

Fichte i filozofija uma

Šarac, Vinko

Master's thesis / Diplomski rad

2021

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://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:530412>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2021-10-26**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za filozofiju

Vinko Šarac

Fichte i filozofija uma

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Lino Veljak

Zagreb, siječanj 2021.

Sadržaj

Uvod	1
1. Pojmovni pregled	3
1.1. Um i razum - pojmovi	3
1.1.1. Odnos razuma i svijesti	4
1.1.2. Um; različitost uma i razuma	5
1.1.3. Pojam uma u analitičkoj filozofiji	7
1.2. Svijest kao fenomen, pojam i epistemički problem	8
1.3. Svijest i samosvijest	9
2. Teorijski i povijesni okvir	11
2.1. Descartes ili <i>fundamentum inconcussum</i>	11
2.2. Leibniz – opstojanje samosvijesti	12
2.3. „Za“ i „protiv“ Kanta	13
2.3.1. Refleksivno polazište umne spoznaje	14
2.3.2. Stvar o sebi?	15
3. Fichte i <i>Ja</i>	17
3.1. Određenje spekulativnog mišljenja	17
3.1.1. Teorijski i praktički um	18
3.2. Jedinstvo apercepcije	19
3.3. Konstrukcija <i>Ja</i>	20
3.3.1. <i>Ego Sum</i>	21
3.3.2. Nasuprot postavljanje i sinteza <i>Ja</i>	22
3.3.3. Konačno i apsolutno <i>Ja</i>	23
4. Sloboda – mogućnost slobode	26
4.1. Spontanitet	26
4.2. <i>Tathandlung</i>	27
4.3. Proces i etika	29
4.4. Protoegzistencijalizam	30
Zaključak	32
Literatura	33

Fichte i filozofija uma

Sažetak

Sveukupni cilj ovoga diplomskog rada je ukazati na potrebu za proučavanjem klasičnih filozofskih izvora i na njihovu relevantnost za suvremene filozofske rasprave. U ovom radu se, u tome duhu, nastoji se prikazati Fichteova filozofija. Odnosno, cilj je ispitati je li ona moguća platforma za ispitivanje uma kao uma. Pokušava se konkretizirati, nasuprot suvremenim, analitičkim, istraživanjima uma, slika uma kakav bi se imao shvatiti iz pozicije klasičnog njemačkog idealizma, gdje on nije tek spoznajna, odnosno instrumentalna sastavnica čovjeka. Zato će se u početku pokušati razlučiti i pojasniti različite pojmove koji se koriste te kratko prikazati njihovu povijest.

Drugi dio, odnosno treće i četvrto poglavlje obrađuju Fichteovo problematiziranje uma i svijesti, koje je na neki način anticipiralo kako fenomenološki, tako i egzistencijalistički pristup ne samo temi svijesti, nego i cjelokupnoj etici koja iz takvog pristupa proizlazi.

Ključne riječi: Fichte, um, svijest, etika, Kant, klasični njemački idealizam, spekulacija, sloboda

Fichte and the Philosophy of Mind

Abstract

The main goal of this graduates thesis is to show the necessity of examination of classical philosophical authors and their relevance to the contemporary philosophical discussion. This thesis will attempt to present Fichte's philosophy and whether it is a possible platform for an attempt to examine mind as mind. It will try to specify, contrary to modern, analytical, examinations of mind, how could mind be understood from the position of classical German idealism, where it is not just a cognitive factor, meaning an instrumental element of man. That is why in the beginning I will attempt to distinguish and explain the terms that will be used further on and shortly review their history.

The second part, that is the third and fourth chapter, pertain to Fichte's interpretation of mind and consciousness, which had, in a certain sense, anticipated phenomenological, as well as existentialist approach not only to the topic of consciousness, but to the overall ethics, that is it's necessary consequence.

Key words: Fichte, mind, consciousness, ethics, Kant, classical German idealism, speculation, freedom

Uvod

Diplomski rad pod nazivom „Fichte i filozofija uma“ pokušat će obraditi specifičnu problematiku klasičnog njemačkog idealizma o pojmovima uma, svijesti, samosvijesti i slobode – ukratko obradit će osnovne probleme Fichteovog sustava mišljenja. Odnosno, ovaj rad pokušaj je prijevoda jednog aspekta Fichteove misli, koji bi imao biti svojevrstan teorijski okvir za izučavanje uma kao uma.

Naziv „Fichte i filozofija uma“ pomalo je ironičan, jer evocira filozofiju uma, koja je poddisciplina onoga što se naziva analitička filozofija. Ironičan je utoliko što se analitička filozofija spominje kratko, da se pokaže kako nije relevantna za promišljanje uma kakav se ima shvatiti kod Fichtea.

Prvi i drugi dio rada sadržavat će pojmovnu analizu i historijski kontekst rasprave o umu od Descartesa do suvremenih epistemoloških teorija koje su relevantne za treći dio rada, u kojemu će se temelji spoznaje pokazati kao temelji svijesti. Analiza uma i spoznaje u prvom, analitičkom dijelu rada postaviti će granice u kojima će se kretati nastavak rada koji će se baviti pojmovima razuma, uma, svijesti, samosvijesti.

Polazište za fenomenološku analizu svijesti je Leibnizova izjava subjekt svijesti i subjekt percepcije jesu jedno¹. Nakon kritičkog osvrta na tu izjavu i njen kontekst, bit će izložena njena važnost za Fichtea pri određenju svijesti uopće te će se preko odnosa svijesti i percepcije pokušati pronaći pojam samosvijesti kakav prethodi, logički i temporalno, Fichteovom poimanju. Pitanje uloge svijesti kao važna tema rada se provlači kao lajtmotiv kroz ova dva pripremna poglavlja, no u trećemu bit će jasno izražena pri pitanju: kakva je struktura *Ja* za Fichtea? Ovaj lajtmotiv, dakle, mogao bi se formulirati ovako: budući da je svaka svijest uvijek svijest o nečemu, ona je nužno određena percepcijom, no svijest kao neposredni akt svijesti – svijest kao samosvijest – ne dovršava se, u kontekstu spekulativne filozofije, u percepciji (bez obzira koliko se široko ona shvaćala).

Treći dio ovog diplomskog rada bavit će se, dakle, analizom *Ja* iz *Osnove cjelokupnog nauka o znanosti*, Struktura *Ja* kako se shvaća kod Fichtea bit će u četvrtom, završnom dijelu rada, pokazana kao spekulativna pozicija, gdje je sloboda, odnosno mogućnost slobode uzeta kao, skolastički rečeno, *essentia essentiae humanae existentiae* jedan ozbiljan i doraden

¹ Usp.: Mark Kulstad, *Leibniz's Philosophy of Mind*, <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/#PerApp>, 12. 12. 2020.

sustav za iz kojega se može baviti problematikom svijesti na takav način da je svijest proizašla iz mogućnosti slobode, za moguće ostvarenje slobode. Ovakav pristup čovjeka uzima ne kao činjenicu, nego kao *djelotvornu radnju*. Odnosno, čovjek se uzima u svojoj egzistenciji, koja je fundamentalno djelatna, prvenstveno u odnosu na sebe i vlastitu spoznaju, a preko nje na totalitet spoznaje, jer jedino takav čovjek može biti stvaralac u smislu Fichteovog samopostavljanja. Čovjekov život shvaća se, kroz ovakvu filozofiju, u prioritetu praktičkoga sa protoegzistencijalističkim, no još uvijek idealističkim stavom da je život primjena volje kao živoga principa uma, ako se um shvati čisto i nezavisno.

1. Pojmovni pregled

Pitanja u filozofskom načinu mišljenja uvijek se tiču općenitoga, odnosno poimanja općenitoga u odnosu na pojedinačnu egzistenciju. Zbog toga je važno, odmah na početku, napomenuti da se filozofsko poimanje uma uvijek ima shvatiti kao poimanje onoga općenitoga, ontološkog i nekontingentnog. Odredba uma kao nekog pojedinačnog uma možda je dovoljna da zadovolji kriterije empirijskih znanosti, no u zahvaćanju fenomena kakvom teži filozofija, proučavanje uma kao nekog pojedinačnog, kao pukog fenomena, nužno je nezadovoljavajuće.

Prva i osnovna stvar koja se ima primijetiti u istraživanju uma koje pretendira na to da bude filozofično jest nužna pretpostavka da je pojedinačni um za um prva realnost. Svijest da polazimo iz pretpostavke koju uzimamo kao temelj ne samo realnosti nekog istraživanja uma, nego svakog epistemičkog pothvata je *conditio sine qua non* svake ozbiljne autorefleksije, a ozbiljena i uvijek prisutna svijest o tome da polazimo iz pretpostavke nužno je obilježje filozofijskog pokušaja istraživanja uma.

Um, kao i svaka stvarnost, egzistira i može egzistirati samo kao uvijek nešto pojedinačno, no, kako bismo se približili poimanju onoga nužnoga i zajedničkoga svakom nekom pojedinačnom za što se može reći da posjeduje nešto kao što bi bilo, za sada neodređeno obilježje umnosti, moramo se pozabaviti pojmovima kojima se, u različitim misaonim tradicijama, poima um.

Možda najzahtjevniji problem istraživanja kompleksne, sveprisutne i u svaku tradiciju mišljenja upletene stvarnosti kakva je „um“ jest neujednačenost pojmova među različitim filozofijskim tradicijama, tako da će se u ovome prvome dijelu rada pokušati definirati pojmove koji će se kasnije u radu koristiti.

1.1. Um i razum - pojmovi

Rasprava o svijesti se, kao što je već više puta rečeno, u povijesti filozofije izražava mnogoliki. Budući da je tomu tako, moramo definirati pojmove koji su njoj bliski u povijesti filozofije kakva prethodi klasičnom njemačkom idealizmu općenito i, konkretno, Fichteu. Rasprava o svijesti, ukoliko se o njoj eksplicitno govori, vezana je uz spoznajnu teoriju, odnosno uz pojmove *um* i *razum*, no za početak valja opisati u najširim crtama što se misli pod tim pojmovima:

1.1.1. Odnos razuma i svijesti

„Razum: filozofijski pojam koji označuje sveukupnost logičko-spoznajnih funkcija koje se obavljaju na temelju osjetilno zamijećene zbiljnosti. Hrvatskoj riječi razum odgovaraju u grčkoj filozofiji riječi λόγος i νοῦς (latinski ratio i intellectus), koje označuju ne samo razumsku aktivnost nego i metafizičku osnovu te aktivnosti u čovjeku i kozmosu. Aristotel razlikuje pasivni i aktivni razum, odn. um (νοῦς παθητικός i νοῦς ποιητικός), a ta je razlika u osnovi poslije označena kao ona između razuma (njemački *Verstand*) i uma (njemački *Vernunft*) [...]Prema I. Kantu, razum s pomoću kategorija međusobno povezuje osjetilne podatke i tako tvori predmete iskustva. Iz nemogućnosti razuma da to iskustvo zahvati u njegovu totalitetu, odn. u bezuvjetnosti (zaprjeka prostornovremenskoga predočivanja), Kant uvodi um kao moć najviših misaonih jedinstava (ideja). Kada um prekoračuje granice iskustva, tj. razumski spoznatljivoga svijeta, on se zapleće u nerješive teškoće (antinomije). Gotovo svi racionalistički metafizički sustavi poistovjećuju logičku zakonitost razuma sa zakonitošću i poretkom stvari.“²

Razum shvaćen kao logička i analitička *facultas* čovjeka pri promišljanju svijesti uopće jest upravo ono što analizira, i utoliko je epistemička alatka. Ontički status razuma u ovoj raspravi je, međutim irelevantan utoliko što on izvire iz svijesti kao umjetna tvorba svjesne egzistencije kojoj je svrha praktička egzistencija, koja je tek jedan specifični način na koji se svijest uopće izražava. Svijest sama, međutim, budući da nije u sferi osjetilne spoznaje, nije uvjetovana razumom ni razumskom spoznajom, jer ona opstoji bez i mimo razuma i racionalnosti.

Budući da osjetilnost i razum imaju isti sadržaj³, koji se razlikuju (bar kod Leibniza, a sljedeći ono što je navedeno u prethodnim paragrafima, i u ovome tekstu) samo po „stupnjevima jasnoće i razgovjetnosti“⁴, staviti svijest i razum u odnos u kojemu bi svijest na bilo koji način ovisila o razumu značilo bi ne samo odreći bilo kakvu mogućnost svijesti bićima koja nisu konvencionalno svjesna, odnosno bićima čija svijest nije lingvistički komunikabilna, bilo zbog apsolutne ili trenutačne nemogućnosti prijenosa informacije o vlastitom svjesnom stanju, nego udariti temelje racionalističkom solipsizmu.

² „Razum“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=52059> 24. 09. 2020.

³ Usp. Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije – Knjiga druga*, Naprijed, Zagreb, 1988., 37.

⁴ Ibid.

Može se reći, slijedeći Leibniza, da je ono što je percipirano predmet svijesti⁵, no reći da je samo ono što je percipirano predmet svijesti je apsolutno pogrešno, jer to bi značilo da je u svakom trenutku u kojemu pojedinom razumu nije predočena vlastita svijest kao predmet razumske analize nositelj toga razuma apsolutno nesvjestan. Propozicija da svijest može biti u svom totalitetu predmet razuma, dakle, nužno vodi u solipsizam: ako svijest jest tek element u sferi razumskoga/osjetilnoga, ona nema nikakav status, osim kao predmet razuma.

Svijest može biti predmet razumske analize, jer da to nije, ni jedna rečenica nikada ne bi o njoj bila napisana, no ona ne može biti apsolutno u spektru razuma. Svijest kao nositelj čovjekove mogućnosti racionalnosti uopće mora opstojati kao nešto drugo razumu, osim ako se postulira nekakva supstancijalna osjetilnost (u smislu da je razum sintetičko osjetilo). Takva osjetilnost bi prekoračila granice razumske spoznaje, za koju je već naznačeno, a ovdje eksplicitno rečeno: Razumska spoznaja je specifični moment svijesti o sintetiziranoj stvarnosti, koja se tiče osjetilnih informacijskih paketa, međutim ona nema ontološki status⁶. Budući da će se u ovome tekstu razumska spoznaja misliti na taj način, kada se spomene razumska spoznaja, o njoj se govori uvijek samo kao o spoznaji u pojedinačnom trenutku.

Razum je, dakle, aristotelički rečeno, sposobnost duše da sintetizira podatke osjetila. On je sam, ustvari, ništa drugo do glorificirano sintetičko osjetilo, koje uzima utiske iz svoje stvarnosti, sebi ih fiksira i iz vlastite pozicije postavlja kolaž osjeta kao zbilju. Razum je utoliko alat koji ne zahvaća procesualnost svijesti i utoliko je za istraživanje ontološkog statusa svijesti, koja se uzima egzistencijalistički i procesualno, što će biti pokazano u sljedećim poglavljima, irelevantan.

1.1.2. Um; različitost uma i razuma

Um (grčki *voûç*, latinski *intellectus*), u filozofiji, za razliku od ljudskoga razuma (latinski *ratio*), čovjekova viša duhovna sposobnost koja se ne odnosi na uzročno-posljedičnu, diskurzivnu (razumsku) spoznaju, nego na pojmove i kategorije, na spoznaju vrjednota, na univerzalnu povezanost stvari kao i na svako događanje i svrhovitost koja je sadržana u tim svezama. On je kao takav istodobno i duh, inteligencija i načelo mišljenja, jedinstvo i snaga svakoga razboritog, ciljno

⁵ Usp: Brandon C. Look. „Gottfried Wilhelm Leibniz”, <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/#AppMemRea>, 23. 09. 2020

⁶ Fraza „ontološki status“ prijevod je engleskoga „ontological status“. Ona je ovdje iskorištena kao referenca na analitičku misao, a u ovome radu se koristi u nedostatku bolje opcije Ontološki status je oksimoron – nešto može imati metafizički status, a ne ontološki, no fraza „metafizički status“ kontrarna je cijelom klasičnom njemačkom idealizmu.

usmjerenoga mišljenja i htijenja, dakle jedinstvo znanja i djelovanja (teorijski i praktični um). U svojem izvornom grčkom značenju, um je opće, više duhovno načelo uređenja svijeta, »prvo pokretalo« (Anaksagora), a u prenesenom smislu vrhovni zakon, logos svekolike zbilje. Osjetilne podatke koje mu pruža razum um sintetički prerađuje u povezana, zaokružena jedinstva te je u tom smislu izvor teorijskih (logičkih, metafizičkih, religioznih) i praktičnih (tehničkih, etičkih, društvenih i pravnih) ideja. Pod objektivnim umom podrazumijeva se ukupnost djelatne duhovne moći i njezinih tvorevina, dok se subjektivni um pripisuje individualno-svjesnoj egzistenciji. Čisti je um onaj koji je potpuno odvojen od svega osjetilnoga i empirijskoga, on je čisti oblik mišljenja i spoznavanja, izvor kategorija. U transcendentalno-filozofijskom pogledu um je skup važenja koja čine pretpostavke objektivnoga sklopa iskustva.⁷

Dok je razum oruđe osjetilne spoznaje koje se u potpunosti ostvaruje u svojoj svrsi, odnosno u epistemološkom zadatku i utoliko on je, bez ontičkog statusa, ontološki dovršen koncept, um je u sebi dijalektički – uvijek u odnosu spram sebe. Razum može koristiti dijalektičku metodu pri izvršenju spoznajnog procesa, no za um dijalektika nije metodički hir koji se tiče njegovoga sadržaja, nego nužno određenje spram samoga sebe kao vlastitoga sadržaja.

Ne govori se ovdje o *ἡ νόησις νοήσεως νόησις*⁸ iz *1 Metafizike*, nego o duhovnoj sposobnosti, dakle o umu koji je, kao pojam, bliži aristoteličkoj psihologiji, nego metafizici. Dakle um nije metafizički temelj bitka, nego je, kao individualni um, proces bivanja, ali takav proces koji u sebi sadržava uzdizanje, hegelijanski *Aufhebung*, nadilaženje samoga sebe kao izraz pojedinačnosti – ono konačno s tendencijom prema vječnom principu. Zadaća uma, utoliko, jest filozofija: „Misli samoga sebe!“⁹

Ovakva izjava je paradoksalna, jer um, koji ima misliti samoga sebe već misli samoga sebe. Istinska zbiljnost samosvijesti, dakle, logički prethodi samoj sebi. Zbog toga razumska načela spoznavanja koja „imaju svoj općeniti princip u načelu protivurječja, potpuno su dovoljna za običnu preradbu opažaja u pojmove, sudove i zaključke. Za intelektualno zrenje

⁷ „Um“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=63134> 24. 09. 2020.

⁸ Aristotel, *Metafizika*, Medicinska naklada, Zagreb, 2001., 242.

⁹ Windelband, *Povijest filozofije – Knjiga druga*, 170.

uma koji filozofira ona nisu dovoljna pred zadaćama „spekulativne konstrukcije“ ona se spuštaju do relativnog značaja.“¹⁰

Uzdizanje do beskonačnoga, do općenitoga kao zadaća uma nije neposredni predmet spoznajne djelatnosti, neko posljedica tendencije da um bude sam sebi predmet. Odnosno um kao subjekt sebe postavlja sebi za objekt. Utoliko je filozofija koja se bavi umom *spekulativna*.¹¹

Taj izraz *spekulativna filozofija* znači da um, kao izraz subjektivnoga, slučajnoga bitka, samom sebi biva *drugobitak*¹² postavljajući se sebi kao objekt, radi svoje tendencije da se uzdigne u općenito. Forma ovoga sebe-sebi-suprotstavljanja ima za cilj da se sam uspostavi kao objektivan – kao zbiljski, što će biti detaljnije opisano u sljedećem poglavlju.

1.1.3. Pojam uma u analitičkoj filozofiji

Središnji pojam i središnji problem ovoga diplomskog rada je upravo „um“, koji se analitičkoj filozofiji, odnosno u anglo-američkoj tradiciji, misli pod *mind*, . Budući da je ono što se inače podrazumijeva pod nazivom „filozofija uma“, koji stoji u naslovu ovoga diplomskog rada, grana filozofije, koja se većinom veže uz anglo-američku tradiciju filozofskog mišljenja, odnosno uz nekoliko specifičnih problema kojima se ovakav način filozofskog mišljenja bavi, nužno je pozabaviti se pojmom uma u ovoj filozofskoj tradiciji: naime, ono čim se analitička filozofija uma bavi jest um u odnosu uma/razuma i tijela, um kao biološki sustav i um u odnosu na druge umove.

Filozofija uma je u najširoj definiciji „refleksija o prirodi mentalnih fenomena i posebice o odnosu uma i tijela i ostatka fizičkog svijeta“¹³, no jednoznačno poimanje uma kao uma ne postoji, bar ne onako kako je opisan u prethodnom potpoglavlju iz njemačke misaone tradicije, koja je dominantna i na području bivše Jugoslavije. Ne može se, naravno reći ni da su ideje o tome što je *Vernunft* usklađene, no razvoj pojma se može lako pratiti kroz povijest filozofije, dok su analitičke teorije utemeljene na psihološkim i neurološkim istraživanjima, ali ne izražavaju se kao teorije o prirodi uma, nego su problematizirane u nekoliko specifičnih problema koji se mogu opisati kao filozofija mentalnih fenomena.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, Mikulić, B. (ur.), Zagreb, FF Press, 2008., 107.

¹² Windelband, *Povijest filozofije – Knjiga druga*, 171.

¹³ Georges Rey, „Philosophy of Mind“, <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-mind>; 23. 9.2020.

Svako istraživanje uma ima, eksplicitno ili implicitno, skup predodžbi o tome što um ima biti i kakav je njegov odnos s ostatkom prirodnog svijeta¹⁴. Za analitičku filozofiju, proučavanje uma je proučavanje svijesti i proučavanje mozga, te proučavanje njihovog odnosa¹⁵, dok se spekulativni moment potpuno zanemaruje – taj spekulativni moment, koji je u kontinentalnoj tradiciji glavni problem epistemoloških istraživanja od Descartesovog *cogito ergo sum* naovamo.

John Searle, koji je u ovome radu uzet kao reprezentativni autor, proučavanje uma zaključuje u proučavanju svijesti.¹⁶ Neki filozofi raspravljaju o mentalnim stanjima i o tome *kako je to biti...*¹⁷ Važna rasprava je i rasprava o svijest u kontekstu problema *mind-body*, gdje različite teorije proučavanju podatke o mozgu koji su dobiveni neurološkim istraživanjima i uspoređuju te podatke sa svjesnim stanjima, gdje rasprava o svijesti prestaje biti introspektivna te postaje rasprava je li svijest stvar ili je svojstvo ili stanje mozga.¹⁸ Možda najvažnija distinkcija među dvama smjerovima je tendencija analitičke filozofije da se u većoj mjeri, pod filozofijom uma, bavi silikonskim mozgovima i „svjesnim“ robotima i bihevioralnim tendencijama čovjeka, nego umom samim.

Utoliko će u ovome radu, kada se govori o umu i kada se problematizira um, uvijek biti riječ o pojmu *Vernunft*, bez obzira na kontekst, osim ako je eksplicitno naznačeno da je riječ o anglo-američkoj tradiciji.

1.2. Svijest kao fenomen, pojam i epistemički problem

Pojam *svijest* i različite varijante koje opisuju, najšire rečeno, stanje svjesnosti, što god ono, za sada, bilo, mnogostruk je. Različite tradicije mišljenja bave se ovim pojmom pod disciplinama metafizike, psihologije, epistemologije, no on se jednako često nalazi kao temeljni pojam različitih duhovnosti i duhovnjačkih praksi. Toliko je često korišten da je postao praktično nebulozan, jer se pod teoretskim okvirom samoobjašnjivoga „biti svjestan“ lako mogu podvući misaoni konstrukti utemeljeni na potpuno neodređenom i nedefiniranom fenomenu svijesti.

Problematičnost svijesti, u ovoj instanci to se shvaća kao problem fenomena svijesti, a ne još filozofskog pojma, proizlazi iz jednostavne činjenice da je svijest, naizgled, svakom

¹⁴ Usp: John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge, London, 1999., 227.

¹⁵ Usp: Ibid.

¹⁶ Usp: Ibid. 228. i 247.

¹⁷ Michael Tye, „Qualia“, <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Uses>, 25.09.2020.

¹⁸ Usp: Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 105

dostupna. Drugim riječima, iskustvo svjesnosti direktno je iskustvo svjesnosti o vlastitim mentalnim procesima, kao posrednik preko kojega se polučuje svijest o postojanju vlastitih mentalnih procesa. Svaki pojedinačni čovjek, jer jedino je čovjekovo svjesno stanje koliko-toliko komunikabilno, svijet/svijest iskušava kao niz svjesnih stanja, no svjesna stanja, bila ona vjerovanja, želje, slutnje, misli, postoje uvijek kao nečija svjesna stanja. Zbog toga je ontologija mentalnih fenomena uvijek „ontologija prvog lica“¹⁹.

Svijest je epistemički problematična jer istovremeno, na neki način, ima udjela u onome što spoznaje, kao specifična svijest o predmetu mentalnog procesa pojmovne analize, a u ovom slučaju ona je upravo ono što se ima spoznati. U prethodnom paragrafu naznačeno je da je svijest fundamentalno povezana sa stanjima svijesti; iz toga proizlazi da za analizu svijesti utoliko ne može biti postavljena nikakva nulta točka, jer nema svijesti bez predmeta svijesti, makar ona bila sam taj predmet.

1.3. Svijest i samosvijest

Budući da su u suvremenim raspravama nisu dostupne jasne definicije pojmova *svijest* i *samosvijest*, treba se, da se nađe konkretan početak raspravi, i da se uspostavi, koliko je to moguće, stabilan termin, vratiti Leibnizu. Ne, doduše, dušama i monadama, ali definicije percepcije i apercepcije najprihvatljivije su polazište za analizu pojmova svijesti i samosvijesti, kako kod Fichtea, tako i u vezi filozofije uma, upravo zbog toga što su jednostavne. Njihova jednostavnost proizlazi iz toga što su opisane funkcijom:

1. Kada se govori o percepciji, govori se o nečemu unutaršnjem, pripadnom monadi, no usmjerenom na eksterno stanje reflektirano u monadi.²⁰
2. Kada se govori o apercepciji, govori se o nečemu unutaršnjem, pripadnom monadi i usmjerenom na monadu samu ili percepciju monade.²¹

U Leibnizovim terminima, svijest bi se ponešto podudarala s pojmom percepcije, dok bi apercepcija bila slična samosvijesti. Budući da je u prethodnom potpoglavlju ovoga rada data naznaka što se ima misliti pod svijesti, no nije data definicija što svijest fundamentalno jest, tako se i za samosvijest mogu dati tek naznake: u riječi je već sadržan reflektivni karakter neke svijesti koja bi imala kao zadaću biti svjesna same sebe. Ovakve simplifikacije

¹⁹ Usp: Ibid. 17.

²⁰ Ovo “reflektirano u monadi” znači da ne mora pripisati postojanje *prozora* monadi kad opisuje spoznaju svijeta van monade.

²¹ Usp: Brandon C. Look, „Gottfried Wilhelm Leibniz”, 23. 09. 2020.

bile bi možda prihvatljive kao definicija da svijest i samosvijest nisu uvijek isprepletene, no, budući da je „svaka svijest uvjetovana sviješću o nama samima“²², svijest i samosvijest su nerazdvojne, kako fenomenološki, tako i onto-logički.

Ova kratka Fichteova izjava iz *Pokušaja novoga prikaza nauke o znanosti* upućuje na njegov pristup odnosu forme i sadržaja, *cogita* i *cogitata*, za sada na razini epistemološkog problema. jer poima svijest-samosvijest s fokusom na procesualnost njihova odnosa, ali takav u kojemu bi logički prioritet za *Ja* imala, ukoliko je o ikakvom prioritetu moguće govoriti, samosvijest. Naravno, valja imati na umu da ne postoji trenutak u kojemu je samosvijest neovisna o svijesti, odnosno u kojemu ona nije prvenstveno svijest kao Leibnizova percepcija primijenjena na stanje sebe kao percepcije, tako da nije moguć nikakva realna hijerarhija odnosa.

²² Johann Gottlieb Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, Kultura, Zagreb, 1956., 271.

2. Teorijski i povijesni okvir

Misao ne izvire sama iz sebe, jer nikada ne postoji sama. Ona ne nastaje iz onostranih intervencija, niti sama u sebe ne nestaje. Nijedna misao u povijesti čovjekovog mišljenja - u takozvanoj filozofiji – ne stoji samostalno i monolitno, nego biva tek kao rezultat svih dotadašnjih, uvijek pod utjecajima onoga što je došlo prije, i uvijek se bitno tiče onoga što dolazi poslije. Budući da je misao uopće procesualna, nužno je u proučavanju bilo koje pojedinačne pratiti njen nastanak kao diferenciranog momenta od početaka, kakvi se već mogu naći, do razvijenog stadija, koji je predmet istraživanja. Zato je ovaj dio diplomskog rada posvećen kratkoj povijesti filozofije, i u kojim se kontekstima govori o umu, svijesti i samosvijesti.

Treba napomenuti da nije moguće proći cijelu povijest spoznajne teorije, čak ni u grubim crtama. Zato će samo kratko biti naznačena trojica autora koja su na Fichtea imali veliki utjecaj: Descartes, kao začetnik novovjekovne filozofije i, specifično, epistemologije, Leibniz, kao netko čiji su pojmovi iznimno važni za razumijevanje Fichteove misli te Kant, jer je Fichteova filozofija posljedica Kantovog rada. I ova trojica autora bit će obrađeni samo kroz probna mjesta, koja su ili nužna za razvoj Fichteove filozofije.

2.1. Descartes ili *fundamentum inconcussum*

Ne želi se ovim naslovom obezvrijediti filozofija od Platona, preko Aristotela do skolastike, nego samo napomenuti da je tek Descartesu epistemologija „prva filozofija“²³. Iako je znanje tema filozofije od Parmenida i njegova *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*, rasprava o znanju kao mogućem sigurnom znanju, počinje s Descartesom. Ta njegovo je načelo skeptičko: *de omnibus dubitandum*: o svim stvarima treba dvojiti.²⁴

„...čvrstu točku, uporište i oslonac Descartes nalazi u činjenici vlastitog mišljenja, pa mu je tako i *bivstvo osobnosti u samome činu mišljenja*.“²⁵ Iz toga se jasno izlučuje duh kao ono odredbeno čovjeka – dakle čovjek koji je bitno određen kao *res cogitans*. Naravno, ne

²³ Hilary Kornblith, „In Defense of a Naturalised Epistemology“, u: John Greco i Ernest Sosa, *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishers LTD, Malden, Oxford, 1999., 159.

²⁴ Usp: Tomislav Ladan, „Oko uporišta Kartezijeve dvojbe“, u: Rene Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb, 1994., XXVIII

²⁵ Ibid.

smije se Descartes opisati kao kojekakav spiritualist, koji zanemaruje tjelesnu prirodu, jer tijelo i duh su ipak *unum quid*.²⁶

Ono što je odredilo daljnji razvoj epistemologije nije, međutim, Descartesov nauk o duhu i tijelu kao jednome, niti određenje duha kao čovjeku odredbenoga, jer to je već poznato u aristoteličkoj tradiciji, čak ni njegova slavna *metoda*, nego to što iz njegovoga *cogita* proizlazi je svako *Ja* metaforička izjava da, heideggerovski, *cogito me cogitare*.

Ja mislim/ja jesam, znači da *Ja* misleći sebe kao mislećega misli sebe u relaciji u kojoj sebi sebe postavlja kao objekt. Time ne samo da se jastvo uspostavlja kao formalizacija odnosa subjekt-objekt, nego je *cogito* prvi korak na tragu da se spoznaja pojmi kao proizvod subjekta – odnosno da je subjekt onaj koji daje značenje stvarnosti koju spoznaje i postavlja je kao zbiljnost za sebe. *Ja-subjekt* i *Ja-objekt* znači da to *Ja* u svojoj ulozi kao *cogitans* i kao *cogitatum* sebe neposredno stvara upravo takvoga kakav jest.

Samosvijest, međutim, nije supervizor spoznaje, jer ne postoji sveprisutni *cogitans*, nego je kao *Ja* u svakoj relaciji subjekt-objekt koju postavlja, i na taj način sebe uspostavlja kao kriterij realne spoznaje.²⁷

2.2. Leibniz – opstojanje samosvijesti

U prvom poglavlju ovoga rada, koji se bavio terminologijom, pri odnosu svijesti i samosvijesti, napomenuti su, kao svojevrzne smjernice poimanju tih pojmova, Leibnizovi *percepcija* i *apercepcija*.

Iz tradicije u kojoj je narav duše čovjeka, shvaćene kao *res cogitans*, kao misleća supstancija, dovedena pod upitnik kada je Locke izjavio da „duša uvijek ne misli“²⁸, Leibniz, govoreći o monadama, među koje spadaju i ljudske duše, za apsolutno svaku monadu tvrdi da u svakom momentu ima predodžbe, makar one bile nejasne i nerazgovijetne. To bi značilo da ona nije ispražnjena od sadržaja, da nije *tabula rasa*. Monada ne mora nužno biti svjesna percepcija, suvremenije rečeno, svijest ne mora biti svjesna momenata svijesti da bi egzistirala. Ovo je važno za kasniji dio rada, jer kada se govori kod Fichtea o *Ja*, govori se s ovim na umu. Zato se svijest ima shvatiti u vidu Leibnizovih percepcija, koje nisu nužno jasne i razgovijetne, tako da se uspostavljanje *jastva* događa se u pojmu *apercepcije*.

²⁶ Rene Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb, 1994., 160.

²⁷ Usp. Miladinov, *Autopsija apsolutnoga*, Zagreb, Demetra, 1998., 72.

²⁸ Windelband, *Povijest filozofije – Knjiga Druga*, 36.

Apercepcija je svijest – znanje reflektirano u *Ja*, koje je svjesno svijesti o sebi kao u sebi reflektirane percepcije. Dok svijest, kao percepcija nekog nečega, ne mora biti nužno svjesna sebe kao percepcije svjesne nekog nečega, apercepcija takva uvijek već jest, jer ona je svijest nositelja svijesti o sebi kao nositelju svijesti o pojedinačnoj percepciji. Zato se za apercepciju, sada viđenu kao samosvijest, može reći da je „nešto što nije dano svim dušama, niti danoj duši u svako vrijeme.“²⁹

Paralela povučena između pojmova samosvijesti i apercepcije iz prethodnog poglavlja ovdje se kristalizira na taj način da se vidi da samosvijest nije apsolut u vremenu. Drugim riječima, opstojanje samosvijesti kao takve ne zahtijeva njenu konstantnu praktičnu prisutnost kao konstituenta stvarnosti za *Ja*, no to isto ne znači da ona nije formalni temelj svake moguće stvarnosti koju *Ja* sebi postavlja.

2.3. „Za“ i „protiv“ Kanta

Objelodanjivanjem Kantova spisa *Kritika čistoga uma* slomio se klasični sustav metafizike znanja, sustav onostranih konstrukta. Kant je u tom spisu, ustvari, andersenski uzviknuo: „Car je gol!“ Istina, bilo univerzalnoga, bilo partikularnoga, ostaje, ipak u iskustvenoj spoznaji, koje je i nakon Kanta *conditio sine qua non* svakoga daljnjeg sigurnoga znanja.

Što preostaje činiti sa stvarima o kojima iskustvo ne može kazati ništa suvislo? Je li Kantov konstrukt razor ili preustroj metafizike? Jesu li njegovi rezultati ikada mogli postati zaglavkom novoga pogleda na metafiziku koja se, koliko god se aktivno od nje bježi, ipak na neki način svakoj teoriji nameće? A najvažnije pitanje je što činiti sa znanjem koji nema uporište u metafizici?

Budući da je svaka metafizika izgrađena s ciljem opravdanja neke etike, Kantova de(kon)strukcija klasične metafizike i zacrtavanje granica teorijskog mišljenja mora proizvesti etiku utemeljenu na jednoj novoj metafizici, a to je metafizika umnosti čovjeka. Kantova pozicija pretpostavlja i zaključuje spoznaju iz i zbog mogućnosti moraliteta. On se protivi principu korisnosti – ne kao rezultatu djelovanja, nego kao motivu za djelovanje, jer slobodno i razumno biće mora biti sposobno za više od pukog djelovanja prema trenutnoj koristi.

²⁹ Kulstad, *Leibniz's Philosophy of Mind*, 25. 09.2020.

2.3.1. Refleksivno polazište umne spoznaje

Za Kanta polazna točka bilo kakvoga istraživanja ne može biti golo shvaćanje stvari, koje je uvjetovano psihologijskim čimbenicima, nego promatranje samoga uma i upravo u toj pretpostavljenoj umnosti kao umnosti nalazi opće sudove koji nadilaze iskustvo, čije važenje nije uvjetovano niti od njihovog prisustva u svijesti, niti se zasniva u nekoj „formi prirođenosti“.³⁰

U tome smislu Kantovo promišljanje spoznaje se „tematski ograničava na transcendentalno konstruiranu sferu uvjeta njene mogućnosti kao kriterijalnu strukturu njenoga obvezujućega karaktera.“³¹

To bi značilo da je um, riječima samoga Kanta, „moć načela“³², što ga dezignira kao, aristotelički rečeno, *moć duše* koja se ne odnosi na iskustvo ili predmet nego na razum, koji se ima shvatiti kao „moć jedinstva pojmova pomoću pravila“³³. Um se, dakle, ima misliti kao „moć jedinstva razumskih pravila pod načelima“³⁴, koji u Kantovoj filozofiji služi ispunjenju drevne svrhe filozofskog promišljanja, a to je ostvarenje ideje jedinstva svega.

Uloga uma ne dovršava se u tome što bi on bio nekakav *homage* apriornomu jedinstva spoznaje, nego je on sredstvo i rezultat fundamentalno drugačije spoznaje – takve spoznaje koja se zasniva na samome mišljenju i, u suprotnosti od puko razumske spoznaje, sadržava u sebi nešto što je prema pojmovima općenito.

Budući da ovakva refleksivna postavka leži u temelju istraživanja, čim se zamisli „um“ kao slika, kao pojedinačna egzistencija, kao banalni pojam, uvijek se, na neki način, on već zamišlja kao nužno stvaran, jer ako se sredstvo ne uzima kao stvarno (ovdje mišljeno ne samo za um kao sredstvo filozofijskog mišljenja, nego i razum kao sredstvo bilo kakve spoznaje), ne može ga se misliti kao pretpostavku, nego kao gotov čin. Utoliko um, shvaćen kao um, nije mogući predmet empirijskog istraživanja, jer je već pojmljen, makar neodređeno. U potrazi za određenosti toga što se naziva umom, važno je misliti da se u promišljanju uma polazi iz već pretpostavljene vlastite egzistencije i vlastita se egzistencija (gdje ono egzistirajuće tek u refleksiji sebe vidi kao *cogitans*) unaprijed zahvaća apsolutno.

³⁰ Windelband, *Povijest filozofije – Knjiga Druga*, 106.

³¹ Miladinov, *Autopsija apsolutnoga*, 85.

³² Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1984., 157.

³³ Ibid. 158.

³⁴ Ibid.

Zato, iako Kant umsku spoznaju ograničava na formalnu stranu spoznajnog odnosa s impliciranim subjektivnošću u moralitetu iz principa transcendentalnog, treba se naglasiti „da je ta transcendentalna filozofija pretpostavka mogućnosti spekulacije.“³⁵

2.3.2. Stvar o sebi?

Ništa što egzistira nije, niti može biti, po sebi, predmet spoznajne djelatnosti. Predmet spoznaje su samo stvari koje su svijesti dane kao reprezentacije onoga što egzistira – kao pojave. Pojave impliciraju neku bit, pojam pojave implicira neki bitak, a spoznajna djelatnost samim time priznaje postojanje stvari o sebi. Kantova pretpostavka je da je svijet pojava uglavnom identičan sa svijetom stvari po sebi: „Što ovu kritiku zaključaka iz samih radnja refleksije čini nadasve korisnom jest to, da ona jasno prikazuje ništetnost svih zaključaka o predmetima koji se samo u razumu međusobno uspoređuju, potvrđujući ujedno ono što smo uglavnom naglašavali: da su pojave, premda nisu kao stvari same o sebi obuhvaćene među objektima čistoga razuma, ipak jedine u kojima naša spoznaja može imati objektivan realitet, naime tamo gdje pojmovima odgovara zrenje.“³⁶

Spoznaja je, dakle, istovjetna sa svijetom kad se oduzme spoznaji svaki subjektivni udio: forme našega duha. Za Kanta svijet je zapravo jedinstven: on postoji po sebi, on se spoznajnom subjektu pojavljuje. Problem ovakvog shvaćanja odnosa svijeta i svijesti je u tome što iz onoga što se pojavljuje nema načina da neko *Ja* sudi o objektivnosti, jer kada bi se realno oduzele forme duha, kada bi se realno oduzela subjektivnost spoznaje, od spoznaje ne bi ostalo ništa.

Jedan od značajnijih momenata za povijest filozofije dogodio se na prijelomu Fichte-Kant, odnosno na Fichteovom dovršenju Kantovoga posla, potpunim odbacivanjem stvari o sebi: „Odnos bitka i svijesti može se objasniti samo iz svijesti, i to time, da »ova promatra svoje vlastito djelovanje« i time istodobno proizvodi reelni i ideelni niz iskustava, predmete i znanje o njima“.³⁷

Utoliko objekt spoznaje nema važenje za subjekta van spoznajne djelatnosti. On ima, međutim, kao objekt, pretenziju na objektivnost. Ovo bi značilo onaj koji spoznaje to čini uvijek kao subjektivni spoznavatelj, i da je on taj koji daje objektu važenje za sebe kada ga

³⁵ Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, 109.

³⁶ Kant, *Kritika čistoga uma*, 149.

³⁷ Windelband, *Povijest filozofije-Knjiga Druga*, 169.

spoznaje, odnosno kada ga sebi konstruira kao objekti „produktivnom snagom fantazije: to je djelatnost uma, koja stvara svijet.“³⁸

„Stvar bi imala biti štošta, ali čim nastane pitanje: za koga je ona to? Nitko, tko tu riječ razumije, neće odgovoriti: za samu sebe, nego se mora pridomisliti još neka inteligencija, za koju ona jest, jer je inteligencija nužno za samu sebe ono, što ona jest, pa joj se ništa ne treba pridomisliti.“³⁹

³⁸ Ibid. 173.

³⁹ Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, 188.

3. Fichte i Ja

Fichte, nadilazi čistu filozofičnost, jer „nauka o znanosti, to je zapravo jedna apstrakcija, kojom, čisto kao palijativ, Fichte započinje i time želi izići iz dimenzije filozofičnosti.“⁴⁰ *Nauka o znanosti, takozvana filozofija* nije teorijski zahvat, nego *spekulativni*, u smislu da „subjektivnost spoznaje čini principom spoznaje kao takve, uskraćuje legitimaciju nesubjektivnom bitku i u subjektu reflektira čitavu strukturu spoznajne predodžbe.“⁴¹

Ovakva rečenica dala bi se protumačiti na takav način da bi se Fichte mogao opisati kao kojekakav *dogmatski subjektivist*, školski rečeno *subjektivni idealist*, no takvo kratkovidno etiketiranje uvredljivo je pogrešno. Fichteov stav ne etablira realnost kao fiktivno igralište apsolutiziranog subjekta, jer njegov subjekt nije apsolutni utemeljitelj spoznaje, nego se u naglašeno subjektivnome – u svijesti spoznavatelja shvaćenoj kao svijesti potencijalno reflektiranog subjekta – on ostvaruje kao spekulativni subjekt, a ne tek spoznajnoteorijski.⁴²

3.1. Određenje spekulativnog mišljenja

Dok je subjekt spoznajne teorije, čak i kada se uzima kao reflektirani subjekt, jednodimenzionalan, jer je subjekt samo spoznajne teorije i nema što raditi izvan nje, spekulativna filozofija ga ima uzimati u svom bogatstvu potencijalno neograničenih razina refleksije.

Fichte svoje spekulativno promišljanje opisuje kao nešto što ima polaziti iz Kantovog odradenog posla. On Kanta ne odbacuje, nego se na njega nastavlja i na danim temeljima gradi i ide dalje u, kod königsberškog genija naznačenom smjeru – u smjeru spekulacije, koja ima dati pronaći osnovu mogućnosti slobode. Jasno zacrtava svoj cilj već u *Prvom uvodu u nauku o znanosti*:

„Ovaj idealizam [transcendentalni] polazi od jednoga jedinog osnovnog zakona uma, koji on dokazuje neposredno u svijesti. On pri tome postupa na ovaj način: On poziva slušaoca ili čitaoca, da sa slobodom pomišlja izvjestan pojam. Ako to učini, on će vidjeti, da je prinuđen postupati na izvjestan način. Ovdje valja razlikovati dvoje: zahtijevani akt mišljenja; on se izvršava pomoću slobode, a tko ga ne izvrši, ne vidi ništa od onoga što pokazuje nauka o znanosti: - i nužni način, kako se on ima izvršiti;

⁴⁰ Ibid., 109.

⁴¹ Miladinov, *Autopsija apsolutnoga*, 1998., 85.

⁴² Usp.: Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, 111.

ovaj je osnovan u prirodi inteligencije i ne zavisi od volje; on je nešto nužno, ali što se javlja samo u slobodnoj radnji i kod slobodne radnje; nešto nađeno, ali čije je nalaženje uvjetovano slobodom.⁴³

Ono spekulativno u Fichteovoj filozofiji jest uvijek prisutna svijest da u bitnom ne postoji razlika između uvjeta mogućnosti slobode i uvjeta mogućnosti spoznaje. Mogućnost spoznaje se „kako refleksija refleksije upravo diktatom vlastitog karaktera ograđuje od realne spoznajne problematike, pretumačuje u refleksiju o samoj realnoj mogućnosti spoznaje.“⁴⁴

Ovo „ograđivanje od realne spoznaje“ ima se, u kontekstu ovoga rada, shvatiti kao ograđivanje od važnosti razumske spoznaje, koja je za Fichtea irelevantna, bar u odnosu na važnost samozadane dužnosti promišljanja svijesti kao refleksije refleksije, kao i neposredne svijesti.

„Utoliko idealizam ukazuje u neposrednoj svijesti na ono, što tvrdi. No prosta je pretpostavka, da je ona nužnost osnovni zakon cijeloga uma, da se iz njega daje izvesti cijeli sistem naših nužnih predodžbi, ne samo o svijetu, kao što se njegovih objekti određuju rasudnom moći, koja supsumira i reflektira, nego i kod nas samih kao slobodnih i praktičnih bića pod zakonima. Tu pretpostavku treba on dokazati zbiljskim izvršenjem, a upravo u tome se sastoji njegov pravi posao.“⁴⁵

3.1.1. Teorijski i praktički um

Glavni problem između filozofija Kanta i Fichtea može se sažeti u tome da Kanta subjekt interesira samo kao spoznajni subjekt, samo kao teorijska instanca, dok je za Fichtea *Ja* izraženo praktički. Kant iz svoga spoznajnog subjekta deducira kategorije i uspostavlja ga kao nositelja kategorija. Zato piše da je glavni cilj prve *Kritike* „da postavi sudište koje će mu [umu] osigurati njegove pravedne zahtjeve, ali koje, naprotiv, može odbiti sve njegove neosnovane preuzetnosti, ne predrasudama, nego prema njegovim vječnim i nepromjenjivim zakonima.“⁴⁶

⁴³ Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, 197.

⁴⁴ Miladinov, *Autopsija apsolutnoga*, 89.

⁴⁵ Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, 197.

⁴⁶ Kant, *Kritika čistoga uma*, 8.

Kant utoliko um određuje formalno, u njegovoj zadaći i zadatku. Koliko god um kod Kanta imao dovršenje tek u praktičkoj uporabi, „...Kant [je] tu ostao još polovičan u tom smislu što je taj pojam praktičkoga mišljen moralno.“⁴⁷

Fichte temelje misaone djelatnosti koje se tiču poimanja uma razvija na taj način da njegove teorijske funkcije „proizlaze iz refleksije svijesti na njeno vlastito, unaprijed određeno djelovanje“⁴⁸ Um za Fichtea uvijek već jest praktički jer ima samog sebe kao svoj predmet, reflektirajući samoga sebe:

„U nauci o znanosti jest odnos upravo obratan; tu je um ono jedino, što je o sebi, a individualitet samo akcidentalan; um je svrha, a osobnost sredstvo; ova potonja samo poseban način da izrazi um, koji se sve više mora gubiti u njezinoj općoj formi. Nauci o znanosti samo je um vječan, individualitet pak mora neprestano odumirati. Tko prije svega svoju volju ne bude prilagodio tome poretku stvari, taj nikada neće postići ni pravo razumijevanje nauke o znanosti.“⁴⁹

3.2. Jedinstvo apercepcije

Razum je instanca *Ja* koji ima specifičnu uporabu: razum je za Fichtea nešto „između uma i mašte“⁵⁰, nešto što zaustavlja nešto promjenjivo⁵¹ “Razum je razum samo ukoliko je što u njemu fiksirano, a sve što je fiksirano, fiksirano je samo u razumu. Razum se može opisati kao umom fiksirana uobrazilja.“⁵²

Unutar konteksta Fichteove filozofije, razum je ograničen na sadržaj koji mu biva dan uobraziljom. On dakle, ne zahvaća/određuje samoga sebe, zato što nije određen samim sobom, nego heterogenim izvorom. Svijest, međutim, koja jest u djelatnosti razuma jest realitet.⁵³

Um, u drugu ruku, Fichte ne shvaća kao *facultas* koja se ispunjava u nekoj uporabi, koja bi bila usmjerena na izvanjsko, kao što je to razum: „Uopće, što je sadržaj nauke o znanosti u dvije riječi? Ovo: um je apsolutno samostalan; on je samo sa sebe, ali i za nj je

⁴⁷ Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, 80.

⁴⁸ Windelband, *Povijest filozofije – Knjiga Druga*, 172.

⁴⁹ Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, 256.

⁵⁰ Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, 116.

⁵¹ Usp. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb, 1974., 169-170.

⁵² Ibid. 170.

⁵³ Usp. Ibid.

također samo on.⁵⁴ Um, je dakle, ništa drugo do načelo mišljenja, koji se određuje pomoću samoga sebe, pa se onda, iz toga utemeljenja određuje ono *drugo*. Um je, dakle prema, kako Fichte shvaća Kanta, izvorno jedinstvo apercepcije.⁵⁵ On to eksplicitno navodi, citirajući *Kritiku čistoga uma*: “Najviše je osnovno načelo mogućnosti svakoga zrenja, što se tiče razuma, da svaka raznolikost stoji pod uvjetima izvornoga jedinstva apercepcije.”⁵⁶

Što je taj uvjet jedinstva apercepcije? Već je Leibniz to naglasio u spomenutom odgovoru Lockeu na kritiku *cogita*, a Fichte sam upućuje na njega⁵⁷, kako je zapisan u *Kritici čistoga uma*: „Ja mislim mora moći pratiti sve moje predodžbe, jer inače bi se u meni predočivalo nešto što se ne bi moglo pomišljati. To znači upravo toliko, da bi predodžba bila ili nemoguća ili bar za mene ne bi bila ništa.”⁵⁸

Um jest kao um samo zbog toga što je učinak vlastitog djelovanja (i to djelovanje samo). On jest kao samoproizvođenje, samopostavljanje i samospoznanje. Zbog ove distinkcije filozofija se bitno tiče uma, a ne razuma – ona je po svojoj biti samospoznaja.

3.3. Konstrukcija *Ja*

Fichte svoju *Osnovu cjelokupne nauke o znanosti* započinje opisujući konačni cilj i krajnju svrhu cjelokupne filozofije:

„Mi imamo da *potražimo* apsolutno-prvo, posve bezuvjetno načelo svega ljudskog znanja. *Dokazati* ili *odrediti* ono što se ne da, ako treba da bude apsolutno prvo načelo.

Ono treba da izrazi onu djelotvornu radnju (*Tathandlung*) koja se ne javlja, niti se može javiti među empirijskim određenjima naše svijesti, nego je naprotiv osnovom svakoj svijesti i jedino je čini mogućom.”⁵⁹

Već se u prevoditeljevoj intervenciji, kada navodi njemački izvornik koji je preveo frazom *djelotvorna radnja* uočava veoma važna stvar: to apsolutno prvo načelo izražava nešto *procesualno*, nešto što je u svome temelju suprotnost gotovoj radnji, odnosno što je suprotno činjenici, jer činjenica je gotova radnja. Djelotvorna radnja je proces svijesti koji omogućuje

⁵⁴ Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, 225

⁵⁵ Usp.: Ibid. 226.

⁵⁶ Kant, *Kritika čistoga uma*, prema: Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, 226.

⁵⁷ Usp.: Fichte, *Odabrane filozofske rasprave*, 226.

⁵⁸ Kant, *Kritika čistoga uma*, 385.

⁵⁹ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, 41.

svijest, odnosno samosvijest, koja se već u sljedećem paragrafu implicira, kada se spominje pojam *refleksija*.⁶⁰

3.3.1. *Ego Sum*

Fichte poimanje *Ja* izvodi iz banalnog stava „A je A“⁶¹ na takav način da pokazuje da se u tome stavu, budući da ga svatko priznaje kao potpuno izvjesnog, može priznati da je apsolutan – svatko se može složiti u svakom konkretnom primjeru da ne postoji ni trenutak ni mjesto u kojemu taj stav ne bi bio validan. Tada zaključuje da „Čovjek sebi pripisuje moć da nešto postavi kao apsolut.“⁶² U ovome stavu sadržaj pojma A nije važan, nego forma stava.

Stav, međutim, „Ja sam Ja vrijedi bezuvjetno i apsolutno [...]; on ne vrijedi samo prema formi, on vrijedi i prema svom sadržaju. U njemu je Ja postavljen, ne pod uvjetom, nego apsolutno, s predikatom jednakosti sa samim sobom; *on jest* dakle, postavljen; a taj se stav dade izraziti i ovako: *Ja jesam*.“⁶³

Iako je za Fichtea ovaj stav početak *Nauke o znanosti*, on ovisi o ranije navedenom jedinstvu apercipije. Zbog toga je za njega važan Leibniz sa svojim *petites perceptions*, kao i Kant, kada piše:

„Potpunog identiteta svojega sopstva u pogledu svih predodžbi, koje ikada mogu pripadati našem spoznanju, mi smo a priori svjesni kao nužnoga uvjeta mogućnosti svih predodžbi (jer ove u meni predstavljaju nešto ipak samo stoga, što sa svima drugima pripadaju jednoj svijesti, dakle što se u njoj moraju moći bar povezati).“⁶⁴

Fichte tek na Leibnizovim i Kantovim temeljima može zaključiti o *Ja* koje traje dulje od jedne prespavane noći ili trenutka sanjarenja, pa može tvrditi da stav *ja jesam* stoji u kopuli svakoga stava, i da je svako proizvođenje svakoga suda afirmacija toga da *ja jesam* jest apsolutno.⁶⁵ *Ja*, koje uvijek podrazumijeva kao *ja jesam*, osnova je cjelokupne djelatnosti ljudskog duha, mimo empirijskih uvjeta.⁶⁶ *Ja*, dakle, nije nešto što je čovjeku dano, nego se

⁶⁰ Ibid.42.

⁶¹ Ibid. 43.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid. 45.

⁶⁴ Kant, *Kritika čistoga uma*, 78.

⁶⁵ Usp. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, 46.

⁶⁶ Usp. Ibid.

samo proizvodi: „Ja sam samo sa sebe, ali za sebe sam ja nužno.“⁶⁷ To *Ja* je bitak uma, kao samo svoja djelatnost i rezultat; jest samo u samopostavljanju – koje zna za sebe.

Apsolutno postavljeni *Ja* je „prосто bezuvjetan i ničim više odrediv“⁶⁸. Kao takav on je autonoman i utoliko apsolutno slobodan. Apsolut je najviša instanca slobode – neuvjetovanost u pozitivnom određenju.

3.3.2. Nasuprot postavljanje i sinteza *Ja*

Kantu je bilo stalo do formalne mogućnosti spoznaje, no Fichte pita kako je spoznaja realno moguća.⁶⁹ Zato on za drugo temeljno načelo *Nauke o znanosti* postavlja stav –A nije jednako A. Zato tvrdi da kako prvobitno nije ništa postavljeno osim *Ja*, samo se njemu može nešto suprotstavljati i ono što je tome suprotstavljeno jest *Ne-Ja*. Iz drugog temeljnog načela proizlazi da za sve ono što je objekt predodžbe mora stajati u samome *Ja*, bez obzira na empirijske uvjete, neka nužna veza između *Ja* i objekta predodžbe⁷⁰, pomoću koje se „otkriva ono što treba da se predoči“⁷¹.

Za *Ja* ovo *Ne-Ja* može biti postavljeno samo iz identiteta *Ja*⁷². Drugim riječima za samosvijest sve ono što nije samo samosvijest proizlazi *djelotvornom radnjom* samosvijesti, ito na sljedeći način: budući je na *Ja* za *Ja* postavljen cijeli realitet i utoliko je ono apsolutno, djelatnost *Ja* utemeljena je apsolutno u samome *Ja* jer je „nezavisna od svakog predmeta“⁷³.

„Ja mora – a to također leži u njegovom pojmu – o sebi reflektirati da li zaista obuhvaća u sebi sav realitet. Toj refleksiji stavlja on u temelj onu ideju. Prema tome izlazi s njome on van u beskonačnost, a utoliko je on *praktički*: ne apsolutan, jer po tendenciji prema refleksiji upravo izlazi iz sebe, isto tako nije teorijski jer njegovoj refleksiji ništa ne leži u temelju, osim one ideje koja potječe iz samoga *Ja*...“⁷⁴

Objekt spoznajne djelatnosti je transcendentalno proizveden (dakle kroz proizvođenje od samoga *Ja*)⁷⁵. *Ja* postavlja objekt izvan sebe i istom djelatnošću kojom sebe utemeljuje, *Ja* utemeljuje objekt van sebe prema kojemu se odnosi „kao temelj mogućnosti prema

⁶⁷ Ibid. 47.

⁶⁸ Ibid. 67.

⁶⁹ Miladinov, *Autopsija apsolutnoga*, 90.

⁷⁰ Usp.: Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, 51.

⁷¹ Ibid. 54.

⁷² Ibid. 52.

⁷³ Ibid. 193.

⁷⁴ Ibid. 209.

⁷⁵ Usp. Miladinov, *Autopsija apsolutnoga*, 94.

utemeljenom⁷⁶. *Ja* se, dakle, odnosi prema objektu kao prema mogućem objektu. Apsolutni *Ja* dovodi se u odnos prema *Ne-Ja* u čistoj djelatnosti apsolutno i samo pomoću samoga subjekta, odnosno kao sami subjekt, apsolutno postavlja sebe kao „uvjet svake djelatnosti koja postavlja neki objekt.“⁷⁷

„Jastvo (djelatnost, koja se vraća u samo sebe, subjekt-objektivitet ili kako se hoće) iskonski se suprotstavlja onome »to«, prostome objektivitetu; a postavljanje je tih pojmova apsolutno, nije uvjetovano nikakvim drugim postavljanjem, tetično je, a ne sintetično. Na nešto, što je u tome prvom postavljanju postavljeno kao neko »to«, kao čisti objekat, prenosi se nama samima nadređeni pojam jastva, pa se sintetički sjedinjuje s time, a tek tom uvjetovanim sintezom nastaje nam »ti«.“⁷⁸

U prethodnom citatu *ti* je u relaciji sa subjektom predmet individualne spoznaje postavljen kao objekt sintezom onoga *Ja* i *to*, uspostavljen na takav način da *Ja* teži izvan sebe. Dakle stavlja se u odnos prema nekom nečemu, postavlja se kao neka težnja.⁷⁹ Takvo *Ja* nije, helenskim izrazom, mirujuće – ono nije apsolut u sebe zatvoren, nego je praktičko kao praktično težeće. U težnji za/k nasuprot postavljenom leži posljednja osnova za utemeljenje objekta – a to je inteligencija *Ja*:

3.3.3. Konačno i apsolutno *Ja*

Ja je apsolutan u svom utemeljenju kao *Ja*. Djelatnost utemeljenja *Ja* je beskonačna djelatnost svijesti koja se vraća u sebe, no ona „naprosto nije objektivna“⁸⁰. *Ja* kao beskonačno je beskonačno težeće, no ono kao apsolut ne može imati objekt – „ne bi se trebala zvati težnja jer nema objekta, ali za koju mi nemamo naziva niti ga možemo imati, - koja [beskonačna težnja] leži izvan svake odredivosti – jest beskonačna; ali kao takva ne dolazi do svijesti niti može doći do nje, jer je svijest samo moguća pomoću određenja refleksije, a refleksija samo pomoću određenja.“⁸¹

Ja je apsolutan ukoliko uopće djeluje, beskonačan je po svojoj težnji.⁸² Konačan je, međutim, jer u samom pojmu težnje nalazimo konačnost – da nije konačan ne bi imao prema

⁷⁶ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, 193.

⁷⁷ Ibid. 196.

⁷⁸ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 253.

⁷⁹ Usp.: Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, 197.

⁸⁰ Ibid. 200.

⁸¹ Ibid. 202.

⁸² Usp. Ibid. 203.

čemu težiti, „jer ono čemu se ne *protuteži*, (*widerstrebt*) nije težnja.“⁸³ U tome smislu *Ja* nije u sebi beskonačno kauzalan, jer da jest, ne bi postavljao samoga sebe.⁸⁴ *Ja*, dakle, apsolutno djeluje prema sebi kao objektu i u njemu ne postoji distinkcija subjekt-objekt, osim u metodološkim ulogama. Kada djeluje prema izvana, prema predmetu, tada sebe ograničava i postavlja se prema *Ne-ja*: „Prvo: *Ja* postavlja sebe upravo kao *beskonačnoga* i *neograničenoga*. Drugo: *Ja* postavlja sebe upravo kao *konačnoga* i *ograničenoga*.“⁸⁵

Težnja je, dakle, zahtjev koji stoji u temelju *Ja*, temelj zbilje za *Ja*. Ona je istovremeno izvor iluzornoga dualizma i njegovo rješenje – na taj način da se *Ja* uspostavlja *tetično*, a ne sintetično:

„*Ja* zahtijeva da sav realitet obuhvati u sebi i da ispuni beskonačnost. Tomu zahtjevu nužno leži u temelju ideja apsolutno postavljenoga, beskonačnoga *Ja* i to je taj apsolutni *Ja* o kojemu smo govorili. [Tek ovdje postaje potpuno jasan smisao postavke: *Ja postavlja sam sebe apsolutno*. U njoj nema ni govora o *Ja* koji je dan u zbiljskoj svijesti, jer ova nikada nije apsolutno, nego njezino je stanje uvijek ili neposredna ili posredno utemeljena nečim izvan *Ja*. Naprotiv je ovdje riječ o nekoj ideji *Ja* koja se nužno mora staviti u temelj njezinom beskonačnom zahtjevu, ali koja je za našu svijest nedostiživa, a stoga se u njoj nikada ne može javiti neposredno (ali zacijelo posredno u filozofskoj refleksiji)].“⁸⁶

Zbiljska svijest, međutim, nije beskonačna. Ona je produkt vlastite moći mišljenja, jer mišljenje uvijek-već-jest praktičko, jer ima sebe kao svoj predmet. Svaka svijest je izvorno ćudoredna svijest⁸⁷ i utoliko geneza samosvijesti. Um, dakle, po sebi već jest praktički (iz spekulativne pozicije)⁸⁸ – po Fichteu on je uvijek samo praktički, te postaje teorijski tek u primjeni na objekt – na neko *Ne-ja*, koje ga ograničava, odnosno čime se on sam ograničava.

Ja se, dakle, uvijek proizvodi svojim djelovanjem – on je već proizveden od sebe, no tek treba znati za sebe. U odnosu prema *Ne-ja*, *Ja* se proizvodi u relaciji prema nekom nečemu, proizvodeći se kao konačno u odnošenju prema onome što mu se opire:

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Usp. Ibid.

⁸⁵ Ibid. 189.

⁸⁶ Ibid. 209.

⁸⁷ Usp.: Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 217-218.

⁸⁸ Usp. Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, 33.

„Subjektivnost u obliku refleksije nema na raspolaganju stvarni bitak; znanje, čak i upravo u svom apsolutnom obliku, nije apsolut.“⁸⁹

Granica i poveznica apsolutno i konačno izraženoga *Ja* je upravo djelatnost, jer bitak *Ja* nije ni u znanju ni činjenju, shvaćali se oni konačno ili apsolutno, nego *Tathandlung* u oba ova vida:

„Pojam djelovanja, koji postaje moguć samo pomoću toga intelektualnog zrenja samodjelatnoga *Ja*, jedini je, koji sjedinjuje oba svijeta, koji za nas opstoje, osjetilni i inteligibilni. Što mome djelovanju stoji nasuprot, - nešto mu moram suprotstaviti, jer ja sam konačan, -jest osjetilni, a što treba da nastane pomoću mojega djelovanja, jest inteligibilni svijet.“⁹⁰

⁸⁹ Wolfgang Janke, *Fichte, Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1970., 59.

⁹⁰ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 218.

4. Sloboda – mogućnost slobode

Već je na jednom mjestu u ovome radu napisano da je nijedna metafizika, kao ni nijedna epistemologija uzrokovane nekim čistim idejama ili općenitostima, nego da su uspostavljene kao temelji specifične etike. Ovdje je riječ etika uzeta, opet, u helenskom značenju općega odnosa prema svijetu, a ne kao novija filozofska disciplina koja se bavi općostima moraliteta; međutim, bavi se ipak onim općim – općim ljudskoga stanja, odnosno ljudske egzistencije.

Iz ovoga slijedi pitanje, čemu služi Fichteovo utemeljenje *Ja* onako kako je izvedeno u njegovom opusu, konkretno za ovaj rad, u *Osnovi cjelokupne nauke o znanosti*? Kakve veze s tim ima utemeljenje uma kakav je opisan? I čemu služe sve peripetije odnosa svijesti i samosvijesti?

Na sva ova pitanja sažeto se da odgovoriti dvjema riječima: utemeljenju slobode. Ito ne neke apstraktne slobode, jer takva je utemeljena u određenju apsolutnoga *Ja*, nego konkretne, egzistencijalne slobode, koja se treba izvesti iz pojma *djelotvorne radnje*.

4.1. Spontanitet

Njemački klasični idealizam nova je epoha povijesti filozofije po pitanju rasprave o slobodi, a ta rasprava za ovo razdoblje počinje, kao i sve ostalo, s Kantom. On, međutim, pojam spontaniteta koristi u vezi s razumom, gdje se razum definira kao „moć da se proizvode same predodžbe ili *spontanitet* spoznaje,⁹¹ što je suprotno *receptivitetu*, odnosno sposobnosti duše da prima predodžbe, ukoliko je na neki način aficirana.

Ovdje Kant koristi pojam razuma, no „radnja razuma za Fichtea je *contradictio in adjecto*“⁹²; spontanost i sloboda predmet su praktičkoga, a ne teorijskoga, a već je iznad rečeno da razum ne može imati veze s praktičkim – makar je eminentno praktičan, u smislu da obrađuje podatke, no nije praktički kako Fichte misli praktičko – „Jer spontanost nije ništa drugo nego ono do čega onda Fichte dolazi s pojmom *Selbsttätigkeit*, samodjelatnost.“⁹³

Um je ono što je za Fichtea praktičko, ito uvijek praktičko, jer je uvijek djelatan kao samodjelatan. On je učinak vlastitog djelovanja kao to djelovanje samo, no postaje teorijski samo u primjeni svojih zakona na *Ne-ja*, koje ga/kojim se ograničava.

⁹¹ Kant, *Kritika čistoga uma*, 49.

⁹² Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, 45.

⁹³ *Ibid.* 94.

Fichteovo polazište za filozofiju je upravo spontanitet – za njega to nije samo temelj svega znanja, nego i ono zbog čega je znanje uopće važno: „Spontanitet ljudskog duha bio je ono što je proizvelo isto tako predmet refleksije – upravo one mogućnosti mišljenja, ali ipak po pravilima iscrpnog sintetičkog sistema – kao i formu refleksije, radnju samog reflektiranja.“⁹⁴

Ovo je mjesto gdje Fichte nadilazi razinu filozofičnosti i postaje spekulativni mislilac: on ne pokušava dokazati slobodu kao *fundamentum inconcussum* vlastitog mišljenja, nego pretpostavlja slobodu i iz te pretpostavke traži kakvog utjecaja takva pretpostavka ima na egzistenciju:

„To sam već više puta rekao. Izjavio sam da s izvjesnim filozofima nemam upravo nikakve zajedničke točke i da oni tamo, gdje sam ja, nikada nijesu niti mogu da budu. Čini se da se to više smatralo hiperbolom izbačenom izbačenom iz nevoljkosti nego potpunom ozbiljnošću, jer oni ne prestaju ponavljati zahtjev da *im* svoju nauku dokažem. Ja svečano moram da uvjeravam, da onu tvrdnju uzimam u najpravljem smislu riječi, da je ona moja najodlučnija ozbiljnost i da sadržava moje najpotpunije uvjerenje. Dogmatizam polazi od bitka kao nečega *apsolutnoga*, a njegov se sistem prema tome nikad ne uzdiže nad bitak. Idealizam uopće ne priznaje bitak kao nešto što za sebe opstoji. Drugim riječima: prvi polazi od nužnosti, drugi od slobode. Stoga se nalaze u dva potpuno rastavljena svijeta.“⁹⁵

Polazište da je sloboda moguća uvjet je da se, koliko-toliko, razumije Fichte, i da se razumije bilo kakav pokušaj konstrukcije filozofije koja pretendira da bude filozofija slobode.⁹⁶ Pojam spontanosti kao polazna točka ove filozofije izražava upravo ovakvu poziciju – ne postavlja se sloboda kao empirijska ili vanempirijska zbiljnost, nego se pretpostavlja mogućnost čovjeka da bude slobodan; određenje spontanosti bilo bi, dakle, jedinstvo samosvijesti i slobode. No ukoliko čovjek može biti slobodan, mora se postaviti pitanje, u čemu bi se izražavala sloboda?

4.2. Tathandlung

„Stoga i nije tako beznačajno, kao što se to nekima čini, da li filozofija polazi od neke činjenice ili od činjeničnog djelovanja (t.j. od čiste djelatnosti, koja ne pretpostavlja

⁹⁴ Fichte, *Osnova cjelokupnog nauka o znanosti*, 160.

⁹⁵ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 260.

⁹⁶ Dan Breazeale, *Johann Gottlieb Fichte*, <https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/#Foun>, 01.10.2020.

objekat, nego ga sama proizvodi, i gdje dakle djelovanje neposredno postaje djelom). Ako polazi od činjenice, onda se postavlja u svijet bitka i konačnosti, pa će joj biti teško da iz nje nađe put do beskonačnoga i nadosjetilnoga, ako polazi od činjeničnog djelovanja, onda ona stoji upravo na onoj točki, koja povezuje oba svijeta i s koje se jedim pogledom mogu pregledati.⁹⁷

Djelotvorna radnja je hrvatski prijevod Fichteovog termina *Tathandlung*. Ovo je originalna kovanica koja izražava filozofski koncept koji opisuje radnju koja je samopostavljanje *Ja*. Njemački pojam kovanica je dviju riječi: *Tatsache*, što bi se prevelo kao *činjenica*, korijen joj je glagol *tun* – no prevoditelj *Osnove cjelokupnog nauka o znanosti* u fusnoti napominje da ta riječ ima nijansu gotovosti pa bi bila *učinjenica*⁹⁸. Drugi dio te kovanice je *Handlung*, imenica koja znači, doslovno, rukovanje – što bi impliciralo, nasuprot *Tatsache*, svojevrsnu trajnost.

Kao centralni pojam Fichteove filozofije *Tathandlung* upućuje na ideju *procesualnosti*, koja stoji u pozadini cijelog Fichteovog svjetonazora, jer on ostali pojmovi njegove filozofije neshvatljivi su ako se nema na umu da, za njega, nema gotovoga čina, da filozofija ne počinje od kojekakve *činjenice* ili kakvoga *bitka*: „Idealisti je sloboda ono jedino pozitivno; bitak mu je prosta negacija slobode. Samo pod tim uvjetom ima idealizam podlogu da i ostaje suglasan sa samim sobom.“⁹⁹

Fichteova filozofija nije metafizika, odnosno ona ne počinje od apstraktnih principa stvarnosti, nego od onoga inherentnoga čovjeku. On počinje svoju filozofiju iz iskustva procesualnosti svijesti i iz toga iskustva i takve svijesti zaključuje o procesima svijesti koji su također procesualni: „Onaj Ja, koji sam sebe konstruira, nije nikakav drugi nego njegov vlastiti. On navedeni akt toga Ja može da promatra samo u samome sebi, a da bi ga mogao promatrati, mora da ga izvrši. On ga proizvodi u sebi hotimično i slobodno.“¹⁰⁰

To bi značilo da sloboda nije, kao kod Kanta, *kauzalitet pomoću slobode*¹⁰¹, nego mogućnost slobode kao temelj osnovne djelatnosti svijesti, a to je, za Fichtea, mogućnost

⁹⁷ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 219.

⁹⁸ Usp. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, 41.

⁹⁹ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 250.

¹⁰⁰ Ibid. 211.

¹⁰¹ Usp. Kant, *Kritika čistoga uma*, 217-

svijesti kao samosvijesti: „Ona se samosvijest ne nameće i ne dolazi sama od sebe; čovjek zaista mora slobodno djelovati, a zatim apstrahirati od objekta i promatrati samo sebe.“¹⁰²

To znači da se samosvijest, iako sebe proizvodi, što je njena osnovna djelatnost i što je upravo čini njome, ne ispunjava samo u tome da jest kao samosvijest. Ovo je konkretna primjena koncepta *težnje*, gdje je jasno što Fichte misli kada ja opisuje kao *težeće* (*strebende*).

Za konkretnu egzistenciju ovo bi značilo da Fichteova filozofija – filozofija samosvijesti, nema svoj konac u ostanku u sferi spekulacije, nego je ona bitno egzistencijalna. No ovaj spekulativni temelj za nju je nužan i praktički: ne dopušta joj da bude tek praktična, nego mora biti fundamentalno etična:

„Intelektualno je zrenje jedino čvrsto stajalište za svaku filozofiju. S ovoga se stajališta dade objasniti sve, što se javlja u svijesti; ali samo s njega. Bez samosvijesti uopće nema svijesti; ali samosvijest moguća je samo na označeni način: ja sam samo djelatnik. S njega ne mogu dalje više biti gonjen; moja filozofija postaje ovdje posve nezavisna od svake volje i produkt željene nužnosti, ukoliko nužnost opstoji za slobodni um, t. j. produkt praktičke nužnosti. Ja od ovoga stajališta ne mogu ići dalje; i tako se transcendentalni idealizam ujedno pokazuje kao jedini način mišljenja u filozofiji, koji je primjeren dužnosti, kao onaj način mišljenja u kojemu se spekulacija i čudoredni zakon najuže sjedinjuju. Ja treba da u svome mišljenju pođem od čistoga Ja i pomišljati ga kao nešto apsolutno samostalno, ne kao da je od određen od stvari, nego kao da on određuje stvari.“¹⁰³

4.3. Proces i etika

Konzekvence ovakvoga mišljenja su iznimno dalekosežne: ideja da filozofija ima zadatak da spozna *Ja*, budući da je ona fundamentalno samo-osvješćivanje, znači da je filozofija uvijek etika u najširem i najopćenitijem smislu. To je etika, koja zahtijeva da se iz primata praktičkoga uma, iz fichteovski pojmljenog jedinstva svijesti, pojmi sebe kao proces postojanja, koji sam sebe određuje i ograničava i koji je u bitnom za sebe odgovoran kao rezultat vlastite samodjelatnosti.

Budući da za Fichtea sloboda nije puko metafizička, nije *neko tamo* konkretnoj egzistenciji, ta sloboda je odgovorna za vlastitu slobodu – i samo za vlastitu slobodu, kao

¹⁰² Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 181.

¹⁰³ *Ibid.* 218.

proizvod vlastite volje, koja jest samodjelatni um¹⁰⁴. „Volja, koja djeluje čisto i samo kao volja, sama po sebi, upravo bez svakog oruđa ili osjetilne građe njezina utjecaja, koja je apsolutno sama po sebi ujedno djelo i produkt, u kojoj je htijenje zbivanje, kojoj je područje postavljanje; dakle u kojoj je prikazan zahtjev uma, da bude apsolutno slobodan i samodjelatan.“¹⁰⁵

Sloboda, dakle, jest samoodređivanje kao čin i učinak vlastitog samoodređivanja. Međutim, ona je za to samoodređivanje odgovorna: sloboda nije *faktum* egzistencije, nego fundamentalno njen zadatak – i taj zadatak je najvažniji, štoviše jedini čin filozofske etike (ovdje shvaćene kao praktičke filozofije).

4.4. Protoegzistencijalizam

„(...) egzistencija prethodi esenciji, ili, ako hoćete da treba poći od subjektivnosti.“¹⁰⁶ Tako piše Jean-Paul Sartre i ova kratka rečenica bila bi programatski usklik cijelog egzistencijalističkog pokreta. Ako je itko u povijesti filozofije pošao od subjektivnosti, to je bio Fichte.

Postojati znači biti zainteresiran za vlastito postojanje, to znači biti praktički, to znači da: „ja hoću čisto i odlučno svoju dužnost, a volja potom hoće da mi to, bar u duševnome svijetu, pođe za rukom.“¹⁰⁷

Fichteova filozofija može se nazvati protoegzistencijalističkom upravo u ovome *Ja hoću*. Sam je to jasno izrazio: „Ja hoću prema slobodno stvorenom svršnom pojmu slobodno htjeti.“¹⁰⁸

Ova rečenica je radikalno određenje egzistencije za slobodu – ona znači da za *Ja*, kako se *Ja* ima misliti za Fichtea, nije dovoljan izvanjski *telos*, nego je *Ja* slobodno samo u samoodređenju, čak i u određenju vlastite svrhe. Zbog toga što se ovakva radikalna sloboda može i mora izvesti iz Fichteove misli, Fichteova filozofija je filozofija slobode.

Sloboda, za Fichtea, nije dana, nego zadana – ona je smisao egzistencije i temelj egzistencije, jer bez mogućnosti slobode, nedostaje ono *zašto* svakom mogućem djelovanju:

¹⁰⁴ Usp: Ibid. 144

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Jean-Paul SARTRE, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964., 8.

¹⁰⁷ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 144.

¹⁰⁸ Ibid. 34.

„Ja hoću da ljubim, hoću da se gubim u učešću, hoću da se radujem i tugujem. Najviši predmet toga učešća za mene jesam ja sam; a ono jedino na meni čime to učešće neprestano mogu ispunjavati, jest moje djelovanje.“¹⁰⁹

Sloboda se ostvaruje, dakle u slobodnom djelovanju. Ovo je banalna izjava, no u kontekstu Fichteove filozofije, ona znači da je mogućnost slobode početna točka i svrha svega bivanja – ona je najviši praktički cilj: „čovjek treba da se u beskonačnost sve više približava slobodi, koja je po sebi nedostiživa.“¹¹⁰

Fichte dokazuje slobodu iz polazišta slobode – iz samosvijesti zaključuje na mogućnost slobode *za Ja*:

„Ovaj idealizam polazi od jednog osnovnog zakona uma, koji on dokazuje neposredno u svijesti. On pri tome postupa na ovaj način: On poziva slušaoca ili čitaoca, da sa slobodom pomišlja izvjestan pojam. Ako to učini, on će uvidjeti da je prinuđen postupati na izvjestan način. Ovdje valja razlikovati dvoje: zahtijevani akt mišljenja; on se izvršava pomoću slobode, a tko ga ne izvrši, ne vidi ništa od onoga što pokazuje nauka o znanosti: - i nužni način, kako se on ima izvršiti; ovaj je osnovan u prirodi inteligencije i ne zavisi od volje; on je nešto nužnom ali što se javlja samo u slobodnoj radnji i kod slobodne radnje; nešto nađeno, ali čije je nalaženje uvjetovano slobodom.“¹¹¹

U prethodnom citatu Fichte objašnjava kako se sloboda, kao se moguća sloboda i kao konkretna sloboda koja jest samo kao slobodno djelovanje odnosi prema inherentnim zakonitostima spoznajne djelatnosti. Sloboda ima ulogu uvjeta za spoznaju samoga čina spoznavanja – jer sloboda je mogućnost samosvijesti na isti način na koji samosvijest stoji u temelju mogućnosti mišljenja slobode, kako obje stoje prema djelovanju i djelovanje prema njima: „No moje mišljenje i zasnivanje svršnoga pojma prema svojoj je prirodi apsolutno slobodno – i proizvodi nešto od ničega. Na takvo mišljenje morao bih nadovezati svoje djelovanje, ako ima da se smatra kao slobodno i kao da proizlazi iz mene samoga.“¹¹²

¹⁰⁹ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 38.

¹¹⁰ Fichte, *Osnove cjelokupnog nauka o znanosti*, 65.

¹¹¹ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 197.

¹¹² *Ibid.* 95.

Zaključak

Sloboda je vječna tema filozofije, zato što se sloboda čovjeka *bezuvjetno tiče* – a u ovome radu je pokazano da sloboda nije samo nekakav modus bića, nego je temelj moguće umnosti. Zato zaključujem da, ukoliko se Fichte dosljedno shvati, mora se misliti jedinstvo samosvijest=samodjelatnost=sloboda¹¹³ kao temelj egzistencije uopće.

Ne znam zašto, ali imam potrebu, kojoj ću udovoljiti, da diplomski rad završim svojevrsnom apologijom relevantnosti Fichteove misli, kako ju je sam napisao:

„Da li je neka filozofija znanost, ne zavisi od toga, da li je općevrijedna, kao što to, čini se, misle neki filozofi, kojih veoma zaslužni radovi idu naročito za tim, da svima budu jasni. Ti filozofi zahtijevaju nemoguće. Što to treba da znači: neka filozofija zaista vrijedi općenito? Tko su ti svi, za koje ona treba da vrijedi? Zacijelo ne sve, što ima ljudsku sliku i priliku jer onda bi ona morala vrijediti i za obična čovjeka, kojemu mišljenje nikada nije svrha, nego samo sredstvo za njegove najbliže poslove, pa bi morala vrijediti čak i za nezrelu djecu. Dakle možda filozofi. Ali tko su ti filozofi? Valjda ne svi oni, koji su od nekog filozofskog fakulteta dobili doktorsku titulu, ili oni, koji su dali štampati nešto, što oni nazivaju filozofskim, ili oni, koji su čak sami članovi nekog filozofskog fakulteta? Neka nam se dade određen pojam o filozofu, a da nam se prije toga ne da određen pojam o filozofiji, t. j. sama određena filozofija!“ [...] „Ja o toj točki mislim ovako: Ako je makar samo jedan potpuno i u svako doba uvjeren u svoju filozofiju; ako je ona potpuno jedno s njim samim, ako se potpuno slažu njegov slobodni sud u filozofiranju i ono njemu u životu nametnuto, onda je filozofija u tome jednome postigla svoju svrhu i dovršila svoj krug, jer ga je zacijelo ostavila opet tamo odakle je pošao s cijelim čovječanstvom. I sada filozofija kao znanost zaista opstoji u svijetu, sve ako je osim toga jednoga nitko ne bi razumio i prihvatio; jest, sve ako je ni taj jedan ne bi znao prikazati izvan sebe.“¹¹⁴

¹¹³ Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, 16.

¹¹⁴ Fichte, *Odabrani filozofski spisi*, 262.

Literatura

„Razum“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=52059>

„Um“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=63134>

Aristotel, *Metafizika*, Medicinska naklada, Zagreb, 2001.

Breazeale, Dan, *Johann Gottlieb Fichte*, <https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/#Foun>,

Descartes, Rene, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb, 1994.

Fichte, Johann G., *Odabrane filozofske rasprave*, Kultura, Zagreb, 1956.

Fichte, Johann Gottlieb, *O odnosu logike prema filotofiji ili transcendentalna logika*, Demetra, Zagreb, 1999.

Fichte, Johann Gottlieb, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb, 1974.

Janke, Wolfgang, *Fichte, Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1970.

Kangrga, M., *Klasični njemački idealizam*, Mikulić, B. (ur.), Zagreb, FF Press, 2008.,

Kornblith, Hilary, „In Defense of a Naturalised Epistemology“, u: John Grecco i Ernest Sossa, *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishers LTD, Malden, Oxford, 1999.

Kulstad, Mark, „Leibniz's Philosophy of Mind“, <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/#PerApp>

Ladan, Tomislav, „Oko uporišta Kartezijeve dvojbe“, u: Descartes, Rene, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb, 1994.

Look, Brandon C. „Gottfried Wilhelm Leibniz“, <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/#AppMemRea>

Miladinov, K., *Autopsija apsolutnoga*, Zagreb, Demetra, 1998.

Rey, Georges, „Philosophy of Mind“, <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-mind>

Sartre, Jean-Paul, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.

Searle, John. R. *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge, London, 1999.

Tye, Michael, „Qualia“, <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Uses>

Windelband, W., *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1988.