

NEVENA JEVTIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

KRITIKA I SISTEM. IDEJA ‘KONSTITUTIVNE’ KRITIKE KOD FIHTEA

Sažetak: U ovo radu, autorka će prikazati u osnovnim crtama postepeni put konceptualnog razvitka filozofske kritike u idealističkom ključu, odnosno u horizontu filozofije nemačkog idealizma. Idealistički koncept kritike dobija svoje pojmovno utemeljenje u Kantovoj *Kritici čistog uma*, zatim biva preoblikovan u Rajnholdovoj filozofiji i to kroz kritiku kantovske kritike i kritičke filozofije uopšte. Kao ona instanca na kojoj se najdalekosežnije razvija motiv konstitutivne uloge kritike u izgradnji filozofskog sistema pokazuje se Fihteovo učenje. Rad završava s naznačivanjem ključnog pravca u kome se odvija potonja povest koncepta filozofske kritike.

Ključne reči: Filozofija nemačkog idealizma, Kant, Rajnhold, Fihte, filozofska kritika, filozofski sistem

GRANICE KANTOVSKJE KRITIKE

Kantovska kritika je negativna s obzirom na to da ne predstavlja proširenje znanja, niti u potpunosti iscrpljuje svoj predmet. Kant tvrdi: „Ona u analizi ide samo dotle koliko je potrebno radi potpune ocene sintetičkog saznanja a priori“². Ona je negativna jer pretpostavlja u sadržinskom, ali i u organizacionom, smislu vlastiti predmet. Ukoliko je kritički rad, kao prethodno ispitivanje odnosno propedeutika, mišljen kao zasnivanje jedne nauke, on nužno polazi od njene ideje. Ta ideja ima normativnu ulogu u pogledu određivanja smera i organizacije kritike tako što kao cilj omogućava princip na osnovu koga je moguće imati unapred svu „raznovrsnost njenih delova“, kao i njihov „poredak“. Kao kraj, ona omogućava (novi) početak. Kantovska

1 E-mail adresa autorke: nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

2 Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 51 (*Kritika čistog uma*, str. 47).

kritika je mobilisana budući da je egzistencija takve nauke problematična, te isključivo stoga što nema pretenzije da dodaje u rezervoar znanja, na koji bi dotična nauka pledirala, ona ispituje moć saznanja. Iako je i status kritike jednako problematičan, jer je i ona u celosti organizovana i usmerena prema prirodi i strukturi sazajnih moći, ona može biti prihvaćena kao rešenje da se ispita da li je ideja te nauke moguća kao takva ili ne. Kritika nije metafizika *in statu nascendi*. Sadržinski i organizaciono posmatrano, kritika jeste obris i misaono kretanje sve metafizike ili filozofije. Međutim, negativni karakter je ono na čemu se mora insistirati da jeste njena *differentia specifica* spram ostalih oblika filozofskog mišljenja. U *Kritici čistog uma* filozofsko mišljenje, zapravo, ima dva fundamentalna zadatka: u negativnom svojstvu kritike i pozitivnom svojstvu izgradnje sistema znanja.

Uслед toga što je njen zadatak negativan, kritika može zauzimati „više“ mesto u odnosu na bilo koje područje života ili oblast istraživanja. Budući da ona ne proširuje znanje bez obzira o kom konkretnom predmetu kritike da je reč (pravo, moralni zakon ili religija), ona disciplinuje istraživanje i saznanje tih predmeta. Stoga, da bi mogla da ispuni vlastiti zadatak, ona principijelno pretpostavlja svoj predmet, to jest saznanje koje u ovom momentu još uvek problematično i navodno. Na tlu Kantove filozofije, onaj koji tu kritiku vrši na jedini opravdani način, kao što je poznato, jeste čist um. Kao vrhovni sudija, čija je meritornost epohalno zagarantovana, on ispituje vlastite zahteve i prava na spoznaju određenih predmeta. Kantovska kritika se očigledno razlikuje od kritike u uobičajenom smislu. Prema ovom potonjem, proces kritike predstavlja nastojanje da se utvrdi do koje mere, ako uopšte, predmet kritike i tvrdnje o njemu odgovaraju nekom unapred postavljenom i relativno jasnom kriterijumu³. *Specificum* kantovske kritike počiva upravo u tome što je um u svojstvu subjekta, objekta, kao i samog kriterijuma. Na osnovu toga, kritika je relevantna, ili, kako se to u sekundarnoj literaturi apsolviralo, imanentna.

Međutim, ovaj *specificum* ne čini od Kantove ideje kritike čistog uma naprosto podvrstu kritike u uobičajenom smislu. Kritika čistog uma mora da dokaže vlastite nalaze naročitom dedukcijom. Ono što je u filozofskom smislu revolucionarno i od odlučujućeg značaja za kasniji razvoj filozofije jeste ta strana zadatka kritike – da apriorne forme dokaže na osnovu sintetičkog jedinstva apercepcije kao principa spoznaje. Iz ovoga je, međutim, proizašla

3 Videti, primera radi, odredbu *criticism* u: Williams, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, p. 83 – 86. Ovakav smisao same reči *kritika* transcendirala pojedinačne jezike na evropskom prostoru i uživa, moglo bi se reći, opštiji status. Interesantno je, međutim, što Rejmond primećuje kako se već i od tog generičkog smisla kritike, na nivou svakodnevne komunikacije, očekuje da ne bude tek prazna, negativna ili „nekonstruktivna“!

i mogućnost pozitivnog smisla kritike. Ova tendencija ima svoj vrhunac u zamisli jedne konstitutivne uloge kritike, koja se javlja unutar Fihtevog filozofskog učenja. Međutim, jedan od najznačajnijih koraka u pravcu ovakve transformacije kritike pripada pre svega Rajnholdu. U pogledu na sam koncept kritike, njene funkcije i strukture, u njegovom filozofskom projektu je moguće izdvojiti veoma važne, iako indirektno, podsticaje. On će insistirati na sistematskom uređenju i izgradnji filozofije, što će svakako imati veoma veliki značaj za povest nemačkog idealizma.

Rajnhold neće ni u kom slučaju kritiku, pa ni kritičku filozofiju uopšte, izjednačavati sa Kantovim filozofskim projektom. Štaviše, on će poći od ocene da Kantova *Kritika čistog uma* sama nije dovoljno reflektivna niti samokritička. Budući da od toga zavisi budućnost kritičke filozofije, od ključne je važnosti da se utvrde pravila i uslovi pod kojima stoji transcendentna refleksija koja je u osnovi kritike čistog uma. Ovim je Rajnhold u potpunosti promenio dotadašnji smer filozofskog interesa za Kantovu filozofiju. Novonastalu situaciju Bejzer opisuje sledećim rečima: „Ukoliko ste kantovac ranih 1790. godina, glavno pitanje više neće biti to kako da odbranite Kanta od njegovih neprijatelja, već kako da iznova izgradite kritičku filozofiju na novim osnovama. Centar interesa se tako pomerio sa spoljašnje odbrane ka unutrašnjoj reformi“⁴.

Zahteve koje pred filozofiju postavlja Rajnhold, nastojeći da iznova izgradi kritičku filozofiju, usvojiće glavni predstavnici filozofije nemačkog idealizma (Fihte, Šeling, Hegel). Bejzer je istakao da je njegova zasluga to što je postalo opšte mesto ove filozofske epohe da se od filozofije zahteva da bude sistemska, da vlastiti početak ima u jednom i izvesnom prvom principu, te konačno da samo „fenomenologija“ može ispuniti ideal prve filozofije⁵. Prvi zahtev je delatan u filozofijama sve trojice pomenutih vodećih figura nemačkog idealizma. Drugi, pak, karakterističan je za Fihtevu filozofiju i prvi, rani period Šelingovog filozofskog razvoja. Međutim, treći zahtev (pod pretpostavkom otklona od drugog već u njegovom ranom tekstu o *Razlici*) dao je Hegelu odgovarajući podsticaj ka formulisanju jedne sasvim osobene filozofske nauke kakva je njegova fenomenologija duha⁶.

4 Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, p. 227.

5 Op. cit., p. 228.

6 Kasirer prvi ističe ovaj motiv proto-fenomenološkog istraživanja kod Rajnholda – vidljiv u načinu na koji je ovaj prišao ključnim rezultatima *Kritike čistog uma* u vezi s problemom i prirodom svesti. U tom kontekstu, Kasirer kaže: „[*Kritika čistog uma*] razara jednostavnu shemu asocijacionističke psihologije tako što u „metafizičkoj dedukciji“ prostora, vremena i pojmova čistog razuma ukazuje na „osnovne forme“ svesti, koje se, kao uslovi iskustva uopšte, ne mogu izvesti čak ni iz oseta „spoljnog“ ili „unutrašnjeg“ čula“. A ujedno ona

Rajnholdovi spisi u kojima razvija svoju ideju *Elementarphilosophie*, sadrže graduelno sve izražajniju kritiku Kantove filozofije⁷. Nakon prvog izdanja *Pisama o Kantovoj filozofiji* (*Briefe über die kantische Philosophie*) i njihovog uspeha u pogledu popularizacije kritičke filozofije, Rajnholdov se filozofski interes spram Kantove filozofije menja: od isticanja praktičkih implikacija kritike čistog uma, do pokušaja „imanentnog“ kritikovanja Kantovog učenja, odnosno prema onome što je ono samo sebi zadalo kao idejni okvir i zadatak. Na primer, u spisu *O osnovi filozofskog znanja* (*Über das Fundament der philosophische Wissen*) polazi se od dva „ideala“ Kantove kritičke filozofije – nauke i kritike – kao i suštinskog izneveravanja tih ideala. Bez obzira što Kant sam određuje svoju *Kritiku čistog uma* kao propedeutiku za metafiziku, Rajnhold je u njoj našao pozitivno elementarno učenje same filozofije. Ovo je, on priznaje, moguće ukoliko se ostavi po strani tvrdo „slovo“ u prilog tumačenja po duhu te filozofije⁸.

U spisu *O osnovi*, Rajnhold ocenjuje da Kantova filozofija nije uspela da realizuje ni ideal nauke niti ideal kritike koji je sebi postavila. U pogledu naučnosti, on dijagnostikuje niz problematičnih tačaka koji kantovsku kritičku filozofiju onemogućavaju da bude pravom naukom ili sistemom. Ona je u metodološkom smislu u potpunosti neosigurana, nije sistematska, budući da je njena metoda nasumična (što se vidi, prema Rajnholdu, na primeru dedukcije kategorija). Ona ne polazi od jednog nesumnjivog, samo-evidentnog, apsolutnog osnova⁹. Kada pogledamo ono što *Kritika čistog uma*

ne dopušta da se, na osnovu tih *funkcija* jedinstva svesti koje se afirmišu u svojoj logičkoj osobenosti i zaštićuju od svakog nivelisanja, zaključuje o prostoj duševnoj stvari koja leži u njihovoj osnovi. U tom pogledu, kritika paralogizama metafizičkog učenja o duši tek utire put čistog fenomenološkoj analizi. Namesto duševne *supstancije* stupa „jedinstvo radnje“, koje se fiksira u pojmu sinteze, pa odatle prati kroz njena raznovrsna posebna postignuća i značenja. Na ovoj tački razmatranja nastaje osnovna Rajnholdova ideja“. Kasirer, E., *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, III, str. 39.

7 Od 1789. do 1794. godine, Rajnhold je objavio *Über das Fundament des philosophischen Wissen* (1791), drugi tom *Briefe über die Kantische Philosophie* (1792), kao i drugi tom *Beiträge zur Berichtigung der bisherigen Missverständnisse der Philosophen* (1794). Može se reći kako prvi od pomenutih spisa u kojima Rajnhold razvija zreli koncept vlastitog filozofskog stanovišta, naime tekst *O osnovi filozofskog znanja*, sadrži obuhvatnu kritiku Kanta i predstavlja svojevrsni manifest Rajnholdove filozofije. To navodi Bejzera da primeti kako je jedno uslovalo drugo – Rajnhold sprovodi celovitu kritiku kantovske filozofije tek s razvijenog stanovišta *Elementarphilosophie* (Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, p. 240).

8 Reinhold, K., *Über das Fundament des philosophischen Wissen*, S. 63.

9 Interesantno je kako je Rajnhold izložio da Kantova *Kritika čistog uma* ukida filozofije „dogmatičkog“ skepticizma, empirizma i realizma, tako što svakoj definitivno pokazuje da im je osnov arbitran! Ono što nije pošlo za rukom Hjumu, Loku i Lajbnicu, tvrdi Rajnhold, pošlo je Kantu. Njihove filozofije dobijaju, u Kantovoj kao sintezi, utemeljenje u dokazu da je

postavlja kao svoj zadatak, a to je ispitivanje kako je metafizika kao nauka uopšte moguća, vidimo da je ona bila u stanju da odgovori samo na jednu krajnje suženu dimenziju tog pitanja. Rajnhold smatra da je ona, štaviše, pokazala da metafizika kao nauka o objektima uopšte, koja bi obuhvatala i natčulne predmete (stara ontologija, *metaphysica generalis*), nije moguća. To se podjednako odnosi i na discipline *metaphysica specialis*, psihologiju, kosmologiju, teologiju. Kao nauka, metafizika je moguća samo kao učenje o realnim predmetima koji su dostupni saznanju, odnosno pripadaju domenu mogućeg iskustva¹⁰. Osnov takve nauke, dakle, počivao bi upravo na principu mogućnosti iskustva. „Zasnivanju nauke pripada, kao najviši uslov i suštinsko svojstvo njenog potpunog osnova, otkriće i ispostavljanje njenog prvog osnovnog stava“¹¹. Temeljni problem koji Rajnhold, prema tome, vidi u kritici kao propedeutici takve nauke, sastoji se u sledećoj nedoslednosti: „Sudbina nove metafizike koju Kant zasniva, stoga, zavisila bi od ... razvijanja određene mogućnosti iskustva u duševnosti, ili izvornog ustrojstva saznajne moći, koja bi bila sveopštevažeća u svim njenim principima, teoremama i korolarijama [Grund-, Lehr- und Folgesätzen], odnosno ukoliko se propedeutika za ovu metafiziku sama ne podigne na status nauke o moći saznanja“¹².

Kritika, dakle, nije obuhvatna niti sistematično sprovedena u pogledu principa celine na osnovu kojeg je potrebno da uspostavi nužni poredak svih saznajnih moći koje su predmet Kantove analize. Na osnovu čega Kant tvrdi nepromenljivu prirodu apriornog aparata – onakvog kakvog ga je izložila *Kritika čistog uma*? Čuveni je Rajnholdov prigovor da se Kant u svojoj *Kritici čistog uma* bavi tek određenim predstavama, a ne i samom moći predstavljanja. S obzirom na to da zadatak kritike nije usmeren na rod različitih vrsta načina spoznaje kojima se bavi, ona ne može da prikaže njihovu sistemsku strukturu i način na koji one stoje u međusobnom odnosu.

Razmatranje razloga koji, po Rajnholdu, onemogućuju kritičku filozofiju da ispuni vlastiti zahtev za naučnošću, pokazuje na iste one okolnosti usled kojih ona nije bila u stanju da provede ni svoj kritički ideal. Već na samom ishodištu kritike čistog uma, Kant je pretpostavio niz teza koje, prema Rajnholdovom shvatanju, u potpunosti izmiču Kantovoj kritičkoj refleksiji. Pre svega, kritika istražuje različite akte svesti koji se mogu, prema njegovom

filozofsko znanje moguće samo na osnovu principa mogućnosti iskustva (Videti: Op. cit., S. 59 – 62).

10 Op. cit., S. 65.

11 Op. cit., S. 68.

12 Op. cit., S. 70.

shvatanju, grupisati pod zajednički imenitelj „predstava“. Na primer, Kant na predstavama razlikuje formu i materiju – materija predstave označava ono što je u predstavama dato čulima. Zapravo, materija predstave se mora razumeti kao materija našeg znanja uopšte, budući da je znanje moguće samo kao sinteza opažaja i pojmova. Moć razuma i moć čula su predstavljeni kao „izvori“ pojmova i opažaja. Dalje, na samim opažajima je potrebno razlikovati formalni i materijalni deo, te je među njima potrebno uspostaviti određeni odnos. Što se racionalnih moći tiče, pak, potrebno je napraviti razliku između razuma i uma. U dedukciji kategorija se uvodi, zatim, i samosvest (transcendentalna apercepcija) i tvrdi da ona predstavlja najvišu tačku celokupnog zdanja transcendentalne filozofije, sa kojom se u vezu mora dovesti sva upotreba razuma. Dakle, u *Kritici* je uspostavljena čitava hijerarhija pojmova, dok princip te hijerarhije nije ustanovljen i jasno formulisano. Prema ovom prigovoru, trebalo je kritiku čistog uma organizovati tako da se od ovog principa, za koji se tvrdi da predstavlja njenu najvišu tačku, zapravo pođe u izvođenju, te da se svaka od moći saznanja jasno definiše u odnosu na nju. Ovaj stav bi trebalo da bude kriterijum na osnovu koga je moguće i dokazati nepromenljivu prirodu aprioriteta svesti. Ovaj stav bi, dakle, morao biti ne samo osnov i polazište nauke, već isto tako i kritike.

Doduše, Rajnhold nije formulisao samosvest kao najviši princip niti je na to stanovište postavio vlastitu filozofiju. On je definisao ono što je on video kao „rod“ različitih moći saznanja Kantove *Kritike čistog uma* – moć predstavljanja (Vorstellungsvermögen). Nju je postavio na mesto onoga što je Kant nazivao, uz opterećenje psihološkim registrom, duševnošću (Gemüt).

Međutim, važno je istaći da je vlastitu *Elementarphilosophie* suštinski razlikovao od Kantove kritike čistog uma. Program Rajnholdove elementarne filozofije se može jednostavno sažeti u jedno pravilo sistematske izgradnje filozofije¹³. Potrebno je početi od jedne fundamentalne postavke (Grundsatz), koja je prvi, evidentni i apsolutno samoodređujući princip, te za njega vezati i izvesti kompletnu dedukciju svih akata svesti odnosno sistem. Kao najbolja

13 Bejzer ističe da je Rajnholdova *Elementarphilosophie* jedna fenomenologija svesti, čiji je zadatak da, svojim učenjem o moći predstavljanja, opisuje i analizira svest i predstavu uopšte. Prvi princip, stoga, s pravom nije definicija ili pojam, već činjenica svesti. Elementarna filozofija počinje od ove činjenice i opisuje, na jedan neutralan način, ono što se pojavljuje u svesti. Onda je i moguće razumeti zašto Bejzer tvrdi da je ovim aspektom Rajnholdova filozofija preteča Hegelove. Videti: Beiser, F. C., *The Fate of Reason*, p. 247 – 248. Međutim, upravo je Fihteova filozofija nanela odlučujući udarac duboko nekritičkom filozofskom statusu učenja o činjenicama svesti. Stoga bi ovaj stav da je Rajnholdova elementarna filozofija preteča Hegelove fenomenologije duha, ukoliko ne uzima u obzir Fihteovu kritiku Rajnholda, u dubokom nesporazumu s Hegelovom filozofijom.

ilustracija može nam poslužiti sledeće mesto iz spisa *O osnovi*: „Definiciju predstave nazivam *apsolutnim osnovnim objašnjenjem* u elementarnoj filozofiji, jer ono nema nijedno svojstvo koje bi moglo ili tražilo da bude objašnjeno. Definicije čulne predstave, pojma i ideje... jesu prava osnovna objašnjenja, ali ne apsolutna... Nisu apsolutna utoliko što svaka sadrži zajedničko svojstvo *predstave* i isto pretpostavljaju objašnjenje“¹⁴. Međutim, oštro razlikovanje između vlastite filozofije i Kantove kritike može se naći u sledećoj Rajnholdovoj formulaciji: „*Kritička* filozofija, u meri u kojoj sama još nije ispostavila elementarnu filozofiju, nego ju je samo pripremila, mogla je da pruži svojim dokazima i razmatranjima samo nepotpuna izvođenja; jer celokupna izvođenja elementarne filozofije nikad ne bi mogla da budu otkrivena, da nisu *došle prvo* rasprave o crtane u nepotpunim izvođenjima *kritike*. Nastojanja *kritičke filozofije* su mogla, čak i morala, da budu *zaključena* samo s apsolutnim osnovnim objašnjenjem predstave. Ali, s ovim osnovnim objašnjenjem filozofija čak prestaje da bude *kritička*; s njime dolazi *nauka o osnovu filozofije bez epiteta* [Beinahme], nastupa elementarna filozofija“¹⁵.

Rajnhold nije postavio samosvest kao stanovište svoje filozofije, iako je ta mogućnost bila otvorena Kantovim učenjem o transcendentalnoj apercepciji¹⁶. On formuliše „princip svesti“, koji utemeljuje celokupnu elementarnu filozofiju i podrazumeva „da svakoj predstavi pripada predstavljajući subjekt i predstavljeni objekt, koji se *oboje* moraju *razlikovati* od *predstave* kojoj pripadaju“¹⁷. Iz ovog temeljnog stava se onda tek mogu neposredno izvesti još dva i to o saznanju i o samosvesti¹⁸.

14 Reinhold, K., *Über das Fundament des philosophischen Wissen*, S. 100 – 101.

15 Op. cit., S. 104 – 105.

16 Jasno je da je, s obzirom na daljnji razvoj filozofije nemačkog idealizma, Rajnholdov program sistematske filozofije bio izuzetno uticajan. Ključna filozofska figura, u čijoj se filozofiji ovaj program – uz temeljnu transformaciju – pretvorio u monumentalno filozofsko zdanje *učenja o nauci*, bio je Fichte. Ovu temeljnu kritiku i transformaciju Rajnholdovog programa Fichte će sprovesti upravo sa stanovišta samosvesti.

17 Reinhold, K., *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2. Buch, § VII, S. 200. U tekstu *O osnovi* objašnjenje predstave je još pojednostavljene – „to je ono što se razlikuje u svesti od objekta i subjekta ali se odnosi na oba“ (Reinhold, K., *Über das Fundament des philosophischen Wissen*, S. 100).

18 Prema prvom stavu, svesni smo „predstavljenih obekata“ tako što se oni u svesti mogu razlikovati od „predstavljene predstave i predstavljenog predstavljajućeg“. Prema drugom, svesni smo samih sebe kao „predstavljenog predstavljajućeg subjekta“. Saznanje je određeno, dakle, na osnovu ovih gorepomenutih unutrašnjih veza između predstave i njenih elemenata. Rajnhold ne ulazi u to šta bi subjekt ili objekt mogli da budu izvan ovih veza. Ono što biva predstavljeno se može odrediti kao materija saznanja, što je kod Kanta čulna raznovrsnost. Ono što predstavlja jeste (a priori) forma odnosno ono što pripada subjektu *in strictu sensu*, a predstava bi, konačno, predstavljala jedinstvo oba ova elementa.

Može se postaviti pitanje da li kod Kanta u potpunosti izostaje ova problemska svest o „osnovu“. Hajdeger ukazuje upravo na to u svojoj čuvenoj studiji *Kant i problem metafizike* ističući, kao što je poznato, razliku koja je po njegovom shvatanju suštinska između prvog i drugog izdanja *Kritike*. Prema Hajdegerovoj interpretaciji, prvo izdanje daje osnova jednom obuhvatnom učenju o uobrazilji (Einbildungskraft), na osnovu koje je tek moguće „dualističko“ rešenje odnosa između čulnosti i razuma. „Mišljenje je samo u službi opažanja. Mišljenje nije tek nešto što postoji „takođe još“ pored opažanja, već svojom unutrašnjom strukturom služi onome ka čemu je opažanje primarno i stalno usmereno. Ukoliko se mišljenje tako suštinski odnosi sa čulnošću, onda oboje čulnost i mišljenje moraju imati određeno srodstvo koji bi dozvolio njihovo ujedinjenje. Ovo srodstvo, poreklo iz istog roda (genus), izražava se time da „je vrsta“ za oboje „predstava uopšte (repraesentatio)“¹⁹. Prema sadržaju prvog izdanja – a reč je upravo o onim delovima koji su pretrpeli očigledne izmene u drugom izdanju *Kritike* – uobrazilja ima u svojoj transcendentalnoj ulozi fundamentalni značaj. Hajdeger tvrdi da „transcendentalna uobrazilja nije tek spoljašnja veza koja povezuje skupa dva kraja. Ona je izvorno ujedinjujuća, to jest ona je moć koje formira jedinstvo druge dve koje same imaju suštinski strukturnu vezu sa njom“²⁰. U drugom izdanju, međutim, određena poglavlja su izbačena ili transformisana da nije ostalo dovoljno elemenata, prema njegovom mišljenju, za ovakvu tematizaciju moći uobrazilje. On smatra da je ovo izdanje kao ono centralno isticalo razum, potiskujući time mogućnost tumačenja mesta i uloge uobrazilje kao takvog legitimacijskog osnova koji počiva s onu stranu moći razuma. Hajdeger zaključuje, međutim, da pitanje o ovakvom osnovu nije neutralisano u drugom izdanju²¹. On tvrdi da je traganje za fundamentom suštinsko za Kanta i ciljeve njegove kritičke filozofije, s tom radikalnom mogućnošću da je u osnovi „mogućnosti metafizike“ ono „neznano“, gde *ratio* i *logos* ne igraju primarnu ulogu. Ovaj svojevrsni „ambis“ je, prema Hajdegerovom viđenju, uzrokovao Kantovo povlačenje od tematizovanja transcendentalne uobrazilje u opisanoj ulozi²².

19 Poslednja rečenica u originalu glasi: „Diese Verwandtschaft, Herkunft aus demselben Geschlecht (genus), drückt sich darin aus, daß für beide „Vorstellung überhaupt (repraesentatio)“ „die Gattung ist“. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteilung, Band 3, S. 22.

20 Op. cit., S. 144.

21 Op. cit., S. 161.

22 Op. cit., S. 167 – 168. Svakako, mora se napomenuti, da bi se izbegla eventualna nedoumica, da Hajdeger eksplicitno tvrdi kako su Fihte i Hegel oni filozofi nemačkog idealizma koji tragaju za „osnovom“ (Grund). Kod Kanta, međutim, može biti samo reči o *Abgrund* (Videti: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteile, Band 15, S. 300).

Ovakvo razumevanje razlika između dva izdanja nije bez svojih poteškoća i sigurno ne predstavlja jedini način da se ta razlika objasni. Ipak, može poslužiti da se ilustruje način na koji je Rajnholdova interpretacija kantovske filozofije – koja kao njenu temeljnu manu ističe upravo ovaj nejasni i netematizovani problem osnova – mogla zadobiti takav snažan povesni momentum. Ukoliko i ne prihvatamo da je Hajdegerova analiza disparacije koja postoji između dva poglavlja validna, mora se priznati da je u prvom izdanju *Kritike* i te kako prisutno intenzivno istraživanje o jednom, ujedinjujućem i legitimnom osnovu (čula i razuma, onoga apriornog i aposteriornog, teorije i prakse etc). U periodu u kome najintenzivnije studira Kantovu filozofiju, nakon objavljivanja *Pisama* 1785 – 1786., Rajnhold je mogao raspolagati jedino prvim izdanjem (i *Prolegomenama* iz 1783.). Iz toga onda može jedino da sledi zaključak, koji je drugi deo Hajdegerovog argumenta, da drugo izdanje nije u potpunosti neutralisalo ovo problematizovanje osnova. Što se dalje istorije nemačkog idealizma tiče, Rajnhold je *Kritiku* uopšte podveo pod zajedničko i monumentalno filozofsko-povesno nastojanje da se filozofija zasnuje na jednom *fundamentum incocussum*.

Prema njegovom viđenju *Kritika* je svaki od prethodnih filozofskih sistema (skepticism, empirizam, racionalizam) potvrdila u njihovoj imanentnoj vrednosti za to nastojanje, no ujedno je opovrgla ono što je u njima bilo manjkavo. Prema vlastitom samorazumevanju, Rajnhold će učiniti onaj „poslednji“ i odlučujući korak ka obezbeđivanju uspešnosti tog filozofsko-povesnog projekta, time što će nejasan i nedovoljno tematizovani fundament filozofije učiniti apsolutno evidentnim.

Ovaj osobeni način na koji je Rajnhold interpretirao i kritikovao Kantovu filozofiju, imao je izuzetnog odjeka i postao je značajan činilac u daljnjoj recepciji Kanta. Kao jedan od primera toga, da je u filozofskim krugovima Rajnholdovo učenje u jednom momentu predstavljalo samu kritičku filozofiju uopšte, može poslužiti Šulce (Gottlob Ernst Schulze) i njegov spis *Enesidem* (*Aenesidemus*, 1792). On kritikuje kritičku filozofiju, i to u formi Rajnholdovog učenja, da neopravdano prelazi preko onoga što je moguće objektivno spoznati. Ona je u osnovi rehabilitovala dogmatizam i dala mu nov filozofski izraz. Šulce je tvrdio kako skeptik ne sumnja u „predstave i izvesnost svega onoga što neposredno nastupa u svesti i samim sobom je dato“²³. Za ovog skeptika, međutim, skepticizam znači to „da se u filozofiji ne mogu izvoditi izvesni i opštevažeći osnovni stavovi o postojanju ili nepostojanju stvari po sebi i njenih svojstava, niti takođe o granicama ljudskih moći spoznaje“²⁴.

23 Schulze, G. E., *Anaesidemus*, S. 18.

24 Loc. cit.

Vredno je napomenuti da ovaj skeptički prigovor kritičkoj filozofiji nije bio upućen njenom praktičkom delu. Stoga, kada je teorijska filozofija u pitanju, mora se primetiti da se prvi deo ovog prigovora tiče Rajnholda, a drugi Kanta²⁵. Ne sme se, doduše, izgubiti iz vida da je za Rajnholda problem takozvane „stvari po sebi“ pseudo-problem filozofije²⁶, te ovaj pojam nema više ni onaj stari problematički karakter. Za Rajnholda saznanje i mišljenje uopšte nisu međusobno nesvodive instance, kao što je to bio slučaj kod Kanta. Kantova *Kritika čistog uma* u celini predstavlja jedan pojam granica moći spoznaje – čiji smisao počiva u ideji transcendentaliteta svesti – na osnovu koga je moguća distinkcija stvari po sebi i pojave. Ujedno je na osnovu ove ideje moguća i sama kritika kao afirmacija i saznanje granica subjektivne moći spoznaje. Prema Šulceu, ono što kritička filozofija čini jeste prelaz sa činjenice predstave na egzistenciju stvari po sebi i subjekta po sebi, kako bi dala objašnjenje te izvorne činjenice. Autor *Enesidema* smatra da je taj prelaz nedopustiv, jer naprosto ne sledi iz određenog načina mišljenja da moraju postojati stvari u skladu sa tim načinom na koji mislimo o njima. Kritička filozofija je, prema ovom skeptičaru, sklona brkanju subjektivne i objektivne nužnosti. Dalje, Šulce smatra da na transcendentalnom nivou razlika između onoga šta se može znati i šta se može misliti nije ni ubedljiva niti dopuštena. Poseban je predmet Šulceove kritike Rajnholdov stav svesti koji, prema nje-

25 Hegel će napisati oštru kritiku Šulceovog razumevanja Kantove filozofije, kao i njegovog skepticizma u svom tekstu *O odnosu skepticizma prema filozofiji* [Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie] iz 1802. godine. Hegel je nastojao da očuva ono što je epohalno i podsticajno u Kantovom učenju. Naime, Hegel se poziva na antički skepticizam kako bi pokazao suštinsku slabost modernog skepticizma. Ta se Hegelova ocena bazira na činjenici da moderni skepticizam nema nikakvu doslednost i metodičnost koja je karakteristična za antički. Moderni skepticizam, a prevashodno Šulceov, mobilise se povodom specifičnih i parcijalnih problema, sumnjajući u jedne a ostavljajući neke druge stavove ili određenja po strani. To znači da se taj skepticizam suštinski provodi po principu misaone samovolje. Što je još gore, Hegel ističe svojevrсни dogmatizam takvog skeptičkog mišljenja. Šulceov skepticizam polazi od izvesnosti činjenica svesti i „kao najopštiji kantijanizam ograničava svaku umsku spoznaju na formalno jedinstvo koje treba uneti u te činjenice“ (Hegel. G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 220 – 221). Ovim se suštinski izbegava doslednost skeptičkog tretiranja i ovog uverenja u konačnost spoznaje, odnosno suštinski primat razuma u odnosu na um. Utoliko je opravdan zaključak da Hegel u ovom spisu ukazuje na postepeno propadanje skeptičke filozofske tradicije u dogmatizam (Forster, Michael N., *Hegel and Skepticism*, p. 17). Čak ovaj moderni skepticizam Hegel naziva varvarstvom koje je bilo nečuveno u povesti filozofije – sve do modernih vremena (Hegel. G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 250).

26 „Ono što ja pojmom stvari po sebi nazivam i čija je mogućnost i poreklo razvijeno u teoriji moći saznanja jeste predstava stvari uopšte, koja nije predstava; ne određene, individualne, postojeće stvari“. Reinhold, K., *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2. Buch, § VII, S. 248.

mu, ne ispunjava ono što obećava kao osnov filozofskog sistema uopšte. Stav svesti ne može biti najviši filozofski princip, prema njemu, budući da stoji, kako je to Šulce nastojao da pokaže, pod stavom protivrečnosti.

KA PRAKTIČKIM CILJEVIMA KRITIKE

Fihteov odnos spram Rajnholdove filozofije menjao se inicijalno usled Šulceove kritike – do onog momenta kada je otvoreno Rajnholdu izneo mišljenje da je stanovište elementarne filozofije razoreno tom kritikom²⁷. Međutim, njegov odnos spram Kantove filozofije, pogotovo u toku ranog perioda Fihteovog stvaralaštva, ostaje relativno isti, u smislu u kome vlastitu filozofiju doživljava kao nastavak onoga filozofskog pravca koji je Kantovo monumentalno delo trasiralo. Fihte, na jednom mestu, izražava uverenost „da ljudski razum ne može prodrati dalje nego do granice na kojoj je, naročito, u svojoj *Kritici moći suđenja*, stajao Kant, granice koju on, međutim, nikada nije odredio i naznačio kao poslednju granicu konačnog znanja“²⁸. U različitim varijacijama, ovaj se motiv može naći u Fihteovoj prepisci, ali i u drugim spisima. Fihte u svom *Prikazu Enesidema* ukazuje na to kako je upravo s kritičkom filozofijom, odnosno konceptom kritike čistog uma, utvrđena ta autonomija filozofskog mišljenja da se subjektivnost može objasniti na temelju subjektivnosti. Šulceova kritika kritičke filozofije počiva na toj osnovnoj tezi da *stvar po sebi* predstavlja jedini „spoljašnji“ osnov i garant objektivnosti znanja. Stoga će Fihteovo radikalno razumevanje kantovske kritike naglasiti suštinsku potrebu da se filozofsko mišljenje oslobodi od bilo kakvog koncepta stvari po sebi. Upravo na osnovu ovako razumljene kritike i njenih rezultata moguće je filozofiju osloboditi zahteva za bilo kakvim spoljašnjim osnovom subjektivne, „bezuslovne nužnosti“ koja se nalazi u umu. Fihte pita: „Gde bi se tragalo za ovim višim osnovom? U nama, gde bismo došli do apsolutne autonomije? Treba li *apsolutna* autonomija da bude zasnovana? Ovo je protivrečje. Ili *izvan nas*? Ali pitanje je uvek o prelazu od onoga spoljašnjeg ka onome unutrašnjem, ili obrnuto. Poduhvat je kritičke

27 Sačuvan je samo fragment tog Fihteovog pisma Rajnholdu iz (april – mart) 1795. godine. Videti: Breazeale, D., *Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism*, p. 550.

28 Fichte, J. G., *Samtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. IV (30) (*Učenje o nauci*, str. 4). Međutim, Fihte je smatrao da čak i „nakon Kantovog genijalnog“ i „Rajnholdovog sistematskog duha“ filozofija još nije bila dostigla status nauke. Ovo mu je postalo očigledno u toku rada upravo na recenziji Šulceovog spisa *Enesidem*. Videti o tome više: Breazeale, D., *Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism*, p. 545 – 568.

filozofije da pokaže da mi ovaj *prelaz* ne trebamo; da se sve što se dešava u našoj duševnosti, na osnovu nje, može potpuno objasniti i pojmiti... Ona nam pokazuje *krug, izvan koga ne možemo pobeći* [istakla N. J.]; unutar njega, daje nam najprisniju povezanost sveg našeg saznanja²⁹. Ovu neminovnost kruga će Fihte iznova otkrivati na različitim planovima istraživanja i prikazivanja učenja o nauci, i to unutar spisa koji pripadaju ranom periodu njegovog stvaralaštva.

Što se Šulceove kritike Rajnholdovog principa svesti tiče, Fihte je pre svega prozeo da postoji minimalni, i to veoma problematičan, konsenzus između ova dva stanovišta. Oba se slažu da filozofija mora početi od činjenice, te se Fihte zapravo suprotstavlja oboma svojom tvrdnjom: „Nadasve moramo imati realan i ne puko formalan osnovni stav, ali takav ne mora samo činjenicu, već može i deloradnju [Tathandlung] da izražava“³⁰. Fundamentalna kritička tvrdnja kod Fihtea izražava potrebu da filozofija bude izgrađena ne na činjenici svesti, već na aktu, radnji – ne na svesti, već na samosvesti. Ovo je stav koji je za Fihtea identičan s tvrdnjom da filozofija treba da počne slobodom, što čini osnovni motiv njegovog filozofskog učenja.

Kod Kanta kritika je usmerena ka metafizici, ali je, u izvesnom smislu, transcendentalna filozofija na poziciji da bude posrednik između kritike i metafizike. Mogu se veoma precizno izdvojiti ona mesta u Kantovom opusu na kojima se kritika jasno razlikuje od transcendentalne filozofije, tako što predstavlja tek njenu ideju odnosno nacrt. Zatim, na kojima se kritička procedura postavlja kao jedan integralni deo transcendentalne filozofije, ili pak se kritika čistog uma u potpunosti izjednačava s transcendentalnom filozofijom³¹. Problem uređivanja ovih zamršenih veza odnosa između kritike i

29 Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 15. Takođe, u tekstu *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije*, Fihte će istaći ovu ključnu razliku između njegovog i Rajnholdovog stanovišta: „Ja kao filozofirajući *subjekt* je, neosporno, samo predstavljajuće; Ja kao *objekt* filozofiranja bi, zacemento, moglo biti još nešto više“ (Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 80 (*Učenje o nauci*, str. 43)).

30 Op. cit., S. 8.

31 I pre nego što je sazrela ideja *Kritike čistog uma*, Kant govori o „naročitoj iako skroz negativnoj nauci ... koja izgleda da mora doći pre metafizike i koja, pod imenom *phenomenologia generalis*, ispituje važenje i granice čulne spoznaje kako bi se moglo osigurati tlo za prosuđivanje predmeta čistog uma“ (*Kant an Lambert 1770*, Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 8, S. 663). U pozadini ovih razmatranja vidimo kako nije samo problematična mogućnost metafizike kao nauke, već i mogućnost kritike ima karakter svojevrsnog problema. Kritika u tom smislu, prema Kantovoj terminologiji, stoji u odnosu spram razumevanja doktrine, tačnije, u suprotnosti prema doktrini. Kant značenje „istinske, prave filozofije“ ipak pripisuje metafizici kao doktrini, a ne kritici (Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 4, S. 33). Filozofija je, s jedne strane, propedeutika ili kritika koja nije još uvek pozitivno učenje i filozofija *par excellence*,

metafizike – transcendentalne filozofije, kao i postavljanja različitih instanci filozofiranja na svoje mesto, ima osoben značaj i kod Fihtea. Naime, on se u predgovoru za drugo izdanje spisa *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije* (iz 1789. godine) osvrće na odnos u kome stoje kritika i nauka, i to s obzirom na njegovu zamisao učenja o nauci i pokušaje njegovog prikaza.

Ovaj odnos tematski pripada onome što je Fihte koncizno formulisao kao „filozofiranje o filozofiji“. Na ovom mestu je, pre svega, precizirano to da metafizika „nije samo učenje o tobožnjim stvarima po sebi, nego genetičko izvođenje onoga što se nalazi u našoj svesti“³². Prema tome, „sistem istraživanja“ o mogućnosti, istinskom značenju ili pravilima takve nauke se

a, sa druge, sistem uma odnosno metafizika koja ima prirodu i slobodu za svoje predmete. U uvodu *Kritike čistog uma*, Kant za kritiku kaže da je ona „naročita nauka koja se može zvati *Kritika čistog uma*. Jer um je ona moć koja pruža *principe* saznanja a priori. Otuda je čist um onaj um koji sadrži principe na osnovu kojih se nešto može saznati potpuno a priori. Jedan organon čistoga uma bio bi spoj onih principa po kojima se mogu sva čista saznanja a priori steći i zaista proizvesti. Iscrpna primena takvog organona proizvela bi jedan sistem čistog uma“ (Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 48 – 49 (*Kritika čistog uma*, str. 45)). Kritika je priprema ili propedeutika ovog organona, što je u ovom slučaju transcendentalna filozofija. Kritika ocenjuje čisti um, njegove izvore i granice, drugim rečima njegove pretenzije i prava. „Jedna takva propedeutika morala bi se zvati ne *doktrina*, već samo kritika čistoga uma, i u pogledu spekulacije... služila bi... samo prosvetivanju našega uma, te bi ga štitila od zabluda, čime je već mnogo dobiveno“ (Op. cit., S. 49 (Op. cit., str. 45)). Pored ove negativne uloge koju Kant istrajno pripisuje kritici (u uvodu, predgovoru drugom izdanju, na primer), on utvrđuje da njoj, u sadržinskom smislu, a to znači upravo u pogledu na principe saznanja a priori, pripada sve ono što čini transcendentalnu filozofiju. Međutim, s izjednačavanjem do određenog stepena kritike kao kanona i transcendentalne filozofije kao organona dodatno se usložnjava razumevanje naučnog statusa kritike. Kritika je potpuna ideja transcendentalne filozofije, ali ne i sama pozitivna nauka (Op. cit., S. 51 (Op. cit., str. 47)). Kritika još uvek nije transcendentalna filozofija u njenom punom obimu, već je njen nacrt. Bez izbora na to, međutim, da li ćemo se zadržavati na onim mestima u Kantovom opusu na kojima on insistira na striktnoj demarkacionoj liniji između doktrine i kritike, metafizike i kritike čistog uma, ili ćemo se držati isključivo onih mesta koje tu liniju razdvajanja depotenciraju, jedno se ne menja: sa problematičnim statusom metafizike kao nauke otvoreno je i pitanje problematičnog statusa kritike kao nauke. Jer kao „spekulacije čistog uma“ obe svoj oslonac imaju u „opštim uvidima“, kako to kaže Kant u *Prolegomenama*, te moraju biti potpune da bi bile pouzdane (u slučaju kritike) i naučne u svakom svom delu (u slučaju metafizike). Videti: Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 119 (*Prolegomena*, str. 121). Bez obzira u kom su odnosu pojmovi kritike, transcendentalne filozofije i metafizike, Kant uvek ističe temeljnu razliku između negativne kritičke i pozitivne doktrinarne filozofije.

32 Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 32 (*Učenje o nauci*, str. 6). Formulaciju koja je slična drugom delu ovog Fihteovog određenja daje Kant u *Prolegomenama*. Kant, naime, tvrdi da je sadržaj metafizike „*proizvođenje* [Erzeugung] apriornog saznanja kako pomoću opažaja tako i pomoću pojmova, i, najzad, proizvođenje apriornih sintetičkih stavova, i to u filozofskom saznanju“ (Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 22 (*Prolegomena*, str. 25)).

naziva „kritika“. Odnos metafizike i kritike je, za Fihtea, ipak mnogo manje ambivalentan i sastoji se u tome da „kritika nije metafizika, već se nalazi iznad nje: ona se prema metafizici odnosi upravo onako kako se metafizika odnosi prema običnom shvatanju prirodnog razuma. Metafizika objašnjava to shvatanje, a sama se objašnjava u kritici“³³. Metafizika je „meta-nivo“ u odnosu na običnu ili prirodnu svest (te ju je moguće posmatrati i u njenoj „kritičkoj“ funkciji). Kritika je onda na meta-nivou u odnosu na metafiziku. „Čista“ kritika i „čista“ metafizika se međusobno isključuju. Nijedna, ukoliko su obe potpuno provedene, ne mogu imati pridodatih istraživanja koja pripadaju ovoj drugoj. Kant je vlastito delo, to jest *Kritiku čistog uma*, najavio upravo kao (čistu) *kritiku*, ali ovo učenje, smatra Fihte, sadrži u sebi primese metafizičkog istraživanja. Ovo se vidi u tome što se Kantovo delo fokusiralo čas na metafizičko mišljenje, čas na prirodno mišljenje kao vlastiti predmet. Uopšte uzev, ovo se ne bi moglo uzeti za temeljnu manu *Kritike* da je Kant samu tu razliku izveo, te da je fokus kritike na taj način učinio transparentnim.

Ovim razjašnjenjem Fihte baca svetlo na razlog konceptualne zamršenosti koja čini kontekst pojma kritike kod Kanta. Kao metafizika, ona je kritika obične svesti. Kao kritika, filozofija je kritika te kritike, odnosno kritika metafizike je kritika naučne svesti. Ili, kako smo ranije naveli „filozofija filozofije“. Prema ovoj distinkciji kritičkih nivoa, Fihte situira i svoj gorepomenuti spis u oblast kritike učenja o nauci: „On se posebno bavi time da prikaže odnos učenja o nauci prema opštem znanju i prema naukama koje su, prema materiji znanja, moguće sa njegovog stanovišta. Međutim, postoji i jedno drugo razmatranje koje može veoma mnogo doprineti da se stvori tačan pojam našeg sistema... to je razmatranje o odnosu transcendentalnog mišljenja prema običnom mišljenju, po formi, tj. opisivanje stanovišta sa kojeg transcendentalni filozof posmatra celokupno znanje“³⁴. Iako je prethodno pokušao da povuče liniju razlikovanja između toga šta je zadatak i predmet kako kritike, tako i metafizike, Fihte ističe da napredovanje u jednoj utiče povoljno i na razvoj druge. On tvrdi da se „nauka i njena kritika međusobno potpomažu i objašnjavaju“³⁵. Stoga, ako se uzme u obzir Šulceova primedba da se s transcendentalnog stanovišta ne može praviti stroga razlika između

33 Loc. cit (Loc. cit.). Iako na prvi pogled to ne izgleda tako, ovo određenje prati Kantovu odredbu kritike. U predgovoru drugom izdanju je Kant, kao što smo već napomenuli, odredio *kritiku čistog uma* kao traktat metode a ne sistem nauke (Kant, I., *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 21).

34 Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 33 – 34 (*Učenje o nauci*, str. 7).

35 Op. cit., S. 34 (Loc. cit).

mišljenja i znanja, ovaj odnos kritike i nauke govori o tome da razlika pripada samoj dinamici prelaska mišljenja uopšte u znanje.

Čini se da usled njihovih „privremenih“ nedostataka, što počiva na ograničenjima individualnih pokušaja i nemogućnosti da se bilo kritika bilo doktrina u celosti realizuju iz „jednog komada“, dolazi do mešanja njihovih oblasti i predmeta. Tek s potpuno provedenim sistemom učenja o nauci, koji neće pratiti bilo kakve „pridodate kritičke instrukcije“, biće moguće realizovati potpunu i čistu kritiku učenja o nauci. Pitanje je samo da li bi takva kritika onda bila uopšte svrsishodna. Pošto je Fihthe isprva naveo kako kritika stoji iznad nauke, mogao bi se iz toga izvući zaključak da ona konstituiše njeno stanovište. Međutim, iz toga je moguće izvesti i suprotan zaključak, da je tek pod pretpostavkom stanovišta nauke moguće da kritika ispuni svoj zadatak i merodavno položi računa o „postupku prikaza sistema“³⁶.

Ovde je reč o svojevrsnom krugu koji je sasvim analogan onom koji je Fihthe zapazio da postoji u odnosu između forme i materija nauke³⁷. Međutim, ovaj krug koji još čvršće vezuje kritiku i nauku u svojevrsni odnos međusobne zavisnosti transformiše kritiku kao prethodni „traktat metode“ ili propedeutiku. Zadatak učenja o nauci je da pokaže „šta je temelj sistema predstava koje su praćene osećanjem nužnosti“, odnosno da pokaže osnov sveg iskustva³⁸. Zadatak kritike se pomera sa ispitivanja da li je takva nauka moguća ka problemu konstitucije tog osnova i prvog i najvišeg načela koje ga izražava.

Jedan odeljak spisa *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije* Fihthe posvećuje razmatranju toga kako se učenje o nauci odnosi spram svoga

36 Četiri godine nakon objavljivanja dotičnog spisa, a povodom drugog izdanja, Fihthe priznaje njegov strukturni nedostatak usled koga je prinuđen da ga svrsta u kritiku učenja o nauci. U ovom spisu, naime, on tek najavljuje vlastiti sistem. Njegov sadržaj, dakle, ne čini metafizika kao doktrina, odnosno samo učenje o nauci. S obzirom na istraživanje o odnosu između obične svesti i filozofije (u pogledu forme znanja), te znanja uopšte i njegovih načela (u pogledu materije znanja), Fihthe upućuje svog čitaoca na prvi i drugi uvod u učenje o nauci iz 1797. godine. Time on sasvim eksplicitno potvrđuje njihovu primarnu kritičku motivaciju. Jedini tekst, u ovom vremenskom kontekstu, koji bi imao makar kao nameru i zadatak da prikaže samo pozitivno učenje odnosno sistem, predstavljao bi tekst *Osnova celokupnog učenja o nauci*. Međutim, ni on sam nikako nije bez kritičkih primesa. Dakle, čak ni ovaj tekst ne predstavlja još uvek „čistu“ doktrinu. Videti: Loc. cit (Loc. cit).

37 Ovu cirkularnost Fihthe će, u krajnjoj liniji, priznati u pogledu same „mogućnosti filozofije“. Filozofija mora „utemeljiti samu sebe“ – ukoliko pitanje o osnovu celokupne filozofije ima smisla, ono se postavlja s filozofskog stanovišta i ova se cirkularnost mora priznati kao nužna. O cirkularnosti u Fihtheovim spisima u toku jenskog perioda njegovog stvaralaštva videti: Breazeale, D., „Circles and Grounds in the Jena *Wissenschaftslehre*“, p. 43 – 70.

38 Op. cit., S. 423 (Op. cit., str. 112 - 113).

predmeta. Fihte postavlja sledeći problem: ono što bi bilo predmet učenja o nauci jeste sistem ljudskog znanja; dotični sistem postoji nezavisno od nauke o njemu. Precizno rečeno, problem se sastoji u sledećem – ovom *naukom je sistem ljudskog znanja postavljen u sistematskoj formi*. Kakva je priroda ove druge forme sistematičnosti koja dolazi s naučnim prikazom sistema i kako se sistematičnost sistema, uzetog nezavisno od nauke, odnosi spram nje? „Ono prikazano i prikaz su u dvama različitim redovima“³⁹. Ovo je fundamentalni kritički stav u Fihteovoj filozofiji. Ono u čemu je položen osnov sveg iskustva predstavlja delovanje inteligencije, subjekta ili Ja. Najviši stav filozofije uopšte bi trebalo da izrazi apsolutno prvo načelo sveg ljudskog znanja. Naravno, Fihte tvrdi da se takav stav ne može dokazati⁴⁰. Ovo apsolutno prvo načelo mora biti izvesno i to potpuno i neposredno evidentno u vlastitoj izvesnosti. Koji bi zadatak stoga pripadao kritici? Ona bi oslobađala ovu samoevidenciju, kao ona strana refleksije koja zahteva ono što je samo-evidentno u svom poreklu. U tekstu *O osnovi naše vere u božansko vođenje sveta* (Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798), Fihte je izričito tvrdio da ono iz čega učenje o nauci proizilazi nije stvar pojmljenja, niti je stvar predaje. Onome kome je nemoguće da samostalno dođe do intuicije izvesnosti prvog načela, učenje o nauci će uvek biti nešto suštinski nerazumljivo i puko formalno⁴¹. Naime, zahtevati dokaz prvog načela, prema Fihteu, značilo bi zahtevati osnov istinitosti onoga što bi trebalo da bude osnovom svake posredno izvedene i dokazive istinitosti⁴². Drugim rečima, da bi se uopšte bilo šta moglo dokazati kao istinito, mora se prihvatiti da postoji jedna instanca neposredne istinitosti odnosno prvo apsolutno načelo. Stoga Fihte ne smatra da je dužan da da daljnje objašnjenje, do da je ovaj prvi i najviši stav filozofije „izvestan jer je izvestan“⁴³.

Na koji način bi kritika ispunjavala vlastiti zadatak? Logički red koji čini strukturu sistema znanja ne podudara se s vremenskim redom kojim bismo postajali svesni tog sistema. Štaviše, smatra Fihte, nije nužno da ona radnja ljudskog duha koja je u logičkom smislu prva i utemeljujuća uopšte postane svesnom, a kamoli kao takva, utemeljujuća i prva. Da bi se ovaj sistem izvukao na svetlo jasne svesti iz neposrednosti, ili „naivnosti“, ljudskog duha potrebna je naročita radnja subjektivnosti. Ova radnja je radnja slobode koja određuje formu naučnosti učenja o nauci. „Dakle, učenje o nauci, ukoliko

39 Op. cit., S. 80.

40 Op. cit., S. 91 (*Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 41).

41 Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, II Abteilung, Band 3, S. 181.

42 Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 62 (*Učenje o nauci*, str. 29).

43 Op. cit., S. 48 (Op. cit., str. 18).

treba da bude sistematska nauka, ... nastaje određenjem slobode; a ta sloboda je ovde naročito određena da način delovanja inteligencije uopšte podigne do svesti; ... Tom slobodnom radnjom se nešto što je već po sebi forma, nužna radnja inteligencije, kao sadržina preuzima u novu formu, formu znanja ili svesti, a ona radnja je, prema tome, radnja refleksije... ona radnja je i radnja apstrakcije. Nemoguće je reflektovati a da se nije apstrahovalo⁴⁴. Učenje o nauci pretpostavlja pravila i zakone apstrakcije i refleksije, u čemu se sastoji još jedan krug sličan onome koji je Fihte uočio između forme i materije nauke, te između nauke i kritike. Ovaj krug je neizbežan za konačni um, a filozofija uopšte se i tiče konačnog uma⁴⁵.

Dakle, da bi utvrdila bilo šta kao istinito, filozofija mora pretpostaviti ono što je bezuslovno istinito, kao i zakone mišljenja na osnovu kojih može izvesti sve daljnje principe iz onog prvog načela. Tu ishodišnu tačku Fihte opisuje kao „vođenje nejasnim osećajem“ i „slepim tapkanjem“⁴⁶. Ukoliko bi jednom filozofskom učenju pošlo za rukom da izvede iz ovog nejasnog osećaja zaista i njegov osnov, osnov mogućnosti iskustva i zakona refleksije i apstrakcije, to znači da je dokazao vlastite pretpostavke. Prvi stav učenja o nauci je stoga *postulat* koji će tek celoviti sistem, izgrađen na ovom osnovu, dokazati kao ispravan. O tačnosti jednog konačnog sistema zaključujemo na osnovu „podudaranja onoga što je pretpostavljeno i onoga što je otkriveno“⁴⁷. Ovaj hipotetički karakter je izraz stanovišta s koga konačni um nužno polazi u prikazivanju sistema znanja. Dakako, sam sistem znanja nije ni u kom slučaju hipotetički, već je apodiktički i nepogrešiv. U ovome se Fihte i Kant razilaze, te kritika, po Fihteu, ne može biti izraz *zakonodavstva* uma, već može biti deo procedure pisanja njegove *pragmatičke povesti*⁴⁸.

Način na koji Kant razume prirodu sistema i njegovog predstavljanja ima svoj razloge u određenom ontološkom razumevanju koje mu je svojstveno. Ne postoji direktan odnos između subjektivnosti i objektivnosti, saznanja i sveta – onako kakav je on uzet po sebi. Nasuprot neiscrpnj „prirodi stvari“ stoji sistematičnost, koja pripada samo znanju, kao najviši način artikulacije našeg razumevanja sveta. Dakle, samo svojstvo sistematičnosti ima prevashodno subjektivnu važnost i potreba za sistemom celokupne upotrebe uma je od suštinskog značaja za subjektivnost. Kant će formulaciju sistema dati u formi ideje uma unutar učenja o transcendentalnoj dijalektici. Odnos

44 Op. cit., S. 71 - 72 (Op. cit., str. 36 - 37).

45 Op. cit., S. 92 (*Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 42).

46 Op. cit., S. 71 (*Učenje o nauci*, str. 36).

47 Op. cit., S. 75 (Op. cit., str. 39).

48 Op. cit., S. 77 (Op. cit., str. 40).

razuma i predmeta je određen u učenju o transcendentnoj analitici. Um se, sa svoje strane, ne odnosi neposredno na predmete saznanja, već na razum. Utoliko ideja sistema, kao i ostale ideje uma, ne bi mogla imati konstitutivnu ulogu u saznanju, već regulativnu. Ova sistematizujuća tendencija počiva u prirodi uma i njegovom nastojanju da za pojmove razuma izgradi jedan poredak koji nema pandan u iskustvu, a prema jednom jedinstvenom principu. Ova bi sistematizujuća tendencija uma imala smisao njegove hipotetičke upotrebe. Prema tome, ovo jedinstvo se ne može razumeti kao „neki objektivni osnovni stav“. To sistematizujuće jedinstvo um proširuje na celokupno moguće iskustvo i time „unapređuje i osigurava do beskonačnosti empirijsku upotrebu uma, otvarajući nove puteve koji su razumu nepoznati“⁴⁹.

Za Fihtea, međutim, takav ontološki okvir više ne važi. Ne postoji nikakva mera inkongruencije ili ontološkog nesrazmera između znanja i bića. U kantovskom smislu kritika je bila mobilisana upravo s obzirom na ovaj ontološki raskorak i održanje svesti o ovom pragu mišljenja. Tome nasuprot, Fihte je već u samoj Kantovoj kritici čistog uma video sistem. Učenje o nauci je „konsekventno“ izveden sistem transcendentnog idealizma. Fihte će odati priznanje kantovcu Beku kao jedinog filozofskoj glavi koja je uvidela da je najviša tačka *Kritike čistog uma* položena u tome da „poučava transcendentni idealizam“. Prema Fihteovom razumevanju suštine idealizma kao filozofskog sistema to znači da Kantova *Kritika* poučava da se „objekt proizvodi“. Ona ne pretpostavlja datost objekta „ni potpuno ni napola“⁵⁰. U *Drugi uvod u učenje o nauci*, iz 1797. godine, Fihte je dao objašnjenje učenja u nauci „u dve reči“: „um je apsolutno samostalan“⁵¹. Time se, prema njegovom shvatanju, uopšte izražava suština transcendentnog idealizma.

Doduše, na osnovu takvog izjednačenja nužno izrastaju određeni problemi s mogućnošću održanja autonomije kritike. Potpuno provedeni sistem će omogućiti i potpunu transparentnost kriterijuma kritike. Ali, kritika postaje izlišna ukoliko bi trebalo da predstavlja prethodnu proceduru ispitivanja mo-

49 Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Band 3, S. 457 (*Kritika čistog uma*, str. 411). Nasuprot ovom Fihteovom stavu da je suština kritičkog idealizma položena prevashodno u *duh* Kantove filozofije, protiveći njenom slovu, Hegel u spisu *Vera i znanje* ipak tvrdi: „Kritički idealizam ne bi se, prema tome, sastojao ni u čemu do u formalnom znanju da subjekt i stavri ili ne-Ja egzistiraju svako za sebe, – ja onoga „ja mislim“ i stvar po sebi – ne tako što bi svako od njih bio postavljen kao supstancija, jedno kao duševna stvar, drugo kao objektivna stvar, nego je Ja onog „ja mislim“, kao subjekt, apsolutno, kao što je to stvar po sebi koja leži s onu stranu njega, oboje bez naknadnih određenja prema kategorijama“ (Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 2, S. 310).

50 Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 444 (*Učenje o nauci*, str. 127).

51 Op. cit., S. 474.

gućnosti i utvrđivanja prava. To znači da ona ne može više da bude okrenuta, shodno Kantovom učenju, ka pitanju o sadržaju i poreklu pojmova koje um upotrebljava „a do kojih ne zna kako dolazi“. Ujedno, kantovska kritika je svaki put bila u drugoj oblasti, shodno kantovskoj predstavi sistema filozofije koji obuhvata teorijski i praktički deo, te je imala svakoj oblasti primerene zadatke. Fihteova je namera bila da svoj sistem prikaže u jedinstvu teorije i prakse, s primatom praktičkog uma provedenim i s obzirom na teorijsku oblast.

Fihte objašnjava razloge kritičkog (polemički) karaktera svojih rasprava o učenju o nauci, čime se zapravo upućuje na to da je veoma važan aspekt kritičkog mišljenja njegova praktička orijentacija. Na primer, pomenuti *Drugi uvod* počinje isticanjem merodavnosti jednog „prethodnog istraživanja o metodi u učenju o nauci“. Naime, *Wissenschaftslehre* predstavlja jedan sasvim osoben filozofski sistem, koji se, prema Fihteovom razumevanju, potpuno razlikuje od svih filozofskih sistema u povesti filozofije. Ovde on iznosi jednu veoma zanimljivu tezu o karakteru prethodnih filozofija, koje bismo uz određeni rizik mogli nazvati nekritičkim (tu spadaju, po svemu sudeći, i neki kantovci). Sadržaj tih filozofija bilo je individualno mišljenje ovog ili onoga mislioca, koje nije moglo imati dovoljno izoštrenu problem-sku svest o temelju nužnosti tog sadržaja. Drugim rečima, njihov sadržaj je činila konkretna inteligencija uposlena određenim sadržajem – konačno empirijsko Ja. Subjektivnost u svojoj nužnoj strukturi i sa svojim zakonima nije učinjena vlastitim predmetom. Međutim, samo to još uvek nije dovoljno. Subjektivnost nije jedan predmet među drugima, već sasvim naročit sadržaj prema čijem se unutrašnjem kretanju mora primeriti i kretanje samog prikaza. Dakle, u ovom periodu svog filozofskog razvoja, koji je izražen u *Prvom* i *Drugom uvodu u učenje o nauci*, Fihte shvata da se prikaz i ono prikazano moraju posmatrati u konstitutivnom odnosu. Jedna „konstitutivna kritika“⁵² kod Fihtea se praktikovala u samom procesu refleksije i izdizanja konačnog Ja do apsolutnog stanovišta.

Uzimajući u obzir onaj negativni filozofsko-povesni sud o stanju i sadržaju prethodne filozofije, kritika je opravdala svoj radikalno polemički ton. Njen zadatak se ne bi ogledao u tome da pokaže šta je mišljeno pod određenim pojmovima koji su tradicijom učvršćeni, te da li se s pravom tvrdilo da se i šta se saznaje na osnovu njih. Za Fihtea bi se zadatak kritike morao formulisati na jednoj liniji otpora spram svih dotadašnjih modusa filozofiranja. U spisu *Prvi uvod u učenje o nauci* (1797), on ističe kako mu

⁵² Ovaj termin smo pozajmili od Retgersovog prikaza fihteanske kritike u: Röttgers, K., *Kritik und Praxis*, S. 95.

uopšte nije stalo „do ispravljanja i dopunjavanja filozofskih pojmova koji se nalaze u upotrebi, zvali se oni antikantovski ili kantovski; meni je stalo do njihovog potpunog iskorenjivanja i potpunog preokreta načina mišljenja o tim tačkama“⁵³. Da bi se naučni sistem filozofije zaista izložio i prikazao na adekvatan način, mora se prikazati kao mišljenje i živo filozofiranje, a ne kao „veštački proizvod“ (Kunstprodukt).

Stoga Fihte kaže da ono što u sadržinskom smislu čini njegov filozofski sistem jeste život inteligencije kao delatne. Ključna razlika između kantovske kritike i ove koja je ‘konstitutivna’ u učenju o nauci je u tome što su, prema ispitivanju kritike čistog uma, kategorije uzimane prevashodno kao *misao-ne forme*. Tek je naknadno Kant ispitivao, delovanjem uobrazilje, njihovo objektivno značenje, odnosno empirijsku upotrebu i primenu na predmete iskustva. Tome nasuprot stoji Fihteova zamisao učenja o nauci koje razmatra kategorije onako kako one nastaju *istovremeno* sa vlastitim objektom⁵⁴. Fundamentalniji ontološki status samosvesti u odnosu na svest ogleda se upravo u tome što na kritičkoj filozofskoj proceduri počiva prikazivanje onoga Ja kakvo je ono *za sebe*. Ja postavlja sebe kao postavljajuće. Pri tome se isključuje potpuno, kao svojevrsni pseudo-problem, pitanje šta bi inteligencija mogla da bude pre nego što je bila *za sebe*. Razliku između Kantovog učenja i vlastitog, konsekventnog transcendentalnog idealizma, Fihte formuliše i na sledeći način: „Prema Kantu, svaka svest je samo uslovljena samosvešću; rezultati tog utemeljenja ne smeju samo protivrečiti uslovima samosvesti... ali nije potrebno da oni upravo iz nje *proizilaze*. Prema učenju o nauci, svaka svest je određena samosvešću, tj. sve što se u svesti nalazi uslovima samosvesti je utemeljeno, dato, proizvedeno; a izvan samosvesti uopšte ne postoji neki njen temelj“⁵⁵.

Međutim, kasniji uvod u učenje o nauci čini eksplicitnim jedan izuzetno bitan motiv: „Ono što ono [učenje o nauci] čini predmetom svog mišljenja, nije mrtav pojam koji se prema njegovom istraživanju odnosi samo trpno i iz kojeg ono tek pomoću svog mišljenja čini nešto, nego je to nešto živo i delatno što iz samog sebe i pomoću samog sebe proizvodi saznanja, *a što filozof samo posmatra*[istakla N. J.]“⁵⁶. Nekritički filozof svoj predmet izlaže na osnovu vlastitih predrasuda ili prethodnog pojma o tom predmetu. Učenje

53 Fichte, J. G., *Sammtliche Werke*, I Abteilung, Band 1, S. 421. (*Učenje o nauci*, str. 110).

54 (Op. cit., str. 89). Osnovni ontološki stav, koji Fihte razume tako da izrasta iz kantovske filozofske pozicije, te da predstavlja nešto što je Kant svakako mislio iako nije eksplicitno tvrdio, jeste: bez idealiteta nema realiteta. Videti: Op. cit., S. 282 (*Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 213).

55 Op. cit., S. 477 (*Učenje o nauci*, str. 148 - 149).

56 Op. cit., S. 454 (*Učenje o nauci*, str. 133).

o nauci, dakle, kritički razdvaja ta dva plana – plan vlastitog posmatranja i kretanje samog predmeta posmatranja: „U učenju o nauci postoje dva vrlo različita niza duhovnog delovanja; niz onog Ja koje filozof posmatra i niz filozofovih posmatranja. U suprotnim filozofijama, na koje sam se upravo pozvao, postoji samo *jedan* niz mišljenja: niz filozofovih misli; pošto se sama njegova materija ne uvodi kao misaona“⁵⁷. Filozofija stoga može imati dva pravca objašnjenja, dva interpretativna smera – dogmatsko i kritičko. Ukoliko filozofija traga za osnovom iskustva izvan delanja inteligencije, te subjekt tumači kao rezultat, ona je dogmatizam. Kritički idealizam, naprotiv, subjektivnost razume kao naročito delanje (koje Fihte označuje svojom čuvenom kovanicom *Tathandlung*), te prema tome ono apsolutno Ja određuje kao neuslovljeno ničim izvan njega samog do njegovom zakonitošću. Dogmatizam se samo sa stanovišta kritičizma može razumeti kao takav.

Veliki podsticaj Kantove filozofije jeste upravo u tome da je, kritičkom inkongruencijom bića i znanja, na paradoksalan način ukazala i otvorila put ka neproblematičnom zasnivanju apriorne nauke o apsolutu. Kantova filozofija je ovaj zadatak ostavila, prema načinu na koji su je razumevali njeni nastavljači – prevashodno Fihte – nedovršenim. Međutim, Fihte ostaje i te kako veran kantovskom kritičkom projektu u onom smislu prema kome je ključni zadatak kritičke filozofije da neguje osobeno određenje čoveka. Iz Fihteovog učenja proizilazi to da kritika može biti svojstvena isključivo transcendentalnoj filozofiji, odnosno naročito, konsekventno provedenome sistemu kritičke filozofije. Budući da je ishodište svega filozofiranja sloboda, ona je osnov i polazište kako sistema, tako i kritike. Zapravo, kod Fihte se može izvesti zaključak da se, usled ovog jedinstvenog osnova, nije ni potrebno praviti ovo striktno razlikovanje. Kritika je neodvojivi, konstitutivni deo najvišeg načela filozofije i samog deduktivnog postupka učenja o nauci. To znači da nije potrebno ni insistirati na njenoj potpunoj odvojenosti od doktrine, budući da pripada unutrašnjem mehanizmu izgradnje sistema filozofije. Prava filozofska kritika nije bila, nije mogla da bude, svojstvena drugačijoj filozofiji. Ako je njen zadatak da utemelji određeni način filozofskog mišljenja, mogla je da zasnuje samo onaj način koji u krajnjoj liniji omogućava nju samu. Iako je Fihte očigledno nastojao da prevaziđe podvojenost filozofskog mišljenja na kritičko i doktrinarno, ovo rešenje su kritikovali njegovi sledbenici.

U svojoj ranoj fazi za koju se u literaturi tvrdi da je intenzivno fihteanska, Šeling prihvata da je kantovsko kritičko pitanje kako su mogući sintetički sudovi a priori suštinski problem filozofije. Ovaj stav se može naći u

57 Op. cit., S. 454 (Op. cit., str. 134).

njegovim spisu *Filozofska pisma o dogmatizmu i kriticizmu*. Tom prilikom, međutim, on ne raspravlja o mogućnosti metafizike (kao nauke)⁵⁸. Pitanje o mogućnosti filozofije uopšte⁵⁹, koje je zapravo postavljeno sporom između stanovišta dogmatizma i kriticizma, upućuje na izvesnu hijerarhiju problema. Teorijsko pitanje o tome kako je ona moguća kao nauka je samo put koji vodi dubljim slojevima problema njenog određenja. Suprotnost filozofskih sistema proizilazi nužno kao posledica filozofije shvaćene tako da ona ne sme da bude puka „majstorija“ (Kunststück), već predstavlja „prikaz puta samog ljudskog duha“. Šelingova *Filozofska pisma*, dakle, konkretizuju kao odlučujuću dimenziju problema određenja filozofije kao svojevrsnog zadatka. Tačnije, sama tematika značaja filozofije uopšte se pomera ka pitanju njene praktičke važnosti i realizacije⁶⁰. Ova se promena tiče svakako i statusa filozofske kritike.

Ono što je za Kanta predstavljalo „skandal uma“ – činjenica da um protivreči samome sebi, jer mišljenje prevazilazi granice onoga što se može znati, te nužno zapada u antinomije – poprima afirmativni karakter problema realizacije filozofije. Kada se uzme u obzir taj aspekt skupno s onim što predstavlja temeljnu lekciju Fihteovog učenja – i to u Šelingovoj formulaciji – da je „početak i kraj sve filozofije – *sloboda*“⁶¹, dati su okviri u kojima se kreće Šelingova argumentacija. On nastoji da pokaže kako je sve dok se moć saznavanja shvata kao nešto svojstveno konačnom subjektu, a ne kao nešto nužno, *Kritika čistog uma* morala je proizvesti „sukob“ – suprotnost između konačnog subjekta i sveta⁶², te otvoriti pitanje realizacije filozofije u svetlu te suprotnosti. Iz Šelingove perspektive, moglo bi se reći da pravi nasleđeni

58 Jedno merodavno mesto iz Hegelovog *Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma*, iz 1796. ili 1797. godine, nas može informisati o tome kakav je moguć Šelingov tretman metafizike u ovom spisu. Reč je o samom početku ovog fragmenta, prema kome je fundamentalni deo sistema etika: „[P]ošto cela metafizika ubuduće spada u moral“. Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 1, S. 234.

59 Već u spisu *O mogućnosti forme filozofije uopšte*, koji je objavio godinu dana pre *Filozofskih pisama* odnosno 1794. godine, Šeling će reći da je njegov centralni interes usmeren ka „problemu mogućnosti filozofije uopšte“. Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, I, 1, 88 (*O mogućnosti forme filozofije uopšte*, str. 10).

60 Već u maju 1795. godine, Helderlin napušta fihteansko učenje da ono neuslovljeno može biti čisto delanje (jer je ono opterećeno suprotnošću sa mišljenjem), te je u svojoj skici ukazao na to da osnov može biti samo u pre-refleksivnom, pre-judikatornom, u svim relacijama unapred položenom „bitku“ (Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, Band 4, S. 226-228). Stoga, prema M. Franku, ovaj će Helderlinov uvid biti odlučujući u kasnoj Šelingovoj kritici Hegelove filozofije. Videti: Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, S. 12.

61 Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, I, 1, S. 117 (*Ja kao princip filozofije*, str. 61).

62 U istom fragmentu Hegelovog *Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma*, iz 1796. ili 1797. godine, vidimo da i Hegel smatra da, nakon Kanta, temeljni problem filozofije

problem filozofije nije toliko ono s čime bi ona imala da počne, već ono u čemu rezultuje.

Na jedan sličan način se pitanje zadatka filozofije i filozofske kritike kao njene fundamentalne snage otvara i u Hegelovim ranim spisima. U spisu o *Razlici*, Hegel tvrdi: „Da je svet proizvod slobode inteligencije, predstavlja određeni izričiti princip idealizma, te ako Fihteov idealizam nije konstruisao taj princip u sistem, onda će se razlog tome naći u karakteru slobode u ovom sistemu“⁶³. Ovaj, međutim, karakter slobode je u suštini dat s onim pojmom slobode koji je formulisao Kant.

Hegelova kritika Fihteovog učenja, koja je relevantna za njegovo shvatanje odnosa kritike i sistema, polazi od otkrića jedne formulacije nesavladivog dualizma u Fihteovoj filozofiji. Hegel je taj dualizam video u formi suprotstavljenosti između obične empirijske svesti i filozofske, čiste svesti. Za prvu je karakteristična delatnost koja je neisprekidana refleksijom i dovođenjem do svesti onoga što čini tu delatnost. Sva sloboda i snaga da se uzdigne iznad sfere onoga datog pripada filozofskoj svesti, ili filozofskoj refleksiji kao činu apsolutne slobode. Hegel ujedno kaže i apsolutne svojevolje (Willkür)⁶⁴. Objektivni svet dedukuje se tako da je sama ta dedukcija razumljena „kao čin slobode“, „kao samoograničavanje onoga Ja“, pa je na taj način protivrečje između Ja i njegovog sveta preneto na transcendentalno stanovište, ili filozofsko. Ono je, navodno, prevaziđeno na stanovištu empirijske svesti, jer je ograničenje Ja predstavljeno kao tom Ja imanentno. Međutim, ova suprotstavljenost je prenetu u inteligenciju tako da joj u potpunosti nepojmljiv zakon kojim se ona (samo)ograničava⁶⁵. Konkretizacija ili određenje tog zakona na osnovu koga se Ja potvrđuje ili realizuje kao slobodno nemoguća je pod pretpostavkom održanja te slobode i čistote. Hegel ocrta sve one poteškoće s kojima se nužno susreće Fihteov pokušaj da ono što predstavlja misaoni vrhunac Kantove filozofije razvije do celovitog sistema. Međutim, Hegel je ocenio da taj pokušaj u konačnom nije uspeo. U Fihteovom sistemu sloboda ne uspeva da proizvede sebe samu, „ona protivreči svojoj pojavi, koja je uvek nešto ne-identično, konačno i neslobodno“. „Proizvod ne odgovara onome koji ga proizvodi“. Bez obzira što se u oblasti praktičkog traži izbavljenje, te se u praktičkom umu vidi moćnija instanca koja čini ono

glasi: „Kako svet mora da bude obezbeden za moralno biće?“ [Wie muß ein Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein]. Videti: Hegel, G. F. W., *Werke*, Band 1, S. 234.

63 Hegel, G. W. F. *Werke*, Band 2, S. 66.

64 Hegel, G. W. F. *Werke*, Band 2, S. 66.

65 Loc. cit.

što teorijski ne može da spozna, kod Fihtea delatnost subjektivnosti u ili na onome objektivnom biva tematizovana samo kao težnja (Streben)⁶⁶.

Fihteov „originalni početak“ izložen u onome Ja izražava samosvest kao jednostavnu izvesnost samoga sebe. Međutim, iako je ona formulisana kao nešto apstraktno, ovaj pojam smera na nešto krajnje konkretno. Opisujući tu konkretnost, Hegel u *Nauci logike* govori o običnoj samosvesti koja je empirijska, te konkretna kao „svest o sebi kao beskonačno raznolikom svetu“⁶⁷. Kako bi se ovo konkretno Ja moglo postaviti na nivo principa, zahteva se apstrakcija kojom bi se stanovište obične svesti napustilo ili ta neposredna veza presekla. Ovim se zahtevalo zapravo uzdizanje toga Ja na stanovište „čistog znanja“ na kome je ukinuta razlika između subjektivnosti i objektivnosti. S obzirom da se ovo uzdizanje nije dedukovalo, već postuliralo – neposredno kao zadatak, princip Ja je formulisan, prema Hegelu, jednostrano subjektivno. Još je u jenskom spisu *Vera i znanje*, Hegel ishodište Fihteovog sistema nazvao „konačnost tačke početka koji je apsolutan“⁶⁸, smerajući na neodrživost subjektivnosti početka u filozofiji. Da bi ova temeljna mana bila prevaziđena, na samome konkretnome Ja (običnoj svesti) moralo je to stanovište čiste nauke da bude izvedeno iz nužnosti koja je imanentna samom konkretnom Ja. Filozofska svest se mora pokazati običnoj svesti kao rezultat njenog sopstvenog kretanja, ili kretanja njoj imanentnog skepsisa. Na ovaj način je to fihteansko Ja naprosto nešto što je običnoj svesti tuđe, a pošto za svoj dokaz poseže za „intelektualnim opažajem“, kao jednim naročitim aktom, ono čak nema obaveznost, već predstavlja proizvoljni početak jer predstavlja odbacivanje svakog posredovanja. Bez obzira na sve motive koji, prema Hegelovom shvatanju, čine manjkavosti Fihteovog shvatanja konstitutivne uloge kritike, sama ta ideja predstavlja značajno filozofsko dobro koje Hegel nasleđuje od svog prethodnika.

Potonji razvoj filozofske kritike podrazumevao je prevladavanje njenog situiranja u „konačnost tačke početka“. Filozofska kritika može predstavljati sasvim drugačije filozofsko držanje spram svesti uopšte. Ona bi morala da saobraća s onim što je „imanentno kritičko“ običnoj, empirijskoj svesti ili, u njenoj razvijenijoj formi, konkretnim istorijskim likom i sadržajem opšte obrazovanosti. Za Hegela je filozofija sistem znanja onoga apsolutnog koje

66 Op. cit., S. 68.

67 Op. cit., S. 76.

68 Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 4, S. 409. Pitanje od čega početi je suštinski besmisleno, jer početak je interes za ono istinito i za ono što je apsolutni osnov svega – u povesno-filozofskom smislu je to bilo voda, jedno, Nus, ideja itd. Ili ukoliko se ovaj princip formuliše u pogledu na moć saznanja, kao kriterijum spoznaje, onda je moguće govoriti o njemu kao opažaju, mišljenju, Ja, samoj subjektivnosti. Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 5, S. 65.

se mora artikulirati u jednom kritičkom procesu, a koji podrazumeva kompleksan lanac dijalektičkog posredovanja. On je kritiku priznao ne samo kao ključnu karakteristiku jedne epohe, već ju je etablirao kao unutrašnju dinamiku svesti u njenoj dijalektičkoj procesualnosti uopšte. Unutar koncepta idealističke kritike položen je i te kako validan zahtev da se opravda način na koji ona zahvata svest i obrazuje je. Hegelovim rečima, trajni doprinos filozofske kritike ogleđa se u tome što ona preispituje „samo to mišljenje filozofskog spoznavanja, kako prema njegovoj nužnosti tako i prema njegovoj sposobnosti spoznavanja apsolutnih predmeta“⁶⁹.

LITERATURA

- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1987.
- Breazeale, Daniel, „Circles and Grounds in the Jena *Wissenschaftslehre*“, (ed.) Rockmore, Tom / Breazeale, Daniel, *Fichte: Historical Context / Contemporary Controversies*, New Jersey: Humanities Press, 1994.
- Breazeale, Daniel, *Fichte's Aenesidemus Review and the Transformation of German Idealism*, *Review of Metaphysics*, Vol. 34 / No. 3 (1981), p. 545 – 568.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Zagreb: Naprijed, 1974.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Sämmtliche Werke*, Berlin: Veit und Comp, 1845 - 1846.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Učenje o nauci*, Beograd: BIGZ, 1976.
- Forster, Michael N., *Hegel and Skepticism*, London: Harvard University Press, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971 - 1979.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteile, Band 15, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, I Abteile, Band 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- Hölderlin, F., *Sämmtliche Werke*, Band 4, Stuttgart 1962.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1976.
- Kant, Imanuel, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Plato, 2005.
- Kant, Immanuel, *Sämmtliche Werke*, Leipzig: Leopold Voss, 1867 - 1868.
- Kasirer, Ernst, *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, Novi Sad / Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998 - 2001.
- Manfred, Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1992.
- Reinhold, Karl, *Über das Fundament des philosophischen Wissens / Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.
- Reinhold, Karl, *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2. Buch, § VII, S. 200.

⁶⁹ Hegel, G. W. F., *Werke*, Band 8, S. 53.

-
- Röttgers, Kurt, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1975.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta Verlag, 1856 - 1861.
- Schulze, Gottlob Erns, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Berlin: Verlag von Reuther&Reichard, 1911.
- Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef, *Forma i princip filozofije*, Beograd: Nolit, 1988.
- Williams, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York 1983.

NEVENA JEVTIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

CRITIQUE AND SYSTEM. FICHTE'S IDEA OF 'CONSTITUTIVE' CRITIQUE

Abstract: The author of this paper gives an outline of the conceptual development of philosophical critique from idealistic perspective, i. e. from the perspective of philosophy of German idealism. Idealistic concept of critique was founded within Kant's *Critique of Pure Reason* and subsequently preformed in Reinhold's philosophy, primarily through his critique of Kantian critique and critical philosophy in general. Fichte's philosophy is very important instance which brought about the most extensive development of the idea of constitutive role of philosophical critique in building of philosophical system. This exposition finishes with outlining crucial subsequent movement of conceptual history of philosophical critique.

Keywords: Philosophy of German Idealism, Kant, Reinhold, Fichte, Philosophical Critique, Philosophical System

Primljeno: 26.02.2016.

Prihvaćeno: 08.05.2016.