

Arhe, I, 2/2004.
UDK 1 (091): Kant. Fihte
Originalni naučni rad

EVA KAMERER
Filozofski fakultet, Novi Sad

UČENJE O NAUCI I PITANJE JEDINSTVA UMA Kantovsko nasleđe Fihteove filozofije

Apstrakt. Fihte u svojim ranim delima Ja shvata kao princip čitave realnosti; on ga tumači kao delotvornu radnju kojom Ja postavlja svoje sopstveno biće. Delotvorna radnja kao jedinstvo delatnosti i proizvoda te delatnosti prethodi svakoj mogućnosti predstavljanja, dakle svakom predmetnom odnosu, i time utemeljuje ukupno ljudsko znanje. Međutim, čini se da Fihte već u *Temelju celokupnog učenja o nauci* uviđa nemogućnost utemeljenja na apsolutnom Ja, ukoliko se ono razumeva samo kao samosvest i da ova teškoća određuje razvoj njegovog kasnog učenja o nauci. Izgleda da već u ovom spisu možemo u jednom ne sasvim prozirnem obliku da pronademo šelingovsku razliku između apsolutnog Ja i samosvesti. Ovo pitanje određenja izvornog jedinstva uma, "traženja utemeljujućeg jedinstva", svoje razrešenje nalazi u jednom specifičnom utemeljenju filozofije kao njenom samooograničavanju.

Ključne reči: učenje o nauci, um, apsolutno znanje, refleksija

Fihteovo učenje o nauci danas može da deluje kao izraz davno nestale težnje za temeljitošću i sveobuhvatnošću, koji zavređuje još samo istorijsku pažnju. Arhaičnost stila kojim su pisani njegovi spisi i ponešto patetičan ton koji ih prožima samo još pojačavaju ovaj utisak. Međutim, iza prividno prenaglašene emancipatorske tendencije Fihteove filozofije čitaocu se otkriva neobično kompleksna pojmovna analiza koja svojim uvidima deluje začuđujuće savremeno. To potvrđuje i sve intenzivnije bavljenje Fihteovom filozofijom čiji smo svedoci poslednjih nekoliko decenija, i koje po svojoj svežini ima razmere pravog otkrića¹. Upravo Fihteovo učenje o nauci ispostavilo se kao idejno tlo na kome i savremena filozofija može da gradi svoje teorije², i mnogi autori, sa puno prava, Fihteovu zamisao filozofije označavaju kao svojevrsni vrhunac i dovršenje misaonih pokušaja nemačkog idealizma. U ovakvim ocenama, doduše, treba biti vrlo oprezan, jer su one

¹ Ovo, svakako, stoji u vezi sa projektom kritičkog izdanja Fihteovih dela koji vodi Bavarska akademija nauka: J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, koji je još u toku.

² npr. savremena teorija samosvesti u verziji koju je artikulisala hajdelberska škola. Značajno je naglasiti da izgradnja ove teorije teče uporedo sa tumačenjem Fihteove filozofije u spisu Ditera Henriha *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967.

karakteristične za svako ozbiljnije bavljenje nekim filozofom koji je duže vremena bio zaboravljen i čija filozofija je stajala po strani od glavnih tokova.³

Fihte svoje učenje o nauci razumeva kao dalje razvijanje i dovršenje Kantovog kritičkog projekta. On sebi postavlja za zadatak da nađe tačku jedinstva teorijskog i praktičkog uma, koja bi omogućila prevladavanje podvojenosti karakteristične za Kantovu filozofiju. Koje značenje ima Fihteova zamisao filozofskog sistema? Njegovo razumevanje kritičke filozofije uveliko je obeležila Rajnholdova recepcija Kantove filozofije. Rajnhold, koji u istorijskom i problemskom smislu zauzima središnju poziciju između Kanta i Fihte, kao interpretator Kantovih dela u svojim spisima dolazi do mnogih uvida koji su za Fihte, a i za ostale filozofe ove epohe od presudne važnosti. Svojim pokušajem izgradnje i dovršenja transcendentale filozofije zasnovane na jednom bezuslovnom stavu, on predstavlja značajnu sponu između Fihteove i Kantove filozofije. Rajnhold "prvi istupa sa zahtevom da se 'kritika' preoblikuje u sistem."⁴

Nekoliko problema, koje Rajnhold artikuliše na osoben način u svojoj interpretaciji Kanta i u pokušaju izgradnje "elementarne filozofije" postaću središnji momenti filozofije nemačkog idealizma. On u svojoj filozofiji pokušava da naznači put na kome je moguće da se postigne jedinstvo uma, a to je, po Rajnholdovom mišljenju moguće na temelju stava svesti koji izražava pojam predstavljanja kao nepodeljenog jedinstva opažanja i mišljenja. Ovaj stav kazuje da se u svesti predstava razlikuje od predstavljajućeg i predstavljelog i na oba se odnosi. To je pokušaj konačnog objašnjenja mogućnosti predmetne svesti kao takve. U njemu se tvrdi da subjekt predstavu razlikuje i dovodi u odnos prema sebi i objektu, i kao takav, po Rajnholdovom mišljenju, predstavlja apsolutno izvestan stav. Već u samoj njegovoj strukturi možemo prepoznati Fihteovo treće načelo koje izražava izvornu suprotnost subjekta i objekta u terminima suprotstavljanja Ja i Ne-Ja u apsolutnom Ja. Međutim, nije samo ovakvo viđenje neophodnosti filozofskog sistema bilo od odlučujućeg značaja za Fihteovo učenje o nauci, već je još nekoliko problemskih tačaka naznačenih i razvijenih u Rajnholdovim spisima suštinski uticalo na lik Fihteove filozofije. Tu, pre svega, mislimo na Rajnholdovo raspravljanje o Kantovom pojmu stvari po sebi i na jasnu artikulaciju primata praktičkog uma koji se sada pojavljuje kao uslov teorijskog uma i, stoga, kao polazna tačka sistema.

Fihteova veza sa Kantovom filozofijom prepoznatljiva je najpre u njegovom najvišem načelu na kome treba da bude izgrađena cela filozofija. Načelo koje treba zadobiti je stav koji poseduje izvesnost nezavisno od odnosa prema bilo kojem drugom stavu, i iz kojeg, baš zbog toga, svi ostali stavovi crpu svoju manju ili veću izvesnost. Ono stoga ne može biti opis nekog unutrašnjeg opažanja empirijskog subjekta, tj. predmet mu nije predstavljanje kao određenje empirijske duše, što je kod Rajnholda bio najviši princip. Iz tog razloga se Fihteu i postavlja pitanje kako izraziti ovo izvorno jedinstvo samosvesti. To najviše jedinstvo više ne bi smelo da se shvata po modelu predmetne svesti, kao kod Rajnholda, već bi ono moralo da prethodi

³ Analogno vrednovanje možemo da nademo i u Šulcovom tumačenju Šelingove kasne filozofije. up. Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1975

⁴ N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* I. Teil, Berlin 1960, str. 10

svakom predstavnom odnosu.⁵ Time je, u osnovnim crtama određen problem koji će izrasti u topos Fihteove filozofije. Namera ovog rada je da ukaže na rezultate Fihteove potrage za ovim najizvornijim jedinstvom uma u njegovom ranom učenju o nauci⁶, kao i na teškoće koje su im imanentne i koje će dovesti do bitno drugačijeg pokušaja utemeljenja filozofije kakvo srećemo u njegovom kasnom učenju o nauci.

I

Dugo je interpretacija Fihteata bila usmerena samo na uvodni deo *Temelja celokupnog učenja o nauci* (u daljem tekstu *Temelj*) u kome se razmatraju načela, i to je bio uzrok mnogih nesporazuma i kritika. Naime, i kritike koje, pre svega, imaju u vidu utemeljujuću ulogu prvog načela nisu ga razmatrale u punom značenju, dakle uzimajući u obzir istinsko središte ovog spisa, a to je njegov praktički deo. U ovim kritikama se samo postavljalo pitanje kako iz prazne opštosti samosvesti možemo da izvedemo sve odredbe znanja i realnosti, ili, drugačije formulirano, nije li neophodnošću drugog i trećeg načela ugroženo jedinstvo Fihteove filozofije. Naime, ukoliko bezuslovno Ja mora da stupi u relaciju sa Ne-Ja, onda ono više ne može istinski da se razume kao bezuslovno. Iz ovoga se izvodila konsekvencija nemogućnosti utemeljenja filozofije na jednom načelu i, još radikalnije, neophodnost da se filozofija vrati realizmu⁷, jer je nemoguće u samosvesti naći konačnu tačku oslonca za čitavo znanje. Ako bismo nekako i mogli da razrešimo teškoće vezane za navodnu neposrednost ovog akta/znanja, celina načela koja tek omogućuje samosvest svakako nas direktno konfrontira sa problemom posredovanja.⁸ Jer, pojam granice i međusobnog uticaja Ja i Ne-Ja kroz čiju dinamiku se proizvode odredbe znanja, impliciraju da je nemoguće da se više govori o bilo kakvoj neposrednosti i jedinstvu koje u sebi ne bi krilo razliku⁹. Ovo je ujedno i suština najozbiljnijih kritika koje su u to vreme upućene Fihteovom učenju o nauci, i jedan od razloga zbog kojih Fihte traga za savršenijom formom prikaza svoje filozofije. Fihte, međutim, insistira na tome da se pravi smisao njegovog *Temelja* može dokučiti samo ako se ima u vidu njegova kružna struktura, tj. ako se ima u vidu značenje primata praktičke sfere. Da bismo uopšte interpretirali prvo načelo, trebalo bi da se podsetimo na njegovu izmenjenu

⁵ Ovaj problem, međutim, pojavio se kod Fihteata i u jednoj sasvim drugoj ravni: naime, iskazivanje implicira podvojenost momenata subjekta i objekta, i to je jedan vid aporije utemeljenja - temeljno načelo pretpostavlja nešto što tek naknadno može da dokaže. Sa kakvom se vrstom neodumice Fihte ovde suočava vidi se iz nekih njegovih kasnije dodatih primedbi u *Temelju celokupnog učenja o nauci*, koje se ne mogu dovesti u potpuni sklad sa tokom izvođenja u samom spisu. Up. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (nadalje GA) I,2 str. 261: "Ja je nužno identitet subjekta i objekta: subjekt-objekt, a to je on naprosto, bez daljnijeg posredovanja..."

⁶ Pod tim podrazumevamo godine Fihteove akademske karijere u Jeni i kratak period koji ovome prethodi, dakle od 1793. do 1799.

⁷ up. M. Frank, Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt, u: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, hrsg. von Wolfram Högerebe, Frankfurt a.M. 1995

⁸ Ovaj termin, doduše, kod Fihteata još ne postoji, iako ono što on izlaže odgovara sadržini pojma posredovanja.

⁹ Zanimljivo je u ovom kontekstu pomenuti da Šeling u svom *Sistemu transcendentnog idealizma* kroz razlikovanje samosvesti i apsolutnog Ja eksplicira i razvija napetosti koje su prisutne u Fihteovom ranom učenju o nauci: on u početnoj subjekt-objekt strukturi uspeva da pokaže nužnost samoograničavanja. Predmetna svest je moguća samo zato što već i samosvest ima subjekt-objekt strukturu. Kod Fihteata, nasuprot tome, ne postoji nikakva unutrašnja nužnost samoograničavanja, Ne-Ja je nešto spoljašnje u odnosu na apsolutni princip i zato jedino utemeljenje može da se postigne tek pozivanjem na praktičku filozofiju.

formulaciju: "Ja postavlja sebe kao postavljajuće." Tek ovde mi možemo da govorimo o istinskom jedinstvu subjekta i objekta, o pronađenom izvoru jedinstva svesti. To je stav koji označava sprovedenu apsolutnu refleksiju. Apsolutna refleksija pojavljuje se, dakle, kao istinski koren jedinstva. Šire i konsekventnije posmatrano, kao koren jedinstva teorijskog i praktičkog uma. Ja se, na kraju, ukazuje kao sinteza konačnosti i beskonačnosti, a ovaj momenat beskonačnosti ima značenje ideala. Zato konačno utemeljenje ni nema formu stvarnosti, već formu trebanja.¹⁰ Ova težnja ka nečemu što po definiciji ne može da bude dostignuto u bitnom obeležava i samu formu sistematičnosti ljudskog znanja.

Fihte će svoj nacrt sistematskog karaktera ljudskog znanja sažeto izraziti u *Recenziji Enesidema* na sledeći način: jedinstvo Ja kao Ja koje, istovremeno, u intelektualnom opažaju postavlja samo sebe, pa je, prema tome, samostalno i nezavisno, i Ja u empirijskoj svesti kao inteligencija koje egzistira samo u odnosu na nešto inteligibilno, i utoliko je nesamostalno i zavisno, samo na prvi pogled predstavljaju nešto protivrečno. Ova protivrečnost razrešava se u pojmu težnje (*Streben*), u težnji da se ono inteligibilno učini zavisnim od sebe, čime se jedino postiže jedinstvo predstavljajućeg Ja i Ja koje sebe postavlja. Ovo je, po Fihteovim rečima, smisao stava da je um praktičan, ili kako on to nešto razvijenije iskazuje u *Recenziji Enesidema*: "Međutim Ja u empirijskoj svesti, kao inteligencija, jeste samo u odnosu na nešto inteligibilno, i utoliko egzistira zavisno. Sada ovo na taj način samom sebi suprotstavljeno ne treba da čini dva, već samo jedno Ja, a to je u zahtevanoj meri nemoguće; jer, zavisno i nezavisno su protivrečni. Međutim, pošto Ja ne može da se odrekne svog karaktera apsolutne samostalnosti, tako nastaje težnja da se inteligibilno učini zavisnim od sebe da bi se na taj način ono isto predstavljajuće Ja sjedinilo sa Ja koje sebe postavlja. I to je značenje izraza: um je praktičan. U čistom Ja um nije praktičan; niti je on to u Ja kao inteligenciji; on je to samo utoliko što teži da sjedini oba."¹¹

Ove pretpostavke, po Fihteovom mišljenju, implicitno stoje i u osnovi Kantovog shvatanja uma. Kant svoje pitanje uslova mogućnosti znanja označava kao *quid iuris*, dakle, za njega se postavlja pitanje važenja. Obično se i učenje o nauci tumači kao ovakva vrsta koncepta. Međutim, bitno je da se naglasi da Fihte svoj zadatak ipak nešto drugačije shvata: naime, on ga formuliše kao problem geneze, tj. kao potrebu da se duh shvati u svom delovanju. Stoga su i postupci karakteristični za ove dve filozofije i sami njihovi rezultati ipak bitno različiti. Dok Kant, može se reći u velikoj meri legitimno, s obzirom na smisao svoga projekta, iznosi već gotove rezultate i transcendentnalnu apercepciju označava kao najvišu tačku teorijske filozofije bez daljeg upuštanja u izlaganje njene prirode, Fihte se trudi da izloži genezu samih pojmova i da zadobije ono što on, za razliku od faktičke, naziva genetičkom

¹⁰ Hegel ukazuje da i sama konačna sinteza ovog Ja koje se izražava u završnom stavu praktičke filozofije: Ja treba sebe da postavlja kao sebe postavljajuće, nije ništa više do ideja, jer ukoliko se krećemo u medijumu trebanja kretanje se proteže u beskonačno, pa konkretno, empirijsko Ja po definiciji nikada ne može da postigne identitet sa apsolutnim Ja. up. G.W.F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe (Differenzschrift)*, Bd. 2 str. 58

¹¹ GA I,2 str. 65

evidencijom. Stoga njegov tip utemeljenja znanja ima sasvim drugačiji karakter od Kantovog, i sa pravom se označava kao “delatnoetički tip utemeljenja”¹².

Fihteova pozicija, može se reći, predstavlja doslednu radikalizaciju Kantove pozicije, jer on svaku istinu, i teorijsku, u potpunosti postavlja na praktički temelj, tako da je time pronađeno apsolutno jedinstveno načelo za čitav sistem i ovaj problem više ne mora da se rešava frazom o različitoj upotrebi uma, kao što je to kod Kanta slučaj. Filozofsko saznanje, po Fihteu, mora da pođe od onog prvog što je u znanju dato kao izvesno, a to je svest sopstvene slobode i njeno moralno određenje, ono “ti treba da”. Međutim, ovaj momenat ima status onoga što je samo faktički evidentno i što u filozofskoj refleksiji mora da se ispita u pogledu svog konačnog temelja: “Ono kao faktički evidentno treba i mora da bude genetizovano, tj. da bude rastvoreno u svom bivanju, nastanku, da bi moglo da se uvidi u svojoj neprotivrečnosti, nužnosti i opravdanosti.”¹³ I upravo moralni poredak sveta će se ukazati kao traženi temelj. On je uslov mogućnosti moralnog zakona koji nam je izvestan u primarnoj evidenciji, i stoga ono prvo svakog objektivnog saznanja. Fihte, kao što znamo, u ovom ranom periodu boga tumači kao moralni poredak, dakle, njegov stav o bogu potiče isključivo iz reflektovanja o moralnom zakonu, pa stoga interpretacije s pravom govore o njoj kao o “regresivno dokučenoj teoriji praktičkog.”¹⁴ Shvatanje boga u ovom ranom periodu je, s jedne strane, bitno drugačije od onoga koje se pojavljuje u kasnom učenju o nauci: bog je ovde moralni poredak sveta, i o njemu se ne govori kao o apsolutnom biću, kao što je to slučaj već u *Prikazu učenja o nauci iz 1801*. U toj verziji učenja o nauci apsolutno biće ili ono apsolutno prerasta u boga, i upravo uvid iz spisa *Određenje čoveka* (1800.) o božanskom otkrovenju Fihteu pruža polaznu tačku, tj. princip za njegovo kasno učenje o nauci. Međutim, način na koji Fihte do ovog uvida dolazi u velikoj meri nalikuje onom iz ranog perioda, jer je središnje pitanje koje diktira uzdizanje do boga pitanje prirode znanja i potraga za onim što je apsolutno izvesno/istinito¹⁵.

Kant ovo pitanje takođe postavlja u okviru praktičke filozofije, dakle u *Kritici praktičkog uma*, ali se ona ne pojavljuje kao istinski temelj celine filozofije niti može zaista da potvrdi jedinstvo uma. Kant, doduše, kao i Fihte smatra da tek dokaz objektivne realnosti ideje slobode (putem apodiktičkog zakona praktičkog uma - ideja slobode se otkriva kroz moralni zakon) omogućava da se i ideji boga pripiše određenost i realnost. Iako između Kantovog i Fihteovog učenja o bogu ima značajnih sličnosti, niti pojam boga kod Kanta ima isto značenje kao kod Fihtea niti je on, kao kod njega, samo rezultat refleksije koji posreduje druge pojmovne momente. To ćemo razumeti ako imamo u vidu da je božja egzistencija kod Kanta samo postulat praktičkog uma, tj. izraz Kantovog uvida da je neophodno pretpostaviti postojanje bića koje će proizvesti jedinstvo prirode i moralnosti i tako omogućiti unapređenje

¹² Klaus Hammacher, Der Begriff des Wissens bei Fichte, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22/1968, str. 358

¹³ H.M. Baumgartner, Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, *Philosophisches Jahrbuch* 73, 1965/66, str. 306

¹⁴ isto, str. 307

¹⁵ Bitno je naglasiti da Fihte upravo uvid da se istina ne može izjednačiti sa izvesnošću inspiriše da sam temelj znanja odredi kao nesaznatljiv, tj. nedostupan refleksiji. To je uvid koji će on u sasvim artikulisanom obliku izneti u svom prelomnom spisu *Određenje čoveka* i koji je u najvećoj meri posledica Jakobijevog prigovora da je nihilizam imanentna konsekvencija Fihteove filozofije.

najvišeg dobra. Postulira se najviše biće da bi se proizveo poredak, koji se u jednakoj meri odnosi na prirodu i slobodu kao područja koja su za konačni um u načelu raznorodna, dok je Fihteov poredak sveta ono što je apsolutno prvo i izvesno u svakom objektivnom saznanju.¹⁶ Za Fihtea je bog sam poredak koji se više ne odnosi na jedinstvo moralnosti i blaženstva, već samo na jedinstvo moralnosti, što predstavlja svojevrsno zaoštavanje Kantovog shvatanja. Kod Fihtea je kantovski momenat blaženstva koji nigde nije dedukovan iz moralnog zakona, već predstavlja momenat empirijskog uopštavanja, u potpunosti eliminisan, pa je transcendentalni koncept kod njega sproveden sa većom konsekventnošću.¹⁷

II

Zadržaćemo se nešto duže na Fihteovim analizama koje se odnose na boga i moralni poredak, jer ovo nije samo jedno od pitanja kojima se učenje o nauci bavi, već je ono od suštinskog značaja za tumačenje razvoja učenja o nauci na temelju naznačenog sklopa pojmova znanja i onog apsolutnog. Jedino čvrsto stanovište, po Fihteovom mišljenju, je ono koje je utemeljeno putem moralnog raspoloženja (*moralische Stimmung*)¹⁸. Naime, za filozofiju ne može da se radi o tome da onoga ko ne veruje uveri u postojanje boga (tzv. moralni ili neki drugi dokaz o božjoj vladavini svetom ne može se smatrati istinskim dokazom), već samo da objasni kako u čoveku nastaje vera: "Filozofija može samo da objašnjava fakta, a nikako da ih proizvodi..."¹⁹ Radi se, dakle, o pružanju dokaza ispravnosti vere u boga iz sistematskog konteksta znanja. Ovakva dedukcija ne može da proizvede veru, već je pretpostavlja. Fihte se ovde, u izvesnom smislu²⁰, nalazi na istom stanovištu kao Jakobi: naime, vera je za njega neposredna izvesnost, a smisao ove dedukcije se iscrpljuje ukoliko se pokaže poreklo vere u sistemu znanja putem refleksije znanja o samom sebi. Radi se, dakle, o tome da se u sistemu znanja utvrdi mesto na kome se proizvodi ovakva neposredna izvesnost onog apsolutnog, ili, kako to Fihte u tradiciji kritičke filozofije kaže, objašnjenje u ovom slučaju znači da se činjenice kao takve izvedu iz nužnog postupanja svakog umnog bića.

Ono što je za nas od naročitog značaja i što se prepliće sa Fihteovim objašnjenjima suprotnosti između idealizma i realizma iz njegovih uvoda u učenje o nauci, je razlikovanje stanovišta obične svesti (*gemeines Bewusstsein*), koje je takođe i stanovište prirodne nauke, i transcendentalnog gledišta: za prvo stanovište biće sveta je ono krajnje i ono važi kao nešto apsolutno, dok u transcendentalnoj perspektivi čulni svet nije nikakav za sebe postojeći svet, već se radi naprosto o odrazu (*Widerschein*) naše sopstvene unutrašnje delatnosti. Dakle, ne vidi se kako bi onda bilo moguće da se sa pozicija realizma iz čulnog sveta dođe do pretpostavke jednog

¹⁶ up. H.M. Baumgartner, isto, str. 309 i sl.

¹⁷ up. R. Laut, Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre, *Perennitas, Festschrift für P. Thomas Michels OSB*, H. Rahner und E. von Severus (Hrsg.), Münster 1963, str. 585 i sl.

¹⁸ up. J.G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845-46 (nadalje SW) V, str. 182

¹⁹ isto, str. 178

²⁰ ali, samo u ograničenom smislu, jer se ne gradi znanje na veri, kao kod Jakobija, već se činjenica vere objašnjava iz refleksije samog znanja

moralnog poretka sveta. A upravo vera može da se utemelji samo putem pojma natčulnog sveta. Samo na temelju slobode (od čulnog sveta) može se uopšte zamisliti vera u moralni poredak sveta, a ovaj iskaz o slobodi je ono apsolutno i kategorično. Od ove tačke ne može da se ide dalje, i to upravo zato “što ne možemo *hteti* da idemo dalje”²¹, jer bismo time uništili svoje unutrašnje biće. Ovo je, po Fihteovim rečima, tačka koja postavlja granice svakom neobaveznom rezonovanju.

Posebno bi trebalo da obratimo pažnju na Fihteovo eksplicitno izjašnjavanje o prirodi izvesnosti, u kontekstu stava da je ono prvo (u smislu apsolutnog važenja) u sferi subjektivnog saznanja sloboda i moralno određenje, a u sferi objektivnog saznanja moralni poredak sveta: Fihte kaže da “je element svake izvesnosti vera”²², jer ubeđenje o našem moralnom određenju i samo već proizlazi iz jednog raspoloženja, iz moralnog raspoloženja, pa je prema tome vera. A pošto samo ovo može predstavljati apsolutno čvrsto i konačno stanovište, onda o njemu ne možemo govoriti kao o nečemu što nam je dostupno kroz logiku, kao o nečemu što se može dokazati, ili, kako Fihte to pozitivno izražava: “Ono od čega učenje o nauci polazi, ne može se pojmiti niti saopštiti putem pojmova, već se može samo neposredno opažati...”²³ A to je upravo ono neposredno, trebanje.

Dakle, sada to možemo sasvim određeno da kažemo, sadržina istinskog i dovršenog pojma verovanja je sledeći: čulni svet nije ništa drugo do čulni materijal naše dužnosti, i samo to je ono realno u stvarima: on je samo “mirujući temelj (*Grundlage*).” Ili, kako Fihte to u razvijenijoj formi iznosi: “Svet nije ništa drugo do na osnovu pojmljivih umnih zakona čulno dat izgled (*versinnlichte Ansicht*) našeg sopstvenog unutrašnjeg delanja, naprosto kao inteligencije, unutar nepojmljivih granica, u koje smo dakle jednom zatvoreni... Naš svet je čulni materijal naše dužnosti...”²⁴ I upravo ovaj moralni poredak je ono božansko. Svako shvatanje boga kao jedne posebne supstancije je nemoguće i protivrečno: jer, u samom umu ne postoji nikakav razlog da se od moralnog poretka kao onog utemeljenog zaključi na neki temelj, tj. na neko posebno biće kao njegov uzrok. Ovakvo zaključivanje ne može da potiče iz izvornog razuma, već samo iz jedne filozofije koja samu sebe pogrešno razume. Ovakav filozofski sistem može da se označi samo kao ništavan. Naime, za Fihtea pomoću ovog pojma (pojma supstancijalnosti) mogu da se misle samo materijalne stvari koje su prostorno-vremenski određene. Otuda se istinska religija može izraziti samo kao religija ispravnog delanja i ništa više od toga.

Prvo delo koje pruža mogućnost jednog dubljeg odnosa saznanja i htenja prema onom apsolutnom polazeći od izvornog jedinstva uma je upravo Fihteovo rano učenje o nauci iz 1794/95. Pitanje o bogu postavljeno sa jedne radikalno etičke pozicije ispostaviće se kao pitanje smisla: um, za Fihtea, da bi bio teorijski, tj. da bi uopšte bio, mora primarno da bude praktički, i utoliko se u prvi plan stavlja pitanje o smislu, preciznije rečeno, o smisaonosti moralnog zakona. Naime, više nije moguće govoriti o sintetizovanju prirode i moralnog zakona pomoću postulata, već putem nekog apriornog principa koji je za znanje konstitutivan. “Pojam smisla je onaj koji leži u

²¹ SW V, str. 182

²² isto, str. 182

²³ isto, str. 181, prim.

²⁴ isto, str. 184 i sl.

osnovi (metodske) refleksije o odnosu moralnog zakona prema stvarnosti.”²⁵ Upravo ova izvesnost smisla koja je osnov izvornog odnosa stvarnosti i moralnog zakona implicira izvesnost boga. “Ukoliko je u ovom odnosu između fakticiteta i trebanja samo momenat trebanja evidentan iz sebe, pitanje o apsolutu nastaje sa pitanjem o opravdanju smisla moralnog zakona.”²⁶ Fihte će ovaj problem u navedenom tekstu razmatrati u terminima mogućnosti realizacije moralnog zakona, odnosno cilja da budem moralan i da tako delam. Naime, iz stava “ti treba da” nužno sledi “ti možeš“, a ovo jedinstvo trebanja i mogućnosti dobra Fihte naziva “moralnim poretkom sveta”.

Tek iz ove perspektive čulni svet može da stupi u odnos prema moralnosti i time da zadobije ranije pomenuti novi kvalitet - on nam se, kao što je to gore već pomenuto, sada pojavljuje kao mirno tlo (*Grundlage*) našeg moralnog delanja. Radi se, dakle, o poretku koji bi u osnovi trebalo da prevlada disjunkciju između bića i trebanja, on, znači, nije identičan niti sa moralnim zakonom niti sa onim što je faktički stvarno. Na prvi pogled je jasno da se ne može raditi tek o nekoj koordinaciji između bića i trebanja (u tom slučaju bi se i jedno i drugo već pretpostavljalo, a poredak bi bio nešto naknadno, što još uvek u bitnom određuje Kantovu teoriju postulata²⁷), već se sintetizujući princip nalazi u čistom delanju, što je, po Fihteovim rečima, “jedino što se filozofski legitimno može reći o bogu.”²⁸

Ovakva postavka će, nadalje, otvoriti pitanje personalnosti boga, tj. Fihte će tvrditi da se o bogu kao personalnom može govoriti samo u jednom izvornijem smislu nego što je to uobičajeno, a, u stvari, nije opravdano o njemu uopšte govoriti kao o ličnosti ili kao o onome ko poseduje svest.²⁹ Za naše razmatranje je od prvorazrednog značaja razlog koji Fihte navodi u prilog ovakvom tvrđenju, jer on na potpuno eksplicitan način otvara pitanje prirode znanja, tj. pitanje granica refleksije. Zato je neophodno da ovaj pasaż iz Fihteovog spisa navedemo u celini: “Ja govorim o *našoj vlastitoj pojmovnoj svesti*, pokazujem da se njenim pojmom nužno uvode granice, i, prema tome, ovaj pojam svesti ne može da važi za boga. Samo sa tog stanovišta, sa stanovišta granica i pojmovnosti koja je time uslovljena, ja sam osporio svest boga. Prema materiji - da se potrudim da izrazim ono nepojmljivo, onoliko koliko to mogu! - prema materiji, božanstvo je sama svest, čista inteligencija, duhovni život i delatnost (*Tätigkeit*).”³⁰ Upravo ova Fihteova refleksija obezbeđuje jedinstvo imanencije i transcencije (preuzimanje moralnog naloga otvara nam sferu natčulnog sveta) u pojmu boga. Uslov mogućnosti ovakvog transcendentnog učenja o bogu je to da evidencija onoga “ti treba da” pripada samoj suštini stvarnosti.

III

Najbolje se Fihteov pokušaj pružanja uvida u istinsko jedinstvo uma može razumeti ako se ima u vidu pravo značenje njegovog zahteva da se postigne genetička

²⁵ up. R. Lauth, isto, str. 592

²⁶ H. M. Baumgartner, isto str. 311

²⁷ up. isto, str. 313

²⁸ J.G. Fichte, *Gerichtliche Verantwortungsschrift*, SW V, str. 261, prim. 10

²⁹ Ovde vidimo još jedan od vezivnih momenata sa kasnim učenjem o nauci: naime, svest uvek implicira podvajanje, objektiviranje, a apsolutno biće je ono što prethodi i omogućava svako objektiviranje, tj. znanje.

³⁰ isto, str. 266

evidencija. To se, pre svega, može sagledati kroz sam tok transcendentalne dedukcije kako je Fihte razvija. Naime, osim generalne razlike u odnosu na Kantovu dedukciju, dakle u stepenu njene razvijenosti i istinskog sprovođenja (za Kantovu transcendentalnu dedukciju čistih razumskih pojmova teško da se može tvrditi da je zaista izvedena, jer Kant naprosto preuzima tablicu svojih kategorija iz tradicionalne logike ne pokazujući njihovo istinsko poreklo), u očima pada i razlika koju smo već ranije označili: kantovsko *questio iuris*, formulisano kao pitanje mogućnosti sintetičkih sudova a priori, kod Fihte se pretvara u pitanje temelja niza predstava praćenih osećanjem nužnosti, a na njega se odgovara na način u kome je mnogo vidljivija deskriptivna nijansa nego momenat opravdanja. Kant, moglo bi se reći, sebi postavlja zadatak koji se sastoji iz dva elementa: iz utvrđivanja apriornih momenata naučnog saznanja koji ovom saznanju garantuju važenje i izvesnost, i iz pitanja mogućnosti ovog apriornog saznanja. Ovo najjasnije vidimo ako neposredno uporedimo Kantove i Fihteove stavove u kojima se formuliše središnja intencija njihovih kritičkih projekata. Kant u *Kritici čistog uma* kaže sledeće: “Transcendentalnom dedukcijom pojmova a priori nazivam objašnjenje načina na koji ovi pojmovi mogu da se odnose na predmete”³¹, dok Fihte svoje pitanje formuliše kao pitanje porekla pretpostavke da se naše predstave slažu sa nečim izvan nas. To je razlika koja se najeksplicitnije vidi u Fihteovom suprotstavljanju koncepta u kome se duhu propisuju njegova pravila i koncepta u kome filozof sebe shvata kao istoriografa ljudskog duha.

Fihte, doduše, pre svega insistira na načelnoj razlici između svog i Rajnholdovog sistema. Međutim, u njegovoj prepisci mogu se naći mesta koja izričitije tematizuju i njegov odnos prema Kantovoj filozofiji. Zato ona zaslužuju da im posvetimo izvesnu pažnju. Za razliku od filozofskih spisa gde na kritike odgovara mahom na jedan implicitan način, bez imenovanja autora, Fihte u svojoj prepisci problemima pristupa mnogo direktnije i manje oprezno, on kao da ih, čak, prevodi u drugi jezik. Otuda ova mesta, iako se radi samo o prepisci, mogu u značajnoj meri da pomognu u razumevanju. Tu, pre svega, mislimo na Fihteovo pismo od 2. jula 1795. upućenom Rajnholdu, u kome on kaže da je po njegovom mišljenju, Rajnholdov sistem elementarne filozofije kao takav istinit, ali je on samo filozofija teorijske moći, i utoliko “propedeutika čitave filozofije (...), ali ne više fundament čitave filozofije”.³² Kao što smo naglasili, Fihte već u *Recenziji Enesidema* i u *Pojmu učenja o nauci* odbacuje Rajnholdov stav svesti kao najviši i objedinjavajući princip, za njega je tu reč samo o najvišem principu teorijske moći³³. Nadalje, Fihte u ovom pismu označava zajedničke tačke i razilaženja svog sistema, kako sa Kantovom filozofijom, tako i sa Rajnholdovim sistemom: po njegovim rečima, on se sa Rajnholdom slaže u tome da su tri čovekove moći, teorijska, praktička i moć suđenja, subordinirane jednom višem principu, ali ne principu svesti, tj. predstavljanja, već načelu praktičke moći, u čemu se Fihte slaže sa Kantom. Fihte kaže da on ove moći “subordinira principu subjektivnosti uopšte”³⁴, i da, u stvari, nije imao “ništa drugo da uradi, do da poveže

³¹ KrV, B 117

³² J.G. Fichte, *Briefwechsel*, Bd. I, str. 431

³³ up. GA I,2 str. 44 i sl, 144

³⁴ J.G. Fichte, *Briefwechsel I*, str. 457

Kantovo otkriće, koje očigledno upućuje na subjektivnost” i Rajnholdov uvid da je neophodno da se sve podredi jednom jedinstvenom principu.³⁵

Ono što je u ovom pismu od naročito značaja je Fihteovo izričito razmatranje problema izražavanja i načina prikazivanja. Govoreći o tome da *Temelj* svakako nije najsavršeniji prikaz njegove filozofije, on kaže da se njegove misli “mogu izraziti na beskonačno mnogo načina.”³⁶ Ovaj stav je svakako zbunjujući i odmah će nas podsetiti na Fihteov gotovo ostenzivni manir prisutan u mnogim spisima: u njegovim predavanjima kao da se ne izvode pojmovi, već se slušaocima neposredno pokazuje ono o čemu je reč. Fihte to objašnjava na sledeći način: “Ono što želim da saopštim je nešto što ne može da se kaže, niti pojmi, već samo da se opaža (*angeschaut werden*); ono što kažem ne treba da učini ništa do da čitaoca vodi na takav način da se u njemu oblikuje željeni opažaj.”³⁷ Ovakav postupak će Fihte negovati i u svom kasnom učenju o nauci: tamo je on izričito iznesen kao jedino mogući način izlaganja problema.

Središnji pasazi ovog pisma odnose se na najdalekosežniji problem Fihteovog spisa *Temelj*: na mogućnost samih bezuslovnih načela. Razumevanje delotvorne radnje čiji su izraz načela data u prvom delu *Temelja* i koja bi trebalo da omogućava sve ostale operacije duha, pričinjavalo je čitaocima velike teškoće. Fihte u objašnjenju kaže sledeće: “Ne postoji razlog zašto je Ja Ja, a stvar nije Ja, već se ovo suprotstavljanje događa apsolutno. (Mi ne učimo iz iskustva šta treba, a šta ne treba da uračunavamo u sebe; isto tako malo postoji neko načelo a priori prema kome bi ovo moglo da se odluči; nego je razlika apsolutna, i tek pomoću nje postaju moguća sva načela a priori i svako iskustvo.)”³⁸ I jedinstvo ostvareno pomoću kvantiteta koje izražava treće načelo događa se takođe apsolutno. Pitanje koje sebi Fihte postavlja u učenju o nauci je transformisano Kantovo pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova a priori, naime, za njega se bitno postavlja i pitanje mogućnosti antiteze. Jer, za Fihtea više nije važno samo kantovsko pitanje osnova jedinstva mnoštvenosti u onom Ne-Ja, koja je već data, već pitanje kako dolazi do te mnoštvenosti i kako prihvatanjem ove mnoštvenosti u subjekt “jedinstvo subjekta time ne biva prekinuto”. Konačno rešenje problema stvari po sebi, tj. oslobađanje od ostataka dogmatskih pretpostavki koji su sadržani u ovom pojmu, moguće je samo ako prihvatimo da je apsolutno suprotstavljanje u kome se pojavljuje momenat onog Ne-Ja takođe funkcija samog uma. U ovome se, po Fihteovom mišljenju, krije velika razlika i otklon njegovog sisema od Kantove filozofije.

Same izvorne radnje duha koje omogućavaju sve ostale operacije Fihte označava neobičnim terminima postavljanja, suprotstavljanja i deljenja. Za razumevanje ovih pojmova značajno je navesti u celini jedan odeljak iz pomenutog Fihteovog pisma Rajnholdu:

³⁵ isto, str. 458

³⁶ isto, str. 477

³⁷ isto

³⁸ isto, up. takođe *Temelj*: “Čim ja nešto treba da predstavim, ja to moram da suprotstavim onome što predstavlja. Dakle, u objektu predstave svakako može i mora da leži neko X pomoću koga se ono otkriva kao ono što treba da se predstavi, a ne kao ono što predstavlja: ali, to *da* sve u čemu taj X leži nije ono što predstavlja nego nešto što treba da se predstavi ne mogu da naučim nikakvim predmetom; predmet, naprotiv, uopšte postoji tek pod pretpostvkom onog zakona. ...da bih mogao da postavim bilo kakav *predmet*, to moram već da znam; prema tome, on mora izvorno, pre svakog mogućeg iskustva da leži u meni.” (GA I,2 str. 267)

“Dakle, ono izvorno postavljanje, suprotstavljanje i deljenje nije nikakvo mišljenje, nikakvo opažanje, nikakav oset, nikakva žudnja, nikakvo osećanje itd, već je to ukupna delatnost ljudskog duha koja nema ime, koja se nikada ne pojavljuje u svesti, koja je *nepojmljiva*; zato što ona može da bude određena pomoću svih posebnih akata duše (koji utoliko oblikuju jednu svest), ali nikako nije nešto određeno. - Ulaz u moju filozofiju je ono naprosto nepojmljivo; ovo je čini teškom, zato što stvar može da se zahvati samo pomoću uobrazilje, a nikako pomoću razuma; ali to joj istovremeno jemči ispravnost. Sve ono što je pojmljivo pretpostavlja jednu višu sferu u kojoj je pojmљeno, i otud nije ono najviše upravo zato što je pojmљivo.”³⁹

Ovo Fihteovo razmišljanje može se osvetliti i iz perspektive njegovog kasnog učenja o nauci i to, svakako, govori u prilog čvrstog jedinstva njegovog mišljenja barem na nivou konsekvantnog razvijanja problema kojima se bavi: naime, nemogućnost pojmovnog shvatanja koja je ovde vezana za izvorne radnje subjektivnosti na isti način se vezuje za jedan nepredmisľivi temelj čitavog mišljenja. I u toj tački su onda objedinjene sve specifične teškoće koje su se Fihte pojavile u vezi sa *Temeljem*: problem adekvatnog prikaza učenja o nauci ispostaviće se konačno kao problem refleksije i kao problem same suštine znanja. Ono što se činilo samo kao nekakva ograničenost jezika i izražavanja utvrdiće se kao nesavladiva teškoća u samom ljudskom znanju kao konačnom i ograničenom (refleksivnom). Jer, njegova ograničenost izražava se upravo u njegovoj bitno pojmovnoj strukturi. Sve operacije duha, makar bile označavane kao apsolutno izvorne, nužno su nam dostupne samo u medijumu predstave, u medijumu podvajanja i ograničavanja. Evidentnost sa kojom one u nama mogu da budu spoznate ne može da bude artikulisana kao neposredna. Otud su ova objašnjenja koja Fihte daje o njihovoj nepojmljivosti vrlo značajna, jer, ako Fihteovo kasno učenje o nauci čitamo iz perspektive ovih njegovih napomena, onda ga zaista možemo razumeti kao jedno zaoštavanje i pročišćavanje temeljnog stava koji je dat već u njegovom ranom učenju o nauci.

Fihte Rajnholdu povodom svog učenja o nauci kako je ono izneseno u *Temelju* piše, između ostalog, i sledeće: “O mom dosadašnjem prikazu učenja o nauci sudite isuviše blago; ili je sadržina učinila da previdite nedostatke prikazivanja.”⁴⁰ U *Učenju o nauci nova methodo* (1796-99)⁴¹ Fihte kaže da ono što u prethodnom prikazu učenja o nauci u *Temelju* ne zadovoljava ne počiva u principima, već u izvođenju, a forma je nezadovoljavajuća i u didaktičkom pogledu. Nekoliko godina kasnije Fihte će i ovaj spis, *Pokušaj novog prikaza*, iz istih razloga smatrati za nezadovoljavajući. U ovom ciklusu predavanja Fihte se služi novom metodom prikaza učenja o nauci, tok izlaganja je suprotan u odnosu na onaj u *Temelju* iz 1794/95. gde postoji prelaz iz teorijskog dela filozofije, tj. iz onoga što treba da bude objašnjeno u praktički deo, tj. u ono iz čega ovo prvo treba da bude objašnjeno. U *Učenju o nauci prema novoj metodi* više ne srećemo uobičajenu podelu filozofije na teorijsku i praktičku, već se prikazuje filozofija uopšte, sjedinjene teorijska i praktička, tok počinje prirodnije od onog praktičkog, a u teorijsko uvlači praktičko, tamo gde je to neophodno zbog

³⁹ J.G. Fichte, *Briefwechsel I*, str. 477

⁴⁰ GA I,4 str. 171, up. takođe Fihteove reči iz pisma Rajnholdu: “...es ist nicht Eine Flamme.”

⁴¹ U Fihteovo vreme šira javnost je iz ovog ciklusa bila upoznata samo sa Prvim i Drugim uvodom i prvim poglavljem samih predavanja, a čitav ciklus predavanja je postao poznat tek 1937. godine, i to u dve verzije, prema beleškama sa Fihteovih predavanja koje su pronađene u biblioteci u Haleu, i prema Krauzeovim beleškama.

jasnoće. Uvid koji donosi već prvo razvijeno učenje o nauci iz 1794/95, naime nemogućnost čiste teorijske inteligencije, u ovoj verziji je poslužio kao polazišna tačka i kao načelo izgradnje učenja o nauci. U samim predavanjima Fihte kao bitne razlike u odnosu na raniju formu učenja o nauci navodi sledeće:

1. više se ne polazi od činjenica svesti, već direktno od delotvorne radnje. Ovaj prikaz počinje stavom "Misli samog sebe.", za razliku od formalno-logičkog stava identiteta, stava $A=A$ kojim počinje *Temelj*;⁴²
2. za razliku od ranijeg učenja o nauci ne polazi se od spoljašnjih članova da bi se došlo do središta, do sintetičkog mišljenja, već se polazi od središta;
3. u prethodnoj verziji korišćena je metoda sinteze u kojoj se uvek polazilo od nove protivrečnosti, a ona se rešavala pretpostavljanjem nekog p. U *Učenju o nauci nova methodo* od početka se postavlja glavni zadatak i on se pokušava rešiti pomoću posrednih stavova. Glavni zadatak, prema Fihteovim rečima, ovde je sledeći: "Kako Ja može sebe da pronade kao realno delatno. Njega smo pokušali da rešimo pomoću posrednog stava: Ja delam samo ukoliko sebi dajem u nacrtu (*entwerfe*) pojam svrhe (*Zweckbegriff*)."⁴³
4. Svrha ranijeg prikaza je bila da se pokaže da čitava naša svest svoj temelj ima u zakonima mišljenja, što uvek ostaje istinito, dok u ovom ciklusu predavanja dolazi do utvrđivanja jednog čvrstog supstrata inteligibilnog sveta za empirijski svet.

Vidi se da je Fihte velikim delom kroz razvijanje ove problematike, tj. kroz razmatranje mogućnosti pronalazanja jedinstvenog temelja znanja dospeo do osnovnih postavki svog kasnog učenja. U izlaganju svog učenja o nauci Fihte se sve više kreće u pravcu utvrđivanja jednog nepredmislivog temelja o kome se jedino može govoriti kao o onom apsolutnom. Dakle, imanentne teškoće njegove zamišli filozofije kojih je sam tokom vremena postajao sve više svestan, uslovile su sasvim specifičnu dinamiku u razvijanju ove ideje.⁴⁴ Fihte, naime, dolazi do uvida o ograničenosti pojma samosvesti, i to, u krajnjoj liniji, ne samo s obzirom na tradicionalno shvatanje ovog pojma. Jer, i pokušaj iskoraka iz refleksivnog modela samosvesti u njegovom ranom učenju o nauci samo će pokazati suštinski refleksivnu prirodu znanja i temeljnu razliku između samosvesti i Ja mišljenog kao apsolutnog temelja. Završna tačka ovog, kako rani Fihte to voli da nazove, "eksperimenta", je konačni pad pojma samosvesti i povratak u jedno nerazdeljeno jedinstvo apsolutnog bića, koje kao apsolutni život nije podložno refleksivnom razlaganju.

⁴² Kasno učenje o nauci, tj. predavanja o učenju o nauci iz 1804. polaze od pretpostavke "Istina postoji." (SW X, str. 90)

⁴³ GA I,4 str. 174

⁴⁴ Međutim, ne smemo da gubimo iz vida ni spoljašnje uticaje koji su Fihte, svakako, naveli da svoje učenje o nauci postavi na drugačije temelje. S jedne strane, to su prigovori koje mu upućuje Jakobi u svojim pismima (*Sendschreiben an Fichte 1799*) i koji se, sažeto rečeno, odnose na realitet znanja, s druge strane, to je spor koji je izbio 1798. i koji se odnosio na Fihteovo shvatanje boga. Čini se da Fihte, nasuprot pojednostavljujućim tumačenjima, koja smatraju "da odlučujući podsticaj za ovaj razvoj (Fihteovog učenja o nauci) ne počiva, u stvari, u onom filozofskom, već u religioznom, i da je uslovljen sporom o ateizmu i njegovim posledicama", (up. E. Coreth, "Vom Ich zum absoluten Sein", *Zeitschrift für katholische Theologie* 79/1957, str. 257 i sl.) krećući se u prostoru omedenom ovim događajima i nalazeći podsticaja kako u čisto filozofskim raspravama, tako i u zbivanjima u kojima se nije baratalo samo filozofskim argumentima, nalazi nit vodilju za artikulisanje jedne nove verzije učenja o nauci.

Transcendentalno polazište nemačkog idealizma koje biće, s obzirom na svoju načelnu perspektivu, može da tematizuje samo kao objekt kome je suprotstavljen subjekt u svojoj funkciji predstavljanja, dovršava se konačno u uvidu da je pojmovnom znanju apsolutno biće kao takvo nedostupno, jer ono prethodi zahvatu objektiviranja. Vrlo je važno da se naglasi da Fihte do kraja ostaje vezan za ovu transcendentalnu perspektivu, i da njegovi iskazi o onom apsolutnom nikako ne smeju da se tumače u metafizičko-ontološkom registru, što bi impliciralo da se o apsolutnom govori samo u negativnim terminima. To je, uostalom, i Fihteova specifičnost u poređenju sa drugim filozofima nemačkog idealizma.

Fihteova filozofija se uklapa u jednu kontinuiranu liniju novovekovnih pokušaja utemeljenja znanja, ali je možda mnogo važnije u kojoj meri ona od nje odstupa i predstavlja jednu sasvim jedinstvenu radikalizaciju ovih pokušaja. Naime, Fihte po karakteru svoje filozofije predstavlja prekretnicu, ako ne onakvih razmera kao što je to bila Kantova kritička filozofija, a ono svakako u razmerama koje su relevantne za misaona zbivanja unutar nemačkog idealizma. On, s jedne strane baštini Kantov zaokret ka deduktivnom propitivnju o uslovima mogućnosti iskustva koji, istovremeno, zaoštrava, a, s druge strane, polje svog ispitivanja nalazi u sasvim neobičnom prostoru koji omeđuju dve tačke: tačka koju Kant svojom opaskom o neprozirnoj prirodi korena našeg saznanja označava kao kraj svakog mogućeg istraživanja i od koje se, po Fihteovim, a kasnije i Šelingovim rečima, mora ići dalje i biti radikaln do kraja, i završna tačka od koje ne možemo ići dalje zato što ne možemo hteti da idemo dalje od nje. Ova nejasna, štaviše sasvim zamršena formulacija, predstavlja, u stvari, oznaku za područje ljudske slobode i pitanje mogućnosti objašnjenja spontaniteta mišljenja. Radikalizacijom ovog pitanja do koje dolazi u Fihteovoj filozofiji i koja svoj vrhunac doživljava u njegovom kasnom učenju o nauci, pozicija filozofije se zaoštrava do onog sudbonosnog. Ovo, svakako, predstavlja jednu specifičnost Fihteove misli koja joj obezbeđuje sasvim izdvojeno mesto u istoriji novovekovne filozofije.

Eva Kamerer
Philosophische Fakultät, Novi Sad

WISSENSCHAFTSLEHRE
UND DIE FRAGE NACH DER EINHEIT DER VERNUNFT
Das Erbe Kants in der Philosophie Fichtes

Zusammenfassung

In Fichtes frühen Werken wird das absolute Ich als Prinzip aller Realität verstanden, nämlich als Tathandlung, durch die das Ich sein eigenes Sein setzt. Die Tathandlung als Einheit des Handelns und des Produktes der Handlung soll jeder Möglichkeit des Vorstellens, also jedem Gegenstands-Bezug vorausgehen, und dadurch das gesamte menschliche Wissen begründen. Aber, es scheint, dass Fichte schon hier in der *Grundlage* die Unmöglichkeit der Begründung auf das absolute Ich - falls es nur als Selbstbewusstsein verstanden wird - einsieht und dass diese Schwierigkeit: Entwicklung seiner späten Wissenschaftslehre bestimmt hat. Schon in der *Grundlage* können wir in einer verwickelten Form die spätere Schellingsche Unterscheidung zwischen dem absoluten Ich und dem Selbstbewusstsein finden. Dieses Problem der Bestimmung der ursprünglichen Einheit der Vernunft, "dieses Suchen der gründenden Einheit" endet in einer Begründung der Philosophie als ihrer "eigenen Eingrenzung".

Schlüsselwörter: Wissenschaftslehre, Vernunft, absolutes Wissen, Reflexion