove na kojoj Fichte zasniva svoje znanstvoslovlje. Referirajući se na svoje suvremenike koji su zastupali skeptičke pozicije o nesigurnosti filozofske spoznaje, Fichte navodi:

„Čitajući nove skeptike, osobito Aenesidema i izvrsne Maimonove spise, pisac se je ove rasprave posve uvjerio u ono, što mu se je već prije činilo veoma vjerojatnim: da se filozofija još nije uzdigla do razine evidentne znanosti, čak ni najnovijim nastojanjima oštroumnih muževa." (Fichte 1976a, 3)

Naime, samim time što postoje različite filozofije, filozofija još nije znanost. Ona je nedovršena samim time što ostavlja prostor za međusobno neusklađenu i proturječnu mnoštvenost. Fichte pritom sebe vidi kao Kantovog nasljednika koji dosljedno, dakle u duhu Kantove misli (iako nasuprot težnjama i htjenjima samoga Kanta), izvodi njegov projekt do kraja. U tom smislu on svoju filozofiju i dalje naziva *kritičkom* filozofijom te ju suprotstavlja onoj dogmatskoj, pri čemu u potonju ulaze kako svi predkantovci, tako i oni Kantovi sljedbenici koji ga „doslovno" čitaju na način da inzistiraju na stvari po sebi kao svojevrsnoj nezavisnoj zbilji koja u svijesti uzrokuje pojave. Ključna ideja *KČU* i kasnije kritičke filozofije bila je upravo ta da postavi spoznajnu teoriju na povlašteno mjesto, kao svojevrsni nužni pretkorak ili uvjet ulaska u svako metafizičko rezoniranje. *KČU* u tom smislu označava sudište uma koje prethodi svakom drugom suđenju; mjesto s kojega se prije svakog suđenja utvrđuje o čemu se i kako uopće može suditi, te koje su neke imanentne granice takvog suđenja. Suđenje u kojemu um prosuđuje samoga sebe. Nastavljajući na kritičku tradiciju, Fichte svrhu svojeg projekta podizanja filozofije na razinu znanosti također vidi u kritici:

„Kritika sama nije metafizika, nego se ona nalazi iznad ove. Ona je spram metafizike upravo u onakvu odnosu u kakvu je ova spram uobičajenoga pogleda naravnoga razuma. Metafizika objašnjava pogled ovoga, a sama biva objašnjena u kritici. Prava kritika kritizira filozofijsko mišljenje, a ima li se filozofija sama također zvati kritičkom, onda se o njoj samo može reći da kritizira naravno mišljenje." (Fichte 1976a, 6)

Kritika se tako postavlja kao nešto što prethodi samoj znanosti (metafizici), međutim, iz te nadređenosti ne slijedi da je to – kao kod Kanta – tek neka predradnja bez vlastitog utemeljenja, jer „znanost se i njena kritika međusobno podupiru i objašnjavaju." (Fichte 1976a, 7). To znači da u jednakoj mjeri u kojoj kritika objašnjava i pruža temelje za metafiziku (ili znanost), i sama ta znanost mora povratno potvrditi samu kritiku. Riječ je dakle o kružnom potvrđivanju, neizmjerno značajnom za idealizam. Vidjelo se kako autori njemačkog idealizma odbijaju aksiomatski utemeljiti svoj sustav, kao što je to slučaj s mnogim kasnijim pozicijama koje svjesno ili nesvjesno, tj. eksplicitno ili implicitno naprosto prihvate određene postavke (primjerice to da je materija nešto samostalno i primarno u odnosu na mišljenje). Da bi se podigao do znanosti, idealizam mora moći samoga sebe utemeljiti i opravdati u određenom kruženju. Samo znanstvoslovlje mora moći samo iz sebe pružiti tzv. dovoljne razloge za svoje opravdanje. Fichte to izvodi na idući način. Prvo se postavlja pitanje što bi uopće znanost, a zatim i znanstvoslovlje, uopće imalo biti? Odnosno, *što je ono znanstveno u znanosti*? Fichte navodi kako jedan stav, primjerice taj da se ravni, savršeno uspravni stup na kojeg djeluje samo

vertikalna gravitacijska sila nikada neće saviti, samostalno ne može konstituirati znanost, unatoč osjećaju izvjesnosti koju posjeduje (Fichte 1976a, 13). Za znanost je potrebno više od jednog iskustveno potvrđenog stava. Mora stoga biti riječ o mnoštvu stavova. No nije dovoljno da se uzmu mnogi takvi stavovi i kao takvi nabacaju na jedan kup da bi prerasli u znanost. Oni naime prije svega moraju biti povezani. Moraju biti sistematizirani, usustavljeni i takoreći među sobom koherentni; riječju, oni moraju biti cjelina (Fichte 1976a, 13). Oni se moraju dati izvesti iz temeljnijeg stava, odnosno stavova i na taj način imati zajedničko načelo. Za Fichtea je znanost ono što ima neko svoje (elementarno) načelo na kojemu se kao cjelina temelji i iz kojega se zatim izvodi ostatak znanosti. Stoga je sistematski organizirana koherencija stavova s načelom – a shodno tomu i njihova međusobna usklađenost – ono što znanost čini znanošću. Koherencija, ukoliko je uzeta samostalno, nije dostatna da bi znanost mogla biti znanost, jer ako bi temelji takve znanosti bili pogrešni, tada bi se čitava znanost pokazala neispravnom. Međutim, niti jedna pojedina znanost unutar sebe ne može vršiti refleksiju nad svojim načelom, već ih uzima kao puku danost. Nauka o znanosti utoliko je vrhovna ili temeljna ukoliko je ona znanost koja za predmet ima samu sebe i koja – s obzirom na to da se bavi samim načelima – omoguće sve ostale znanosti (Fichte 1976a, 18). Tu je vidljivo da je nauka o znanosti zaista u korijenu kantovski projekt u smislu da je ona do krajnjih konzekvenci sprovedena kritika; um koji ispituje osnove postavke samoga sebe.

Znanost, da bi bila jedinstvena, mora imati *jedno* načelo koje ju konstituira. U suprotnome ona ne bi bila cjelovita unutar sebe već bi bila rascjepkana na mnoge znanosti. Ako je temeljno načelo nešto nužno prisutno u svim stavovima koje određena znanost može pružiti, onda bi nemogućnost da se ona svede na jedno načelo značila da je ipak riječ o mnogim znanostima. Utoliko ukoliko je nauka o znanosti vrhovna znanost ona također ima jedno apsolutno načelo. To je, kako će se pokazati, načelo identiteta. Važno je naglasiti kako je ono jedino *apsolutno bezuvjetno* načelo, te je stoga jedino u punom smislu jedno. Jer ne samo znanost, već i svaki mogući stav, kako Fichte navodi, određen je svojom *formom* i *sadržajem*. Sadržaj je nešto *o čemu* se zna, dok je forma *što se o tome zna* (Fichte 1976a, 19). Znanost može imati više načela ukoliko su ona po formi ili po sadržaju određena, no apsolutno prvo mora biti neuvjetovano i po formi i po sadržaju, a takvo može biti samo jedno. Kada se kaže neuvjetovano, ne misli se da ono uopće nema nikakva određenja na sebi, već samo to da određuje samo sebe. Pri tom se određivanju u apsolutno prvom načelu forma i sadržaj nalaze u jedinstvu; odnosno ono ima formu koja pristaje samo tom sadržaju i sadržaj koji pristaje samoj toj formi. Tako su i forma i sadržaj *međusobno u jedinstvu*. Takvo se načelo ne da dokazati upravo zato jer nije reducibilno

na neke druge stavove ili druga načela. Nije moguće dati neki razlog za opravdanje takvog načela jer bi to značilo da je ono ipak izvanjski određeno bilo po formi ili sadržaju (ili oboje). Pa ipak, rečeno je da je ono što nauku o znanosti čini najvišom (ili čak jedinom mogućom) znanošću upravo to da ona vrši refleksiju o načelima. S obzirom na apstraktnu razliku forme i sadržaja, u *Nauci o znanosti* se, osim prvog apsolutno neuvjetovanog (ili samoodređujućeg) načela, javljaju još dva uvjetovana načela; *jedno prema sadržaju i jedno prema formi*. Pritom je jasno kako treće načelo nije samostalno, te da je izvedeno i potvrđeno iz prva dva. No drugo načelo ostaje najproblematičnije; Fichte ne uspijeva dovoljno nedvosmisleno pokazati njegovu samostalnu postavljenost, što će se svakako očitovati među Hegelovim kritikama početka *Nauke o znanosti*.

Kao što je to slučaj sa svakim aksiomatskim principom, on po definiciji ne može biti izveden iz nekog prethodnog višeg načela, te jednako tako ne može biti ni dokaziv (Usp. Fichte 1974, 43). Prema Fichteu, postoje samo dva načina na koje se može pristupiti filozofiji, koji sačinjavaju svojevrsni transcendentalni odabir kojeg svatko bira za sebe: *dogmatizam* i *idealizam*. Prvi počinje od *jastva*, tj. od čistoga Ja, dok drugi – dogmatizam – počinje od stvari, tj. od postuliranja neke izvanjske o svijesti/mišljenju neovisne zbilje. Prvi je početak slobodan; svaki bi slobodni subjekt nužno morao slijediti idealizam kao sistem slobode, dok je drugi početak, dogmatizam, put koji neizbježno vodi u determinizam, odnosno fatalizam, kako je to slučaj sa Spinozom (Usp. Fichte 1974, 50-51), što je dakako suprotno slobodi. U današnje se vrijeme sloboda uobičajeno misli materijalistički; kao suprotnost od mehanicističkog determinizma. Njena se mogućnost uobičava tražiti u mogućnostima da materijalni svijet proizvede nepredvidljivu, tj. slučajnu situaciju. No kada se govori o slobodi u njemačkom idealizmu, tu je posrijedi nešto sasvim drugo. Sloboda u ovome kontekstu nije ništa doli moć/mogućnost samoodređenja i njegova spoznaja (Usp. Pinkard 2002, 120). Nasuprot samoodređenju stoji određenje-drugim. Stvar koja je određena nečim drugim negoli je ona sama je slučajna i neslobodna. Dogmatizam koji pretpostavlja neovisnu stvarnost ili kantovski rečeno stvar po sebi, je neslobodan utoliko što zastupa da je jastvo (Ja) određeno nečime drugim od sebe; naime izvanjskom zbiljom. Idealizam je utoliko, kako to Fichte formulira, sistem slobode. On u znanstvoslovlju nastoji pokazati da je svijest suštinski samoodređujuća aktivnost tako što ju određuje kao produktivnu. U tome se sastoji ono što Fichte naziva *Tathandlung*, odnosno *djelatna radnja*; Ja je za Fichtea apsolutno produktivno, tj. djelatno i u stalnom procesu postavljanja vlastitih predmeta, tj. samoga sebe (Usp. Horstmann 2017, 161). Postavljanje (*sitzen*) se pritom ima razumjeti kao vršenje refleksije, odnosno kao djelatnost koju svijest vrši

kada je preko same sebe svjesna svoga predmeta. Time je ujedno i dana osnova po kojoj je svijest zapravo samosvijest; kako svijest uvijek refleksivno postavlja svoj predmet, ona dolazi do toga da zapravo čitavo vrijeme ima posla sa samom sobom, odnosno sa onim što je sama postavila.

5.2 Prvo, apsolutno bezuvjetno načelo

Da bi Ja (jastvo) uopće na ikoji način mogao djelovati, on već mora imati svijest o samome sebi. No na jednak način kod Fichtea vrijedi i obratno; ima svijest o sebi već znači i djelovati. Djelatnost i samosvijest se u tom smislu javljaju simultano, te jedno drugo podrazumijevaju. Prvi takav akt samosvijesti u *Cjelokupnoj osnovi nauke o znanosti*, a ujedno i početak same nauke o znanosti, pokazuje se u već spomenutom prvom apsolutno neuvjetovanom načelu identiteta, koje Fichte formulira kao jednostavan izraz A = A. Razlog za takav početak, kako Fichte navodi, jest taj što se radi o činjenici empirijske svijesti koju svatko inteligentno biće nužno mora prihvatiti kao apsolutno važeći razumski akt koji se ne da osporiti, i koji se ne da dalje obrazlagati na dodatne razloge i uvjete. Riječju, ono se u intuiciji daje neposredno i neuvjetovano. Iskaz A = A pritom ne znači da *neko* A ili A uopće jest, već samo to da *ako* A jest, *onda* jest A. Time je dakle dana samo forma; najjednostavniji zakon formalne logike koji ništa ne govori o egzistenciji toga A, niti o nekom sadržaju toga A koji bi se pod njime imao misliti. A = A je samo najjednostavniji i najbanalniji tautološki stav u formalnom zapisu ili – što je isto – najosnovniji zakon identiteta (Usp. Fichte 1974, 43). Ključno je dakle to da se stavom A = A nije ništa reklo o samome A, već se samo došlo do nužne veze ako-onda (logička uzročnost). Upravo je ta nužna veza između oba člana ono što se prepoznaje kao apsolutno izvjesno i apsolutno važeće bez ikakvog daljnjeg razloga. Ona (ako-onda veza) je stoga ono *apsolutno postavljeno*. To apsolutno postavljeno u vidu nužne veze Fichte poradi jednostavnijeg zapisa označava s X.

Nauka o znanosti, kako je već rečeno, razvija se postepeno, tj. dijalektički, što znači da je i sam njen pojam nešto što je u razvoju. Na ovome se stupnju apsolutno bezuvjetnog načela tako može reći da bez obzira na „A“, ono što se može tvrditi o X-u jest samo to da je on postavljen, tj. da ga je svijest postavila. X je stoga postavljen u i pomoći Ja, jer Ja je ono što sudi u gonjem stavu A = A i to sudi prema X-u kao zakonu koji mu je dan. Budući da je X postavljen apsolutno i bezuvjetno, tj. bez nekog osnova, on je dan trome Ja samo pomoću njega samoga. (Usp. Fichte 1974, 43)

S toga mjesta Fichte nastavlja s dijalektičkim izvođenjem samopostavljanja Ja. S obzirom na to da je X veza, ona nužno pretpostavlja elemente koje zahvaća, tj. koji se dovode u vezu. X je

moguć jedino ukoliko je u vezi s nekim A. Kako je X zaista postavljen u Ja, nužno je i A u njemu jednako tako postavljen. Riječ je o onome A koji se nalazi na logičkom mjestu predikata; taj je A postavljen apsolutno pod uvjetom da je prethodno postavljen A na mjestu logičkog subjekta. Time se dolazi do stava: ukoliko je A postavljen u Ja, onda on jest postavljen, ili – što je isto – A *jest*. Ja dakle postavlja A pomoću onoga X i tek s obzirom na njega (dakle s obzirom na X) može reći da A uopće jest, te da je *jednak samome sebi*. Utoliko se apsolutno postavljeni X iz formule A = A sada može konačno izraziti i kao Ja = Ja (Usp. Fichte 1974, 44).

Apsolutni karakter onoga X koji se pokazuje prilikom svakog mogućeg postavljanja A u Ja, otkriva nešto što je (u svakom mogućem postavljanju) uvijek jednako samome sebi. To neko jednako samome sebi koje zatičemo jest upravo postavljalačko Ja. Ako sudimo da je A = A (a sudimo jer, to u suštini jest sud, bez obzira na njegovu jednostavnost), to vrijedi za neki sadržaj isključivo ukoliko A jest postavljen, no nužnost onoga X pokazuje se neuvjetovana u odnosu na sadržaj. Zato se ono i može izraziti kao Ja = Ja, ili za svako *neko* koje Ja postavlja. To je *neko* dakle sadržajno neuvjetovano jer je Ja = Ja jednako svakome stavu X koji uvijek i nužno (dakle apsolutno) vrijedi bez obzira na formu ili sadržaj.

Time se dakle postavio sam Ja, što je isto kao da tvrdimo: Ja jest. Prema tome iz stava A = A smo došli do apsolutno važećeg X iz kojega se dalje vidjelo da slijedi stav Ja = Ja ili Ja jest (Usp. Fichte 1974, 45). Iz toga Fichte izvodi da je stav Ja = Ja svojevrsna primarna činjenica empirijske svijesti. Ne postoji ništa u svijesti što bi se moglo postaviti ako istovremeno radnja samopostavljanja već nije prisutna. Jer u suprotnome bi značilo da svijest ima posla s predmetom koji nije jednak samome sebi, što bi nedvojbeno predstavljalo logičku kontradikciju. To da je Ja jednak samome sebi stoga prethodi svakom drugom postavljanju u svijesti, te to izvorno samopostavljanje Ja kao čin utoliko jest apsolutno, kao što je to i sam Ja koji se pritom postavlja.

„Dakle, postavljanje Ja pomoću samoga sebe jest njegova čista djelatnost. – *Ja postavlja samoga sebe* i on *jest* samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe; i obratno: Ja *jest* i *postavlja* svoj bitak pomoću samog svog bitka. – On je ujedno ono što djeluje i produkt djelovanja; ono djelatno i ono što se djelatnošću proizvodi; radnja i djelo su jedno te isto; a stoga je to: Ja *jesam* izraz jedne djelotvorne radnje, ali i jedine moguće, kao što to mora proizaći iz cijele nauke o znanosti.“ (Usp. Fichte 1974, 46)

To je ujedno i Fichteova formula Ja kao apsolutnog subjekta. Svakodnevno predočavanje pod pojmom Ja pomišlja pojedinca, osobu od krvi i mesa. No pod Ja Fichte misli ono čiji se bitak i

bit sastoje u tome da postavlja samo sebe kao postojeće, što je potpuno nadindividualno (što će se jasnije očitovati kasnije u razlici ograničenog spram apsolutnoga Ja). Tako kako on sebe postavi, tako jest i tako kako jest, on sebe postavlja (Fichte 1974, 47). Ja je dakle ono što je za sebe samo, odnosno ono što ima samosvijest, te je utoliko *za sebe*. Time je dovršeno prvo, formalno i sadržajno neuvjetovano načelo.

5.3 Drugo, sadržajno uvjetovano načelo

Tu se dolazi do drugog, sadržajno uvjetovanog načela. Kao što je to slučaj i s prvim apsolutno neuvjetovanim načelom, ni ovo se ne da izvesti ni iz kakvog drugog načela ili pravila. Ono nije nešto što bi slijedilo iz drugog načela, već se podjednako bezuvjetno postavlja na temelju empirijske svijesti (Usp. Fichte 1974, 51). Stav od kojega se počinje je -A nije = A. Ponovo, riječ je o sudu kojega je nemoguće osporiti, te će svako racionalno biće – ukoliko slijedi razum – nužno uvažavati to kao ispravan sud. Da se takav sud ne može izvesti iz prvoga načela Fichte pokazuje na idući način: jedino što se iz prvoga načela da izvesti jest to da *ako* je nešto postavljeno onda ono jest postavljeno, te bi utoliko iz A = A bilo moguće izvesti jedino -A = -A, tj. ako je suprotnost od A onda suprotnost od A jest. Međutim, tu bi se opet došlo samo do postavljenosti iste one veze X. Kako je u prvom načelu riječ o identitetu postavljenoga i onoga što postavlja, posve je svejedno je li postavljeno negirano ili nije (Usp. Fichte 1974, 51). Štoviše, bez sadržajne razlike koja će se javiti tek u drugome načelu, uopće nije moguće još razlikovati neki A od njegove suprotnosti. Iz prvoga se načela zato ne da izvesti nikakva radnja koja bi nekom obliku suprotstavljanja uopće mogla razlikovati A i -A; ono (načelo) ne dozvoljava ništa više od puke tautologije, tj. postavljanja identiteta na temelju kojega se dolazi do postavljenosti Ja. Iz toga je razloga drugo načelo nezavisno, te se jednako tako bezuvjetno postavlja na temelju onoga što je u empirijskoj svijesti neosporivo.

Fichte dakle tvrdi da je poput A u prvom načelu i -A *naprosto* postavljen u drugom načelu. -A je postavljen jer je postavljen. No ipak, u sadržajnom smislu postoji uvjet da nije moguće postaviti -A ukoliko već nemamo postavljeni A. Zbog toga je načelo sadržajno uvjetovano; jer već moramo imati neki A da bismo postavili -A. S obzirom na djelatni Ja koji je u prvom redu uopće postavio A, zaključujemo da je Ja ujedno taj koji postavlja i -A, pa se utoliko drugi stav može zapisati i kao Ja nije = Ne-ja. Time se dakle došlo do radnje suprotstavljanja i njenog produkta, negacije ili suprotnosti (Usp. Fichte 1974, 52). Iako ona nije izvedena iz samoga postavljanja, svakako je sastavni dio iste svijesti, jer da bi nešto uopće moglo biti suprotstavljanje, to znači da se prethodno (logički prethodno) moralo već odviti samo

postavljenje. U suprotnom bi se, kako je i navedeno, suprotstavljanje nužno utopilo u postavljanju.

Da je u empirijskoj svijesti nužno pojavljivanje tako nečega kao što je Ne-ja (dakle suprotnost ili negacija Ja, ono što mu stoji nasuprot), Fichte pokazuje na primjeru čina predočavanja, bez kojega nikakva empirijska svijest ne bi bila moguća. Sam čin predodžbe u sebi sadrži razliku subjekta predodžbe, ono što predočava, naspram objekta predodžbe ili onoga što se predočava:

„Čim ja štogod treba da predočim, moram to suprotstaviti onome što predočuje. U objektu predodžbe može i mora da leži neki X, pomoću kojega se to otkriva kao ono što treba da se predoči, a ne kao da ono što predočuje; ali da sve u čemu taj X leži nije ono što predočuje, nego da je nešto što treba da se predoči, to nikakvim predmetom ne mogu naučiti. Da bih bilo kakav predmet samo mogao postaviti, moram ono već znati; prema tome se to iskonski prije svakog mogućeg iskustva mora ležati u meni samome u meni koji predočuje.“ (Fichte 1974, 54)

Osnova je dakle za postavljanje nekog Ne-Ja, dana već u običnoj predodžbenoj svijesti. Prema Fichteu, ukoliko se od nje apstrahira, rezultat je drugi, sadržajno uvjetovani stav koji je zapravo izraz nebitka, tj. negacije, a jedini dokaz koje ono u sebi sadrži jest sadržajno određenje, odnosno dokaz ovisnost prethodno postavljenome A. To je načelo ujedno najkraće opisano i najslabije argumentirano kod Fichtea. Djelomično je do samoga spisa, a djelomično će se stvar razjasniti prikazom trećeg, formalno uvjetovanog načela u kojemu se pokazuje nužnost i veza ona prva dva.

5.4 Treće, formalno uvjetovano načelo

Treće načelo se pak razlikuje od prva dva utoliko što je se ono ne postavlja apsolutno bezuvjetno, već se dokazuje upravo na temelju prethodna dva načela (Usp. Fichte 1974, 55). Sve što je za njegov dokaz potrebno, dano je u prva dva načela iz kojih se ovo mora moći izvesti. Izvod (ili dokaz) je dan u nekoliko deduktivnih koraka.

Ne-ja je suprotan od Ja, odnosno on ga ukida. Međutim, vidjeli smo da upravo Ja postavlja Ne-Ja, te da – shodno prvom načelu – svako postavljanje pretpostavlja identitet. Tako čak i kad je u pitanju postavljanju suprotstavljanja, identitet mora biti prisutan. No Ja nije postavljen u Ja, ukoliko je u njega postavljen Ne-ja. Prema tome, drugo bi se načelo moralo ukinuti s obzirom na svoju oprečnost jer zahtijeva da je Ja istovremeno postavljen i nepostavljen. Međutim, takvo pak ukidanje nije moguće, jer uopće radnja negacije je nešto što postavlja drugo načelo; ono bi nužno moralo važiti da bi moglo ukinuti samo sebe. Prema tome drugo se načelo istovremeno ukida i ne ukida (Usp. Fichte 1974, 56). Ta se proturječnost drugog načela nadalje proteže i na

prvo apsolutno neuvjetovano načelo, jer ukoliko vrijedi Ja = Ja, onda je postavljeno sve što je postavljeno u Ja. To znači da pod to „sve postavljeno“ ulazi i samo drugo načelo, što bi značilo da sama postavljenost Ja u Ja može i ne biti. Ta bi kontradikcija značila da je Ja = Ne-ja.

Nejednakost Ja sa samim sobom ukinulo bi važenje činjenica empirijske svijesti i zapravo bi značilo da se ukida jedinstvo svijesti; jedina moguća osnova sigurne spoznaje. Kako je to posve suprotno namjeri koju bi nauka o znanosti trebala ispuniti, Fichte dalje traži neki uvjet, neki X (ovaj X nije isti kao X iz prvog načela) pod kojim ona izvorna načela mogu važiti. Kako su oba prethodna stava iz kojih slijede opreke, A = A i A nije = -A, postavljena od strane Ja, te se opreke stoga moraju moću sjediniti unutar te iste svijesti. X kao uvjet pod kojim se te opreke mogu sjedini je stoga također u samoj svijesti, te ga je utoliko potrebno samo eksplicirati. I Ja i Ne-ja su produkti iskonske radnje Ja, no radnja suprotstavljanja (čiji je produkt Ne-ja) nije dakle moguća bez toga X. Taj X stoga, zaključuje Fichte, mora također biti proizvod neke radnje Ja, i tu radnju naziva Y (Usp. Fichte 1974, 57).

Forma je te radnje Y određena, što je ujedno razlog zašto se čitavo načelo naziva uvjetovano po formi. Ono naime mora sjediniti Ja i Ne-ja bez da ih ukine i bez da se oni međusobno potpuno ukinu. Mora ih izmiriti na način da oni; A i -A, bitak i nebitak, realitet i negacija, i sl. ostanu kao takvi u identitetu jedinstvene, neprekinute svijesti. To je moguće jedino ukoliko se oni dakle uzajamno ograničavaju, tj. limitiraju. Y je utoliko radnja ograničavanja, a X kao produkt te radnje jest granica. Time se transcendentalno dolazi do pojma granice koji je nužno prisutan u svakoj svijesti i bez kojega ta svijest ne bi mogla ostati jedinstvena, odnosno uopće ne bi mogla *biti*. (Usp. Fichte 1974, 57)

Iz toga ujedno slijedi da su Ja i Ne-Ja djeljivi, jer ograničiti nešto znači upravo to da ga se ne ukida posve, već samo dijelom. Utoliko u pojmu granice već jest sadržan i pojam djeljivosti. I to je djeljivost koja ne zahvaća samo Ja ili samo Ne-ja, već se i jedno i drugo ispostavlja kao djeljivo. Istovremeno, uzajamnim se ograničavanjem oni pokazuju kao *nešto.* Zasebno, oni to nisu bili; ono početno Ja izvedeno iz A = A nije *nešto*, jer nešto je već određena stvar. Početno jastvo postavljeno u prvom stavu se ne da pojmovno razlučiti, već ono naprosto jest. Jednako kao i ono što je onome Ja bilo suprotstavljeno nije bilo neko *nešto* već *ništa*. Nasuprot tomu, jednom kada se Ne-ja ograniči, onda tek on postaje (određena) negativna veličina. (Usp. Fichte 1974, 58)

Ja je dakle ograničen s Ne-ja, no i dalje je postavljen od samoga Ja. To tjera Fichtea na uvođenje razlike između (ograničenog) Ja i apsolutnog Ja. U pogledu svijesti, tj. njenog jedinstva, Ja i

dalje ostaje nepodijeljen i jedinstven; nasuprot njemu je Ja koji jest ograničen s Ne-ja: „*Ja u Ja suprotstavljam djeljivome Ja djeljiv Ne-Ja.*“ (Fichte 1974, 59). Oboje su tako postavljeni u jedinstvenom apsolutnom jastvu kojeg se može hegelovskim rječnikom opisati kao identitet identiteta i razlike. Dakle više, *sintetsko* jedinstvo prethodna dva momenta koji bi se inače naprosto poništili.

Upravo je ta činjenica da treće, formalno uvjetovano načelo zapravo izražava sintetsku radnju, ključna da bi se u sistemu nauke znanosti pokazala njegova kružna priroda. U njemu se, pošto imamo pojam granice, tj. djeljivosti, jednakosti mogu pokazati kao dijelom oprečne, kao što se i opreke mogu pokazati kao djelomično jednake. U poglavlju o dijalektici je već bilo govora o tome kako uzimanje samo jednog razumskog pola (momenta) za apsolutni princip ostavlja mnoga proturječja nerješivima, tj. zahtijeva fiksaciju za određene neodržive pozicije. Apsolutni identitet bez razlike zapravo bi nas vratio na parmenidovsko „sve je jedno“. Jednako bi tako apsolutna razlika onemogućila da postavljeno uopće bude u ikakvom odnosu, s obzirom na to da je i suprotstavljanje svojevrsni odnos.

Iako se široko rasprostranjena konceptualizacije dijalektičkog postupka (ili kretanja) kroz tezu, antitezu i sintezu obično pripisuje Hegelu, sam Hegel nigdje ne koristi te izraze. Nasuprot, Fichte upravo u tim terminima opisuje dijalektičko kretanje osnovnih načela. Prvo načelo odgovara tezi ili tetičkom sudu, drugo antitezi i treće sintezi. Kako je kod Fichtea uvijek riječ o radnjama, najispravnije je govoriti o tetičkom, antitetičkom i sintetičkom postupku (Usp. Fichte 1974, 61). Bit je potonjeg, kako se ispostavilo, to da se u oprečnome – dakle onome što postavlja antiteza – nađe ono zajedničko i da se sjedini. No to ne znači da imamo prvo neko oprečno koje se tek zatim sjedinjuje. Prva dva načela zaista jesu samostalna u smislu da se misaono postavljaju kao neuvjetovane i nedokazive činjenice empirijske svijesti, no to ne znači da su one zaista u apsolutnom smislu *samostalno* i *izolirano* postavljene, jer bez trećeg načela, tj. sintetske radnje prva bi dva načela ostala u neodrživom proturječju. Zbiljski takvo proturječje ne može postojati kao nerazriješeno niti u jednom vremenskom trenutku, zbog čega kada govorimo o *prvom*, *drugom* i *trećem* načelu, to nema veze s vremenskom perspektivom, odnosno kronologijom u kakvu je ubačena empirijska svijest. Sva su ta načela transcendentalno simultana, odnosno „aktivna su istovremeno“. Sinteza nije moguća bez suprotstavljanja koje proizlazi iz antiteze, ali ni antiteza nije moguća ukoliko već nije prisutna i sinteza. Jednako tako ni sinteza ni antiteza nisu moguće bez prvotne teze, odnosno onog prvog samopostavljanja Ja. Nužnost da se uopće išta povezuje leži na prvom osnovnom načelu identiteta svijesti ili Ja = Ja,

koje zatim postavlja svako ostalo načelo, te je utoliko prvo načelo ono što daje „postojanost i čvrstinu“ sistema (Usp. Fichte 1974, 63).

Na taj se način dakle sva tri načela u svojoj međuovisnosti potvrđuju. No to je vidljivo tek iz trećeg načela; utoliko i neposrednost ili samoizvjesnost na koju se Fichte poziva u prvom i drugom načelu ipak nije samo samoizvjesnost. To da je A = A ili da A nije -A stavovi su koji i dalje vrijede kao apsolutni i nedokazivi u empirijskoj svijesti, no transcendentalno se njih ipak dijalektički dovodi u međusobni odnos iz kojih se vidi da ta načela ne mogu nastupati samostalno, te da su kao takva puke apstrakcije. To znači da ih mi možemo u refleksiji tako analitički rastaviti i razdvajati, te ih kao takve razmatrati, no ona nikada zapravo nisu odvojena i ne nastupaju samostalno. To da ih tako izdvajamo, tj. apstrahiramo samo je stvar prikaza, koji bi prema Fichteu lako mogao izgledati i drugačije. No jednom kada smo ih tako analitički rastavili i u refleksiji se njima bavili pojedinačno, onda vidimo da se ona nalaze u cirkularnoj međuovisnosti. Počeli smo od onoga što je apsolutno bezuvjetno, ali smo na kraju – nakon obavljenog čitavog kruga – vidjeli da je ukupan izvod takav da ipak ovisi o nečemu; naime da prethodne tvrdnje zavise o onim kasnijima, te se tako naknadno potvrđuje neposrednost prvog načela. Tek se iz sintetskog postupka zapravo vidi puni smisao onog antitetičkog i tetičkog. Takva je cirkularna argumentacija, odnosno cirkularnost unutar sistema u određenom smislu odlika i Fichteova i Hegelova idealizma.

Razlika je dakako u tome što se kod Fichtea čitava nauka o znanosti izvodi transcendentalno. U prva tri načela se vidjelo kako je u konačnici svaka radnja, izuzev neuvjetovanog apsolutnog samopostavljanja, sintetička. No jednako tako u refleksiji je svaku sintezu moguće rastaviti na njene momente. Odnosno, iz sinteze je moguće zaključiti na antitezu, i obratno. Transcendentalna se nauka onda sastoji u tome da se apriorno razlažu svi pojmovi postavljeni od Ja, jer drugih pojmova ionako ne može biti. Bit dosljedno provedenog kriticizma je, kako to Fichte formulira, to da se postavljeno apsolutno Ja dovede k svijesti, što znači da se ujedno uviđa kako je sve postavljeno upravo u tome apsolutnom Ja (Usp. Fichte 1974, 67). Svaki je pojam utoliko već sinteza toga jastva. Refleksija stoga može apriorno sa stajališta transcendentalne svijesti suditi o njima tako što uviđa njihovu sintetsku strukturu koju zatim razlaže na osnovnije tetičke i antitetičke momente.

5.5 Rascjep konačnog i beskonačnog u etičkom idealizmu

Ono što se iz rezultata tih triju načela ne može uvidjeti, a što slijedi iz ostatka nauke o znanosti, jest činjenica da Ja zapravo još nije Ja, već tek treba postati Ja. Izvorno samopostavljenje jest čin, tj. djelatnost. Ono nije nešto gotovo i konačno; nije nešto što se odvije jednom za svagda,

već je proces koji zapravo nikada ne prestaje, odnosno odvija se pri svakom činu Ja; u svakoj njegovoj refleksiji. Tu se u punom smislu očituje presudan utjecaj druge Kantove kritike na Fichteov transcendentalni idealizam. Kant pokazuje kako čisti teorijski um upada u proturječja koja, ukoliko ostane u domeni puko teorijskog, nikada ne može riješiti. *KČU* sve antinomije ostavlja bitno neriješenima, jer čisti um ne dolazi do nekog višeg sintetskog jedinstva u kojemu bi se izmirile teza i antiteza. Međutim, te se teorijske kontradikcije ipak razrješavaju u praktičkoj domeni uma. Pojavni je svijet za Kanta, može se reći, *sukonstruiran* od strane svijesti, odnosno razuma i uma kao njenih bitnih odrednica; no taj svijet je i dalje uzrokovan *noumenalnim* svijetom koji je svijesti izvanjski, te s tog mjesta daje svijesti *poticaj za predmet*. No u domeni praktičkog, produktivnost svijesti ne poznaje granice. Praktički um ima autonomiju i slobodu, te tako može u potpunosti istupiti iz prirodnog kauzaliteta. Moralna svijest nije određena ničime osim samom sobom (Usp. Kant 1979, 49). Odnosno, ona u potpunosti ima autonomiju da odredi svoj predmet prema svojoj volji. No već se kod Kanta pokazuje kako je u pitanju beskonačni proces koji zapravo nikada nije dovršen: „No, potpuna primjerenost volje moralnom zakonu jest *svetost*, savršenstvo, za koje ni u jednom trenutku svog postojanja nije sposobno ni jedno umno biće čulnog svijeta.“ (Kant 1979, 138). Prema tome, to apsolutno slobodno određenje predmeta nije u zbiljnosti, već je ono postavljeno kao nekakav ideal; kao neko *trebanje*, tj. ono što tek *ima biti*. I to je takav ideal koji zapravo u bitnome nikada ne može biti ispunjen; nitko upleten u osjećajnost zapravo ne živi apsolutno moralnim životom. To se vječno trebanje savršeno prepisuje u transcendentalni idealizam kakav je opisan u *Osnovi cjelokupne nauke o znanosti*, zbog čega se on ponekad naziva i etičkim idealizmom (Usp. Beiser 2002, 359). Apsolutna jednakost jastva sa samim sobom ispostavlja se ne kao nešto što već jest zbiljsko, već kao *regulativna ideja*. Ono je, na jednak način kao i Kantov moral, ideal koji tek *ima biti*; koji se tek zbiljski mora uspostaviti. Ukoliko bi apsolutno Ja već bio apsolutno istinski, on bi tada u sebi bio neko posve jednako, bez ikakve razlike:

„Apsolutni ja naprosto je samome sebi jednak: sve je u njemu jedan te isti Ja i pripada (ako je dopušteno izraziti se tako nepravo) jednom te istom Ja. Tu nema što da se razlikuje, ništa raznoliko: Ja je Sve i Ništa, jer on *za sebe* nije ništa, on ne može u sebi samome razlikovati ništa postavljalačko i ništa postavljeno.“ (Fichte 1974, 198)

U takvome bi jastvu bez razlike sama mogućnost iskustva bila dokinuta, jer iskustvo nužno podrazumijeva određenu heterogenost; razlikovanje subjekta od objekta; postavljalačkog od postavljenog. Čim je moguće identificirati neko postavljeno *kao* postavljeno, znači da je heteronomija već prisutna. Tako i Fichte tvrdi, da nejednakost između Ja i onoga što mu se opire

nije nešto što se dokazuje već je iskustvu izvjesno. Apsolutni se Ja uvijek svim silama bori da uspostavi (ili održi!) takvo stanje, no u konačnici uvijek osjeća izvanjsku prisilu:

„On [apsolutno jastvo] *teži* da se snagom svoga bića održi u tome stanju. U njemu se javlja neka nejednakost, a zato nešto heterogeno. (Da se to događa, to se *a priori* i ne da dokazati, nego svatko to može sebi pokazati u vlastitom iskustvu.) […] To heterogeno nužno je u sporu s težnjom Ja da bude apsolutno identičan; pa ako zamislimo neko inteligentno biće izvan Ja koje ga promatra u ona dva različita stanja, onda će se za nj pojaviti ograničen, njegova snaga potisnuta, kao što to npr. prihvaćamo u tjelesnom svijetu.“ (Fichte 1974, 198)

Postoji dakle vječni nesklad između konačnog Ja kojega nalazimo u iskustvu, a do kojega se došlo preko pojma granice i apsolutnog Ja iz prvog načela koje je kao takvo beskonačno. Pa ipak, unatoč suprotnim karakteristikama, oba ta Ja nastoje biti jedno Ja. Iako je izražen u svojoj apstraktnoj i umjetnoj terminologiji, problem što ga Fichte artikulira temeljan je za cijeli idealistički program: kako može idealizam objasniti stvarnost našeg iskustva, činjenicu da se uvijek čini da neke reprezentacije ovise o uzrocima neovisnim o našoj volji, mašti i umu? (Usp. Beiser 2002, 310) No rješenje koje pritom nudi, kako će se pokazati, nije uspjelo zadovoljiti kriterije. Razlog tomu je taj što se objektivna, konačna zbiljnost u Fichtea ne da misliti bez da se apsolutnost apsolutnog Ja ne preseli u idealitet koji kao takav nije ozbiljen, već je nešto spram čega se uspostavlja beskonačna težnja. Naime, apsolutno Ja iz prvog načela karakterizira beskonačna djelatnost. Tomu je tako jer djelatnost apsolutno neuvjetovanog Ja koja se odvija u vidu njegova samopostavljanja ne može ne biti beskonačna; u tom bi slučaju – s obzirom na ograničenost djelatnosti – ograničeno bilo i samopostavljanje, a takvo bi značilo da Ja nije apsolutno. Međutim, kako je rečeno, refleksija jest način svijesti kod Fichtea; bez refleksije svijest ne može imati nikakav predmet, pa tako ni samu sebe. Pošto svijest (a samim time, kako se vidjelo, i samosvijest) ipak jest, nužno je i da refleksija kao njeno bitno svojstvo također jest. Refleksivnost pak pretpostavlja neki predmet, tj. objekt, a objekt je nužno nešto konačno. Svaka heteronomija; svaka diferencijacija subjekta i objekta na taj način u sebi već sadrži konačnu djelatnost. Jer objekt je kao takav određen, a određenje bi pak za beskonačnu djelatnost predstavljalo ograničenje (Usp. Fichte 1974, 201). Tako dolazi do cijepanja na idealitet kojim vlada princip beskonačnosti i realitet koji je omeđen konačnim. Beskonačna djelatnost utoliko ne određuje zbiljski svijest, već svijet kakav bi bio kada bi pomoću Ja bio postavljen sav realitet, a nipošto pomoću Ne-ja. Za Fichtea, takvo je cijepanje jedini način da se inače nepomirljive prirode beskonačnog i objektivnog, tj. konačnog misle jedna kraj druge:

„I tako je sada već određena bit toga Ja, ukoliko se ona može odrediti, a proturječja u njemu riješena, ukoliko se mogu riješiti. Ja je beskonačan, ali samo po svojoj težnji; on teži da bude beskonačan. No već u samom pojmu težnje leži konačnost, jer ono čemu se ne protuteži (*widerstrebt*) nije težnja. Kad bi Ja bio više nego težeći, kad bi imao beskonačan kauzalitet, onda on ne bi bio Ja, on ne bi postavljao samoga sebe, a prema tome ne bi bio ništa. Kad on ne bi imao tu beskonačnu težnju, onda on opet ne bi mogao postaviti samoga sebe, jer ne bi sebi mogao ništa suprotstaviti; on dakle ne bi bio ni Ja i stoga ne bi bio ništa.“ (Fichte 1974, 203)

Upravo će se ta vječna i neraskidiva diskrepancija između idealnog i realnog; beskonačnog i konačnog; jastva i poticaja, te podjednako vječna težnja Ja da prevlada Ne-ja u vidu neukidivog trebanja (*sollen*), pokazati kao slabost Fichteova transcendentalnog idealizma i ključni moment kojeg će Hegel i drugi apsolutni idealisti kritizirati.

6. Hegelova kritika

Kako je u ranijim poglavljima već bilo istaknuto, kod kritike je uvijek važno istaknuti s kojeg je mjesta ona upućena i pod kojim premisama ona operira. U slučaju Hegelove kritike Fichteova transcendentalnog idealizma, ona dolazi s teorijskog stajališta apsolutnog idealizma. Apsolutni idealizam, povijesno filozofijski gledano, predstavlja fundamentalnu antitezu kriticizmu i transcendentalizmu kakvog nalazimo kod Kanta i Fichtea (Beiser 2002, 355). Pritom valja napomenuti da tu u pitanju nije samo Hegel; suprotno naširoko prihvaćenom stajalištu, tvorci apsolutnog idealizma su Hölderlin, Schlegel, Novalis i Schelling (Usp. Beiser 2002, 10, 13), te se time može opisati stajalište općenitije od Hegela. Razlog zbog kojega se javila potreba za apsolutnim idealizmom je u određenom smislu isti onaj koji je u prvom redu naveo Fichtea na odmak od Kantovog kritičkog idealizma; njegovi su tvorci (mahom rani romantičari) držali da Fichte u svojoj namjeri nije uspio, te da je svijest i dalje ostala zarobljena u domeni jastva. Riječju, Fichteov pokušaj prema njima nije uspješno riješio problem subjektivizma (Usp. Beiser 2002, 3). Nemogućnost nadilaženja subjektivizma bit će ujedno i glavna kritika koju Hegel upućuje Fichteu i uopće transcendentalizmom. Stoga će to ujedno biti i prvi moment kritike koji će se izložiti.

6.1 Kritika subjektivnosti: Anstoss, priroda i beskonačni progres

Hegel pokazuje kako Fichteov transcendentalni idealizam u suštini nije uspio da prevlada dva problema koja su se javila još kod Kanta. Prvi je taj da se nije uspjelo u priznanju onog beskonačnog kao istinski jesućeg (što je, kako smo vidjeli, prema Hegelu ključna odrednica idealizma), zbog čega nastaje rascjep između idealnog i realnog. Unutar tog rascjepa ne samo

da Ja ne uspijeva u tome da samoga sebe uspostavi kao zbiljskog, već se pokazuje da bi takvo uspostavljanje vodilo u njegovo ukidanje. Fichteov sistem utoliko za Hegela ne uspijeva nadići subjektivizam, te svijest ostaje zarobljena u granicama same sebe i vječno odvojena od realiteta i prirode, tj. Ne-ja (Usp. Beiser 2002, 359).

Unatoč tome što je svođenjem zbilje na djelatnost jastva riješio problem stvari po sebi, Fichte u jednom dijelu *Nauke o znanosti* uvodi jedan ključan, a problematičan pojam koji u određenoj mjeri korespondira s Kantovom stvari po sebi, a koji također odražava Fichteovu težnju za nadvladavanjem subjektivizma. Riječ je o *Anstoßu*, što se dvojako prevodi i razumije; s jedne strane kao *poticaj* ili *ono što daje pobudu*, a s druge pak strane kao *zapreka* ili *spoticanje*. *Anstoß* je za Fichtea nešto poput stimulusa koji stoji za nereducibilnu drugotnost koju svijest zatiče u predodžbi. No on striktno naglašava da mi o tom entitetu, o *Anstoß*u ne možemo reći ništa drugo osim toga da se on suprotstavlja aktivnosti Ja (Usp. Beiser 2002, 271). Jasno, sve determinacije koje o njemu možemo izreći – a očito je da možemo jer ne samo da govorimo o njemu već razmatramo i njegovo mjesto unutar sistema, odnosno, dovodimo ga u vezu s drugim entitetima – sve te determinacije svakako jesu aktivnost Ja, ali unatoč tome Fichte tvrdi da tu i dalje postoji nešto što se opire redukciji na djelatnost svijesti, i što uvijek bitno ostaje neodređeno i nespoznato. Dakle vrlo slično Kantu koji postavlja stvar po sebi kao temelj zasebne, objektivne zbilje, i Fichte osjeća potrebu da postulira neki oblik nespoznatljivog entiteta kojim objašnjava tragediju čovjekove konačnosti, tj. činjenicu da njegova kreativna moć nije dovoljna da proizvede čitavi svijet, odnosno totalitet.

Tu se naravno postavljaju ozbiljna pitanja o konzistentnosti takve postavke unutar Fichteova sistema. Na momente se čini kao da Fichte time radi istu stvar koju radi i Kant, odnosno da postavlja *Anstoß* na mjesto onoga što djeluje na Ja na način da u njemu – dakle u svijesti – uzrokuje reprezentacije. To bi Fichtea stavilo u identičnu situaciju u kojoj se pronašao i Kant; da apriornu kategoriju uzročnosti upotrebljava transcendentno, što je naravno protivno poziciji transcendentalnoga idealizma. Ipak, Fichte je toga svjestan, pa taj problem nastoji riješiti distinkcijom između reprezentacije i osjećaja, pri čemu osjećaj – za razliku od reprezentacije – pretpostavlja trpnost. Za razliku od Kanta i stvari po sebi koja se bitno odnosi na reprezentaciju (jer pojava ako se Kantovski misli i nije drugo negoli reprezentacija), *Anstoß* se odnosi tek na osjećaj: "Očitovanje toga ne-moći Ja zove se osjećaj. U njemu su usko sjedinjeni *djelatnost* – ja osjećam, jesam ono što osjeća, a to je djelatnost refleksije – *ograničenje* – ja osjećam, trpan sam a ne djelatan; postoji neko prisilje." (Fichte 1974, 219). Razlika je u tome što reprezentacija upućuje na objektivitet, odnosno ona po svojoj strukturi pretpostavlja objekt kojeg reprezentira,

dok je stvar po sebi upravo objekt s onu stranu same reprezentacije. Osjećaj pak nasuprot, kako to Fichte pokazuje, nema neki pozadinski objekt na kojeg se referira; on se sastoji isključivo u samom subjektivnom stanju percipirajuće svijesti, odnosno subjekta, te je kao takav puko subjektivan (Usp. Fichte 1974, 220). Fichte dakle drži da iako stvari reprezentiramo kao pojave, mi ih istovremeno nužno *osjećamo kao stvari po sebi*. Time se naizgled čini kao da je kontradikcija riješena jer ako se *Anstoß* odnosi samo na puki osjećaj, tu ne dolazi do prekoračenja transcendentalne uporabe kategorije kauzaliteta. Ipak, u tome je teško ne vidjeti svojevrsnu rehabilitaciju stvari po sebi.

Problem se produbljuje na nekim drugim mjestima Fichteova sistema gdje *Anstoß* dobiva prošireniju ulogu. Njegovu se poziciju često tumači na način da se jaz između Ja i Ne-Ja razrješava u apsolutnom Ja; jer u apsolutnom Ja je djelovanje Ne-Ja na Ja zapravo samoodređenje. Međutim sam Fichte se tome suprotstavlja: kada bi Ja samoga sebe postavljao apsolutno, to bi značilo da on istovremeno postavlja samoga sebe kao svu zbilju, ali istovremeno tu zbilju ograničava, što je očigledna kontradikcija. Kada bi apsolutni Ja bio potpuni, bez ikakva ostatka, uzrok Ne-ja, to bi zapravo značilo da Ne-Ja u potpunosti iščezava jer kao takav uopće ne bi mogao biti suprotstavljen onome početnom Ja (Usp. Fichte 1974, 202). Sama činjenica da se Ne-Ja suprotstavlja Ja svjedoči u korist toga da apsolutni Ja nije u apsolutnom smislu uzrok Ne-Ja. Fichte stoga malo redefinira problem, te sukob između konačnog i beskonačnog Ja izražava u terminima suprotstavljenih aktivnosti: čisto samoodnošenje beskonačnog Ja koje sebe postavlja kao svu zbilju s jedne strane i objektivno odnošenje konačnog Ja koje se suprotstavlja Ne-Ja, te se na taj način ograničava (Usp. Fichte 1974, 200). Drugim riječima, na djelatnost Ja koja ide u beskonačno, i u kojoj se, upravo zato što ide u beskonačno, ništa ne može razlikovati, događa se neki poticaj. Taj poticaj nju nipošto ne uništava, već joj omogućava da bude reflektirana. Za iskustvo takva refleksija znači da se mnoštvo (osjeta, predodžaba, itd.) neće utopiti u apstraktnom jednom koje na sebi nema nikakve razlike. Djelatnost kao *čista djelatnost* koja je usmjerena prema van i nije moguća bez trpnje, odnosno onoga što je izvana usmjereno prema unutra, ili objektivne djelatnosti.

Međutim, te su dvije djelatnosti suštinski nepomirljive, unatoč tome što se uzajamno određuju. Jer, kako kaže Fichte, apsolutna djelatnost postaje pomoću uvjeta objektivna djelatnost, što znači da se apsolutna djelatnost kao takva ukida i uništava s obzirom na to da za nju postoji neka trpnja koja je kao takva uvjet svake objektivne djelatnosti. Stoga se ta trpnja ima zorno promatrati samo kao neka nemogućnost oprečne djelatnosti, odnosno osjećaj prisile za određenu radnju, a ta se prisila u razumu fiksira kao nužnost (Usp. Fichte 1974, 219).

Anstoß je dakle moment koji ostaje s onu stranu apsolutnog sebstva; u suštini to znači da se Ne-Ja nikada ne može u potpunosti izjednačiti s Ja, te da je jedino moguće postulirati zahtjev ili trebanje Ja da ono u potpunosti prevlada Ne-ja. Zbog toga Fichte govori o težnji (*Streben*) i dok se njegov idealizam može nazivati *praktičkim* ili *etičkim idealizmom*; Ja nikada nije u potpunosti izjednačen s Ne-Ja, no jednako je tako osuđen na to da teži takvom izjednačenju: „Ja sebe postavlja kao Ja samo utoliko, ukoliko je on ono određeno i određivalačko, ali on je oboje samo u idealnom pogledu.“ (Fichte 1974, 240). *Anstoß* utoliko označava upravu tu nereducibilnu dimenziju objektiviteta koja kao takva nije aktivnost sebstva, jer sama ta aktivnost, odnosno djelatnost zahtijeva svojevrsnu prepreku odnosno poticaj (dakle *Anstoß*) da bi se kao takva odvijala. Naravno, to dovodi Fichteov transcendentalni idealizam u donekle sličnu poziciju u kojoj se i onaj Kantov našao; da u jednom trenutku transcendentnom primjenom kategorije uzročnosti prekoračuje vlastite granice pretpostavljajući neki moment objektiviteta koji nije svodiv na djelatnost svijesti. Tako je Kantov dualizam pojava i stvari po sebi u Fichteovom slučaju izražen u terminima težećeg Ja i prepreke, tj. poticaja, tj. *Anstoß*a. Taj je problem prilikom osvrta na Fichtea već Schlegel anticipirao zgodnom izjavom: „*An seinem Anstoß bin ich immer angestossen*“. (Beiser 2002, 440).

No Hegel tu pokazuje kako nije problem u Fichteu ili Kantu, već u samoj teorijskoj poziciji transcendentalnog ili kritičkog idealizma. Nema dvojbe oko toga da je on *kao idealizam* konzekventnije izveden kod Fichtea negoli je u Kanta, kao ni oko toga da se oni u izvedbi uvelike razlikuju. Unatoč tome, čini se kako svaki oblik transcendentalnog idealizma, bio on kritički ili etički, ostaje osuđen na nerješivi jaz između onoga *po sebi* i onoga *za sebe*. Jer ako se sistem nastoji isključivo i u potpunosti utemeljiti na onome što je trancendentalno, tada će svaki pokušaj postuliranja, zahvaćanja ili dolaženja do nekog objektiviteta čiji uzrok ne leži u samoj svijesti voditi u kontradikciju. U takvom je idealizmu – prema Hegelovoj dijagnozi – svijest postavljena na dvojak način, i zapravo se na jednom višem razvojnom stupnju ponavlja situacija kakva je već bila kod skepticizma i nesretne svijesti. Naime, s jedne strane svijest samu sebe postavlja kao bitnost ili suštinu, te u predmetu vidi jedino svoje Ja koje je u potpunosti poistovjećeno s realitetom, a onda opet s druge strane predmetu pridaje bitnost, te ga tretira kao ono što je po sebi (Usp. Hegel 1987b, 153). Svijest i predmet se dakle izmjenjuju u tim međusobnim određenjima, te čas padaju u jedan ekstrem, čas u drugi. Tako su kod Kanta razumske kategorije čas transcendentalne, a čas se primjenjuju na same stvari, kao i kod Fichtea gdje je Ja apsolutno, a onda ipak zatiče entitete koji nisu dio njegova apsolutnog jastva.

Kako Hegel navodi: „Njezino prvo izricanje samo je ta prazna apstraktna riječ da je sve *njezino*“ (Hegel 1987b, 155), čime zapravo tvrdi da je ona sama sva zbilja. Ona jedino na taj način i može pristupiti predmetu, jer je ta izvjesnost – da je ona sama sva zbilja, odnosno da u svakome predmetu vidi ono svoje – za nju izvedena transcendentalno, odnosno, sama je ta izvjesnost za nju kategorija. Hegel to naziva prvim umom koji spoznaje sam sebe u predmetu, a koji je zapeo u ispraznom idealizmu. Isprazan je zato što on stvari izriče kao osjete ili predodžbe koje zatim vidi kao neko čisto „moje“. Međutim to apstraktno „moje“ koje kod Kanta vidimo u pojavi ili kod Fichtea u Ja, je po sebi lišeno svakog sadržaja, odnosno ono je u potpunosti prazno. Takvome je umu za razvoj i oblikovanje potreban tuđi poticaj, odnosno Kantova stvar po sebi ili Fichteov *Anstoß*, u kojemu leži raznolikost osjetilnosti i predočavanja, zbog čega je, kako Hegel veli, takav idealizam ujedno i *apsolutni empirizam* (Hegel 1987b, 155). Jer svoj sadržaj zapravo vadi upravo iz empirije i osjetilnosti, koju zatim svojata tim apstraktnim „moje“. Bez izvanjskog poticaja, svijest Fichteova transcendentalnog idealizma ostala bi posve apstraktna, bez ikakvog sadržaja. Bez prisile, tj. poticaja, beskonačna djelatnost Ja ostala bi nediferencirana, a time i *beskonačna indiferencija* bez razlike. Takav dakle, kako ga Hegel zove, *prazni i podvostručeni um*, karakterizira vječni nesklad između misli čiste svijesti i tuđeg poticaja (odnosno osjetilnoga zamjećivanja i predočavanja); dakle isto kao što je slučaj sa skepticizmom samo je u ovakvom idealizmu to izraženo na pozitivan način (Hegel 1987b, 155). Realitet je dakle takvog uma rascijepan i podvostručen, jer se nužno klacka, tj. prelazi iz jednog opisanog ekstrema u drugi:

„On [um] se nalazi u neposrednom proturječju, da za nešto udvostručeno, posve suprotstavljeno uvjerava da je bit, tj. *jedinstvo apercepcije* i isto tako stvar, koja – bez obzira kako se nazivala: *tuđim poticajem* ili *empirijskom* biti ili osjetilnošću ili stvarju po sebi – ostaje u svom pojmu onom jedinstvu nešto tuđe.“ (Hegel 1987b, 156)

On dakle u toj podvostručenosti brani dva međusobno oprečna momenta kao suštinu: s jedne strane jedinstvo apercepcije, tj., Fichteovim rječnikom, identitet jastva sa samim sobom, a s druge strane samu stvar, koja u svojemu pojmu – unatoč svim njegovim težnjama – tom jastvu nužno ostaje nešto strano i tuđe. Prema Hegelu, time se zapravo priznalo nešto konačno kao istinski jesuće, a beskonačnome se osporava njegov realitet osim prema težnji. To ujedno znači i odvajanje realnog od idealnog, pri čemu je ono idealno svedeno tek na puku umotvorinu, predodžbu, ili subjektivnu ideju koju je moguće uspostaviti u jedino u mišljenju, no koja svoju aktualizaciju u bitnome ne može ostvariti. Jer objekt je moguć jedino pomoću refleksije svijesti, a refleksija pak nužno jest konačna. Kad ne bi bila, kada bi djelatnost istinski išla u

beskonačnost, za transcendentalni idealizam bi to značilo da nestaje i sam onaj Ja iz kojega je sve izvedeno. Kako i sam Fichte navodi:

„Sastavljanje *beskonačnog* i *objektivnog* samo je proturječje. Što se odnosi na neki objekt, jest konačno, a što je konačno odnosi se na neki objekt. To se proturječje ne bi dalo ukinuti drugačije nego time da sam objekt uopće otpadne; ali on ne otpada, osim u potpunoj beskonačnosti. Ja može objekt svoje težnje protegnuti u beskonačnost. Kad bi pak on u određenom momentu bio protegnut u beskonačnost, onda uopće ne bi više bio objekt, a ideja beskonačnosti bila bi realizirana, ali to je i samo opet proturječje.“ (Fichte 1974, 202-203)

Stoga težnja konačnog Ja spram onog beskonačnog, tj. spram ideala, nije nešto što još nije ostvareno, ali potencijalno može biti, već upravo suprotno; ono je bitno neostvarivo. Ideal u bitnome nije postizljiv, tj. on se nužno ne može ozbiljiti. No Hegel ide još dalje i pokazuje da ne samo da se ne može ozbiljiti, već je samome sebi već prema težnji proturječan. Rascjep konačnog i beskonačnog, realnog i idealnog, Hegel razmatra kroz kritiku moralne svijesti koja korespondira kako s Kantovom moralom i Fichteovim etičkim idealizmom. Moralna svijest je ta koja preko prirode i prirodnog kauzaliteta – dakle mimo Ne-ja – postavlja svoju svijest kao ono što teži ispunjenju nekakvog ideala (Kant 1979, 51). Za moralnu svijest taj ideal čini najviše dobro do kojega se dospijeva slijedeći zakon. Ono što Hegel pokazuje jest da to dvoje ne može harmonično supostojati već od početka u sebi ima kontradikciju. Naime, ispada da ukoliko se najviše dobro ili ideal postavi kao bit, utoliko svijesti zapravo uopće nije stalo do moralnosti ili, Fichteovski rečeno, samopostavljanja jer u tom najvišem dobru priroda nema drugog zakona nego što ga ima moralnost. U tom slučaju moralno djelovanje otpada, jer ono – kako se pokazalo – postoji samo pod pretpostavkom nečeg negativnog što se ima ukinuti. A ako se pak kaže da je priroda ili Ne-ja nešto primjereno moralnom djelovanju, tada je opet djelovanje ukidalo to primjereno i zapravo išlo na štetu moralnog zakona. (Usp. Hegel 1987, 401). Stoga Hegel zaključuje: „budući da je moralno djelovanje apsolutna svrha, to se apsolutna svrha sastoji u tome, da moralnog djelovanja uopće ne bude.“ (Usp. Hegel 1987, 401). I to zaista sačinjava imanentni problem vječne djelatnosti Ja u vidu samopostavljanja. Ono je određeno vječnom težnjom, a ta težnja za svoju svrhu ima uspostavu apsolutnog Ja. No kada bi se taj apsolutni ja zaista realizirao na način da dokine Ne-Ja, on bi istovremeno ukinuo samoga sebe. Stoga je svrha takvog samopostavljajućeg Ja u sebi proturječna.

Kako tvrde neki autori poput F. Beisera, poanta se Fichteove dedukcije prirode i izvanjskog svijeta može svesti na puku potrebu za moralne aktivnosti, tj. samopostavljanja; izvanjski poticaj mora postojati samo zato jer se bez njega moralna aktivnost ili samopostavljanje Ja ne

bi moglo odvijati. Stoga priroda praktički nema nikakav vlastiti supstancijalitet, već je, u onoj mjeri u kojoj postoji, apsolutno podređena subjektovoj djelotvornosti (Usp. Beiser 2002, 361). Jasno, takvome je svijetu, koji zbiljnost dobiva preko bitno ne ostvarivog ideala jastva, teško odreći subjektivizam. Općenito, Fichteov odnos spram prirode je jedna od glavnih stvari koje su ranoromantičari, paralelno s kojima se i Hegel filozofski razvijao, kritizirali. Za njih je priroda bila također nešto živo, nešto što je u kretanju i postajanju. Za mnoge od njih, duh nije bio nešto radikalno različito od prirode, već upravo suprotno; sama je priroda bila produhovljena i svrhovita. Hegelova se pozicija nalazi negdje između. On ostaje kritičan spram Fichtea, no istovremeno ne dijeli romantičarsko razumijevanje prirode, poput primjerice onog Schellingovog. Utoliko odbacuje i Schellingov koncept prema kojemu je priroda kao subjekt-objekt samodostatna. Um za Hegela već jest u prirodi, tj. priroda jest umna, ali na način da je um u njoj otuđen, odnosno samoga sebe još ne prepoznaje (Usp. Hyppolite 1974, 244).

Pa ipak, priroda za Hegela svakako nije tu samo zato da bi samopostavljanje apsolutnog Ja imalo neki stimulans. Ideja jest u prirodi, ali otuđena. No i takva otuđena ona ima svojevrsnu vlastitost i opstojnost bez obzira na duh i njegovo samopostavljanje. Utoliko se Fichteov sistem opet pokazuje kao subjektivan, jer ne uspijeva ujediniti volju koja pripada jastvu s prirodom i osjetilnošću koji pripadaju Ne-ja. Tako su duh i priroda međusobno indiferentni, utoliko što svako svatko za sebe ima svoje zakone. Na tom tragu Fichte prirodi svakako priznaje njene zakone: „Pomoću učenja o nauci nužno je dana priroda koju, po njenom biću (*Sein*) i po njenim određenjima, treba smatrati kao od nas nezavisnu, i nužno su dati zakoni po kojima se ona mora i treba da promatra.“ (Fichte 1976a, 31)

No teškoća je u tome, Hegel pokazuje, što unatoč toj odvojenosti, i volja i priroda kao zakon jesu momenti iste suštine; naime samopostavljalačkoga Ja (Usp. Hegel 1976, 226). Međutim, vidjelo se da Fichte ne uspijeva to dvoje izmiriti nego tako da volju, tj. djelatnost ja postavi kao nešto u što ide u beskonačni progres. Hegel tu prigovara Fichteu da uslijed nemogućnosti da kvalitativno izmiri konačnost i beskonačnost, on pribjegava kvantitativnom rješenju. No to ne rješava problem jer:

„…kako oba člana suprotnosti kao kvalitativno različiti i dalje leže u osnovi, to se štoviše time, što se u svom uzajamnom odnošenju ponašaju kao kvantumi, svaki od njih ponaša ravnodušno prema toj promjeni. Na prirodu utječe Ja, na čulnost volja (htjenje) dobroga; promjena koju ta volja proizvodi na čulnosti predstavlja samo jednu kvantitativnu razliku, takvu razliku pored koje ona i dalje postoji kakva je.“ (Hegel 1976, 227)

Riječju, opozicija za koju Fichte misli da rješava preko pojma težnje (volje) zapravo nije prevladana, već perzistira i čini čitavi sistem neodrživim. Transcendentalni idealizam, kojeg je Fichte dosljedno sproveo, jest odstranio stvar po sebi, no uslijed svog subjektivnog stava, kako Hegel navodi, on nije uspio izvesti stvar do kraja. (Hegel 1976, 50). Zbog tog je svojstva čitavi takav sistem morao biti napušten, a zajedno sa njim i ideja čistog početka. To nas dovodi do drugog značajnog momenta kojeg će Hegel kritizirati, a to je Fichteov početak na kojemu se zasniva idealizam kao znanost.

6.2 Kritika neposrednosti i problem početka

Nauka o znanosti, kako se pokazalo, nužno počinje od unutarnje intuicije, tj. intelektualnog zrenja. Fichte se pritom – kao i na mnogim drugim mjestima u *Nauci o znanosti* – oslanja na neposrednu izvjesnost vrhovnog autoriteta uma koji *naprosto* čini i „vidi“ onako kako jest. Iako mi naknadno u nauci o znanosti potvrđujemo ono s čime smo počeli, to se odnosi na izvode iz prvog načela koji uključuju primjenu razumskih kategorija i formalne logike. Unatoč toj kružnoj potvrdi, sam početak, ili samo načelo, uvijek ostaje samo neposredno izvjesno u intelektualnom zrenju te se kao takvo ne može posredovati. Fichte eksplicitno navodi kako je bit kružnog potvrđivanja, dakle istosti početka i kraja, u tome da se očuva ti neposredno znanje, dok ono posredovano vidi kao nedostatno ukoliko nemamo temelj na kojemu ono počiva (Usp. Fichte 29, 1976a). Pokušaj izvođenja znanosti iz temeljnih načela, te stav kako je osim koherentnosti i sistematiziranosti upravo temeljno načelo ono što znanost čini znanstvenom, naišao je na mnoge kritike od Novalisa, preko Schellinga pa do Hegela (Usp. Beiser 2002, 9). Novalis sjajno anticipira kasnija kretanja u njemačkom idealizmu, pa tako i Hegelov sistem, kada kaže da cjelina i ne može imati neki početak: ona više podsjeća na ljude koji u krug sjede svatko onom prethodnom na krilu i tako se međusobno održavaju bez da itko sjedi na stolcu (Usp. Novalis 2004, 140 - 141). Tako ni sustav znanosti, tj. filozofija ne mora imati nekog nereducibilnog temelja na kojemu počiva ostatak konstrukcije, već može u cjelini samu sebe održavati na životu.

Kritizirajući neposrednost kod Fichtea, Hegel neće zastupati neku poziciju apsolutnog posredovanja, već će argumentirati da se sama opozicija između *samo* neposrednog i *samo* posrednog kao fiksiranih pozicija pokazuje lažnom: „…ovdje mogu navesti samo to da ne postoji ništa, ni na nebu, ni u prirodi, niti u duhu ili ma gdje bilo, što ne sadrži isto tako neposrednost kao i posredovanje, tako da se obje te odredbe pokazuju kao *neodvojene* i *neodvojive*, a ona suprotnost kao nešto ništavno“ (Hegel 1976, 72). Neposrednost dakle nije u apsolutnom smislu ukinuta, međutim jednako tako ju u nikada ne nalazimo bez momenta

posredovanja. Neposrednost nikada nije fiksirana, već se dijalektički uvijek pokazuje tako da ima moment svoje suprotnosti u sebi. U tom smislu u Hegela nalazimo jednu od najsnažnijih kritika neposrednog znanja ikada formuliranu. Tu se posebno ističe prvo poglavlje iz *Fenoenologije duha* pod naslovom „Osjetilna izvjesnost". Ukupna je ideja tog djela poznata; Hegel ondje eksplicira sve stadije ili likove svijesti, tj. duha koje je on (duh) povijesno prolazio kao razvojne etape. Osjetilna izvjesnost je prvi u nizu likova svijesti u kojemu je znanje na svojem najprimitivnijem i najnižem stupnju. Riječ je upravo o neposrednom odnosu spram predmeta svijesti:

„Znanje koje je najprije ili neposredno naš predmet može biti samo ono koje je i samo neposredno znanje, *znanje o neposrednom ili postojećem*. Mi se tako isto tako imamo odnositi *neposredno* ili *primalački*, dakle tako da ništa na njemu kako se ono pruža ne mijenjamo i da poimanje ne sprječavamo u shvaćanju." (Hegel 1987b, 65).

Svijest, odnosno inteligencija uronjena u puku izvjesnost osjeta, pred sobom ima objekt spram kojega se odnosi posve primalački ili pasivno, što je samo drugi način da se kaže kako pritom ne vrši nikakvu refleksiju ili posredovanje. U tom smislu ni predmet još nije mišljen *kao* predmet, tj. kao mentalna reprezentacija ili „otisak" stvari. Krajnja neposrednost se sastoji upravo u tome pukom „jest", što je upravo ono što i „činjenica" tvrdi: nešto naprosto jest. Utoliko, kako Hegel navodi, osjetilna izvjesnost, odnosno svijest koja je u tom obliku ili na tom stupnju razvoja, nije sposobna za ikakvu mnogovrsnost, bilo u vidu svojstava ili pak samoga odnosa koji sačinjava neposrednu stvar s kojom se svijest susreće (Usp. Hegel 1987b, 65), jer mnogovrsnost bi značila da se određeni predmet razumije kao cjelina sastavljena od dijelova koji ju sačinjavaju. No tada čitavi odnos spram predmeta više ne bi bio neposredan, već razložen na daljnja određenja koja sežu preko pukog „jest" kakvo osjetilna izvjesnost izriče. Primjerice, funkcija jednog organa koja je apstrahirana, tj. odvojena od ostatka organizma nije jasno vidljiva ukoliko ju se razmatra samo kao odvojenu. Svaki je organ kao stvar definiran tek odnosom kako prema cjelini (tijelu), tako i prema drugim dijelovima (organima), te se u tome očituje mnogovrsnost koju on sadrži u sebi. Ali imati svoj premet neposredno ispred sebe znači ne uviđati zbiljske odnose koji su konstitutivni za samu tu stvar, tj. predmet. Jer dovođenje u vezu jednog predmeta s drugima – u ovom slučaju organa s tijelom – znači posredovati ga. Kako svijest u osjetilnoj izvjesnosti nije sposobna za posredovanje, njezin se predmet u toj neposrednosti uvijek daje kao jednostavan.

Svijest se tako u odsustvu ikakve mnogovrsnosti u izvjesnosti pojavljuje kao neko čisto i jednostavno Ja, neki *ovaj*, a stvar ili predmet kao neko čisto i jednostavno *ovo*. Ona, dakle,

nastoji iskazati isključivo ono najpojedinačnije; neko *ovo* (Hegel 1987b, 65). Pod *ovim* Hegel misli doslovno na jezični iskaz, govorno-misaoni čin, na pokaznu zamjenicu. Iako svijest osjetilne izvjesnosti to ne zna, kada ona izražava neko *ovo*, na djelu je proces označavanja. To je pokušaj da se u jeziku i mišljenju izrazi čisti neposredno prisutni, ili – mogli bismo reći – „činjenični" bitak. No osjetilna je izvjesnost, kao i svaki drugi pojedini stadij u *Fenomenologiji duha*, osuđena na neuspjeh, jer ono što svijest upletena u nju smatra, u istini će se njezina vlastita kretanja, koje zapravo i nije drugo doli njeno posredovanje samom sobom, opovrgnuti. Prvo takvo posredovanje je upravo dijalektički odnos *ovoga* kao predmeta i *ovoga* kao Ja:

„Među bezbrojnim pritom postojećim razlikama nalazimo posvuda glavnu razliku, naime da u njoj odmah iz čistog bitka ispadaju oba već spomenuta *ova*, jedan ovaj kao ja i jedno *ovo* kao *predmet*. Reflektiramo li mi o toj razlici, onda se pokazuje kako ni jedno ni drugo nije samo *neposredno*, u osjetilno izvjesnosti, nego da su ujedno posredovani; Ja imam izvjesnost pomoću nečeg drugoga, naime pomoću stvari; a ovaj je isto tako u izvjesnosti *pomoću* nečega drugoga, naime pomoću Ja." (Hegel 1987b 66)

U tom smislu mi vidimo da to što takva osjetilna svijest iskazuje *zapravo* nije niti čisti bitak, niti je njen predmet *zapravo* njoj dan neposredno, kao što bi ona sama mislila kada bi bila sposobna za refleksiju. Jer iz tog navodno čistoga bitka koji bi trebao biti jednostavan (jednostavna supstanca), što znači bez *razlika* i *mnogovrsnosti*, pršte upravo razlike (Usp. Hegel 1987b, 66). A uvođenje ili utvrđivanje razlike nije ništa drugo doli posredovanje predmeta. Slikoviti primjer kojeg Hegel nudi kako bi ilustrirao tu dinamiku odnosi se na jednostavni vremensko-prostorni sud kakav bi osjetilna izvjesnost mogla pružiti. Možemo tako u pokušaju izražavanja neposrednosti koju nam naša prirodna svijest temeljem osjeta nudi izjaviti: „Sada je noć." Uzmemo li da je zaista noć, možemo reći kako se radi o svojevrsnom tipu korespondencijske istine: vani je zaista noć, te mi opravdano izjavljujemo da je vani noć. Time smo izrazili neko neposredno (činjenično), a time i istinito *sada* i *ovdje*. To da je „sada noć" je u osjetilnoj izvjesnosti istinito jer je naprosto tako. No Hegel sugerira da takvo činjenično stanje zapišemo na papir jer „istina nema što izgubiti ako se zapiše." Uzmemo li doduše sada tu istinu idući dan u podne, jasno vidimo da je ona ishlapila, tj. da više ne vrijedi, jer vani je (očito) dan. Međutim, moment koji je „ishlapio" nije *sada*, već „noć". Upravo taj *sada* je ono što perzistira u svakom danom trenutku. Jednaka je stvar i s prostornim određenjem *ovo* (Usp. Hegel 1987b, 67). Ukoliko je pred nama boca, tada se *ovo* nastoji referirati na bocu. No okrenemo li se u drugom smjeru, *ovo* se odnosi na kuću, drvo ili nešto treće. Kao i kod *sada*, *ovo* je moment koji perzistira i ostaje vrijediti, a ne boca, kuća ili neki treći predmet.

U čemu je dakle stvar s *ovime* i *sada*? Upravo u tome što se neposrednost osjeta nužno daje u određenom vremenu i prostoru, kontekstu iz kojega ju je nemoguće apstrahirati. Međutim, mi vidimo da je ta neposrednost zapravo lažna, jer *ovo* i *sada* opći momenti kojima je svaki predmet dan u neposrednosti zapravo posredovan. Opći su iz razloga što *ovo* stoji za svako moguće ovo, kao što i *sada* stoji za svaki mogući sada (Usp. Hegel 1987b, 69). Utoliko svaki puta kada svijest nastoji izraziti pojedinačnu neposrednost, zapravo izražava strogu nužno posredovanu strogu općost. Stoga neposrednost za Hegela nikada zapravo nije istinska neposrednost, već tek jedan moment svijesti. To se sve doduše odnosilo na modus svijesti i njenog odnosa spram vanjskog predmeta, dok kritika neposrednosti seže i dalje od toga.

Drugo ključno mjesto na kojemu nalazimo elaboraciju Hegelove kritike neposrednosti nalazi se u *Nauci Logike*. Za razliku od *Fenomenologije* gdje se opisuju povijesni oblici svijesti i uzastopnog napredovanja u njenom odnošenju spram objekta, u *Logici* se razvija sam pojam, tj. čisto mišljenje. Ono je mišljenje bez subjekta; dano u vidu nužnog kretanja i napredovanja u određenjima samoga pojma. Sam se pojam posreduje s obzirom na dijalektičko kretanje svih momenata koji su mu imanentni. Ondje se također polazi od jednostavnog, neposrednog bitka, no ovoga puta više nema svijesti koja pomišlja neko „jest“, već se razrađuje sam pojam kakav je po sebi (Usp. Hegel 1976, 74). Čisto „jest“ ili čisti bitak je također nešto što se u povijesti filozofije uzimalo kao nešto neposredno i prije svega nereducibilno; jer – kako se pokazalo – nereducibilnost jest svojstvo neposrednosti. Neposrednost ukoliko vodi u daljnja određenja prestaje biti neposredna. Ona se tada zapliće u mrežu razloga i mnogovrsnost koju takav odnos podrazumijeva. Kako onda misliti čisti bitak za kojeg se čini da na sebi ne nosi nikakva pojmovna određenja osim toga da naprosto jest? Hegel tu ponovo pokazuje kako ni na čistoj, pojmovnoj razini ne može biti govora o ostajanju u neposrednosti, već da je ona tek jedan moment. Naime, to čisto „jest“ ili čisti bitak je itekako moguće dalje odrediti:

„U svojoj neodređenoj neposrednosti je ono jednako je jedino samom sebi, a također nije nejednako u odnosu na drugo, nema nikakve raznolikosti unutar sebe, niti vani. Blagodareći ma kojoj odredbi ili sadržajni koja bi se u njemu nalazila, ili kojom bi ono bilo postavljeno kao različito od nečega drugog, čisti bitak se ne bi održalo u svojoj čistoti. On je čista neodređenost i praznina.“ (Hegel 1976, 85)

Međutim, Hegel zatim nastavlja:

„U njemu se *ništa* ne može opaziti, ako se tu može govoriti o opažanju; ili ono jeste jedino samo to čisto, prazno opažanje. Isto se tako u njemu ne može zamisliti, nešto, ili ono isto tako jeste

samo to prazno mišljenje. Bitak, to neodređeno neposredno, je ste ustvari *ništa*, i ništa više ni manje nego ništa.“ (Hegel 1976, 86)

Vidimo dakle da ni čisti bitak po sebi nije neko neposredno jedno. Kada se tvrdi da je to ono najprostije *jest*, bez drugih određenja, dolazi se do toga da je njegovo određenje upravo to da je istovjetan s *ničim*. Odsustvo određenja jest isto što i ništa, a onda reći da je bitak isto što i ništa već jest neko određenja; makar najopćenitije i najapstraktnije. Nemoguće je dakle pomišljati neki čisti bitak bez da se istovremeno već pomislilo i njegovu suprotnost, tj. ništa. Jer *ništa* je upravo isto što i bitak: „prosta jednakost sa samim sobom, savršena praznina, bez odredbe i bez sadržaja; nerazličitost u samome sebi.“, te stoga „čisti bitak i čisto ništa jesu isto.“ (Hegel 1976, 86).

Kao što je to bio slučaj i s osjetilnom izvjesnošću koja pokušava izraziti neki neposredni samostalni bitak kao neko *ovo,* kada se bitak pomišlja konsekventno kao čisto neposredno „jest“, vidi se da on nije jednak isključivo samome sebi i već i svojoj suprotnosti. Time su dana daljnja određenja bitka koji je, takoreći, *uvijek već* prešao u ništa i obratno. Na toj podlozi Hegel dijalektički izvodi i ostale kategorije koje, kako se razvijaju, donose sa sobom nova određenja i nova posredovanja. No ključno je da se time pokazuje da je čak i u čistom mišljenju nemoguće konzekventno pomišljati neposredno ukoliko ga se apsolutizira, kako to Fichte radi.

Tu se ujedno vidi i ključna razlika između dijalektike kako je mišljena u Fichtea naspram Hegela. Za Hegela je ključno to da negacija nije nešto što se izvanjski postavlja nasuprot, tj. postavlja nasuprot stvari, već je negacija prisutna u samoj stvari od početka; ona joj je imanentna. Zato, strogo govoreći, ne može biti riječi o tome da bitak magično „prelazi“ u ništa ili ništa u bitak, nego bitak kao takav već jest ništa; i obratno, ništa već jest bitak. Oni jesu dva momenta istog. To je iznimna razlika u odnosu na Fichtea; kod Fichtea je odnos teze i antiteze u suštini *stvar izvanjske refleksije*: izvorno apsolutno postavljanje Ja je potpuno samostalno na jednak način kao što bi – iako sadržajno uvjetovano – i suprotstavljanje A nije -A trebalo biti. Kao što smo vidjeli, antiteza, tj. drugo načelo koje izražava suprotstavljanje ili razliku, nije nešto sadržano u tezi niti slijedi iz teze. Fichte to eksplicitno navodi: „Iz istog razloga zbog kojega se prvo načelo ne može dokazati ni izvesti, ne može se ni drugo“ (Fichte 1974, 51). No kako Hegel primjećuje, izvod drugog načela zapravo je loše objašnjen i potkrepljen. Jer ono (načelo) bi trebalo biti apsolutno, a istovremeno i ne bi trebalo:

„Poslije prvog osnovnog stava u tome izlaganju, Ja = Ja, dolazi drugi koji je od njega nezavisan, suprotstavljanje Ne-ja; odnos između oba stava shvaća se također neposredno kao kvantitativna razlika, da Ja *djelomično* utječe na Ne-ja, a djelomično pak ne utječe“ (Hegel 1976, 227)

Tako u principu ostaje potpuno nejasno kako je do njega došlo, jer ukoliko je sadržajno uvjetovano, to bi trebalo značiti da od negdje taj sadržaj mora dobivati; da ga ona sama ne može proizvesti. Ostaje nejasno odakle bi to bilo ako ne iz prvog načela. No onda se ponovo upada u kontradikciju jer iz prvog načela nužno ne može slijediti ništa osim identiteta, tj. one veze X (Usp. Fichte 1974, 51). Time što su postavljanje i suprotstavljanja suštinski nešto izvanjsko postavljeno od strane refleksije, Fichteova je dijalektička znanost i sama izvanjski postavljena u odnosu na predmet. Kao takva ona zapravo ne može istinski biti znanost, jer znanost može biti jedino jedinstvo mišljenja i njenog predmeta. A to se može postići jedino tako da se umjesto nekog transcendentalno ispravnog mišljenja počne od onoga što je imanentno samom predmetu:

„Da bi pak, polazeći od ove odredbe čistoga znanja, početak ostao imanentan nauci o njemu, ne treba raditi ništa drugo nego promatrati, ili, štoviše samo primati ono što postoji, odstranjujući sve refleksije, sva mnijenja, koja se inače imaju.“ (Hegel 1976, 73).

Jer čisto znanje može biti jedino takvo da je posve jedinstveno u sebi. No pitanje kako je uopće takav neki početak moguć. To dovodi do još jedne Hegelove kritike Fichteova početka. *Nauka o znanosti* je, prema Fichteovim riječima, samo prikaz. Ona samo izlaže strukturu mišljenja, tj. prirodni dispozitiv kojeg svaka svijest već nužno ima pri sebi, samo ga mora malo osvijestiti (Usp. Fichte 1976a, 34). Prikaz znanstvoslovlja u tom smislu i može imati neku grešku, jer se kao takav razlikuje od samog tog transcendentalnog dispozitiva:

„K tome još dolazi do okolnosti da sistem stvarno može biti istinit u cjelini a da njegovi pojedinačni dijelovi nemaju potpunu evidenciju. Tu i tamo se može netočno zaključivati, mogu se preskočiti posredni stavovi, nedokazivi stavovi mogu bez dokazivanja biti postavljeni ili netočno dokazan, a da najvažniji rezultati ipak budu točni“ (Fichte 1976a, 41).

Hegelova kritika je tu dvojaka. Prvo, Fichte nigdje ne objašnjava kako je u vremenu došlo do formiranja tako jedne znanosti. Najbliže tome što Fichte radi je kada navodi kako su ljudi dosada tapkali u mraku; pipali, opipavali pa onda tu i tamo nešto i pogodili. No u suštini i dalje stoji, da sve ono što nije nauka o znanosti je naprosto krivo. Povijest filozofije bi prema Fichteu bila naprosto povijest krivih stavova. To je jedina moguće posljedica ukoliko se transcendentalizam uzme ozbiljno. Također, tu se pokazuje i beznačajnost povijesti za nauku o znanosti. Jer ako je zaista riječ o prirodnom dispozitivu koji u apsolutnom smislu sačinjava

konstituciju svake svijesti, onda nju ništa ne prijeći da se ozbilji bilo kad bilo gdje. Hegel tu opet na određen način kritizira neposrednost, jer to da je čisti bitak početak (koji se pokazuje i kao rezultat) nije neka puko transcendentalna činjenica već povijesna istina. *Fenomenologija* u njegovom sistemu zauzima svojevrsno mjesto propedeutike; ona je put kojeg je svijest kroz povijest obavljala kako bi u konačnici došla do apsolutne znanosti:

„U *Fenomenologiji duha* izložio sam svijest u njenom napredovanju od prve neposredne suprotnosti između nje i predmeta sve do apsolutnog znanja. Taj put prolazi kroz sve forme odnosa svijesti prema objektu, a njegov rezultat je pojam nauke.“ (Hegel 1976, 51)

Mnogovrsnost karakteristična za filozofiju stoga nije neki argument protiv filozofije, već upravo suprotno; ona samo odražava njen imanentan razvoj koji se pokazuje u vidu povijesnih likova kakvi prevladavaju u određenim povijesnim etapama. Osjetilna izvjesnost je prvi u nizu tih likova koji onda povijesnim posredovanjem, tj. dijalektičkim kretanjem u vremenu, dovode do apsolutnog znanja. Upravo je ta konačna točka dovršenje povijesti i ujedno lik svijesti kojemu logika kao apsolutna znanost postaje izvjesna: „Prema tome, u ovoj raspravi pojam čiste nauke i njegova dedukcija pretpostavljaju se utoliko ukoliko *Fenomenologija duha* nije ništa drugo do dedukcija tog pojma“ (Hegel 1976, 52). Jasno je stoga kako kod Hegela, barem kada je znanost kao takva u pitanju, nema tog problema odakle pojedina svijest mora početi, kao što je to slučaj s transcendentalnim idealizmom. Sama se stvar daje ili pokazuje samoj sebi točno onakva kakva jest. Kako Hyppolite navodi u ocjeni Hegela, ono što on izlaže je u apsolutnom smislu jedan sustav imanencije (Usp. Hyppolite 1974, 603); *Logika* u tom smislu iznosi sva apstraktna određenja kako bitka, tako i mišljenja. Po njenoj vlastitoj nužnosti, priroda je moment u kojemu se ona otuđuje, dok se nakon toga u duhu kao samosvjesnom subjektu osvještava i razotuđuje, tj. dolazi do same sebe. Tako ontologika, priroda i duh zajedno u kruženju čine totalitet koji sam sebe utemeljuje, sam sebe određuje i u konačnici sam sebe razvija i kruži u sebi; totalitet koji je samome sebi imanentan, te utoliko ne može imati nekog apsolutnog početka ili utemeljenja, kako u apstrakciji, tako ni u vremenu.

Drugi problem nauke o znanosti kao prikaza ahistorijskog, transcendentalnog dispozitiva samog mišljenja jest taj što samu stvar pretpostavlja kao gotovu i po sebi postojeću. Ono što svijest mora napraviti jest samo naći način da to iznese, tj. prikaže. U tom prikazu, kako smo vidjeli, Fichte navodi da neke stvari mogu biti i pogrešne, te se mogu naknadno uređivati, no osnovni sadržaj prikaza je ono što postoji neovisno o tome kako ga se iznese

„Stoga ta znanost, po prirodi stvari, ima potpuno pravo da unaprijed izjavi da su je neki krivo shvatili i da je mnogi nisu nikako shvatili; da će joj, ne samo poslije sadašnjeg nadasve nesavršenog prikaza, nego i poslije najsavršenijeg, koji bi bio moguć nekom pojedincu, biti veoma potrebno poboljšanje u svim njenim dijelovima, ali da je po njenim osnovnim crtama nitko i nijedno doba neće opovrgnuti.“ (Fichte 1974, 216)

Iako sam Fichte pokazuje da su forma i sadržaj sjedinjeni, on ih ovdje ipak u neku ruku razdvaja. U ovom bi slučaju prikaz bio odvojen od same znanosti, tj. prirodnog dispozitiva koji od njega zapravo ne zavisi. Transcendentalnom je idealizmu takav postupak relativno intuitivan: već se kod Kanta pokazuje da svijest, odnosno samosvijest ima izvjesnu strukturu koja je tu prisutna oduvijek, te ju je samo potrebno eksplicirati. U konačnici, da je tomu tako svjedoči i činjenica da je kritika već po sebi nešto što ispituje transcendentalne uvjete mogućnosti pojavljivanja svijesti, što pak znači da njen predmet kao gotov mora već biti prisutan u njoj. No ono što Hegel tu kritizira jest da ne može biti nekog prikaza koji ne bi bio isto s onim što prikazuje. To se vidjelo već u Fenomenologiji kada navodi kako, pokušavajući izraziti apsolutnu pojedinačnost neposrednog predmeta, „mi sebi pritom ne predstavljamo ono opće ovo ili bitak uopće, ali mi izražavamo ono opće; ili mi naprosto ne govorimo onako kao što mislimo u toj osjetilnoj izvjesnosti. No, jezik je kao što vidimo ono istinskije“ (Hegel 1987b, 68). Osjetilna je izvjesnost rekla nešto više od onoga što je namjeravala između ostaloga i zato jer se to nešto namjeravano pokazalo kao neistinito, tj. njega zapravo uopće nije bilo mimo onoga što se u konačnici reklo. Znanost bi tako morala za Hegela bila identična sa samim prikazom nje. Ako je moguće da neki dio prikaza ne štima, to nije zato jer se nije uspjelo najbolje zahvatiti ono što je već prisutno po sebi, već je pravi razlog te nemogućnosti taj što u prvom redu još nije domišljena i dovršena sama ta znanost, a ne samo njen prikaz. Jer kada nešto ne možemo formulirati i artikulirati, to nije samo jer nam fali prava riječ za pojam kojeg imamo, nego je u određenom smislu sam pojam, tj. ono što se ima misliti, ono čega još nema:

„Jer premda se običava kazati, da umnim ljudima nije do riječi, nego do *stvari*, odatle se ipak ne smije dopustiti, da se neka stvar označi riječju koja joj ne pripada; jer je to ujedno nespretnost i prijevara, koja misli i poziva se na to da samo nema prave *riječi*, prikrivajući sebi da joj zapravo nedostaje stvar, tj. pojam; kad bi ovaj postojao, imao bi on i svoju pravu riječ.“ (Hegel 1987b, 211-212)

Postajanje znanosti, tj. vremenska dimenzija unutar koje pojam znanosti dolazi do izražaja upravo je postepeni razvoj takvih izraza svijesti koje stoje točno za ono što same jesu. Za razliku od transcendentalnog idealizma koji je pretežno indiferentan spram povijesti, jer svoj sadržaj

već ima po sebi gotov, samo je u mukama oko toga kako ga prikazati. Fichte iz toga razloga misli da jednom kada nauka o znanosti dođe do svojeg savršenog oblika, da bi tada ona morala biti izražena u posebnim fiksnim terminima koji bi savršeno odgovarali bitima koje iznose. No to je još jedna zabluda iste prirode, jer upravo se u vremenskoj dimenziji nekog pojma – dakle s obzirom na njegov povijesni razvoj – mogu vidjeti svi njegovi momenti kao prevladani ali sačuvani. Jedino je tako, prema Hegelu, cjelina moguća. Iz istog razloga Hegel odbacuje i Leibnizovu ideju o savršenom jeziku koji ne bi više bio podložan promjeni (Usp. Hegel 1987a, 391). Upravo dinamičnost jezika i pojmovlja čine jezik savršenim sredstvom za filozofiju i primjerenim medijem duha, jer jedino je živi jezik sposoban očuvati sve razvojne momente duha i tom smislu održati u sebi cjelinu. Stoga bi i ideja o savršenom jeziku znanstvoslovlja prema Hegelu bila sasvim protivna onome što filozofija, a dakle i znanost, ima biti.

6.3 Istinska i loša beskonačnost

Do sada se već nekoliko puta javila Hegelova teza o tome kako se bit idealizma sastoji u tome da se kao istinski jesuće prizna ono beskonačno, a ne konačno. To se naizgled može učiniti kontradiktornim s obzirom na kritiku Fichtea koja se sastojala upravo u tome da je apsolutni Ja apsolutan jedino u beskonačnoj težnji, tj. stremljenu spram bitno nedostižnog ideala; nije li upravo to afirmacija beskonačnosti kao beskonačnog progresa jastva, a ne konačnosti? Riječ je o tome da Hegel razlikuje dobru ili istinsku beskonačnost od loše beskonačnosti koja je zapravo samo prikrivena konačnost. Te se dvije beskonačnosti jednako tako mogu postaviti u već navedenu opoziciju uma i razuma; dobra ili istinska beskonačnost je beskonačnost uma dok je loša ili negativna beskonačnost ona razumska (Usp. Hegel 1976, 136). Potonja je zapravo ono što danas uobičavamo misliti pod beskonačnim. Ona se ispoljava prvi puta jednom kada se kategorija postojanja razvije do *nečeg*. Nešto je bitno određeno, te utoliko ima svoju granicu koja ga odjeljuje od drugog. Prema tome, *drugo* ili *drugotnost* u odnosu na *nešto* nije tek puka izvanjskost, već mu je istovremeno na jednak način imanentno, odnosno već ga sadrži u sebi kao moment (Usp. Hegel 1976, 116). Svaka konačna stvar je utoliko vezana za svoju drugotnost i ima ju na sebi kao konkretnu negaciju. Taj se odnos određenosti, granice i drugotnosti pokazuje svakom smislu; u prostoru, vremenu, pojmovnim određenjima, i svim ostalim svojstvima nečeg. Zbog toga, kako Hegel navodi:

„Nešto postaje nečim drugim, ali i ovo drugo je samo nešto, dakle i ono postaje nečim drugim, - i tako dalje u *beskonačnost*.“ (Hegel 1987a, 111)

Svako nešto stoga postaje drugo, kao što i svako drugo postaje nešto. Odnosno, kako je riječ o imanentnim odredbama, oni uvijek već to jesu; nema nečeg koje već ne bi bilo drugo, kao što i

nema drugog koje već ne bi bilo nešto. No u tome moramo prepoznati Fichteov transcendentalni idealizam ili Kantovu moralnu svijest; takvo jastvo je u beskonačnom progresu *trebanja*, tj. dostizanja onog idealnog koje se nikada ne može postići. Takva svijest svako malo postaje drugo od sebe: ona svakim moralnim aktom, svakim samopostavljanjem ili svakom preobrazbom ograničenog Ne-ja u Ja, zapravo prelazi u drugo. No i to drugo postaje nešto, te odmah zatim prelazi u nešto drugo i tako u beskonačnost. Hegel pokazuje kako se u tome krije ista proturječnost koja se krije u svakoj konačnoj stvari ukoliko razum fiksira njenu konačnost. Moralno je jastvo razvijeno i u sebe reflektirano jesuće, što znači da poznaje granicu što ju na sebi imanentno ima kao konačno biće (Usp. Hegel 1976, 130). Međutim, trebanje uvijek istu tu granicu nužno prelazi i negira. To se vidjelo već i kod određenja granice; ona u sebi već podrazumijeva prelaženje preko nje same. Stoga da bi se granica uopće mogla nalaziti na nečemu, ona mora izaći iz same sebe i, prema tome, odnositi se prema sebi kao prema nečemu što nije. Zato je i samo trebanje proturječno: „Ono što treba biti u isto vrijeme postoji i ne postoji. Kada bi postojalo, onda ono samo ne bi trebalo postojati." (Hegel 1976, 131).

Utoliko je i razumska beskonačnost zapravo samo konačnost koja je dana u formi vječnog prelaženja te konačnosti. Jer ono što je beskonačno u trebanju, tj. razumskoj beskonačnosti je samo to izricanje proturječja konačnog prema kojemu je ono *nešto*, kao i *drugo.* Takva beskonačnost, jasno, uključuje nadmašivanje konačnosti, no stvar je u tome da je samo to nadmašivanje i samo uvijek konačno. Zato je ta beskonačnost loša ili negativna; jer konačno tu ne nestaje niti se nadilazi, već se samo uvijek nanovo pretvara u drugo konačno (Usp. Hegel 1976, 135). No ukoliko se takva krnja beskonačnost spekulativno ili umski misli, onda se može nadići to vječno prelaženje iz konačnog u konačno. Ono što uistinu opstoji, kako je i rečeno, jest to da nešto postaje drugim, a to drugo opet nekim drugim. Tako i *nešto* u odnosu prema *drugome* već jest *drugo*. Utoliko su oba zapravo već drugo, te je ono što prelazi u tom momentu isto što i ono u što prelazi. Upravo taj odnos prelaženja u kojemu se drugo zapravo prelazi u samo sebe i susreće se sa samim sobom, ono što Hegel naziva istinskom beskonačnošću. (Usp. Hegel 1987a, 111-112). jer u tom kretanju drugo postaje drugo drugoga, što se jednako tako može opisati u poznatijim Hegelovim terminima kao *negacija negacije*. Negacija negacije je ono više spekulativno jedinstvo u kojemu se onda postiže *istinska beskonačnost* koja je sad mišljena kao jedinstvo konačnosti i beskonačnosti. Prva je razumska beskonačnost bila određena kao puko negativna; ona je samo negirala ono konačno time što je uspostavila novo konačno. Općenito, kada razum fiksira bilo konačnost, bilo beskonačnost, kao kvalitativno različite i međusobno indiferentne, on to može učiniti samo negativno: konačnost u razumu

postoji samo kao nadmašivanje sebe, te se utoliko u njemu krije beskonačnost. Beskonačnost se pak javlja samo kao nadmašivanje konačnosti (Usp. Hegel 1976, 144). No istinska, afirmativna beskonačnost nije tek negacija konačnosti, već priznanje konačnog i beskonačnog kao momenata, te koja – kao negacija negacije – zapravo afirmira samu sebe. Hegel to geometrijski predočava: „Slika progresa u beskonačnost je ravna linija na čijim objema granicama postoji beskonačno, i uvijek postoji samo ondje gdje ona – a ona je postojanje – ne postoji, i koja izlazi van ka tome svom nepostojanju, tj. u neodređenost; kao prava beskonačnost, povijena nazad u sebe, njena slika postaje krug, linija koja je sustigla sebe, koja je zatvorena i potpuno prisutna, bez polazišta i bez kraja.“ (Hegel 1976, 147).

Prema tome prava beskonačnost je tu postavljena kao istinsko i konkretno postojanje, naspram apstraktne negacije kakvu loša beskonačnost u sebi uključuje. Utoliko ukoliko je upravo ono beskonačno ono što je istinski realno, dolazi do nadilaženja stava transcendentalnog idealizma kako je beskonačno ono bitno idealno i kao takvo odvojeno od realnog koje je pak bitno konačno. Prema Hegelu, upravo je na taj način mišljena beskonačnost i priznanje iste kao nečeg istinski jesućeg ono što apsolutni idealizam čini ispravnim za razliku od kriticizma i transcendentalnog idealizma koji uvijek ostaje podvojen između konačnosti i loše beskonačnosti.

7. Zaključak

Kada bi se sabrali u jednu cjelinu, prigovori što ih Hegel upućuje Fichteovom idealizmu, a koje smo ovdje pokrili, mogli bi se sažeti u nekoliko jednostavnih tvrdnji. Prvo, Fichte nije osigurao jedinstveni realitet u kojemu bi Ja i zbiljnost supostojali. Transcendentalni se idealizam, kako je pokazano, koleba između svijesti i predmeta; subjekta i objekta; Ja i nekog izvanjskog poticaja, itd. Jer čas je Ja apsolutan i nema ništa izvan njega, a čas je poticaj tvrda nereducibilna zbiljnost koja jastvu ne dozvoljava da konačno stupi u identitet sa samim sobom, zbog čega se apsolutnost apsolutnog ja ograničava na vječnu težnju; i to takvu da bi, jednom ispunjena, zapravo samu sebe ukinula. Drugi par rukava, mada u snažnoj vezi s prigovorom, tiče se samoga početka znanosti i načina na koji se on mora odviti. Početak ne može biti u apsolutnom smislu neposredan kao što ni znanost ne može biti transcendentalno izvedena iz svijesti pojedinca. U tom je smislu već u samom početku posađeno sjeme neuspjeha transcendentalnog idealizma; pokušaj da se, kako to Fichte sažima, pođe od jastva (Usp. Fichte 1976b, 114) neće otkloniti poteškoće dogmatske filozofije i stvari po sebi, već će dovesti do nužnog rezultata o beskonačnom progresu. No, kako je od početka isticano, svrha Hegelove kritike nije tek napad

na idealizam, štoviše; za njega je upravo Fichteova filozofija napravila ključni korak kako bi sjeme koje je Kant zasadio izraslo u filozofiju koja samu sebe prepoznaje kao idealizam. U tom je smislu Fichte uz Schellinga jedini od postkantovaca kojega Hegel uopće vidi kao vrijednog spomena[5](Usp. Hegel 1970, 479) iz čega je vidljivo da svrha kritike nije opovrgnuti Fichteov idealizam, već iznalaženjem i prevladavanjem poteškoća koje ovaj ima u sebi razviti istinski idealizam koji uspijeva misliti u jedinstvu ono što Fichte nije uspio.

Utoliko ukoliko se na ovome mjestu dolazi do toliko puta prepričanog trijumfa Hegelova apsolutnog idealizma, valjalo bi za kraj ostaviti jedan sugestivni, ali otvoreni prigovor. Povijesno gledano, Hegel je u odnosu na sve ostale autore tog bogatog povijesno-filozofskog razdoblja izašao kao svojevrsni „pobjednik". Nakon što su njegovi suvremenici ispucali svoje revolucionarne ideje, Hegel je od svakoga uzeo što mu odgovara i sastavio to u jedan osebujan sistem. Iz tog je sistema pak prepravio čitavu povijest filozofije (uključujuću Fichtea) na način da je njena jedina imanentna svrha upravo razvoj tog istog (njegovog) sistema (Usp. Beiser 2002, 11). Stoga uvijek prilikom navođenja Hegelovih kritika i zamjerki ostalim filozofijama treba imati na umu kako je sam Hegel imao naviku da naknadno iz kasnije perspektive tumači druge filozofe i filozofska razdoblja, zanemarujući ponekad vrijednost i težinu koju su oni imali po sebi u trenutku kada su bili aktivni. Ista je situacija i s Hegelovim Fichteom; njemu je bilo u interesu prikazati transcendentalni idealizam kao poziciju koja ostaje zarobljena u subjektivizmu i koja ne uspijeva zahvatiti apsolut. U radu smo nastojali pokriti one momente kritike za koje se čini da imaju neku vrijednost bez obzira na mogući pozadinski Hegelov interes da ju uklopi u svoju povijest filozofije. Može se reći da oni i spoznajno-teorijski u svojemu naumu u velikoj mjeri zaista i uspijevaju. No i to je rješenje koje je otvorilo pak nove probleme među kojima neki adresiraju upravo povijest filozofije; nešto što za Fichtea ne igra ulogu, dok je za Hegela sastavni dio sistema. Naime, Hegelov apsolutni idealizam podrazumijeva povijest kao nešto dovršeno. Pa ipak, vrijeme je pokazalo da je povijest filozofijski gledano sve samo ne dovršena. Ubrzo nakon Hegelove smrti Schelling dolazi sa svojom pozitivnom filozofijom koja kroz razlikovanje *štostva* (*što* nešto jest, *quid sit*) i *dastva* (to *da* nešto jest, *quod sit*), odnosno u spoznajnom smislu razlikovanja *uvjeta mogućnosti* i *onoga što može biti* od onoga što *jest* (Usp. Schelling 1996, 49), postavlja temelje marksizmu, egzistencijalizmu, te mnogim drugim filozofijama koje su uslijedile. Stoga se, s obzirom na razvoj filozofije nakon Hegela, najveća mana Fichteova sustava – naime ta da zapravo nema „potpunog" kruženja i dovršenosti samopostavljanja, već apsolutni Ja samo *teži* postati apsolutnim iako to ne može – može učiniti

[5] Takvo je stajalište posve neopravdano.

upravo kao anticipacija ne samo kasnijih povijesno-filozofijskih kretanja, već i tematika koje će one obrađivati.

Literatura

Aristotel (1987). *Fizika*. Preveo: Tomislav Ladan. Sveučilišna naklada Liber. Zagreb: Globus.

Aristotel (2017). *Protrepticus or Exhortation to Philosophy*. Uredili i preveli: D.S. Hutchinson i Monte Ransome Johnson. D.S. Hutchinson & Monte Ransome.

Beiser, Friedrick C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801.* Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England.

Čuljak, Zvonimir (2003). *Predgovor*. U *Opravdanje, znanje, vjerovanje*. Uredio i preveo: Zvonimir Čuljak. Zagreb: Ibis grafika.

Descartes, Rene (1993). *Razmišljanja o prvoj filozofiji*. Preveo: Tomislav Ladan. Zagreb: Demetra.

Deutsch, Harry (2020). *Russell's Paradox*. U *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (pristup 8.7.2024.) https://plato.stanford.edu/entries/russell-paradox/

Downing, Lisa (2004). *George Berkeley.* U *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (pristup 8.7.2024.) https://plato.stanford.edu/entries/berkeley/#2.1

Fichte, Johann Gottlieb (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Naprijed.

Fichte, Johann Gottlieb (1976a). *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije.* U *Učenje o nauci*. Preveo: Danilo Basta. Beograd: Beogradsko-grafički zavod.

Fichte, Johann Gottlieb (1976b). *Prvi uvod u učenje o nauci.* U *Učenje o nauci*. Preveo: Danilo Basta. Beograd: Beogradsko-grafički zavod.

Forster, Michael N. (2011). *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.

Franks, Paul (2017). *All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon. u The Cambridge Companion to German Idealism*. Second edition. Ed. By Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press. 128 – 154

Hale, B. (2020, November 19). *Realism*. *Encyclopedia Britannica*. (pristup: 27.6.2024). https://www.britannica.com/topic/realism-philosophy

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Istorija filozofije III*. Beograd: Kultura Beograd.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976). *Nauka logike: Prvi deo*. Beograd: BIGZ.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987a). *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987b). *Fenomenologija duha*. Preveo: Milan Kangrga. Zagreb: Naprijed.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017). *On the Episode of the Mahabharata Known by the Name Bhagavad-Gita by Wilhelm von Humboldt.* U *Hegel's India: a Reinterpretation, with Texts*. New Delhi: Oxford University Press.

Horstmann, Rolf-Peter (2017). *The Early Philosophy of Fichte and Schelling.* u *The Cambridge Companion to German Idealism*. Second edition. Uredili: Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press. 154 – 182

Hume, David (1988). *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Naprijed.

Hyppolite, Jean (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1998). *O transcendentalnom idealizmu*. u *Filozofija njemačkog idealizma*. Uredio: Damir Barbarić. Zagreb: Školska knjiga.

Kant, Immanuel (1953). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*. u Dvije rasprave. Zagreb: Matica Hrvatska.

Kant, Immanuel (1979). *Kritika praktičkog uma*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Kant, Immanuel (2021). *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Naklada Jesenski Turk.

Novalis (2004). *Fichte Studies*. Ed. by. Jane Kneller. Cambridge University Press, Cambridge.

Pavlović, Petar (2024). *Kritika pojma energije: Kritika temelja klasične i kvantne fizike – drugi dio* u *Kozmologija broj 2*. Križevci, Hrvatska: Institut za kozmologiju i filozofiju prirode.

Pinkard, Terry (2002). *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Quine, W. v. O. (2003). *Naturalizirana epistemologija*. U *Opravdanje, znanje, vjerovanje*. Uredio i preveo: Zvonimir Čuljak. Zagreb: Ibis grafika.

Raatikainen, Panu (2020). Gödel's Incompleteness Theorems. U *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (pristup 8.7.2024.) https://plato.stanford.edu/entries/goedel-incompleteness/

Schelling, F. W. J. (1996). *Berlinska propedeutika*. Zagreb: Demetra.

Weir, Alan (2024). *Formalism in the Philosophy of Mathematics*. U *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (pristup 8.7.2024.) https://plato.stanford.edu/entries/formalism-mathematics/#ForPos

Wittgenstein, Ludwig (2021). *Tractatus logico-philosophicus*. Naklada Uliks. Zagreb: FF Press.

Žižek, Slavoj. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism.* London, New York: Verso.

Sažetak

Luka Mayer: Hegelova kritika Fichteova transcendentalnog idealizma

Fichteov je transcendentalni idealizam – ponekad nazivan i etičkim idealizmom – jedan od ključnih momenata bez kojeg bi Hegelov apsolutni idealizam bio nezamisliv. Prvi pokušaj da, kako Hegel to formulira, filozofija odbaci ime ljubavi prema spoznaji i na njeno mjesto postavi istinsku znanost danu u formi sistema, nalazimo upravo u Fichteovoj *Nauci o znanosti* (*Wissenschaftslehre*). Međutim, prema Hegelu, dva su ključna momenta u kojima transcendentalni, tj. etički idealizam ne uspijeva samoga sebe uspostaviti kao istinski i potpuni idealistički sustav čiste znanosti. Prvo, pokazuje se kako transcendentalni idealizam upada u neprilike sa kada Ja poima kao nešto što je jednako sebi (Ja = Ja) samo kao regulatorna ideja, odnosno da u zbilji Ja tek *ima biti* = Ja. Tako mišljeno jastvo obilježeno je vječnom težnjom (*Streben*) koja zbog nepremostive razlike realnog i idealnog nikada ne može biti zadovoljena. Drugi se problem tiče forme u kojoj se transcendentalni idealizam izlaže, tj. nauke o znanosti, a sastoji se u tome što je ona zasnovana na transcendentalnoj neposrednosti koja se uzima kao temelj čitave nauke o znanosti. Hegel će na tom mjestu kritizirati potrebu da se postavi temelj prije same stvari na kojemu bi ona onda počivala. Znanost, kako je u Hegela prikazana u *Logici*, nije transcendentalno utemeljena već proizlazi iz same stvari, odnosno jedinstva bitka i mišljenja, a što je vidljivo iz pozicije apsolutnog znanja do kojega nas vodi njegova *Fenomenologija.* Nakon razrade i elaboracije određenih spoznajno-teorijskih i ontoloških prednosti apsolutnog idealizma naspram transcendentalnog idealizma, u zaključku se ipak ostavlja prostor za sumnju u potpuno nadilaženje Fichteova sistema onim Hegelovim.

Summary

Luka Mayer: Hegel's Critique of Fichte's Transcendental Idealism

Fichte's transcendental idealism – sometimes called ethical idealism – is one of the key moments without which Hegel's absolute idealism would be unthinkable. The first attempt that, as Hegel formulates it, philosophy rejects the name of love towards knowledge and replaces it with true science given in the form of a system, we find precisely in Fichte's Science of Knowledge (Wissenschaftslehre). However, according to Hegel, there are two key moments in which transcendental, i.e. ethical idealism fails to establish itself as a true and complete idealistic system of pure science. First, it is shown that transcendental idealism runs into difficulties when it conceives the Self as something that is equal to itself (I = I) only as a regulatory idea, that is, that in reality I has yet to be = I. The self conceived in this way is characterized by an eternal strive (*Streben*) which, due to the insurmountable difference between the real and the ideal, can never be satisfied. The second problem concerns the form in which transcendental idealism is presented, i.e. the science of knowledge, and it consists in the fact that it is based on transcendental immediacy, which is taken as the basis of the entire science of knowledge. In this place, Hegel will criticize the need to lay a foundation before the thing itself, on which it would then rest. Science, as presented in Hegel's *Logic*, is not transcendentally based, but arises from the thing itself, that is, the unity of being and thinking, which is evident from the position of absolute knowledge to which his *Phenomenology* leads us. After the development and elaboration of certain epistemological and ontological advantages of absolute idealism versus transcendental idealism, in the conclusion there is still room for doubt about the complete transcendence of Fichte's system by Hegel's.