

LUKA KEŠELJEVIĆ<sup>1</sup>

Nikšić, Crna Gora

## FIHTEOV POJAM PRAKSE

**Sažetak:** Autor u radu razmatra Fihteov pojam prakse. Prvo se osvrće na antičko razumijevanje pojma, te na njegovo osnovno obilježje – razdvojenost prakse i teorije, subjekta i objekta. Potom razmatra Kantovu dodjelu primata praksi. Ostatak rada posvećuje Fihteovom razumijevanju prakse, analizira pojmove djeloradnja, intelektualni opažaj, bavi se odnosom Ja – ne-Ja. Zatim razmatra odnos znanja i djelanja, te pitanje humaniteta. U posljednjem odjeljku rada razmatra problem spekulacije i njene suprotstavljenosti prema filozofiji (metafizici), a potom je dovodi u odnos sa revolucijom.

**Ključne riječi:** Aristotel, Kant, Fihte, teorija, praksa, um, *Tathandlung*, Ja, ne-Ja, spekulacija, revolucija, humanitet

Počeci evropske civilizacije, nauke i svih tekovina duha vezuju se za grčke prostore. Takođe, moderni koncept prakse, ma koliko prevazilazio antičko nasleđe i ma koliko se od njega razlikovao, nemoguće je pojmiti u apsolutnoj odvojenosti od grčkih začetaka. Jer, moderna evropska filozofija mnogo duguje grčkim korijenima, iako ih opovrgava i prevazilazi. Za antičke Grke se vezuje postanak brojnih pojmova. Etimologija i istorijat svakog pojma, osobito filozofskog je vrlo važan, ali bitno je istaći da su pojmovi kinetični i da se ne zaustavljaju na postanku. Stoga će put našeg istraživanja krenuti upravo od drevnih grčkih korijena, a u centru pažnje će svakako biti moderno razumijevanje sa jednom paradigmom, ako ne možda najradikalnijeg, ali svakako, jednog od najradikalnijih oblika prakse. Riječ je o misliocu njemačkog klasičnog idealizma Johanu Gotlibu Fihteu (1762-1814), za koga bez rezerve možemo reći da mu se duguje ponajviše za afirmaciju filozofije praksisa.<sup>2</sup>

---

1 E-mail adresa autora: lukakeseljevic@gmail.com

2 Rizično bi bilo reći da je Fihte najradikalniji mislilac prakse iz više razloga. Prvi je u tome što se u drugom periodu svoga intelektualnoga stvaralaštva (berlinski period) donekle udaljava od spisa nastalih u jenskom periodu. Drugi razlog je u tome što Hegel praksu uzdiže na nivo povijesti, pa prema nekima je upravo on najkonsekventniji mislilac prakse. S druge strane, Hegel je sistematičar svih filozofskih dostignuća, pa je po zapažanju Milana Kangrge pola

## ANTIČKO RAZUMIJEVANJE PRAKSE

Pojam prakse (grč. πράξις) se na naš jezik prevodi kao djelanje. Dovodi se u tijesnu vezu s pojmom morala, a izvodi se iz korijena πέρα što znači: preko, dalje, duže, mimo, pored... Iz toga korijena nastaje glagolski oblik πράσσειν, što se prevodi: prodirati, prebroditi, prevoziti, prevaliti, dovršiti, voditi do cilja, raditi, izvršavati, činiti, ići na posao, nastojati oko čega, brinuti se, upravljati... U ovom korpusu nastaje pojam *praksis* kao i πράγμα iako se razlikuju jer prvi označava radnju a drugi završenu radnju, dakle, činjenicu. No, pojam *pragma* ne označava samo neku dovršenost, učinjenost, nego upućuje i na ono što tek treba činiti, pa se često sinonimno uzima s pojmom *praksis*.<sup>3</sup> Ovaj pojam ima i pred-filozofsku upotrebu kao i mnogi drugi pojmovi. Ekvivalentan tome je pojam εὐπράξια-e što se prevodi kao: dobrotvorenje, sreća u radu, srećan uspjeh... S ovim pojmom se možemo sresti kod Homera, Hesioda, Herodota i kod tragičara, a prvi ga filozofski izlaže Platon u dijalogu *Harmid*, ali kod njega ostaje u pojmovnoj inkonsekventnosti. Pojam *praksis*-a postaje dio filozofske baštine tek sa pojavom Aristotela.<sup>4</sup>

Kada je u pitanju Aristotelovo poimanje prakse neophodno je imati u vidu njegovu slojevitost pa tek na kraju doći do čovjekovog *praksisa*. Naime, Stagiranin pojmove djelanje i kretanje vidi u tijesnoj vezi. Čim je u pitanju kretanje, tu je i nastajanje i propadanje, što znači djelanje je širi pojam i tiče se svake promjene. Budući da u univerzumu vlada teleologija, svako djelanje se razumijeva kao traženje nekog cilja, što znači da je u pitanju kretanje koje je nužno *postajanje drugačijim*.<sup>5</sup> Znači da djelanje ima i kosmološko, fizi-

---

metafizičar a pola revolucionar, odnosno praktičar. Opet, neki tu ne vide nikakvu opreku baš iz razloga što je sistematičar. Mislioci marksističke orijentacije kritikuju njegovu metafizičku afirmišući revolucionarnu dimenziju, odnosno praksu. To bi moglo odvesti do zaključka da su oni najkonsekventniji mislioci prakse, ali takvom zaključku se na put ispružuje činjenica da su oni nastavljači njemačkog klasičnog idealizma.

3 Mnogo kasnije, baš kod Fihtea, u tijesnoj su vezi činjenica (Tat) i činjenje (Handlung), što znači da je jedno istovremeno i činjenica i činjenje.

4 Opširnije vidi: Milenko A. Perović, *Etika*, Grafomedija, Novi Sad 2001., str. 141-142. Ubuduće: *Etika*.

5 Čitavo Aristotelovo učenje o prirodi bavi se problemom kretanja, odnosno mijenjanja. U antici je nezamislivo nastajanje ni iz čega jer važi ona *ex nihilo nihil fit* (iz ničega ne biva ništa). Time se bave elejska ontologija i Platonova teorija ideja. One su posijale brojne aporije. Stagiranin, kao sistematičar i kritičar svih dotadašnjih filozofskih dostignuća, prihvatio je u načelu vječnost kosmosa, ali je do krajnjih granica afirmisao problem kretanja i postavio pitanje nastajanja i propadanja. U osnovi pojma prirode (φύσις) je rasteње a ono upućuje na promjenu, odnosno, bivanje drugačijim. Time se bave svi njegovi spisi iz korpusa filozofije prirode: *O nebu*, *O postojanju i propadanju*, *O dijelovima životinja*, *O duši* i krunska *Fizika*. Iako u kosmosu postoji kretanje, on je u načelu vječan i nepropadljiv, a njegovi vječnost i

kološko i teološko, pa tek onda antropološko značenje. Poredak djelanja je ekvivalentan poretku kosmosa, odnosno, poretku Neba. Tako, *prvi nepokretni pokretač* pokreće svu stvarnost ali je sam nepokretan, što znači vječan, tako da ima svrhu djelanja u sebi, za njega ne važi *postajanje drugačijim*. Kraće, on je sam svoj predmet, sam je svoja svrha, odnosno, *misli samog sebe*, što označava njegovo djelanje pod uslovom da se tu može govoriti o bilo kakvom djelanju, pa je to djelanje teorijskog tipa, djelanje okrenuto unutra. Čim se tu ne obezbjeđuje *postojanje drugačijim*, opravdano je reći da tu nema nikakvog djelanja jer je u pitanju čist akt. Tako, dolazeći do „prvog neba“ vidimo da ima samo jedan *praksis*, idući dalje sve je više djelanja, pa je kod biljaka „oskudan“, kod životinja „manje brojan“, a najbrojniji je kod čovjeka. Polazeći od nepokretnog načela, krećući se kroz poredak stvarnosti, odnosno, kroz poredak prirode, pratimo i poredak djelanja (djelanje u širem smislu), vidjeli smo da se djelanje uslošnjava i da je najstroženije kod čovjeka, a sam je čovjek te iste prirode.<sup>6</sup> Sada možemo preći na djelanje u užem smislu, odnosno na djelanje koje se tiče čovjeka.<sup>7</sup> Važno je istaći podjelu života jer život se dovodi u neposrednu vezu s djelanjem. Stagiraninova podjela života je trodijelna: teorijski (βίος θεωρητικός) praktički (βίος πράκτικος)<sup>8</sup> i poetički (βίος ποιητικός) je ekvivalentna podjeli znanja koja su opet teorijska, praktička i poetička. Prva, teorijska filozofija bavi se stvarima koje *ne mogu biti drugačije*: „Očito je dakle da ima tri roda posmatračkih nauka: fizika, matematika i teologika. Rod posmatračkih nauka je najbolji a od samih njih najbolja je ona koju smo naveli poslednju.“<sup>9</sup> Stvari koje ne mogu biti drugačije moguće je samo motriti, posmatrati i ovo je ujedno najuzvišeniji oblik života, svojstven je samo slobodnjacima, mudracima. Ovaj autor je prvi konsekventni antički mislilac koji je teoriju i teorijski život postavio kao najbolji. Ovo je ostalo na snazi sve do pojave novog vijeka i Martina Lutera. Teorijski život transcendirira svaku ljudsku praksu, pa prevazilazi i samog čovjeka, te

---

neprospadljivost održava *prvi nepokretni pokretač* (τὸ πρῶτον ἀκίνητον κίνητον). Dakle, ovim pojmom se rješava problem prirode, odnosno kretanja.

6 Čovjeku kao djelu prirode ekvivalentne su i nauke o njemu kao psihologija koje su takođe dio fizike odnosno učenja o prirodi.

7 Cjelovita struktura Aristotelovog pojma *praksis* razvijena je u knjizi M. A. Perovića, *Etika*, isto, str. 142-149.

8 Treba oštro razlikovati pojmove *praktičko* i *praktično*, jer prvo ne samo da negira već i prekoračuje drugo. Odnosi se na aktivitet subjekta sa svrhom uz samom sebi. Praktičkost je stvoriti nešto radikalno novo, dok se praktičnost razumijeva kao djelatnost koja se uzima kao takva što ne isključuje mogućnost promjene, ali ta promjena je moguća samo u datosti.

9 Aristotel, *Metafizika*, 1064b.

teorijska znanja prevazilaze ljudsku prirodu. Njihova svrha je u *znanju radi znanja*.

Praktička znanja bave se onim što *može biti drugačije*, što znači da su znanja radi tvorenja. Stagiranin na jednom mjestu kaže da je praktička filozofija filozofija o *ljudskim stvarima*, što dalje znači da vrši deskripciju ljudske prirode uzimajući dva ključna određenja čovjeka τὸ ζῶον λόγον ἔχον (lat. *animal rationale*, racionalno biće) i τὸ ζῶον πολιτικόν (biće zajednice, društveno biće). Drugo određenje je ključno i ono je uzeto iz tadašnjeg samorazumljivog grčkog shvatanja čovjeka kao bića koje je nužno biće zajednice, jer da je dovoljno savršen i sposoban za individualni život, bio bi kao bog, ali nije ni toliko nesavršen da bi bio kao zvijer. Život u zajednici je nužnost helenskog čovjeka: „Najdublja pretpostavka kao najviša svrha, ali i uslov individualnog blaženstva je *polis*.“<sup>10</sup> Praktička filozofija polazi od ove pretpostavke, a njena trodjelna podjela u obliku etike, ekonomije i politike nikako ne vodi u razdvojenost djelanja već se cjelokupna praktička filozofija bavi „stvarima koje su čovjeku dobre i loše“<sup>11</sup>: za individualno djelanje zadužena je etika, bolje reći, etika vrline, za praksis domaćinstva ekonomija, za praksis zajednice politika, koja se razumijeva kao „središte praktičke filozofije u cjelini“<sup>12</sup>.

Stvarima koje *mogu biti drugačije* bave se i poetička znanja. Njihova svrha je znanje radi tvorenja, radi stvaranja materijalnih i umjetničkih predmeta.<sup>13</sup> Tu spadaju dijalektika, retorika i gramatika. Iako se bave stvarima koje *mogu biti drugačije*, Stagiranin na početku VI knjige *Nikomahove etike* pravi razliku između djelanja i stvaranja:

Od onoga što može da bude i drugačije nešto je predmet stvaranja a nešto predmet djelanja. Stvaranje i djelanje su dve različite stvari. Prema tome, i sposobnost razumnog delanja je nešto što je drugo nego sposobnost razumnog stvaranja. Zato se nijedna od ovih sposobnosti ne sadrži u drugoj.<sup>14</sup>

Za poetiku umjesto djelanja postavlja se stvaranje, jer djelanje se tiče samog djelatnika, u njemu je svrha, kod stvaranja je svrha u stvorenome, u djelu a ne u stvaraocu, djelatniku. U umjetničkom stvaralaštvu, Aristotel kritikujući Platonovu osudu umjetnosti, samoj umjetnosti pridaje pedagoški

10 Milenko A. Perović, *Praktička filozofija*, Odsek za Filozofiju, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004., str. 40. Ubuduće: *PF*.

11 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1103a 5. Ubuduće: *NE*.

12 *PF*, str. 37.

13 O Aristotelovoj podjeli filozofije vidi: Milenko A. Perović, *Istorija filozofije*, Grafomedi-ja, Novi Sad 2003/04., str.104-106. Ubuduće: *Istorija filozofije*.

14 *NE*, 1140a.

karakter, a o manuelnim radovima govori s prezirom iz razloga što su ropski nedostojni teorijskog života.

Podjeli znanja odgovara i psihološko stanovište.<sup>15</sup> Naime, filozof smatra da u duši postoje dvije oblasti: racionalna i iracionalna. Prva se dijeli na dio koji služi za opažanje odnosno motrenje, bavi se stvarima koje ne mogu biti drugačije, naziva se moć saznanja (γέμιστ τμονικόν) a drugi dio je usmjeren na stvari koje mogu biti drugačije, to je moć rasuđivanja (λογιστικόν).<sup>16</sup> Ovdje se jasno vidi da je prva moć zadužena za teorijska znanja a time i teorijski život a druga za preostala dva oblika znanja i života. Takođe, jasno je da su i jedno i drugo neodrživi bez razuma. Kod prve moći svrha se nalazi u samom znanju, tako da je ona dovoljna sebi, jer poseže za onim što *ne može biti drugačije*. Za sferu promjenljivosti, za ono što *može biti drugačije*, neophodan je razum, ali pošto je u pitanju odlučivanje, on nije dovoljan jer potrebna je i volja. Iz tog razloga filozof postavlja u duši tri faktora od kojih zavisi akcija i saznanje istine:<sup>17</sup> opažanje (αἴσθησις), mišljenje (νοῦς) i volja (ορέξις). Prvo nije princip nijednog saznanja ni djelatnosti. Moralna vrlina je nemoguća bez preostala dva faktora jer za ispravno djelanje udružuje se mišljenje i volja. On ih vidi u odvojenosti<sup>18</sup> ali ne u izolovanosti jer za dobro djelanje volja treba da slijedi razum: „Otuda odlučivanje mora da bude ili mišljenje usmereno htenje ili htenje usmereno mišljenjem, a taj princip [kao konkretno jedinstvo razuma i volje] – jeste čovek.“<sup>19</sup>

Kod Stagiranina imamo načelnu razdvojenost mišljenja i volje, pri čemu se daje primat mišljenju, što dalje implicira razdvojenost teorije i prakse uz davanje primata teoriji. Teorijski odnosno kontemplativni život doživljava se kao blažen, život mudraca, malog broja ljudi. Bavi se motrenjem stvari koje su vječne i nepromjenljive. Dakle, njihov predmet su datosti na koje ne može uticati volja a time one prevazilaze ljudski praksis i mogućnost svake promjene. U takvom ustrojstvu nemoguće je zamisliti drugačiju stvarnost a time i bilo kakvu promjenu, jer ta stvarnost je vječna, stvorena je prije nas, čovjek je dio nje, a budući da je racionalno biće, preostaje mu, zapravo, jednom izabranom dijelu da joj teorijski prilazi, odnosno da motri ili posmatra

15 O ovome govori VI knjiga *Nikomahove etike*.

16 Aristotel je kritikovao Platonovu psihologiju, teoriju o metempsihozi, smatrajući da je duša neodvojiva od tijela. Za njega je neprihvatljiva trodijelna podjela duše jer duša je jedinstvena, kao takva je forma tijela, i umjesto dijelova duše može se govoriti samo o duševnim moćima.

17 *NE*, 1138a.

18 U njemačkoj klasičnoj filozofiji mišljenje i volja se drže u identitetu. Otuda kovanica *umska volja*.

19 *NE*, 1139b.

tu datost, taj „gotovi svijet“<sup>20</sup>. Tu se isključuje aktivitet volje jer ona ne može da promjeni taj poredak stupnjevitosti kosmos, fysis, polis, pošto je to nešto samorazumljivo: „to je po svojoj biti prirodno-društveno i prirodno-socijalni poredak koji svoj „svijet“ zna kao: *kosmos*, *fysis* i *polis*. Sve je tu bitno unaprijed određeno (...)“<sup>21</sup> unutar tog poretka za valjan život potrebno je naučiti već postojeće vrline da bi se živjelo skladno unutar polisa koji je središte praksisa, a time u njemu dolazi do izražaja sama volja (koja mora da slijedi mišljenje) pa donekle i promjena. Međutim, sam polis nije posledica ljudskog praksisa već i on sam je datost, jer je čovjek *po prirodi* političko biće. Dakle, priroda, a time gotovost i vječnost su dominantni, što sve implicira apsolutizaciju teorije. Praksa je moguća samo na temelju čovjekovog običajnog suodnošenja.

U poznoj antici dolazi do propasti polisa a time i do razaranja suodnošenja, stvaraju se imperije. U takvim miljeima čovjek se zatvara u svoju individualnost. Dobri primjeri za to su stoička filozofija i novoplatonizam. U njima se praksis ljudskog suodnošenja ukida, bolje reći, praksis se kao takav ukida i dolazi do potpune dominacije teorijskog znanja i života. Klasičan primjer za to je Plotinovo naučavanje, koje postavlja krajnji i jedini cilj ljudskog postojanja: mistično sjedinjavanje individue sa onim vječnim, prvim, nepokretnim, sa bogom. Rekosmo, mistično. Ravnopravno bismo mogli reći i metafizičko i teorijsko, jer u ovom slučaju teorija je jedini oblik prakse.

Uzvišenost teorije evidentna je i na prvim stranicama Boetijeve *Utjehe filozofije*, gdje on, provodeći posljednje dane života u zatvoru promatra tu svoju spasilicu, gospođu filozofiju na čijem donjem kraju haljine je upisano grčko Π što označava praksu, a na gornjem dijelu haljine upisano je slovo Θ, što označava teoriju: „Na gornjem rubu haljine moglo bi se pročitati utkano grčko slovo Π, a na gornjem Θ. Između tih slova vidjele su stepenice u obliku ljestvi kojima se moglo penjati od donjeg do gornjeg slova.“<sup>22</sup>

I kod Boetija vidimo primat teorije, a pošto njegov život i djelo pripadaju prelazu iz antike u srednjovjekovlje, teorija je primat zadržala sve do Novog vijeka, a komotno možemo reći, do njemačkog klasičnog idealizma. Manualni radovi doživljavali su se kroz cijelo srednjovjekovlje kao kazna zbog istočnog grijeha: „U znojju lica svoga jesti ćeš hljeb svoj!“ Tek sa Martinom

20 Milan Kangrga zapaža da su kontradiktorni pojmovi „gotovi svijet“ i „prirodni svijet“ jer prvi dio pojma označava datost, vječnost, nepromjenljivost, a drugi dio na zadatost, promjenljivost jer svijet isključuje bilo kakvu zacimentiranost, on je otvorenost, proces.

21 Milan Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 33. Uбудuće: *PVS*.

22 Boetije, *Utjeha filozofije*, Unireks, Podgorica 2008., prev. Marko Višić, str. 56.

Luterom rad je podignut na nivo poziva, jer po njemu svaki čovjek je od Boga pozvan da radi neki posao.

## KANTOVA DODJELA PRIMATA PRAKSISU

Kantova gorostasna misaona figura našla se između, s jedne strane, kontinentalne racionalističke metafizike, koja se završila u dogmatizmu tada vladajuće Lajbnic-volfovskve škole, i sa druge strane ostrvske empirističke filozofije čije je krajnje dostignuće Hjumov radikalni skepticizam. Suočen s previranjima u novovjekovnoj filozofiji koja se ispoljava u obliku spoznajne teorije, što je čini filozofijom razuma, Kenigzberžanin je uvidio da je na temelju tih previranja nemoguće graditi bilo šta novo, pa stoga filozofiju po prvi put zasniva kao kritiku, nastojeći da ne ostavi mogućnost za dogmatizam. Slabost cjelokupne novovjekovne filozofije razuma sastoji se prije svega u tome što nije dohvatila problem mogućnosti predmeta, odnosno, samo predmetnost predmeta. Začetnik te filozofije, Rene Dekart je to pokušao, pa donekle i uspio postaviti bestemeljni temelj u obliku *res cogitans*-a. Metodska skepsa trebala je upravo *res cogitans*-u da posluži za uspostavljanje predmeta, što je korak dalje za samo ispitivanje predmetnosti predmeta. No, tragika njegove filozofije je u postavljanju *res extensa* i uspostavljanju ontološkog dualizma. Otkriće samosvijesti stalo je na pola puta i uslovalo novovjekovnu raspravu oko problema determinizma i indeterminizma, što je za posledicu imalo suprotstavljenost subjekta i objekta, a to sve za krajnju posledicu ima bespredmetnost predmeta. Predmetu je onemogućeno da bude sam svoje djelo iz razloga što se objektivnost (sama predmetnost) u obliku novovjekovne koncepcije prirode (*natura*) razumijeva kao nešto onostrano i samorazumljivo.

Kant kao kritičar novovjekovnih filozofskih dostignuća uvidio je glavnu falinku svih rasprava o ljudskom razumu<sup>23</sup>, istovremeno uzimajući sve njihove dobre tekovine. Tako, Dekartovo stanovište svijesti u obliku stava *ja mislim* (*ego cogito*) proširuje stavom *koje mora moći da prati sve moje predstave*, cio stav biva identifikovan sa Lajbnicovim otkrićem vremena i apercepcije i to se može razumjeti kao rođenje samosvijesti. Koristi dakle dostignuća novovjekovne filozofije za rušenje novovjekovnog dogmatizma. No, ta dostignuća su mu bila nedovoljna pa je pozajmio i dostignuća antičkog

---

23 Racionalističku i empirističku filozofiju ne treba posmatrati u potpunoj izolovanosti jer su se međusobno uslovljavale i uticale jedna na drugu imajući za predmet ljudski razum, bilo da se on posmatra iz perspektive mišljenja ili iz perspektive posmatranja.

uma i dijalektike, što nije razumljeno kao otvorenost (pasivnost) mišljenja za neskrivenost bitka već za „proces filozofiranja o subjektivnosti koja traga za vlastitom objektivnošću“.<sup>24</sup> Ovo potvrđuje i Hegelov stav da Kantova filozofija „vraća bit u samosvijest“<sup>25</sup>.

No, rekosmo da je Kantova filozofija kritika i to u prvom redu kritika novovjekovne filozofije razuma, što implicira njenu teorijsku dimenziju, pa je sam autor prvu kritiku prvenstveno naslovio *kritikom čistog razuma*. Međutim, otkriće samosvijesti sugerira konačno postavljanje bestemeljnog temelja, *uma* i to *čistoga* što znači da je on nezavisan od svih faktora bilo da su empirijski ili racionalni. Um, dakle, po poretku pojma prethodi razumu.<sup>26</sup> Um koji ova filozofija postavlja na pijedestal nije više onaj antički, onostrani već samozasnivajući, osamostaljeni *ljudski um*:

Smisao tog osamostaljivanja sastoji se bitno upravo u naporu za primjerenim artikuliranjem jednog povijesno-revolucionarnog čina koji je primarno usmjeren na pitanje o mogućnosti jednog eminentno *ljudskog „područja“ života*, u kojem bi čovjek, odnosno njegov ljudski način života bio primjeren njegovu vlastitom *samoodređenju* (ono neuvjetovano ili bez-uvjetno = slobodno = spontano).<sup>27</sup>

Ako se poslužimo Aristotelovim pojmovnim aparatom vidimo da Kantova filozofija počinje kao „filozofija o ljudskim stvarima“, ali ne samo da počinje već tu je i njen zenit. U filozofiji starih smo vidjeli da se o čovjeku govori usputno da je on jedan dio, jedna *enteleheia* unutar „bivstvovne zgrade“, a pošto filozofija opisuje stvarnost<sup>28</sup>, etika je samo jedan „dodatak“. Budući da Kant afirmiše baš samu *čovječnost čovjeka*, a ta čovječnost se ogleda u obliku *uma*, *samosvijesti*, gdje se zenit stavlja, pa je neophodno i

24 Milenko A. Perović, „Epohalni smisao Kantove filozofije“ u *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 76.

25 G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd 1983., str. 431.

26 Prema Hegelovoj *Fenomenologiji duha* prvenstvo se daje svijesti, a *Nauka logike* prvenstvo daje samosvijesti. Brojni autori se spore oko prvenstva ova dva djela u Hegelovom sistemu. Rješenje prof. Milenka Perovića u studiji *Odnos femonologije duha i nauke logike kod Hegela* obrazlaže da je u prvom djelu riječ o vremenskom prvenstvu a u drugom o pojmovnom (logičkom) prvenstvu. Poredak pojma i poredak vremena su ravnopravni, neodvojivi i uslovljavaju jedan drugog.

27 Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 54. Uбудuće: *E ili R*.

28 Treba razlikovati pojmove *stvarnost* i *zbilja*. Prvi potiče od lat. *res* što znači stvar, to govori da je u pitanju nešto stvoreno, završeno a time i nepromjenljivo i savršeno, ili aristotelovski, entelehijalno. *Zbilja* upućuje na zbivanje, proces, dinamiku. Otuda prvi pojam baš odgovara antičkim metafizičkim koncepcijama a drugi novovjekovnoj filozofiji subjektivnosti, samosvijesti, djelanja i povijesti.



etiku osamostaliti od sfere prirode i bitka<sup>29</sup> tu je konačna završena rasprava o determinizmu i indeterminizmu. Inicijalna kapisla za to našla se u Hjumovu stavu da je trebanje nemoguće izvesti iz bitka i vrednosne sudove zasnivati indukcijom. Kant razdvajanje bitka i trebanja artikuliše do krajnjih granica po prvi put u istoriji filozofije i civilizacije. Filozofija koja se bavi bitkom izložena je u *Kritici čistog uma*, nastala je kao kritička sinteza novovjekovnog „prepucavanja“ racionalista i empirista, tih filozofija razuma a kritička filozofija je bitno umska iako raspravlja o prirodi, bitku, njih ne uzima samorazumljivo, duša se ne vezuje za bitak „naivno“ kao u antici, niti bitak (natura) vidi u onostranosti kao u Novom vijeku, već postavlja pitanje mogućnosti, apriornosti, saznanja, a baš apriornost se tiče slobode. Sloboda prevazilazi svaki bitak, determinaciju, identifikuje se sa spontanitetom: on kaže da je „slobodu objasnio kao moć da neki događaj započne sam od sebe“<sup>30</sup>.

Sloboda i spontanitet poništavaju svaku ljudsku enetelehijalnost, ruše ograničenost, a to sve implicira modifikabilnost<sup>31</sup> koja ne traži nikakve zabilaznice već se zasniva na samom čovjeku kod koga upravo njegova bit – čovječnost uzima puni mah. Sloboda tek kod velikog Kenigzberžanina diše punim plućima a čovjekova ličnost biva afirmisana i po prvi put utemeljena filozofska antropologija<sup>32</sup>. Važno je istaći da je čovječnost mogućnost čovjeka čime je njegovo entelehijalno razumijevanje doživjelo konačni krah, jer on više nije nešto samorazumljivo, nešto što *jeste* nego nešto što *tek treba da bude*.<sup>33</sup> Čovjek više nije puka datost već je zadatost. Tu zadatost ne može zadati niko drugi nego on sam samoodređenjem, aktom slobode<sup>34</sup>, odnosno spontaniteta koji je centar filozofije. On više nije ona aristotelovska spontanost (to automaton) već njome čovjek rasvjetljava svoju mogućnost, čovječnost.

Što je najbitnije, samoodređenjem prvi put u istoriji civilizacije čovjekova djelatna komponenta nosi prevagu nad teorijskom komponentom. On time postaje djelatno biće u pravom smislu riječi. Tek time čovjek osvaja svoje tlo,

29 Uporedi: *E ili R*, str. 55.

30 Imanuel Kant, „Prolegomena za svaku buduću metafiziku“ u: *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb 1953., str. 103.

31 Srednjovjekovna hrišćanska teologija razumijeva čovjeka kao modifikabilno biće, ali njegovu modifikaciju uslovljava Bog.

32 Vidi: Milenko A. Perović, „Pojam ličnosti kod Kanta i Hegela“ u *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.

33 Uporedi: Marica Rajković, „Kategorički imperativ kao centar obrta bitak trebanje“ u: *Arhe* VIII 16/2011., str. 173.

34 Važno je razlikovati slobodu kao transcendentnu ideju od slobode = volje. O tome opširno: M. A. Perović, „Kantov i Hegelov pojam slobode“ u *Filozofske rasprave*.

gradi svoj svijet, prevladavajući „prirodni svijet“. Nasuprot prirodi i bitku svijet postaje mogućnost, on je ono *treba*, događanje: „Svijet nikada naprosto ne postoji, on nije, nego tek treba da bude da bi bio. Svijet treba da postane svijetom, znači, dakle, zadatak postavljen čovjeku da svojim praktičkim činom (praktičkim umom kao svjesnom djelatnošću) proizvede, stvori, otvori, odjelovi samu mogućnost onoga što nije“<sup>35</sup>. Čovjek se označava u vidu onoga *treba*<sup>36</sup>. Ako je trebanje najizvornije, onda otpada prvenstvo metafizike kao teorije, kontemplacije, otpada i aristotelovsko „znanje radi znanja“, a zenit se preseljava sa bitka na bit (mogućnost). Novo razumijevanje metafizike hoće čovjeka da zasvjedoči kao slobodno biće, biće koje teži da dohvati svoju srž – *čovječnost* jer *čovjekom se postaje*.

Kant iako je prevladao antički pojam prakse i svrhu znanja, ipak je zadržao Aristotelovu podjelu znanja. Međutim, sada su bitak i trebanje suprotstavljeni i trebanje je nezavisno od bitka. Teorijsko znanje se i sada bavi prirodom (bitkom)<sup>37</sup> ali njegova svrha nije radi znanja već radi saznavaoaca, subjekta, čovjeka koji se postavlja u obliku transcendentalne uobrazilje. I teorijski saznanje dakle ima praktički interes. Praktički interes je dominantan bilo da je u pitanju teorijski ili praktički um:

Dakle, u povezanosti čistog spekulativnog uma sa čistim praktičkim umom u jednu spoznaju ima ovaj potonji *primat*, pretpostavivši naime da veza nije tek *slučajna* i *proizvoljna*, nego a-priori *temeljna* na samom umu, dakle *nužna*. Ali biti podređen spekulativnom umu i tako preokrenuti red, *to se ne može očekivati od praktičkog uma, jer je svaki interes najzad praktički, pa čak interes spekulativnog uma kao „uvjetovan i potpun jedino u praktičkoj upotrebi“*<sup>38</sup>.

Sama umnost razumije se kao praktičkost, bilo da se ogleda u obliku *jedinstva apercpcije* ili u obliku *kategoričkog imperativa*. U prethodnom citatu kao i na još mnogo mjesta u Kantovom opusu identični su teorija i spekulacija, a u odvojenosti spekulacija i praksa. Međutim, teorija kao ogledanje

35 *E ili R*, str. 68.

36 Hegel izjednačava pojmove čovjek i treba. Time svaka usiologija i ontologija bivaju zamijenjene etikom, antropologijom odnosno poviješću.

37 Ali se duša „naivno“ ne vezuje za stvarnost, predmetnost, već je sama predmetnost problematizovana pitanjem o mogućnosti saznanja, jer transcendentalno znanje nije znanje predmeta već se tiče samog saznanja predmeta. Dakle, prvi put u filozofiji predmetnost se uzdiže na nivo pojma. Kasnije je Hegel zaključio da je bolje nefilozofirati nego filozofirati bez pojma. U savremenoj filozofiji evidentni su pokušaji filozofiranja bez pojma, i to u analitičkoj i pozitivističkoj, jer tu se ne postavlja pitanje mogućnosti predmeta.

38 Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., str. 165. Ubuduće: *KPU*

je hod „po površini“ a spekulacija je prodor „pod kožu“<sup>39</sup>. Što upućuje na samoutemeljenje, samozasnivanje, samoodređenje, a to je sve identično sa djelanjem, što je dalje ekvivalentno sa umnošću, odnosno nužnošću<sup>40</sup>: „Spekulativna primjena uma *s obzirom na prirodu* dovodi do apsolutne nužnosti nekoga najvišeg uzroka *svijeta*. Praktična primjena uma *s obzirom na slobodu* dovodi također do apsolutne nužnosti, ali samo do *zakona djelovanja* umnoga bića kao takvoga.“<sup>41</sup>

Umnost se može razumjeti i kao inteligencija, što se identifikuje s teorijom, ali neodvojiva je od volje, bolje reći, od slobodne volje. Pojam volje je poznat i antičkoj filozofiji, kod Aristotela. U toj tradiciji, volja je niže rangirana. Tek kod Kanta doživljava punu afirmaciju. Ona više nije nešto što samo prati inteligenciju već sa njom je potpuno izjednačena i kao takva neophodna za samoodređenje. Otuda i naziv *umska volja*. Njen pojam nije prosti agregat pojmova od kojih je sazdana već je riječ o izvornom identitetu koji je neophodan za samoodređenje. Dalje, ako umnost poistovjetimo sa teorijom a volju sa praksom, dolazimo do identiteta teorije i prakse, što je u aristotelovskoj tradiciji nezamislivo. Identitet nije bipolaran već je tetrapolaran. *Theoria*-i *praxis*-u identični su pojmovi *techné* i *poiesis* jer akt samoodređena ne samo da je samo teorijsko-praktičkog karaktera, već je u pitanju i stvaralaštvo. Opet, valja naglasiti da to nije prosti zbir pojmova već identitet koji je još prožet novim shvatanjem vremena, ne vremenom aristotelovski razumljenim, nego radikalno ljudskim vremenom. Što je najbitnije, nosilac tog identiteta je *čovjek* i to ne usiološki, entelehijalno shvaćen već sa radikalnom potrebom da *postane čovjekom*.

Kantovo identifikovanje drevnih antičkih pojmova reflektovano samoodređenjem ipak je iza sebe ostavilo dualizam. On je zasvjedočen izdvajanjem trebanja iz bitka a potom njihovim radikalnim suprotstavljanjem. Tako, pri kraju svoje *Kritike praktičkog uma* Kenigzberžanin ističe da „*dve stvari ispunjavaju dušu uvek novim i sve većim divljenjem i strahopoštovanjem: zvezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni*“<sup>42</sup>. Najveći doprinos njegove filozofije je razrešenje spoznajno-teorijskog spora filozofskog novovjekovlja i osamostaljivanje i isticanje etike. S druge strane, čovjek je ostao amfibijsko biće<sup>43</sup>. Filozof uviđa njegovu dvostranost pa pri kraju *Kritike*

39 Sintagme su preuzete od M. Kangrge iz njegove knjige *Spekulacija i filozofija*.

40 Aporiju odnosa nužnosti i slobode dalje su razradili Šeling i Hegel, zaključivši da sloboda prethodi nužnosti.

41 Imanuel Kant, „Osnova metafizike čudoređa“ u: *Dvije rasprave*, str. 226.

42 *KPU*, str. 172.

43 Razdvojenost teorijskog i praktičkog uma nastoji ukinuti poetičkim umom, odnosno *Kritikom moći suđenja*. Svakako, riječ je o samo jednom te istom umu koji može imati tri

*čistog uma* u poglavlju „Arhitektonika čistog uma“ filozofiji zamišljenoj kao „zakonodavstvo ljudskog uma“ nalaže stvaranje jedinstvenog filozofskog sistema.<sup>44</sup>

Zakonodavstvo ljudskog uma (filozofija) ima dva predmeta: prirodu i slobodu i prema tome sadrži u sebi kako prirodni tako i moralni zakon, i to s početka u dva posebna filozofska sistema a najzad u jednom jedinom filozofskom sistemu. Filozofija prirode odnosi se na sve što *postoji*, a filozofija morala samo na ono što *treba da postoji*.

<sup>45</sup>

I pored epohalnog otkrića, amfibijska dimenzija čovjeka, a time i filozofije, ostala je kao Kantova nedorečenost, ali i kočnica spekulaciji i krajnjoj afirmaciji prakse.

## FIHTE: OTKRIĆE IDENTITETA ILI TATHANDLUNG

Kantova kritička filozofija, a osobito izdanje *Kritike praktičkog uma* probudilo je pažnju mladog jenskog mislioca Johana Gotliba Fihtea, koji se uzima za najradikalnijeg nastavljača ali i najradikalnijeg kritičara Kantove filozofije. Čak i on sam je govorio da je njegova filozofija transcendentnalna, s tim što je nju samu „vlastitu filozofiju razumio kao dosljednije izlaganje Kantove filozofije“<sup>46</sup> Fihte je razumio da je moguće dosljednije izlaganje ako se pažnja stavi na duh a ne na slovo kritičke filozofije. Akcentujući duh uvidio je i ključne nedostatke te filozofije, prije svega, amfibijsku dimenziju čovjeka, te glavnu slabost, posljednji ostatak dogmatizma u obliku „stvari po sebi“ koja je „kamen temeljac Kantovog realizma“. Tu mislilac nastoji da ukloni posljednji ostatak gotovosti, dovršenosti, zatečenosti i entelehijalnosti.

Druga velika slabost je u nedorečenosti odnosa teorije i prakse. Iako se i jedna i druga temelje na jednom umu, iako je u pitanju jedan te isti um u različitim upotrebama, iako su *theoria*, *praxis* i *poiesis* sjedinjeni, ipak ostala je na snazi aristotelovska podjela znanja. Fihte neće nikakvu podjelu! Na početku hoće da postavi apsolutni identitet<sup>47</sup>: „Najviši nagon u čovjeku

---

upotrebe.

44 Prema autoru, filozofski sistemi tek treba da nastanu, a njegove kritike bi samo trebale da budu prolegomena za buduću čvrstu filozofsku građevinu.

45 Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd 1956., str. 498.

46 M. A. P., *Istorija filozofije*, str. 205.

47 Treba razlikovati pojmove *identitet* i *jedinstvo* jer jedinstvo nastaje sjedinjavanjem, što znači faktori koji ga čine sprva su bili razjedinjeni pa ih treba ujediniti. Identitet je izvoran, on se postavlja na početku, nije nikakav agregat, nikakvo sabiranje.

je, prema našem poslednjem predavanju, nagon za identitetom, za savršenom saglasnošću sa samim sobom, a da bi se on time uvek mogao saglasiti sa sobom, nagon za saglasnošću, sa samim onim što je izvan njega, s njegovim nužnim pojmom o tome.”<sup>48</sup> Postavljanje identiteta uklanja svaku mogućnost amfibijskog karaktera čovjeka, a time se ruši i poslednji ostatak razdvojenosti teorije i prakse. Taj poduhvat izvodi mašta<sup>49</sup>, zapravo spekulacija, ili ako se vratimo kritičkoj filozofiji, u pitanju je poetski um koji se baš zasniva na mašti, a ona se opet identifikuje sa Kantovim pojmom spontaniteta koji je uslov početka filozofije.

Fihte se, dakle, nalazi na tragu Kantove filozofije, ali otkrivši *nagon za identitetom*, iz nje izlazi rušeci ograničenja amfibijskog bića, jer „ja za sebe moram ukinuti granice iskustvenog svijeta, moram prestati biti konačno biće”<sup>50</sup>. Ukinuti konačnost je moguće jedino spontanom aktom volje (bitno, umskom voljom), a taj akt dolazi od samog sebe, nije produkt ničega spolja, on je slobodni akt, zasniva se na samom jastvu: „Ono Ja, koje samo sebe konstituiše, nije nikakvo do njegovo sopstveno. On navedeni akt tog Ja može da opaža samo u sebi samom, a da bi mogao da ga opaža, mora ga izvršiti. On ga u sebi proizvodi hotimice i slobodno.”<sup>51</sup> Postaviti čisto *jastvo* u svome identitetu moguće je samo apstrahovanjem empirije, odnosno svega što nas okružuje, jer svaka empirija ga čini zavisnim i konačnim. Sada nije potrebna kartezijanska sumnja za otkriće izvjesnosti, jer jastvo je ne samo samopostavljajući bitak već je apsolutni bitak koji utemeljuje svekoliku stvarnost, bitak koji ne vidi nikakvu protežnost u odvojenosti od njega samog. Bez metode skepse jastvo iznjedruje sebe iz samog sebe, zapravo svoju izvjesnost zasniva na samom sebi.

*Ja je za Ja* – ali on sebe sam postavlja, apsolutno, onakav kakav jeste, postavlja on sebe nužno, pa je nužno za Ja. *Ja sam samo za sebe; ali za sebe sam Ja nužno* (kad kažem *za sebe*, Ja već postavljam svoj bitak).

48 J. G. Fihte, „Pet predavanja o određenju naučnika” u: *Zatvorena trgovačka država*, Nolit, Beograd 1979., str. 151. Ubuđuce: *ZTD*.

49 Različiti su pojmovi *fantazija* i *mašta*. Prva se služi postojećim stvarima, npr. moguće je zamisliti i krilatog konja. Druga hoće da stvori nešto novo, npr. umjesto krilatog konja stvara kola koja će konj da vuče. Prema tome, *fantazija* je himerična a *mašta* konstruktivna.

50 F. V. J. Šeling, „Pisma o dogmatizmu i kriticismu” u *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1986., str. 340.

51 J. G. Fihte, *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976., str. 137. Ubuđuce: *Učenje ...*

9. *Postaviti samoga sebe i bitak*, ako se upotrijebe u pogledu Ja, potpuno je isto. Stav: Ja jesam, jer sam samoga sebe postavio, može se, prema tome, izraziti i ovako: *Ja naprosto jesam, jer jesam*.<sup>52</sup>

Izjednačavanje jastva sa sobom je slobodni akt svijesti koja se otkriva slobodnim aktom, odnosno „svijest se ne može dokazati, svako mora da je pomoću slobode proizvede u samom sebi.”<sup>53</sup>

Otkriće svijesti aktom slobode moguće je, dakle, samoopažanjem. Budući da nije riječ o empirijskom opažanju koje je nužno okrenuto spolja (i ne ispituje svoje mogućnosti), ovdje je riječ o opažanju koje ide unutra, vraća se u sebe i time čini prvi akt kao „iskonski akt subjekta”<sup>54</sup> opažanje okrenuto unutra je postavljanje samog sebe koje ima za cilj identifikovanje jastva sa samim sobom. Budući da je sloboda prije nužnosti, mišljenje prije bilo kakve stvarnosti, unutrašnjost prije spoljašnjosti, inteligencija prije empirije, onda je u pitanju *intelektualni opažaj*: „To filozofu pripisano opažanje samog sebe u izvršavanju akta kojim nastaje Ja, nazivam *intelektualnim opažanjem*.”<sup>55</sup> Hegel zapaža: „Osnov *Fihteovog sistema* je intelektualni opažaj, čisto mišljenje sama sebe, čista samosvijest Ja = Ja, Ja jesam; apsolutno je subjekt-objekt, a Ja jeste taj identitet subjekta i objekta”<sup>56</sup> filozof u intelektualnom opažanju vidi ne samo osnov filozofije i znanja već i načelo cjelokupne stvarnosti koja isključuje svaku onostranost, kontemplaciju, a svoju objektivnost traži u samome subjektu. Dakle, riječ je o subjekt-objektiviranju, i to, kako Hegel primjećuje, subjekatskom. Prvi dio složenice sugerise da je riječ o samom subjektu koji se vraća u sebe, temelji na sebi, ne dozvoljavajući drugom djelu složenice da se odnosi na empiriju, niti da bude kontemplativnog karaktera. To se najkraće može nazvati samoosvješćivanjem: „Čitava stvar sastoji se u tome što je *moralna svijest* po svojoj biti-*samosvijest*. Jer ona nije poput razuma neka *svijest o predmetu*, nije upućenost na *izvanjsko*, nego je ona svijest koja se odnosi na *sebe samu*, koja se *vraća u sebe*, te je *sama svoj predmet*.”<sup>57</sup> Samoosvješćenje, objektiviranje subjekta, vraćanje samom sebi isključuje svaki pasivitet. *Svaki oblik motrenja, ogledanja, odnosno teorije, podvrgnuto je polju čistoga praksisa*. U pitanju je afirmacija Kantovog

52 J. G. Fihte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 47. Uбудуće: *Osnova*.

53 *Učenje* ... str. 117.

54 *Isto*, str. 139.

55 *Isto*.

56 G. V. F. Hegel, „Razlika između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije” u *Jenski spisi (1801-1807)*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., str. 37. Uбудуće: *Razlika...*

57 *E ili R*, str. 175.

koncepta prakse koji sada u radikalnoj formi identifikujući se sa teorijom i slobodnim aktom mašte dolazi do sebi identičnog rezultata u obliku  $Ja = Ja$ .

Da bi izrazio samoosvješćenje, Fihte u njemački jezik uvodi do tada neviđenu „nakaznu” kovanicu *Tathandlung*, koja se opravdano može uzeti za centar njegove filozofije. Želeći da izrazi onu kantovsku *predmetnost predmeta*, značenje kovanice je daleko od onostranosti, empirije i realizma, a time, daleko je i od bilo kakve dovršenosti ili entelehijalnosti. U slučaju da je tu moguće govoriti o bilo kakvom realizmu, to je moguće samo ako se uzme kao inteligencija.

Kovanica *Tathandlung* spaja izraze *Tat* što znači djelo i *Handlung* što znači radnja. Vidimo da jedna verbalna akrobacija povezuje imenicu i glagol i da imenica upućuje na ono „šta-jest”, a glagol demantuje bilo kakvo šastvo onim „treba-da”. Izrazi drže jedan drugoga i ne može biti riječi o ontološko-deontološkoj opoziciji. Zašto? Zato što izraz hoće da zasvjedoči istovremenost *djela* (odjelovljenosti, entelehije) i *radnje* (odjelovljivanja) ujedno. Možemo još reći da izraz hoće da zasnuje identitet bitka i trebanja<sup>58</sup>, pri čemu se sam bitak ne doživljava na tradicionalni metafizički način, kao jedna statičnost, datost, zacementiranost... Razlog leži u tome što čovjek postavlja bitak, što je opet nedopustivo za metafiziku.

Netradicionalnom shvatanju bitka pomoći će i analiza riječi *Tat* čija etimologija leži u izrazu *Tatsache* „koja doslovno i shodno gramatičkim regulama označava „stvar dela”, stvar koja postoji kao rezultat neke delatnosti u smislu njenog dela, onoga njome učinjenog”.<sup>59</sup> Čim su u igri pojmovi *djelo* i *stvar* uvodi se neka gotovost, dovršenost, što je ekvivalentno prevodu *činjenica*, ili kraće, *čin*, što se opet dovodi u vezu s datošću. Međutim, u osnovi pojma činjenica je *u-činiti*, što upućuje na aktivitet, mogućnost, pa se činjenica kao datost zasniva na činu kao mogućnosti, jer *činjenicu čini činitelj*:

Činjenica dolazi od *u-činjenica*, jer u njezinu korijenu stoji: „*čin*” kao njezina *mogućnost* (bit ili podrijetlo). Narodi su – hoćeš-nećeš – morali *proizvoditi* za svoje samoodržanje, pa su onda i stvarali riječi primjerene toj *djelatnosti* (kao samodjelatnosti), te su onda i tu svoju činjenicu – kao njezini *činitelji*! Jezično stvorili, da bi naknadno značili ono što su sami – učinili!<sup>60</sup>

58 Vidjeli smo da je Kant na temelju Hjumovog otkrića da se moralni sudovi ne mogu izvoditi iz stvarnosti postavio opoziciju bitka i trebanja, što je najviše doprinijelo afirmaciji posljednjeg. Njegov nastavljajući i kritičar svojom kovanicom želio je tu opoziciju ukinuti.

59 Miloš Todorović, „Fihteov pojam i termin: Deloradnja (*Tathandlung*)” u: *Kratke studije*, Plato, Beograd, 2003., str. 39. Ubuđuće: *KS*.

60 M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, Službeni glasnik, Beograd 2010., str. 236. Autor na osnovu etimologije riječi želi da objasni spekulativnu dimenziju pojma. Ubuđuće: *SiF*.

Bilo da se uzme činjenica ili djelo, u osnovi je činitelj odnosno djelatnik koji pruža mogućnost za *Sache*-u.

Drugi dio složenice *Handlung* preveden kao radnja, samim tim što je glagol u pitanju je aktivitet. No, to je radnja koja se tiče samog djela, koja je od njega neodvojiva, odnosno riječ je o dijelu koje samo sebe odjelovljuje, odnosno radi: „Fihteov termin znači i označava onu radnju koja je delo i delo koje je opet radnja, delovanje”<sup>61</sup>. Radnja je samopostavljajuća, pa se ni njeno djelo ne može posmatrati odvojeno i završeno kao npr. Aristotelova *enteleheia*. Filozof dva navedena pojma ne želi razdvojiti ni na pojmovnom ni na terminološkom nivou jer radnja nije izvan djela, ona je sa djelom u identitetu, pa otuda cjelokupna kovanica najbolje bi se prevela kao *djeloradnja*.<sup>62</sup> Poslužiti se prevodom *djelotvorna radnja* bilo bi problematično jer svaka radnja je djelotvorna, i što je ključno, ne bi bio evidentan *identitet*, u kome je zenit, jer nema ni riječi o različitosti radnje od njenog djela.

Djeloradnja je akt čiste svijesti, što znači lišena je empirije. Otuda se i djelovanje i produkt postavljaju u identitetu. Akt svijesti se izjednačava sa činjenicom svijesti: „Prema tome, filozof nalazi taj intelektualni opažaj kao fakt svesti (za njega je to činjenica – *Tatsache*; za iskonsko Ja delotvorna radnja – *Tathandlung*), ne neposredno kao izolovani fakt svoje svesti, nego budući da razlikuje ono što se u običnoj svesti nalazi ujedno u celinu razlaže na sastavne delove.”<sup>63</sup> Ovim se daje prioritet umu u odnosu na razum, jer prvi je samoodređujući, sam svoj čin, produkt, djelo, a razum ne može dotle da se dovine iz razloga što su činjenice nešto transcendentno, što ne zavisi od njegovog postavljanja, te stoga on ne može ni biti apsolutno prvo načelo. Nagon za identitetom je prvi i neposredan iz razloga što se djelatnost i djelo izjednačavaju: „Ono (tj. apsolutno-prvo načelo) 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*.”<sup>64</sup> Za empirijsku svijest, a time i za cijelu novovjekovnu filozofiju razuma je neshvatljivo identifikovanje radnje i djela, subjekta i objekta. Fihteu taj identitet služi da bi zasvjedočio izjednačavanje jastva sa samim sobom: „On je ujedno ono što djeluje i produkt djelovanja;

61 *KS*, str. 40.

62 U našoj filozofskoj javnosti pojam i termin *Tathandlung* je izazvao zbrku. Godine 1974. Milan Kangrga redigujući prevod Viktora Zonenfelda prihvata prevodiočevo rješenje *djelotvorna radnja*. Dvije godine kasnije, Danilo Basta prevodeći *Učenje o nauci* prihvata taj prevod. Miloš Todorović u navedenoj studiji to problematizuje i izlaže na cjelovit način, nudeći rješenje: *djeloradnja*. Našoj filozofskoj javnosti je poznat i prevod *činodejstvosvanje*.

63 *Učenje...*, str. 141.

64 *Osnova...*, str. 41.



ono djelatno i ono što se djelatnošću proizvodi; radnja i djelo su jedno te isto; a stoga je to: *Ja jesam* izraz jedne djelotvorne radnje, ali i jedine moguće, kao što mora proizići iz cijele nauke o znanosti.<sup>65</sup> Izjednačavanje Ja sa sobom i to svojim aktom isključuje bilo kakav realitet shvaćen na metafizički način, a time i svaku dovršenost. Jastvo se zasniva na svome identitetu aktom ideiranja, koji se ne može obustaviti nego je proces, što znači da se isključuje inteligencija shvaćena tradicionalno. Stoga, umjesto pojma *inteligencija* opravdanije je koristiti pojam *inteligiranje* jer isključuje supstancijalizaciju. Ona upućuje na proces a ne na statičnost, i time se sam bitak razumije kao proizvod djelatnosti jastva, odnosno, jastvo je svoj proizvod.

Pojmovima *djeloradnja* i *intelektualni opažaj*, mladi jenski mislilac uspio je ne samo da ukloni svaku mogućnost za dogmatizam već da na Kantovu tragu zasnuje cjelokupni realitet na *jastvu*. Ta dva navedena pojma, vidjeli smo da imaju za cilj izjednačavanje jastva sa sobom i u tome je totalit realiteta. To dostignuće je krajnja afirmacija umnosti za koju mislilac dekartovski kaže da je svima zajednička, a pojmovi su sinonimi subjekt-objektiviranja. Izraz subjekt-objektiviranja navodi na prevazilaženje starih metafizičkih doktrina o razdvojenosti subjekta i objekta. Sada su oni jedno te isto, odnosno identifikuju se djelatnost i djelo, opažanje i opaženo, ili kraće, Ja = Ja. Otkriće apsolutnog Ja<sup>66</sup> dokazano najradikalnijom formom *Ja sam Ja* upućuje na solipsizam! Međutim, ne može biti o tome riječi iz razloga što se on tiče spoznajne teorije, a filozof je nju prevazišao postavivši um kao osnovu razuma, samosvijest kao osnovu svijesti. Jastvo koje postavlja samo sebe kao apsolutne načelo ima dakle svoju *centripetalnu silu*. Ili, „centripetalna sila” izjednačava se sa oslobođenjem, osvješćenjem, bolje reći, samoosvješćenjem. No, mislilac je uočio da cjelokupni realitet nije svodljiv na samosvijest, duhovnost, zapravo jastvo, iako je ono centar svega realiteta.

65 *Osnova...*, str. 46.

66 U svakodnevnom životu postavlja se znak jednakosti između jastva i individualiteta. Međutim, novovjekovna filozofija subjektivnosti pod jastvom podrazumijeva cjelokupnu umnost, slobodu, duhovnost, koja je svima zajednička, a sam Fihte pravi razliku između subjektivnosti i individualnosti na taj način što prvoj pripisuje opštost a drugoj kontingenciju. Umnost i sloboda su nesvodivi na individualnost iz razloga što ja da bih bio umna i slobodna individua moram pretpostaviti da je sav ljudski rod uman i slobodan; dakle, trebam da poštujem druge da bih bio poštovan. Tako je zamišljena ideja građanskog svijeta koji je utemeljila Francuska revolucija i razvili je mislioci klasičnog njemačkog idealizma, kao i mislilac koji je tema ovoga rada. Dakle, ideja građanskog svijeta ide uporedo sa njemačkim klasičnim idealizmom. Po mnogima ta je ideja najviši doprinos zapadnog duha, a shodno tome i njemački klasični idealizam je najuzvišenija tačka same filozofije. Međutim, nacionalsocijalizam i staljinizam su posredno ili neposredno takođe produkti zapadnog svijeta što je demant Francuske revolucije i ideje građanskog svijeta koji se izborio za čovječnost čovjeka.

Ja je naravno, aristotelovski govoreći, uzrok svega, apsolutno je, postavlja sebe u obliku samosvijesti, ali bilo bi *sterilno* bez nečega drugog, što je opet neodrživo bez njega samog kao inicijatora. To drugo je *svijest*. Jastvo, dakle, samopostavljene, predmet samog sebe je samosvijest, ili mišljenje mišljenja lišeno empirijske predstave; međutim, to mišljenje je nesvodivo na samo čisto mišljenje, već je tu mišljenje predstava (empirijske), što navodi na spoljašnost. Stoga, samosvijest koja sebe konstituira *centripetalnom silom*, omogućujući i svijest koja je prebivalište empirijske (mnoštva opažaja, ali ne i jedinog intelektualnog opažaja) konstituira je *centrifugalnom silom*. Jastvo prvo ima potrebu sebe konstituisati „centripetalnom silom”, a rezultat toga je Ja = Ja, dok ono izvan jastva po Fihteu može biti samo ne-Ja koje konstituira druga sila jastva, a to je „centrifugalna sila”. Ne-Ja iako je ograničenje samosvijesti koja je apsolutna, ne razumijeva se kao nešto onostrano, kao npr. *res extensa* jer intelektualni opažaj omogućuje svaki empirijski opažaj. Odnosno, Ja prvo kao produkt samog sebe omogućuje i negaciju ili ograničenje samog sebe u obliku ne-Ja<sup>67</sup>:

Prvobitno nije ništa postavljeno osim Ja; i samo je on apsolutno postavljen. Prema tome se samo tome Ja može upravo suprotstaviti. No ono tome Ja suprotstavljeno jest jednako ne-Ja.<sup>68</sup>

Svaka suprotnost ukoliko ona to jest, jest apsolutno na osnovu neke radnje Ja i ni iz kakvog drugog razloga. Oprečnost uopće postavljena je naprosto pomoću Ja.<sup>69</sup>

Budući da je ne-Ja iako negacija i ograničenje Ja samim tim što je njegov produkt, onemogućena je rasprava o determinizmu i indeterminizmu, jer „mogućnost suprotstavljanja po sebi pretpostavlja identitet svijesti”<sup>70</sup>, a svako ograničenje jastva moguće je pomoću njega samog, svojom „centrifugalnom silom”, nikako nečim onostranim. Što je vrlo važno, ne-Ja je depstancijalizovano, svodi se na empirijske predstave jastva i izvan njih nije ništa. To ne treba razumjeti u pravcu negiranja materijalnosti, ali svakako, materijalnost ne može učiniti zavisnim čisto ja: „Ono je, dakle, prema formi apsolutno neuvjetovano, ali prema materiji uvjetovano”.<sup>71</sup> Jastvo postavlja i formu (samosvijest, sebe samo) i materiju (svijest, drugo od sebe). Postavljanje identiteta i negacija njega samoga je jedan proces i završava se u identite-

67 Kant je dopunivši Dekartov stav: *Ja mislim koje moram moći da prati sve moje predstave* uvidio ne samo da samosvijest omogućuje svijest već i da su nerazdvojni, a to je sve inauguriralo i temeljnu Fihteuovu poziciju.

68 *Osnova ...*, str. 53.

69 *Isto*.

70 *Isto*, str. 52.

71 *Osnova...*, str. 53.

tu. Dakle, identitet = identitet + neidentitet ili Ja = Ja + ne-Ja. To proizilazi iz razloga što sinteza ima prvenstvo nad tezom i antitezom. Um = djeloradnja = intelektualni opažaj = samoodređenje = nagon za identitetom = apsolutno Ja je prije svega sintetičkog karaktera, i sebe refleksijom razlaže na tezu (sebe) i antitezu (drugo od sebe), a između sinteze i identiteta se znak jednakosti. Prvenstvo sinteze može se dokazati i u odnosu prema analizi. Naime, da bi se nešto analiziralo (raščlanilo) prvo mora biti jedinstveno, sintetizovano, jer „nijedna analiza nije moguća bez sinteze”<sup>72</sup>, što navodi na zaključak da je sinteza analizi pretpostavka. Teza i antiteza unutar prethodno postavljene sinteze je jedan proces međusobnog određivanja: *Nijedno od toga dvoga ne treba da određuje drugo, nego oboje treba da se uzajamno određuje*. Kada Ja sebe određuje u pitanju je čista djelatnost; tada je apsolutno. Kada se ograničava pomoću ne-Ja, tada je trpno, a u pitanju je jedan proces, proces uzajamnog određenja, pri čemu se samo jastvu daje inicijativa i za djelatnost i za trpnju. Dijalektika<sup>73</sup> suprotnosti (teze i antiteze) koje opstoje u izvornom identitetu nalaže uzajamno određenje beskonačnosti i konačnosti, pri čemu se granica uzima kao sažimanje a ne razdvajanje: „Obje treba da su jedno te isto; to ukratko znači: *bez beskonačnosti nema ograničenja; bez ograničenja nema beskonačnosti; beskonačnost i ograničenje sjedinjeni su u jednom te istom sintetičkom članu*.”<sup>74</sup> Dakle djelatnost i trpnja opstoje uzajamno, jastvo je samo po sebi beskonačno, po formi je opet beskonačno ali po sadržini konačno. Uzrok konačnosti i beskonačnosti, djelatnosti i trpnje leži u njemu samome, a to sve govori da je apsolutno. Ono samo sebi propisuje zakone, pa i ograničenje samog sebe je njegova apsolutnost.

## PRAKTICITET ZNANJA. HUMANITET

Filozofija se još od ranih grčkih začetaka određuje kao znanje. Aristotel je naziva naukom. Ovo sve upućuje na gnoseologiju, a to dalje na razdvojenost subjekta i objekta, bilo da je shvaćeno na antički način iz perspektive otvaranja duše za rasvjetljavanje bitka, ili na kartezijski način apsolutne razdvojenosti mišljenja i protežnosti. U drugom slučaju subjekat je stao na svoje tlo, otkrila se subjektivnost, ali nije došla do svoje objektivnosti; na snazi je ontološki dualizam. U oba slučaja je u pitanju adekvacija stvari

<sup>72</sup> Isto, str. 72.

<sup>73</sup> Fihte je utemeljivač modernog koncepta dijalektike koji je nastavio i najviše afirmisao Hegel.

<sup>74</sup> *Učenje...* str. 153.

mišljenju pri čemu objekat ostaje onostran. Adorno to lijepo zapaža: „Postvarena kartezijanska svijest pušta predmete da se zamrznu u onome po-sebi, kako bi time postali kao za-druge i raspoloživi za znanost i praksu.”<sup>75</sup> Iako je novovjekovna spoznajna teorija zasnovana na nov način, njena slabost je u samorazumljivoj razdvojenosti subjekta i objekta: „Kruto spoznajnoteorijsko udvostručavanje subjekta i objekta, a time strukturna netaknutost adekvatno spoznatog objekta od strane spoznajnoga subjekta, ostaju pri tome nepromijenjeni.”<sup>76</sup>

U stvari, glavna slabost novovjekovne spoznajne teorije, makar ona bila shvaćena i u svijetlu Kartezijeve slavne borbe protiv sholastičkog srednjovjekovlja, upravo je u tome što je *ostala na nivou teorije*. Sa stanovišta spoznajne teorije, ili kraće, sa stanovišta teorije nemoguće je zamisliti identitet subjekta i objekta, moguće je samo jedinstvo, a kada je ono u pitanju, samorazumljiva je početna razdvojenost<sup>77</sup> razdvojenost spoznavaoca i spoznatog, pri čemu kod spoznavaoca vlada teorijski interes.

Kant, pristupivši rješavanju spoznajnoteorijskog spora filozofskog novovjekovlja, sam spor je preovladao postavljanjem praktičkog interesa uvođenjem transcendentalne uobrazilje<sup>78</sup> i riješivši spoznajnoteorijski spor preovladao je i spoznajnu teoriju<sup>79</sup>.

Mladi jenski mislilac na samom početku svoje intelektualne karijere želi da zasnuje radikalno novu nauku na jednom principu. On ne ide nikakvim zaobilaznim putevima. Već kreće od samog principa, od slobode ili od jastva koje je i završna tačka njegovog sistema. Na početku jasno, konsekventno i dosljedno postavlja praksu: „Bez obzira na to što će se nadalje pokazati da teorijska moć ne omogućuje možda praktičku, nego obratno praktička moć tek teorijsku (da je um po sebi naprosto praktički i da postaje teorijskim tek

75 Teodor V. Adorno, *Tri studije o Hegelu*, Veselin Masleša, Sarajevo 1972., str. 91.

76 Đerd Lukač, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1970., str. 257.

77 U osnovi pojma *jedinstvo* je *u-jedinjavanje*, što pretpostavlja početnu razdvojenost jer da bi ujedinjavanjem nastalo neko jedinstvo. Prethodno faktori moraju biti razjedinjeni.

78 Fihte kao dosljedniji transcendentalni idealista prethodniku je zamjerio to što uobrazilji daje samo sabiranje predstava. Prema njemu ona je kreator svih predstava, kreator svijeta. Stoga, bilo bi dogmatično tvrditi da su objekti van uobrazilje: „prema tome, *Kantovim* slovom svakako potvrđena, ali zabluda koja njegovom *duhu* potpuno protivreči, nalazi se samo u tome što objekat treba da bude nešto drugo, a ne proizvod uobrazilje. Ako to tvrdi čovjek postaje transcendentni dogmatičar.” *Učenje ...* str. 89.

79 Neke struje u savremenoj filozofiji kao novokantovci i fenomenolozi Kanta tumače sa stanovišta spoznajne teorije, apstrahujući centar i smisao njegove filozofije, primat praktičkog uma. Njegov nastavljač i kritičar je primijetio pogrešno razumijevanje zbog usmjerenosti pažnje na slovo a ne na duh njegove filozofije.

u primjeni svojih zakona na Ne-ja, koji ga ograničava).<sup>80</sup> Iz ovoga vidimo ne samo da praksa prethodi teoriji, već teorija se više ne uzima na tradicionalni gnoseologijski način, što dalje isključuje adekvaciju subjekta i objekta. Nauka (znanost, učenje)<sup>81</sup> sada temelji na samoj sebi, zapravo temelji se na naučniku; ono je proizvodnja:

Tako je i sa našom upravo opisanom naukom: kao takva, ona nije nešto što je od nas nezavisno i što egzistira bez našeg sudelovanja, već štaviše, nešto što tek treba da bude proizvedeno slobodom našeg duha koji deluje u određenom pravcu – ako takva sloboda našeg duha postoji, što, takođe, još ne možemo znati.<sup>82</sup>

Čim se nauka razumijeva kao proces, minirana je svaka gotovost, supstancija, a pošto zavisi od nas (subjekata, naučnika) i samo od nas, njeno utemeljenje tražimo u nama samima, odnosno u njoj samoj, jer ona je proizvod slobode našega duha. Budući da joj je predmet desupstancijalizovan, onda to nije nauka o biću koje samorazumljivo i vječno postoji naspram nas. Bestemeljna nauka, dakle, prinuđena je da temelj zasniva na samoj sebi, odnosno na prvom neupitnom apsolutnom principu, na jastvu. Iz tog razloga mislilac jedno od svojih ključnih djela naziva *Učenjem o nauci*, pri čemu je sama nauka do kraja imanentna naučniku, pa je pitanje izbora: „Kakva se filozofija bira, zavisi, prema tome, od toga kakav je ko čovjek; jer filozofski sistem nije mrtav komad pokućstva koji bi se mogao odložiti ili prihvatiti kako nam je volja, nego je on oduhovljen dušom čovjeka koji ga ima.”<sup>83</sup>

Predmet nauke ne može biti samorazumljiv, onostran; ona utemeljenje odnosno osnovu svoga realiteta traži u njoj samoj. Ona traži svoje načelo u sebi: „Nauka treba da bude nauka *nauke uopšte*. Svaka moguća nauka ima *načelo* koje se u njoj ne može dokazati, već koje mora da bude izvedeno pre nje gde to načelo treba da bude dokazano? Bez sumnje, u onoj nauci koja ima da utemelji sve moguće nauke.”<sup>84</sup> Jednostavnije rečeno, nauka se bavi totalitetom realiteta, a to je jastvo. Dakle, u pitanju je nauka o jastvu koje je prvo načelo i koje ima izvjesnost u sebi. Međutim, jastvo sebe ograničava svojim produktom – ne-Ja. Stoga, sama nauka ne može se ustaviti na sebi, „nauci uopšte”, odnosno, „učenju o nauci”. Ona mora da proizvede sve ostale nauke isto kao što prvo načelo jastvo proizvodi svoje ograničenje, cjelokupno ne-Ja:

80 *Osnova...* str. 74.

81 Ovi termini se mogu uzeti sinonimno jer u prevodima dijela svi se mogu sresti.

82 *Učenje...* str. 17.

83 *Isto*, str. 120.

84 *Isto*, str. 17.

Učenje o nauci ima da uradi dve stvari. Najpre, da utemelji mogućnost načela uopšte; da pokaže kako, ukoliko, pod kojim uslovima, i možda, u kojim stepenima može nešto da bude izvesno, i u uopšte: šta znači to – biti izvestan; zatim ono bi posebno imalo da dokaže načela svih mogućih nauka koja u njima samima ne mogu da budu dokazana.<sup>85</sup>

Dakle, nauka ima dva zadatka: da utemelji prvo sebe, a potom druge nauke koje nijesu ona sama ali proizlaze iz nje i *opstoje u cjelini*. Sve nauke čine oslanjajući se na načelnu – nauku o nauci jedan sistem, jednu građevinu, koja počiva na temelju koji joj omogućuje čvrstinu, sistematičnost, ali na temelju se ne može stanovati. Stoga, temelj, odnosno protonauka služi za izgradnju cijele naučne zgrade. Nauka ima sistematsku formu koja nije samo svrhovita, već je sredstvo za svrhu, odnosno temelj nije dovoljan za stanovanje, ali daje čvrstinu zgradi.

Sistemske karakter nauke postavlja identitet forme i sadržine. *Učenje o nauci* ne treba biti formalna logika kako je Aristotel interpretira. Sam Fihte na jednom mjestu suprotstavlja formalnu logiku, aristotelovski shvaćenu, sa transcendentalnom logikom koju je Kant utemeljio.

Sve ono što za predmet ima mišljenje je *logika*; zato je i onaj dio filozofije koji promatramo logika. Imamo, dakle, dvije različite znanosti jednog objekta, običnu logiku i, kako je *Kant* vrlo odgovarajuće zove, transcendentalnu; to nam za sada znači: logiku promatramo sa stajališta *filozofije* (...), budući da možda običnoj logici posve odričemo predikat filozofske znanosti.<sup>86</sup>

I prije Fihte, formalna logika je bila beživotna, a njen utemeljivač je kao formalnu i postavio, ne stavivši je u svojoj čuvenoj podjeli znanja, podrazumijevajući je za oruđe. Međutim, Fihte uvida da ona treba biti spekulativnog karaktera; ne smije biti samo formalna: u njoj moraju biti i forma i sadržina, te jedino takva može biti temelj cjelokupnog znanja. Formalna logika nema sistemski karakter *a priori* i tu je njen drugorazredni značaj u odnosu na nauku koja se temelji na samoj sebi. Predmet formalne logike je svakako mišljenje, ali ta tradicionalna, hipertrofirana logika mišljenje posmatra kao nešto formalno, nešto što ne može da se navraća na samu sebe gdje „inteligencija kao takva *posmatra samu sebe*”<sup>87</sup>.

Nauka počiva na identitetu subjekta i objekta, i kao takva isključuje svako odvajanje forme od sadržine: „Subjektivno i objektivno uopšte nisu raz-

85 *Učenje...* str. 17.

86 J. G. Fihte, *Transcendentalna logika*, Demetra, Zagreb 1999., str. 8.

87 *Učenje ...* str. 121.

dvojeni već su Jedno. Naš sistem sada uspostavlja takvu tačku i polazi od nje. Ta tačka je Jastvo, inteligencija, um, – ili kako god se to htjelo imenovati.”<sup>88</sup> *Nauka, kao odraz subjektobjektiviranja je u identitetu sa praksom.* Tu se na krajnje konsekvantan način briše suprotnost teorije i prakse, pri čemu je samo znanje proizvod prakticiteta jastva (inteligencije), a jastvo, određujući sebe prakticira (proizvodi) sebe. Ili, kraće, jastvo je subjekt-objekt, harmonija teorije i prakse;

Subjektivno i objektivno sjedinjava se ili se sagledava kao harmonizujuće prije svega tako što subjektivno treba da proizilazi iz objektivnog, što se prvo treba da upravlja prema posljednjem: *ja spoznajem.* *Teorijska* filozofija istražuje kako dolazimo do tvrdnje o takvoj harmoniji. – Oboje se sagledava da slijedi iz subjektivnog, bivstvovanje iz mog pojma (pojma svrhe): *ja djelam.* *Praktička* filozofija ima da ispituje odakle proističe prihvatanje takve harmonije.<sup>89</sup>

Harmonija teorije i prakse, te identitet subjekta i objekta upućuju na uspostavljanje čistoga praksisa i stavljanje teorije u zavisan položaj od prakse, jer objektivno (znanje) nastaje kao proizvod prakticiteta subjekta (djelanja). Pojam intelektualnog opažaja postavlja se kroz prizmu djelatnog znanja jer opažanje (znanje) razumijeva se kao proizvod samog inteligiranja. Iz toga proizilazi da su isto djelatnik i djelovanje, saznavalac i saznanje, te da je identičan djelatnik i saznavalac: „Po tome, kako ja uopšte samo znam, znam i da sam djelatnik. U pukoj formi znanja uopšte sadržana je i na taj način neposredno postavljena svijest o meni samom, i o meni samom kao nekom djelatnom.”<sup>90</sup>

Nauka koju mislilac postavlja treba da se zasniva na samosvijesti, apsolutnosti jastva. Nakon razjašnjenja sebe, ona prelazi na ono što jastvo producira, na Ne-ja, na stvar svijesti. Pošto se temelji na samosvijesti riječ je o umu i slobodi, dakle, o *humanitetu*:

Sada vam, zacemento, bez dokazivanja smem reći ono što je većini vas bez sumnje već odavno dokazano, i što drugi nejasno, ali zato, ništa manje snažno osećaju, – da cela filozofija, da sve ljudsko mišljenje i poučavanje, da vaše celokupno studiranje, da sve što bih vam ikada posebno mogao predstaviti ne smeru ni na šta drugo sem da odgovori na naznačena pitanja i sasvim posebno na poslednje najviše

88 J. G. Fihte, „Sistem učenja o običajnosti prema principima učenja o nauci” u Aleksa Buha, *Etika njemačkog klasičnog idealizma*, Svjetlost, Sarajevo 1986., str. 295. Uбудuće: *ENJKI*.

89 *Isto*, str. 296.

90 *Isto*, str. 298.

pitanje: *koje je određenje čovjeka uopšte i kojim sredstvima ga on najsigurnije može postići (naš kurziv)?*<sup>91</sup>

Dakle, cjelokupni sistem nauke počev od učenja o samoj nauci pa do svih pojedinačnih nauka, postavlja se radi čovjeka; zapravo, postavlja ga čovjek radi samog sebe, bolje reći radi, svoga suštinskog – čovječnosti, odnosno humaniteta, pri čemu se humanitet ne doživljava kao datost, on je daleko od svake supstancije. Mislilac je, vidjeli smo, desupstancijalizovao čovjeka, izveo ga iz sfere gotovosti, ograničenosti, a to sve poništava svaku usiologiju, jer čovjek ima slobodu za stvaranje svoga bića, pri čemu se njegovo biće uzima kao proizvodnja njega samog: „Ukoliko čovek izvesno ima umom je svoja sopstvena svrha, to jest on nije, jer nešto treba da bude, već on naprosto jeste, jer *On* treba da bude.”<sup>92</sup> Bit i bitak se izjednačavaju. Čovjek u procesu svoga očovječenja nikada neće dostići vrhunac, neće postati savršen, a time ni dovršen, niti Bog; ostaje mu da stalno djela da dostiže svrhu, humanitet:

Već u samome promatranju svijeta kakav on jeste bez obzira na zapovijed manifestira se u mojoj unutrašnjosti želja, čežnja, – ne, nikakva puka čežnja – apsolutno zahtijevanje boljega svijeta. Bacam pogled na sadašnji odnos ljudi između njih samih i prema prirodi, na slabost njihove snage, na jačinu njihovih požuda i strasti. U mojoj unutrašnjosti neodoljivo zvuči: Nemoguće je da tako treba da ostane; sve to mora, o, mora postati drugačije i bolje.<sup>93</sup>

## PRAKSA – SPEKULACIJA – REVOLUCIJA

Transcendentalna filozofija često se uzima kao revolucija u mišljenju. Njen izumitelj je otkriva baš u vrijeme revolucionarnih događanja u susjednoj mu Francuskoj i u SAD-u, tako da to nije samo revolucija mišljenja već i mišljenje revolucije, jer ono (mišljenje) se duboko prepliće sa navedenim revolucionarnim događanjima; odnosno, to mišljenje je duboko iskušavanje revolucije. Međutim, njen utemeljivač, Imanuel Kant, nije uspio da živi svoju filozofiju koju postavlja drugačiju od svih prethodnih, bitno, transcendentalnu; nije je „osjetio na svojoj koži”, jer se vezuje za akademske krugove. To znači da je njegova filozofija za uzak krug ljudi, što bi opet vodilo do nepravednog zaključka da je zadržala kontemplativni karakter jer je za ma-

91 *ZTD*, str. 140.

92 *Isto*, str. 142.

93 J. G. Fihte, „Određenje čovjeka” u Vladimir Filipović, *Klasični njemački idealizam*, Matice hrvatska, Zagreb 1979., str. 162.



lobrojne, birane (akademske) krugove ljudi. Toj tvrdnji bi svakako stala na put činjenica da samu filozofiju postavlja radikalno drugačijom jer je ključan atribut transcendentnosti, pod uslovom da se on može uzeti kao atribut, jer cijelu filozofiju zasniva na novoj osnovi i usmjerava je u drugom pravcu. Dalje, transcendentnost se razumijeva kao mogućnost ili bit što se suprotstavlja svakom bitku, dovršenosti, na kome su se zasnivale sve pretkantovske filozofije. Za metafiziku aristotelovski shvaćeno rasprava o biti – *dinamis* nije nikako mogla da bude od prvorazrednog značaja jer prvenstvo nosi bitak shvaćen kao *energeia* koja je udjelovljenost, a to određenje sugerise da je nezavisna od subjekta (djelatnika) odnosno od njegove mogućnosti, u-udjelovljivanja, što dalje implicira apsolutnu razdvojenost djelatnika i djela, teorije i prakse, subjekta i objekta, pri čemu se subjekat rastvara u onostranom, samorazumljivom objektivitetu, bilo shvaćeno na plotinovski – henistički, ili spinozistički – panteistički, odnosno pannaturalistički način. Prema Kangrgi, metafizika razdvaja cjelovitost života: „Metafizika, naime, počinje, najopćenitije rečeno, *razdvajanjem*, pa čak radikalnim *suprotstavljanjem* – reći ćemo to tako – njihova *života* i *mišljenja* o tom životu, a to se primarno događa odvojenošću prakse od teorije kojom dolazi do raspada cjelovitosti života.”<sup>94</sup> Spinoza kao najkonsekventniji metafizičar je naznačio mogućnost prevladavanja same metafizike: „Spinoza je svojom dokraja dovedenom klasičnom i najkonsekventnijom metafizičkom pozicijom doveo filozofiju do – *njezine granice* koja je već naznačivala mogućnost vlastita prekoračivanja.”<sup>95</sup>

Anticipiran doprinosima novovjekovne filozofije, Kantov genije postavlja pitanje mogućnosti sintetičkih sudova *a priori*. Dakle, po prvi put se govori o mogućnosti, a apriornost je isto što i neuslovljenost, odnosno sloboda. On se koristi pojmom spontaniteta. To je veliki udarac za metafiziku, a komotno se može reći, za filozofiju, ako se metafizika uzme kao njen centar. Pojam spontaniteta obara svaku mogućnost kontemplacije, jer je u pitanju slobodan akt stvaranja sopstvenog svijeta, a ne posmatranja „gotovog svijeta”, koji je pretpostavka filozofije. Ako je filozofija ogledanje, motrenje gotovosti pri čemu su samorazumljivo razdvojeni subjekat i objekat, spontanitet je stvaranje *novoga* pri čemu je subjekat (stvaralac, djelatnik) aktivan; fihteovski rečeno, on prvo postavlja samoga sebe pomoću sebe, potom ograničava sebe svojom radnjom. On slobodno postavlja sintetičke sudove *a priori*, a njegova mogućnost je transcendentnost, prediskustvenost, ne nadiskustvenost, već ispitivanje mogućnosti samog iskustva.

94 *SiF*, str. 63.

95 *Isto*, str. 91.

Pitanjem mogućnosti veliki Kenigzberžanin se obračunava sa starom metafizičkom tvrdnjom – *ex nihilo nihil fit*, jer ne postavlja pitanje *iz čega* nešto jeste već *po čemu* nešto jeste. *To je ključna spekulativna pozicija, jer spekulacija se temelji na sebi samoj, apstrahuje iskustvo, materijalnost i ističe subjektivnost subjekta kao mogućnost za svaki objekt.* Ovo je Fihteu poslužilo da izgradi prvi spekulativni sistem, prevladavajući samu filozofiju. On se čak na jednom mjestu ograđuje i od naziva filozofija<sup>96</sup>, a na njeno mjesto postavlja nauku, smatrajući da filozofija shvaćena tradicionalno ne može iznova postaviti osnovu cjelokupnog realiteta – jastvo, gdje se po prvi put postavlja identični subjekt-objekt: „U središtu istraživanja nije se nalazilo samo Fihteovo učenje o nauci kao pokušaj da se prevlada Kantov dualizam i da se filozofija utemelji i izgradi na principu onog Ja koje je jedinstveni subjekt-objekt”<sup>97</sup>. Fihte kao dosljedan kantovac ali i njegov radikalni kritičar uviđa da filozofija mora biti prevladana spekulativnom pozicijom: „Vidjeli smo da je to ‚takozvana filozofija’ i tako dalje – nego upravo spekulativna pozicija. A pri tom je dragocjeno to što sam Fihte eksplicitno naglašava svoju bitnu razliku spram filozofije i filozofa kao takvih, a ne samo onih njegovih suvremenika.”<sup>98</sup>

On na pravi način uviđa u duhu slobode da spekulacija prevazilazi filozofiju jer za razliku od nje samu sebe postavlja, njena pretpostavka leži u njoj samoj:

On (spekulativac) ne treba da pokuša da utvrdi rezultate koji su već postavljeni; tada sam zna da ne voli istinu. Pa ipak, o ovome je svako svoj sopstveni sudija, i nijedan čovjek nema pravo drugog čovjeka okriviti zbog te nedopuštenosti tamo gdje znači ne postaje sasvim očigledno (...) On nikada ne sme da pita šta će odavde slediti?, već mora da ide pravo svojim putem, ma šta moglo da sledi.<sup>99</sup>

Filozofija kao takva (metafizika) se baštini na pretpostavkama koje su izvan nje same npr. Lajbnicova pretpostavka (princip) predodređenosti. U takvoj slici svijeta (uslovno govoreći svijeta) gdje je sve unaprijed postavljeno i dovršeno, filozofu samo preostaje da motri tu unaprijed gotovu stvarnost. Od njega se ne traži da zadaje bilo kakve pretpostavke, jer pretpostavke su dato-sti u obliku npr. Platonove podjele rada i staleža u idealnoj državi ili u obliku Aristotelove podjele znanja. Prvi konsekventni spekulativac Fihte, uviđa da

96 Jedan njegov spis je naslovljen: *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije.*

97 Danilo Basta, *Johan Gotlib Fihte i Francuska revolucija*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd 1980., str. 14.

98 Milan Kangrga, *Klasični njemački idealizam*, FF press, Zagreb 2008., str. 110.

99 *Učenje...* str. 40.

filozof (onaj koji se oslanja na izvan njega date pretpostavke) ne može biti nikakav stvaralac već on je metafizičar, teoretičar toga „gotovog svijeta”. Metafizičar je kao „pravi filozof”<sup>100</sup> unaprijed dobro situiran u tom „gotovom svijetu” i nije u stanju da postavi pitanje svoje mogućnosti, srži, čovječnosti, da sebe postavi kao umnog i slobodnog naspram i naspram sebe čitav ljudski rod takođe umski i slobodan. Naprotiv, njegov teorijski život i ne dozvoljava robovima um, slobodu i čovječnost, jer oni su „oruđa koja govore”. Teoretičar, uzdignut do metafizičkih visina, uživa u radu robova – manuelnom radu, koji nipodaštava, ne znajući da je baš taj rad postajanje čovjekom. On to ne zna iz razloga što smatra da je sve unaprijed predodređeno, tako npr. za njega je neprihvatljivo da je oruđa za rad izumio upravo čovjek, možda baš neko od „oruđa koja govore”. Metafizičar se ne pita dakle *po čemu* je ta alatka, npr. kamena sjekira<sup>101</sup>, nego ide metafizički visoko govoreći da je sjekira *iz kamena*. Međutim, niko nije vidio ideju sjekire, nego prvobitni čovjek spekulativac morao je da je „izmisli” sam ni iz čega. Stoga, spekulativca ne zanima *iz čega? već po čemu?*, a odgovor je *po čovjeku*. Budući da je prvobitni čovjek sam krčio svoje puteve, osvajao svoju slobodu, kreirao svoj svijet, znači da je od vremena svoga postanka bio spekulativac, a to dalje znači da sloboda prethodi nužnosti. Ovo je metafizičaru jeres iz razloga što je dobro situiran u „gotovom svijetu”, gdje je sve „po prirodi” unaprijed predodređeno, npr. staleži, a rob je lišen svake svoje mogućnosti, čovječnosti. *Za metafizičara čovjek je samo jedna enteleheia, tako da njegova teorija onemogućuje postajanje čovjekom*. Onemogućuje očovječivanje ne samo što je unaprijed sve predodređeno, ne samo što je ta sjekira ili statua iz kamena, vrč iz gline, već i zato što je rad otuđen od čovjeka. Pošto je čovjek svoje djelo, zapravo djelo svoga rada, rad je njegova mogućnost, čovječnost. Pojednostavljeno govoreći, svaki čovjek treba da radi za sebe. Međutim, to u „svijetu” gdje je sve predodređeno (prestabilisano) je nemoguće. Pravi primjer za to je antika praćena prvim metafizičkim sistemima. U antičkom svijetu (uslovno govoreći svijetu) kontemplativac uživa u produktima tuđeg rada smatrajući da je slobodan. Međutim, Hegel uviđa da je on (gospodar, dodaćemo metafizičar) neslobodan jer zavisi od ropskog rada: „To požudi nije pošlo za rukom zbog samostalnosti ‘stvari’; gospodar pak, koji je između stvari i sebe umetnuo roba, spaja se time samo sa nesamostalnošću ‘stvari’ i često je uživa; stranu samostalnosti, pak, on prepušta robu koji obrađuje ‘stvar’”.<sup>102</sup> Znači da rob pomoću rada sve više dolazi do samosvijesti, do svoje mogućnosti, odnosno

100 Sintagma je preuzeta od Kangrga.

101 Opširno o metafori kamene sjekire vidi: M. Kangrga, *StF*.

102 G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., str. 95.

čovječnosti, težeći za oslobođenjem, izjednačavanjem što se po Hegelu dogodilo u zapadnom svijetu, u građanskom društvu.

Otkrićem kamene sjekire vidimo da je spekulacija uslov čak i za filozofiju, sloboda za nužnost. To je neshvatljivo za junake Platonovih dijaloga koji u vrijeme rasprava ispijaju vino iz pehara, ne postavljajući pitanje *po čemu je pehar?* ili *po čemu je vino?* Njih interesuje – *iz čega?*; oni ne uviđaju da njihove dijaloge, teoriju i „znanje radi znanja” omogućuje baš ropski rad. Lebdeći u metafizičkim visinama ne primjećuju ni dubinu spekulacije, nego je poistovjećuju sa teorijom. One su potpuno različite zato što su kod prve subjekat i objekat potpuno razdvojeni, a kod druge su u identitetu, pri čemu sam subjekat objektivira (proizvodi) svoj objekat; prva je posmatračka a druga proizvodilačka. To vulgarno razumijevanje spekulacije prvi je srušio Fihte izgrađujući se od svog učitelja Kanta koji čisti – teorijski um naziva spekulativnim. Fihte uviđa da je spekulacija isto što i stvaranje, praksa, a filozofiju odnosno metafiziku ili dogmatizam naziva takozvanom<sup>103</sup>. Uzevši transcendentni idealizam dosljednije i od njegovog utemeljivača, nastojao je da ga liši ostatka realizma (dogmatizma) izjednačavajući idealizam sa spekulacijom: „Idealizam nikada ne može da bude *način mišljenja*, on je samo *spekulacija*.”<sup>104</sup> Kao dosljedniji transcendentni idealista odlučno i hrabro kaže da „svako *biće* znači *ograničenost slobodne djelatnosti*.”<sup>105</sup> Svako biće postavljeno kao „stvar po sebi” je mrtvo, ono je moguće samo u jastvu: „Tvrđim: kao što jasno proizilazi iz svih filozofa do Kanta da je ono apsolutno bilo postavljeno u *biće*, u mrtvu stvar, kao stvar; stvar koja bi trebalo da bude ono po sebi (...) Svako biće kao takvo postavlja svoje *mišljenje* ili *svet*.”<sup>106</sup>

Spekulacija ne samo da spaja teoriju i praksu, i ne samo da je teorija u službi prakse već do kraja afirmiše i *poiesis* i *techne*. Budući da je stvaranje i to *ni iz čega* dinamički shvaćeno a ne shodno nekim unaprijed datim pravilima, vidimo da je u pitanju proces i to okrenut u beskonačnost. Djelanje = stvaranje je proizvodnja stalno novoga svijeta, dakle promjena, preobražaj, a to je identično revoluciji. Revoluciju, svakako, ne treba razumjeti vulgarno, kao nasilno mijenjanje društvenog poretka. Revolucija je svaka promjena, stvaranje iz slobode. Tako i kamena sjekira je revolucionarno djelo prvobitnog čovjeka, jer je prekoračio svoju prirodnu (evolutivnu) granicu i nadma-

103 Otuda proizilazi da je pojam „spekulativna filozofija” paradoksalan kao npr. „okrugli kvadrat”, „drveno željezo”. O ovome opširno u: M. Kangrga, *SiF*.

104 *Učenje ...* str. 134.

105 *Isto*, str. 160.

106 J. G. Fihte, *Učenje o nauci* (1804), Službeni glasnik, Beograd 2007., str. 16.

šo je svojom proizvodnjom, *prevazilaženjem prirode izgrađujući sebe kao čovjeka*.<sup>107</sup>

Fihteovo učenje kao dosljednije izlaganje Kantove revolucije u mišljenju dovodi se u neposrednu vezu s Francuskom revolucijom koju „nije prosuđivao u njenom površinskom kretanju, nego u njenoj povesnoj suštini – on je u njoj video princip novog sveta.”<sup>108</sup> Njemački klasični idealizam je povezan s Francuskom revolucijom, a Fihte se dovodi u neposrednu vezu s njom. Francuska revolucija donijela je političke slobode a njegovo naučavanje treba da oslobađa ljudski rod, jer Fihte je ne „samo mislilac; on je bio i propovednik”<sup>109</sup>. Svoje revolucionarne aktivnosti hrabri mislilac je osjetio i na „svojoj koži” protjerivanjem sa katedre Univerziteta u Jeni, što znači da je živio svoju filozofiju čija je deviza: „Delovati! delovati! to je ono zbog čega postojimo”<sup>110</sup>

## LITERATURA

- Fihte, Johan Gotlib: *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974.
- Fihte, Johan Gotlib: *Transcendentalna logika*, Demetra, Zagreb 1999.
- Fihte, Johan Gotlib: *Učenje o nauci* (1804), Službeni glasnik, Beograd 2007.
- Fihte, Johan Gotlib: *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976.
- Fihte, Johan Gotlib: *Zatvorena trgovačka država*, Nolit, Beograd 1979.
- Adorno, V. Teodor: *Tri studije o Hegelu*, Veselin Masleša, Sarajevo 1972.
- Aristotel: *Metafizika*, Paideia, Beograd 2007.
- Aristotel: *Nikomahova etika*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 2003.
- Basta, Danilo: *Johan Gotlib Fihte i Francuska revolucija*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd 1980.
- Boetije: *Utjeha filosofije*, Unireks, Podgorica 2008.
- Buha, Aleksa: *Etika njemačkog klasičnog idealizma*, Svjetlost, Sarajevo 1986.
- Filipović, Vladimir: *Klasični njemački idealizam*, Matica Hrvatska, Zagreb 1979.
- Hegel, Georg Vilhem Fridrih: *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005.
- Hegel, Georg Vilhem Fridrih: *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd 1983.
- Hegel, Georg Vilhem Fridrih: *Jenski spisi (1801-1807)*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983.
- Kangrga, Milan: *Etika ili revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Kangrga, Milan: *Klasični njemački idealizam*, FF press, Zagreb 2008.

107 Kroz istoriju civilizacije ima mnogo revolucionara. Izdvojićemo samo neke: Sokrat, Hristos, Bruno ...

108 Danilo Basta, *nav. djelo*, str. 11.

109 *Isto*, str. 12.

110 *ZTD*, str. 193.

- Kangrga, Milan: *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Kangrga, Milan: *Spekulacija i filozofija*, Službeni glasnik, Beograd 2009.
- Kant, Imanuel: *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb 1953.
- Kant, Imanuel: *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd 1956.
- Kant, Imanuel: *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004.
- Lukač, Đerđ: *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1970.
- Perović, Milenko A.: *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011.
- Perović, Milenko A.: *Istorija filozofije*, Odsek za filozofiju Filozofskog Fakulteta, Grafomedia, Novi Sad 2003.
- Perović, Milenko A.: *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
- Perović, Milenko A.: *Praktička filozofija*, Odsek za Filozofiju, Filozofski fakultet Novi Sad 2004.
- Perović, Milenko, A.: *Etika*, Grafomedija, Novi Sad 2001.
- Rajković, Marica: „Kategorički imperativ kao centar obrta bitak trebanje“ u *Arhe* VIII 16/2011.
- Šeling, Fridrih Vilhem Jozef: *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1986.
- Todorović, Miloš: *Kratke studije*, Plato, Beograd 2003.

LUKA KEŠELJEVIĆ

Nikšić, Montenegro

## FICHTE'S CONCEPT OF PRACTICE

**Abstract:** In this paper, the author considers Fichte's concept of practice. Firstly, he refers to the ancient understanding of this concept, and its principal feature – separation of theory and practice, subject and object. Then he considers Kant's awarding of the primacy to the practice. The rest of the text is devoted to the Fichte's understanding of practice, by analyzing the concepts such as the effective action (fact-act, *Tathandlung*), the intellectual perception and the relation I – Not-I. Hereafter he discusses the relation between knowledge and action, and the question of humanity. In the last section of the paper the author considers the problem of speculation and its opposition to philosophy (metaphysics), and then relates the speculation to the revolution.

**Keywords:** Aristotle, Kant, Fichte, theory, practice, reason, *Tathandlung*, I, Not-I, speculation, revolution, humanity

*Primljeno: 12.02.2016.*

*Prihvaćeno: 08.05.2016.*