

## Nekoliko aspekata Fihteovog poimanja prirode i uloge transcendentalne apercipije: Sučeljavanje sa Hegelom

### Originalni naučni članak

DOI: 10.7251/SIN2101073L

UDK: 141.13:[165.7:14 Fichte J. G.

Primljen: 11. mart 2021.

Prihvaćen: 9. maj 2021.

### Kontakt:

Saša Laketa

sasa.laketa@ff.unibl.org



© 2021 *Autori*. Objavljeno pod uslovima Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 Međunarodne javne licence (CC-BY-NC-ND) koja dopušta korištenje, dijeljenje i umnožavanje djela, ali samo u nekomercijalne svrhe i uz uslov da se ispravno citira djelo i autor, te uputi na izvor. Licenca ne dopušta dijeljenje djela u prerađenom ili izmijenjenom obliku.

Saša Laketa

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet

Suprotno Hegelu, koji već u prvim rečenicama Uvoda u Fenomenologiju duha Kantovu filozofiju ograničava predikatima kriticističkog i skeptičnog i egološkog psihologizma, Fihte pokušava da iznađe filozofske argumente koji bi Kantov transcendentalni sistem, upravo, oslobodili, ili udaljili od takvih ograničenja. Fihteovo nastojanje da se Kantov kriticizam pojmi i saopšti na način koji je oslobođen skeptičkih i psihologističkih preostataka jedno je od lica njegovog razumijevanja duha, a ne slova Kantove filozofije, a jedno od najbitnijih obilježja takvog pristupa leži u posebnostima prisutnim prilikom Fihteovog razumijevanja prirode i uloge transcendentalne apercipije. U radu ćemo uporediti pojedine elemente Hegelovog i Fihteovog pristupa Kantovoj filozofiji i uputiti na nekoliko bitnih aspekata Fihteovog (ne)egološkog razumijevanja transcendentalne apercipije, a sve to u svrhu preciznijeg odmjeravanja udaljenosti između Fihteove i Hegelove idealističke pozicije. Konkretno, tvrdićemo da je Fihteov transcendentalni idealizam bliži Hegelovom apsolutnom idealizmu u mjeri u kojoj je Fihteovo poimanje prirode transcendentalnoga Ja udaljeno od egoloških teorijskosaznajnih koncepcija.

### Ključne riječi:

apercepција, transcendentalno Ja, idealizam, saznanje, dualizam.

### Uvodni dio

Jedna od teškoća na koje nailazimo prilikom pokušaja da se razumije Fihteova filozofija je i istorijsko-filozofska. Riječ je o problemu koji je – blisko Hajdegerovoj recepciji Kanta u djelu *Kant i problem metafizike* (Heidegger, 1979) – proizašao iz Fihteovog apologetskog, "nekritičkog", pristupa sistemu Kantovog transcendentalnog idealizma. Suprotno Hegelu, koji će već u prvim rečenicama Uvoda u *Fenomenologiju duha* (Hegel, 1974) Kantovu filozofiju ograničiti predikatima kriticističkog i skeptičnog i egološkog psihologizma, Fihte pokušava da iznađe filozofske argumente koji bi Kantov sistem, upravo, oslobodili, ili udaljili, od takvih ograničenja.

Ovakav, Fihteov, pristup – njegovo nastojanje da se Kantov kriticism pojmima i saopšti na način koji je oslobođen skeptičkih i psihologističkih preostataka - jedno je od lica Fihteovog *razumijevanja duha, a ne slova* Kantove filozofije, a jedno od najbitnijih obilježja takvog pristupa leži u posebnostima prisutnim prilikom Fihteovog razumijevanja prirode i uloge Kantove transcendentalne apercepcije.

Najopštije razlike u Fihteovoj i Hegelovoj filozofiji, prisutne prilikom istorijsko-filozofskog pozicioniranja Kantove misli, naravno, treba potražiti u različitim pristupima interpretaciji konkretnih teorijskosaznajnih i logičkih problema koje zatičemo unutar Kantovog transcendentalnog sistema. Pritom, tvrdićemo, pažnju, prije svega, treba obratiti ka Fihteovim i Hegelovim razmimoilaženjima prisutnim pri interpretaciji problema odnosa između sadržaja saznanja i transcendentalnih formi i moći saznanja, dalje, razlikama pri interpretaciji problema autonomije/samorefrentnosti principa formalne i transcendentalne logike i, između ostalih, problemu različitih razumijevanja prirode i uloge transcendentalne apercepcije, koji je, manje više, rezultat “stapanja” prva dva navedena problema. Sve ovo navodimo stoga što je razlika Fihteovih i Hegelovih filozofskih stavova mnogo veća ukoliko je posmatramo u kontekstu istorijsko-filozofskog pozicioniranja Kantovog kriticisma, a mnogo manja ukoliko ove dvije filozofije uporedimo neposredno, s obzirom na njihov “teorijskosaznajni” i logički sadržaj neopterećen istorijsko-filozofskim odnosom prema Kantu.

U radu ćemo uporediti pojedine elemente Hegelovog i Fihteovog pristupa Kantovoj filozofiji i uputiti na nekoliko bitnih aspekata Fihteovog (ne)egološkog razumijevanja prirode i uloge transcendentalne apercepcije, a sve to u svrhu preciznijeg odmjeravanja udaljenosti između Fihteove i Hegelove idealističke pozicije. Konkretno, tvrdićemo da je Fihteov transcendentalni idealizam bliži Hegelovom apsolutnom idealizmu u mjeri u kojoj je Fihteovo poimanje prirode transcendentalnoga *Ja* udaljeno od egoloških teorijskosaznajnih koncepcija.

## 1. Kriticismički skepticizam

Kantova kritika moći i formi saznanja, tvrdi Hegel, dovela je do rezultata da se čiste forme razuma ne mogu primijeniti na stvarstvenost po sebi. To, u afirmativnom smislu, a s obzirom na problem uslova mogućnosti i granica saznanja, tvrdi i Kant; to je jedna od osnovnih tvrdnji na kojoj Kant gradi svoju criticismičku filozofiju. Ali, Hegel, dalje, upućuje i da takve postavke Kantove filozofije dovode do rezultatu da su transcendentalno-logičke forme nešto što je neistinito/neupotrebljivo (Hegel, 1976, pp. 49-50), tj. da se transcendentalno-logičke forme i sadržaj saznanja, nakon njihove transcendentalne kritike, nalaze u poziciji u kojoj uopšte nije moguće dokazati njihovu adekvatnu, “teorijskosaznajnu”, vezu. Ukoliko forme saznanja razumjevamo kao pripadne *subjektivnome Ja*, kako je to učinio Kant, tvrdi Hegel, onda će se sve ono što je stvar empirijskog, sadržinskog, opažanja i sve ono što je stvar osjećaja ili sve ono što je *neka stvar po sebi* – ostati izvan domašaja takvog *subjektivnog Ja* (Hegel, 1976, p. 65). Dakle, pratimo Hegela, ne samo da

bi takva, kriticistička, pozicija dovela do nemogućnosti spoznaje toga što je *stvar po sebi* nego bi i bilo koji fenomenalni sadržaj saznanja bilo nemoguće dovesti u korelaciju sa kantovskim, čistim, formama i moćima saznanja.

Jedan od osnovnih motiva Kantovog kriticizma pronalazimo u namjeri definisanja i/ili jasnog ograničavanja prirode i uloge dogmatskih, metafizičkih, postavki i uvjerenja. Iz straha od sazajnog relativizma, skepticizma i metafizičkih nespo razuma u kojima su filozofske rasprave često završavale, prije saznavanja stvarstvenosti i prije ishitrenih metafizičkih iskaza o njoj, pažnju je trebalo obratiti ka neupitnom određenju granica i prirode prethodećih, opštenužnih, formi i moći saznanja pomoću kojih se stvarstvenost tek i konstruisala. Strah od nepredvidivog mora metafizike trebalo je obuzdati i prevazići na sigurnom tlu prethodeće kritike saznanja. Ali, "ta se bojazan", tvrdi Hegel, "mora pretvoriti u uvjerenje da je u svome pojmu besmislen svaki poduhvat da se putem saznanja stekne za svijest ono što postoji po sebi, i da između saznanja i onoga što je apsolutno nastaje jedna granica koja ih apsolutno razdvaja" (Hegel, 1974, p. 45). Hegel pokušava da uputi imanentnu kritiku Kantovom kriticizmu. Iako je nastao iz potrebe za jasnim i izvjesnim određenjem temelja i granica upotrebe čistog teorijskog uma – iz neslaganja sa dogmatizmom i relativizmom tradicionalnih metafizičkih nastojanja – kriticizam, u svojim bitno dualističkim namjerama, skriva jednu temeljnu – Hegel bi tvrdio nedovoljno promišljenu – dogmatsku i skeptičku, prirodu. "U stvari, taj strah pretpostavlja nešto... Naime, taj strah pretpostavlja predstave o saznanju kao oruđu i kao medijumu, takođe da postoji neka razlika između nas samih i toga saznanja... (Hegel, 1974, p. 46)."<sup>1</sup>

Kantov kriticistički dualizam, pomalo paradoksalno, pretpostavlja i ideju autonomnih, formalnih, moći i formi saznanja i, s tim u bitnoj vezi, ideju (autonomne), naspramne, transcendencije. Jedno pretpostavlja drugo. Saznajne forme i moći saznanja i njihov nosilac, autonomno "transcendentalno" Ja koje prati svaku datu predstavu, naprosto, postuliraju *stvar po sebi*, za koju se, dalje, tvrdi da ju je nemoguće saznati. Huserl će, na jedan neposredan, kratak i jasan, način i potvrditi i dodatno pojasniti prijenavedene Hegelove stavove vezane za kritiku Kantovog

<sup>1</sup> U kolikoj mjeri su navedeni Hegelovi stavovi suprostavljeni Kantovim i Fihteovim postavkama ponajbolje govori činjenica da jedan od najopštijih, zajedničkih, elemenata Fihteove i Kantove transcendentalne filozofije iznalazimo u postuliranju intuitivne samorazumljivosti osnovnih principa i moći saznanja. Jednako Kantovom zahtjevu za kategorijalnim, apriornim, samoreferentnim, karakterom čistih formi i moći saznanja, ili jednako njegovoj tvrdnji da su u pitanju principi našeg saznanja *koji se razumiju sami po sebi* (Kant, 1976, p. 121), i Fihte zahtijeva neuslovljenost principa *učenja o nauci* (Fihte, 1974, p. 67). Fihte i Kant, podjednako, insistiraju da u osnovi izvjesnosti sazajnih zakonitosti mora postojati princip koji je, bitno, nedokaziv (Kant, 1976, p. 101). U ovom kontekstu trebalo bi razumjeti i Kantov stav da "kritika nije protivna dogmatičkom postupanju", a da pod dogmatizmom, zapravo, treba razumjeti "dogmatičko postupanje čistoga uma bez prethodne kritike svoje sopstvene moći." (Kant, 1976, p. 121) Iscrpna analiza Hegelove kritike Kantovog kriticizma i Kantovog pristupa problemu odnosa dogmatizma i skepticizma zahtjevala bi poseban rad. Ovdje ćemo samo ustvrditi da Kantova rješenja vezana za navedene aporije ne bi trebalo razumijeti kao grešku nego kao filozofski stav. U svrhu daljeg promišljanja valjalo bi se obratiti sljedećim izvorima: Kant, 2004; Prole, 2005; Alison, 2004.

kriticističkog poduhvata. Naime, "...ako ne znam *kako* je moguće to da saznanje treba da pogodi nešto što mu je transcendentno, onda ne znam ni to da li je to moguće (Husserl, 1975, p. 51)". Ukoliko je priroda odnosa između saznanja i njegovog predmeta ispostavljena kao neupitan teorijskosaznajni problem onda ne bi trebalo zauzimati neprovjerenu teorijskosaznajnu (kriticističku) poziciju koja već pretpostavlja spoljašnju, formalnu, egološku, korespondenciju mišljenja i predmeta promišljanja. Hegel i Husserl upućuju na to da filozofska pozicija u kojoj se priroda saznanja unaprijed sagledava u vidu pretpostavljenog, samorazumljivog, odnosa (saznanja i njegovog predmeta), nekritički pretpostavlja i poziciju subjektivnog (psihološkog) Ja i poziciju samorazumljivo datog objekta saznanja.

Jedna od osnovnih odlika psihologizma sadržana je u tome da i subjekt i objekt saznanja i dalje ostaju u području tzv. prirodnoga stava, unutar kojega se, dalje, suodnos subjekta i objekta pokušava iskazati u vidu korelativno-kauzalne uslovljenosti (Levinas, 1995, p. 15). Autonomija subjekta i objekta, jednako kao i mogućnost njihove sazajne analogije, u manjoj ili većoj mjeri, ostaju pretpostavljeni unutar psihologističkih sazajnih koncepcija, a psihološko porijeklo iskustvenih sudova zamjenjuje se njihovim objektivnim važenjem (Moran, 2000, pp. 19-20). "Svako psihološko određenje je eo ipso psihofizičko...svaki psihološki sud uključuje u sebi egzistencijalno postavljanje fizičke prirode, izričito ili ne (Husserl, 2003, p. 131)." Kantova filozofija ostaje unutar psihologističkih okvira u onoj mjeri u kojoj su u njoj prisutni preostaci principa formalne, spoljašnje, konstruktivističke, korespondentnosti mišljenja i predmeta promišljanja tj. u onoj mjeri u kojoj se u moćima i formama kriticističke filozofije, tvrdićemo, zadržavaju odlike formalne, a ne transcendentalne, logike.

Hegel će, vođen gotovo istim motivima, kazati da je apsolutni identitet subjekta i objekta, unutar Kantovog transcendentalnog idealizma, pretvoren u formalni, spoljašnji, identitet, "pa je transcendentalni idealizam prešao u taj formalni ili prije i zapravo psihološki idealizam (Hegel, 1983b, p. 227)." Kantu se, tvrdiće Hegel, "desilo ono što je prebacio Hjumumu (Hegel, 1983b, p. 222)." Jedna od osnovnih aporija Kantove filozofije, pitanje mogućnosti sintetičkih sudova apriori, ograničilo se na "subjektivnom i spoljnom značenju" pri čemu se mogućnost umnog saznanja ispostavila kao nemoguća (Hegel, 1983b, p. 222). Kantova ideja produktivne transcendentalne uobrazilje, koju treba razumjeti kao "sam um", kazaće Hegel, "predstavljena je gotovo u običnoj formi psiholoških, ali apriornih moći... (Hegel, 1983b, p. 225)."

Hegelovom i Fihteovom razumijevanju prirode suodnosa transcendentalne apercepcije i transcendentalne (produktivne) uobrazilje, vratićemo se u nastavku rada. Za sada ćemo samo kazati da smo u potpunosti svjesni da je i Kant pokušavao da pokaže jasno razlikovanje subjektivnog (psihološkog) i transcendentalnog Ja – kritika Hjumovog psihologizma i Dekartove koncepcije urođenih ideja jasni su primjeri tog pokušaja - ali da metodološki, kriticistički, način kojim Kant demonstrira takvo razlikovanje, a koji se temelji na postuliranju samoreferentne, autonomne prirode

transcendentalne apercepcije, upravo – slušajući Hegela – postaje mjesto koje ne dozvoljava da se ta razlika iskaže na adekvatan način. Naime, bezvremenu prirodu transcendentalne apercepcije bilo je, vidjećemo, nemoguće dovesti u vezu sa bitno vremenitim sadržajem saznanja. Dalje, nezavisnost od bilo kojeg sadržaja saznanja dovodila je u pitanje i mogućnost proste pomisli o tako nečemu kao što je autonomno, transcendentalno, *Jastvo koje mora moći da prati svaki dati sadržaj*. Kantova filozofija je u potpunosti usmjerena ka pravilima čistog mišljenja (Hegel, 1976, p. 65), dok prvo načelo učenja o nauci svoju formu apsolutno određuje svojom sadržinom – apsolutnom sadržinom (Fichte, 1976, p. 21). Sadržaj je - Fihte bi se u načelu složio sa Hegelom, ali ne i sa Hegelovom kritikom Kantove filozofije - proizvedeni, a ne naprosto dati ili zatečeni sadržaj. On je i samopostavljena granica apsolutnog Ja. U pitanju je neka vrsta "sadržinskog otpora" koji treba razumjeti i kao uslov mogućnosti samooblikovanja proste predstave Jastva, a ne samo kao prosti materijal na kojemu Jastvo pokušava da sprovodi svoju spoljašnju, formalnu, volju.

## 2. Forme, moći i sadržaji saznanja

Fihte će, prilikom zaoštrenog razumijevanja/apologije Kantovog kriticizma - pri pokušaju da, po njegovom mišljenju, iznađe Kantovo adekvatno istorijsko-filozofsko mjesto - suprotno Hegelu, tvrditi i mogućnost "odnosa" kantovskih formi, moći i sadržaja saznanja i specifičan pristup razumjevanju/odbacivanju Kantove stvari po sebi i, jedno pretpostavlja drugo, tvrdiće da artifičijelnost formalne autonomije Kantovih logičkih principa nije u duhu Kantove kritičke filozofije. Fihte, štaviše, neće odustati ni od pojma koji, po Hegelovom i Huserlovom razumjevanju Kanta, implicira psihologizam i skepticizam – od pojma *kritika/kriticizam* (Fichte, 1974, p. 67). Sve ove (neopravdane?) Fihteove istorijsko-filozofske revizije Kantove filozofije imaju svoja posebna mjesta u *učenju o nauci*, ali sve one se, takođe, sažeto, mogu iskazati ukoliko se obratimo Fihteovom poimanju prirode i uloge Kantove transcendentalne apercepcije.

U Fihteovom transcendentalnom sistemu, transcendentalno Ja se iskazuje kao mjesto mogućnosti datosti bilo kojeg sadržaja svijesti, uključujući i pojedinačne, specifične, sadržaje opažanja (Fichte, 1974, p. 156). Iako, u *transcendentalnoj dedukciji kategorija*, Kant upućuje na gotovo istu ulogu transcendentalne apercepcije (Kant, 1976, p. 106), Kantovo uporno insistiranje na njenoj autonomnoj, bezvremenoj, prirodi, ipak, nužno dovodi u pitanje mogućnost iskazivanja adekvatnog suodnosa transcendentalne apercepcije i bitno vremenitih sadržaja svijesti. Transcendentalna apercepcija se uspostavlja kao apriorni uslov mogućnosti bilo koje sinteze, bilo da je riječ o sintezi prostih čulnih datosti, bilo o sintezi čistih formi čulnosti – prostora i vremena. Istim, *transcendentalna samosvijest*, ono što fundira vremenitost, ne može se i sama iskazati kao vremenita (Han-Pile, 2005. p. 78). Vrijeme je u Kantovoj prvoj kritici redukovano na transcendentalnu samosvijest kao na svojevršno bezvremeno mjesto, temelj, vremena (Heideger, 2010. p. 224).

Otuda, naime, i proizilazi Kantova potreba za šematizmom čistih pojmova

razuma. Šematizam i jeste rezultat pokušaja iskazivanja mogućnosti adekvatne veze (vremenski ograničenog) receptiviteta i (omnitemporalnog) spontaniteta; kontingencije i onoga što nosi odliku apriorne logičke opštenužnosti koja, na način na koji to propisuju kategorije, *prati svaku datu predstavu*. Potreba za šematizmom čistih pojmova razuma legitimna je jedino ukoliko ostajemo pri poziciji čulne i razumske autonomije/raznorodnosti našeg saznanja tj. ukoliko uslove mogućnosti *dva stabla ljudskog saznanja*, čulnosti i razuma, poimamo kao dvije raznorodne moći; u vidu čistih, apriornih, formi čulnosti i čistih, apriornih, pojmova razuma.

Pomalo paradoksalno, prosta prisutnost šematizma u Kantovom teorijskosaznajnom sistemu upućuje i na Kantovo nedvojbeno neslaganje sa Fihteovim apologetskim *čitanjem duha* njegove filozofije. Kao da je Kant htio da nam poruči da je imao u vidu i buduće kritike svoje filozofije koje će doći iz pravca apsolutnog idealizma i "teorijskosaznajne" mogućnosti/alternative kakve zatičemo u Fihteovom transcendentálnom idealizmu. Šematizam – ovdje prevazilazimo granice ovog rada - u određenoj mjeri upućuje i na to da prijenavedeni Kantov kriticistički skepticizam nije toliko stvar greške koliko duboko osmišljenog filozofskog stava, a da bilo koja teorijskosaznajna pozicija koja pokušava da izbjegne šematizam i da iskaže izvorno jedinstvo spontaniteta i receptiviteta – uključujući i poziciju Fihteovog transcendentálnog Ja – nužno završava u oblasti relativnih, *komparativnih, opštosti* (Kant, 1976, pp. 99-100). Dakle, u svim onim problemima u kojima su obitavali i empiristički pokušaj dokazivanja opštenužnosti induktivne generalizacije i racionalistički pokušaj dokazivanja korespondentnosti urođenih ideja i relativne regije iskustva.

Gledano sa suprotne pozicije, a kako to već postaje jasno, Fihteov sistem možemo označiti kao pokušaj da se šematizam čistih pojmova razuma, upravo - iskaže kao nepotreban.

Naime, Fihte, prilikom razumijevanja *duha Kantove filozofije*, izbjegava Kantov stav da je transcendentálna apercepcija, bitno, mišljenje, a ne opažanje (Fichte, 1976, pp. 147-149; Kant, 1976, p. 116) – da je nezavisna od bilo kojeg vremenskog odnosa (Kant, 1976, p. 106) i da se, po Kantu, upravo usljed te nezavisnosti, tek i može govoriti o objektivnosti/opštosti i nužnosti saznanja. Kada Fihte govori o opažanju koje je uslovljeno mišljenjem, na umu treba imati da time i samo mišljenje gubi svoju autonomiju. Fihte, po sopstvenim riječima, pokušava da izbjegne višeznačnost sintagme "uslovi iskustva", tačnije, nastoji da nam pokaže da "uslovi iskustva i predmeta iskustva" Kantove filozofije ne znače i formalnu autonomiju transcendentálne apercepcije ili, ne znače, svojevrsan logičko/supstancijalni temelj iskustva (Fichte, 1976, p. 147). Apercepcija nije, tvrdi Fihte razumjevajući Kanta, *uslov* u smislu dokaza ili supstancijalnog temelja prostora, vremena i kategorija, niti uslov mogućnosti bilo kojeg sadržaja svijesti (Fichte, 1976, p. 149). Ona nije autonomni, naspramni, element ili moć saznanja koja se nalazi u okviru drugih, autonomnih, elemenata i moći saznanja. Fihte govori o izvornom, praktičkom, jedinstvu "uslova" koji tek dozvoljavaju neki naknadni, teorijski, elaborantski stav

o njima (Neuhausser, 1990, p. 37). Samo ograničeno Ja može biti Ja o kojemu se promišlja/reflektuje (Fichte, 1976, p. 78). Ili, paradoksalno, Ja, čije smo bitne oznake pokušali elaborirati upotrebom djelatne prethodeće analize inherentne istom tom Jastvu koje je u pitanju – već jeste, refleksijom, samoograničeno Ja. Nemoguće je reflektovati, a da se nije (redukovalo/ograničilo dod. aut) apstrahovalo (Fichte, 1976, p. 157). Priroda Ja je, po Fihteu, priroda radnje prethodeće bilo kojoj refleksiji. “Ja nikada nije svjesno te radnje i nikada ne može da je bude svjesno; njena suština se sastoji u apsolutnoj spontanosti, i čim se o njoj reflektuje, ona prestaje da bude spontanost (Fichte, 1976, p. 78).” Kantove čiste forme i moći saznanja, s obzirom na navedene Fihteove zahtjeve i stavove, možemo, upravo, označiti kao rezultat nelegitimne refleksije ili petrifikacije/prezentacije spontanog, praktičkog, dinamičkog karaktera bitno vremenite prirode transcendentalnog/izvornog Ja Fihteove filozofije.

Ukoliko problem, još jednom, sagledamo iz pozicije šematizma čistih pojmova razuma, onda bismo mogli ustvrditi da se moć transcendentalnog apercipiranja Fihteovog “prethodećeg”, praktičkog, transcendentalnog Ja, već nalazi u nužnom, simbiotičkom, vremenskom suodnosu sa čistim formama čulnosti i razuma. Ona nema potrebu za, kazaćemo, naknadnom reflektivnom demonstracijom – nema potrebu za šemom. To je jedan od vidova transcendentalno-idealističkog duha koji Fihte vidi u slovu sistema Kantovog transcendentalnog kriticizma i taj nužni suodnos transcendentalne apercepcije sa vremenom je tačka koja pokazuje teorijsku uslovljenost saznanja uopšte, sa njegovom prethodećom, dinamičkom, praktičkom, nereflektivnom prirodom. Svaki teorijski stav je redukcionizam proistekao iz pokušaja da se “uhvati”, prezentuje; pokaže kao logički izvjestan – bitno dinamički/praktički karakter saznanja.

“Teorijskosaznajnu” problematiku u sistemu Fihteovog transcendentalnog idealizma treba razumjeti kao radikalizaciju Kantovog stava da saznanje, u sopstvenim, samoreferentnim okvirima – oblasti transcendentalnoga Ja – samo iz sebe treba da iznađe i uspostavi mjesto izvjesnosti sopstvenih principa, i da, dalje, na osnovu takve, intuitivne, samoizvjesnosti, demonstrira mogućnost objektivnosti, opštosti i nužnosti, prirodnih zakonitosti, ali i mogućnost bilo kojeg, svakodnevnog, saznajnog, intersubjektivnog konsenzusa. Fihteovo čitanje duha, a ne slova Kantove filozofije, prije svega, treba promatrati u svjetlu problema odnosa moći i principa saznanja i sadržaja saznanja. Tačnije, kriticistički i/ili dualistički ton Kantove teorije saznanja, u kojemu osnovna i najopštija odlika saznanja i dalje zadržava lik svojevrsnog *odnosa* (principa sa jedne strane i sadržaja sa druge), u Fihteovom transcendentalnom idealizmu gubi takvu odliku, a poprima osobine internog/ subjektivnog dijalektičkog previranja ili unutrašnjeg, a dinamičkog, simbiotičkog, jedinstva, naizgled autonomnih principa mišljenja i sadržaja istog tog mišljenja.

Dualizam (Sedgwick, 2000, pp. 1-18) se, gotovo u potpunosti, gubi iz Fihteove transcendentalne koncepcije, a sve to tako što se formalistički preostaci Kantove kriticističke pozicije ili odbacuju kao nebitni u logičkom i teorijskosaznajnom smislu ili tako što se pokušavaju iskazati u nužnom suodnosu sa sadržajem saz-

nanja. U tom vidu, između ostalog, Fihteov transcendentalizam, za razliku od Kantovog kritičizma, treba čitati kao *transcendentalni idealizam*. Tek onda kada sav mogući sadržaj koji može biti predmet svijesti – uključujući i predmete najprostije percepcije – iskažemo kao rezultat djelovanja subjekta, bilo da je riječ o Hegelovom apsolutnom subjektu/supstanciji, bilo o Fihteovom djelatnom, transcendentalnom, mislećem, subjektu – tek tada možemo govoriti o nekom od oblika idealističkog sistema. Bilo koji preostatak po-sebnog sadržaja saznanja, za koji se i dalje vjeruje da, na neki način *aficira naša čula* (Fichte, 1974, p.186), ne znači ništa drugo nego nemoć subjekta da prepozna svoju aktivnu ulogu u “prethodećoj” konstituciji toga što se ishitreno nazivalo “po-sebnim sadržajem”.

Fihteovo transcendentalno *Ja* treba razumjeti kao “teorijskosaznajno” mjesto čija je originalna struktura ili, logički kazano, bitna oznaka – transcendentalna uobrazilja (Hohler, 1982, p. 4). Ne, dakle, u vidu *Ja* koje posjeduje autonomnu, analitičku, čistu, naspramnu prirodu, a sve to u sklopu formalne/artificijelne strukture drugih moći i formi saznanja, koje isto tako zadržavaju svojevrsnu racionalističku, intuitivnu/samoreferentnu, autonomiju oslobođenu svih aporija povezanih sa fenomenom vremena, nego u vidu djelatnog *Ja* koje, ujedno, proizvodi i forme i moći i naizgled date, objektivne, sadržaje svakog mogućeg iskustva, uključujući i predstavu *Jastva*. Saznanju se, u Fihteovoj filozofiji, više ne prilazi iz oblasti (dualističke) korespondentnosti mišljenja i predmeta promišljanja – šematizam, *ono treće potrebno za vezu receptiviteta i spontaniteta*, sa Fihteom postaje, kazali smo, bespotreban - nego iz “prethodeće”/simultane, aktivne, proizvođačke prirode saznanja koja nam tek i može obezbijediti “materijal” za bilo koji, naknadni, teorijski, dualistički stav. Saznanje više nije naknadno, teorijsko, mišljenje nego sveprisutni simultani čin.

Gotovo identično Hajdegerovom stavu da je (teorijsko) mišljenje već pobjeda konačnosti (Heidegger, 1979, p. 27), Fihte upućuje na to da se adekvatna priroda djelatnog *Ja* ne može iskazati kao refleksija. *Ja*, kazaće Fihte, nije svjesno svoga djelovanja. Ono se ne može refleksijom uspostaviti kao slobodno i ono je slobodno samo kao djelovanje koje prethodi bilo kojem teorijskom stavu (Fichte, 1976, pp. 78-79). “Ja je izvorno samo činjenje; ako se samo i misli kao djelatno, onda se već ima empirijski (konačan dod.aut) pojam o njemu .... (Fichte, 1976, p. 160)” Učenje o nauci upućuje na um koji je bitno volja/težnja, u kojoj, dalje, treba pokazati kako su njene predstave praćene osjećajem nužnosti/izvijesnosti (Fichte, 1976, p. 134). *Dogmatski idealizam* – Fihte čini razlikovanje – je deskriptivan, demonstrativan i, kazaćemo, predeterminisan olako pretpostavljenim i samorazumljivim ontološkim naslijedom. Vođen je potragom za datim, supstancijalnim, prauzrocima svih stvari ili, vođen je pitanjem šta stvarstvenost (već) *jeste*, dok transcendentalni idealizam određuje *šta stvarstvenost treba da bude* (Fichte, 1974, p. 101).

Fihteovo razlikovanje *duha i slova* Kantove filozofije dovešće se u jasnu vezu sa problemom prirode i uloge produktivne, djelatne, transcendentalne, uobrazilje. “Prema tome, Kantovim *slovom* svakako potvrđena, ali zabluda koja njegovom



*duhu* potpuno protivrjeći, nalazi se samo u tome što objekt treba da bude nešto drugo, a ne proizvod uobrazilje (Fichte, 1976, p. 89).” Hegel će, u velikoj mjeri oslanjajući se na Fihteovu “transcendentalnu dijalektiku”, Kantovo *prvobitno jedinstvo uobrazilje* iskazati kao “sam um koji se pojavljuje u sferi empirijske svijesti (Hegel, 1983b, p. 225).” Doduše, sada više ne možemo govoriti o umu kakvog naziremo u Fihteovom/Huserlovom konceptu *transcendentalne imanencije*, nego o apsolutnom umstvenom principu - *jedinstvu oblika i sadržaja tj. pojmovnog saznanja i običajne i prirode zbilje* - koji iznalazimo u svemu što nosi predikat stvarnoga (Hegel, 1989, pp. 17-19), i to apsolutnom principu koji zadobija djelatnu odliku subjekta – duha. Hegel u Kantovom teorijskosaznajnom sistemu nailazi *na jedan razum koji opaža, koji je intuitivan – na čulnost i razum koji su se u šematizmu čistih pojmova razuma poistovetili i tako iskazali ono po sebi* (Hegel, 1983c, p. 444) i na uobrazilju koja nije samo “srednji član koji se umeće između egzistirajućeg apsolutnog subjekta i apsolutno egzistirajućeg svijeta... (Hegel, 1983b, p. 225)”

Zajednička odlika Fihteovog i Hegelovog pristupa problemu “suodnosa” transcendentalne apercepcije i transcendentalne uobrazilje po svemu sudeći se ogleda u pokušaju da se naizgledni suodnos ispostavi kao djelo jedne, jedinstvene, saznajne moći. Ili, i jedan i drugi filozof, uz sve specifičnosti sadržane u razlikama transcendentalnog i apsolutnog idealizma, pokušavaju da iskažu svojevrsno “umstveno” jedinstvo apercepcije i uobrazilje. Hegel i Fihte upućuju da Kantovu potragu za *zajedničkim korijenom* čulnosti i razuma s kraja uvoda u *Kritiku čistog uma* ne treba razumjeti u vidu potrage za definisanjem primata jedne ili druge saznajne moći; transcendentalne apercepcije ili transcendentalne uobrazilje nego kao zadatak da se *zajednički korijen* iskaže kao bitno jedinstvo dvije naizgled supstancijalne saznajne moći. U ovom kontekstu bismo mogli potražiti i potvrdu za tvrdnju Ditera Henriha da i nije baš tako lako, kao što je to Hajdeger mislio, transcendentalnu uobrazilju ispostaviti kao traženi, a nepoznati, korijen, čulnosti i razuma (Henrich, 1994, p. 19).

## Zaključni dio

Konkretnu razliku Fihteove i Hegelove idealističke pozicije treba potražiti u jasnom pozicioniranju i definisanju ontološkog karaktera “djelatnoga mjesta” saznanja. Hegel će, drugim riječima kazano, tvrditi da bilo kojoj, konsekventno/radikalno izvedenoj, transcendentalno-idealističkoj poziciji – ovdje više ne govorimo o Kantovom transcendentalnom kriticismu nego o Fihteovom transcendentalnom idealizmu – nedostaju argumenti da prethodeću, nereflektovanu, djelatnost transcendentalnog Ja i dalje nazivamo sviješću (Hegel, 1976, p. 65). “Ali to delanje ne bi trebalo više nazivati sviješću; svijest obuhvata u sebi suprotnost između Ja i njegovog predmeta, koja ne postoji u onom iskonskom delanju (Hegel, 1976, p. 65).”

Ovo je teorijskosaznajna raskrsnica na kojoj se i dotiču i razilaze Hegelova i Fihteova idealistička pozicija. Drugim riječima, iako Fihte insistira na svojevrsnom sadržaju koji je već, nužno, “umstven”, takva postavka, tvrdio bi Hegel, i dalje

implicira i da je bilo koja egološka pozicija uslovljena ili izvedena. Da je, ukoliko se stvarstvenost iskaže umnom, bespotrebno i dalje zadržavati preostatke dekartovske koncepcije principijelnog, antropocentričnog, intuitivnog, subjektiviteta. Da nas, u tom slučaju, ništa više ne sprječava da samu stvarstvenost označimo kao dinamički/praktički, povijesni, a po-sebni – duh ili subjektum. Ili, da Fihteovu unutrašnju, "jastvenu", dijalektiku, sada, treba iskazati kao bitnu osobenost stvarstvenosti uopšte.

U pitanju, kazaće Hegel, više nije svijest nego mišljenje kao takvo ili mišljenje koje nije rezultat subjekta pojmljenog u vidu svojevrsnog dekartovskog ego-subjekta. Iako i pojam *mišljenja* i pojam *svijesti* impliciraju razdvojenost između Ja i njegovog predmeta, mišljenje, u Hegelovom slučaju, sada, treba razumjeti kao apsolutno mišljenje (Hegel, 1976, p. 65) ili, prostu, naizgled naspramnu, inertnu supstanciju, sada, sa Hegelom, treba razumjeti – tačnije, pojmiti – kao živu, umstvenu, supstanciju; kao supstanciju/subjektum – duh (Hegel, 1974, pp. 10-13).

S obzirom na specifičnosti odnosa Fihteovog i Hegelovog idealističkog sistema, mogli bismo, možda pomalo pretjeravši, kazati da su distinkcije toliko suptilne da je gotovo riječ o terminološkim, a ne o pojmovnim, razlikama. U ovom kontekstu bi trebalo razumjeti i stav Gintera Celera da Fihteovu filozofiju nije lako razumjeti, ali da ju je vrlo lako pogrešno razumjeti ukoliko joj pridemo iz doksografskog okolišta koje Fihteov transcendentelni idealizam interpretira kao prostu egologiju (Zoller, 1998, p. 24). U tom smislu, indikativan je sljedeći Fihteov primjer. "Idealizmu je inteligencija činjenje (Tun) i apsolutno ništa više; nju ne treba nazivati ni nečim *djelatnim*, jer se tim izrazom ukazuje na nešto postojeće (neku ego-svijest dod. aut) čemu pripada djelatnost (Fichte, 1976, p. 124)." Ono što Hegel u gorenavedenim stavovima naziva mišljenjem, Fihte, naziva inteligencijom. Svijest, prateći ove Fihteove stavove, takođe, nije ono što je prvo u procesu saznanja. Idealizam, kaže Fihte, tek "objašnjava određenja svijesti iz djelovanja inteligencije (Fichte, 1976, p. 124)." Ili, idealizam polazi od nečega što je u svijesti, "ali samo na osnovu slobodnog akta mišljenja (Fichte, 1976, p. 129)." Inteligencija je i za Fihte, u slučaju konsekventno izvedenog sistema idealizma, ono što je djelatno (djelatno u smislu prostog činjenja) i apsolutno – njoj ne pripada nikakvo biće u vidu, dodaćemo, nosioca neke empirijske, naspramne, svijesti (Fichte, 1976, p. 124). Biće, nosilac, je uvijek rezultat nekog uzajamnog djelovanja – neke podvojenosti mišljenja i predmeta promišljanja. Termin Ja; nekog "bičevitog" Ja – koji se, inače, ne pojavljuje u čitavom dijelu navedenog uvoda *učenja o nauci* o kojemu je ovdje riječ – kao da, jednako Hegelovom zahtjevu, nestaje iz Fihteovog transcendentalnog idealizma; kao da zahtjeva jednu drugu pojmovnu sadržinu mnogo bližu Hegelovom sistemu apsolutnog idealizma?

Konsekventno/radikalno izveden transcendentelni idealizam, sagledan sa teorijskosaznajnog stanovišta, ne može biti mjesto razumske nego – koristimo Hegelovu terminologiju – umstvene refleksije. Umstvena refleksija, opet, nije teorijski, naspramni, razumski stav nego mišljenje razlike i/ili mišljenje koje proi-

zvodi buduće razumske “razlike” – *razdvojenost između čovjeka i svijeta, subjekta i objekta* (Hegel, 1973, pp. 14–17) – potrebne za bilo koji, konačni, teorijski – stav. Fihte i Hegel podjednako snagom tvrde da je *teorijsko, na bitan način, sadržano u praktičkom* tj. *da je nemoguće imati volju bez inteligencije* (Hegel, 1989, p. 36). Identično navedenim Hegelovim stavovima, Fihte tvrdi da “...sam um ne može biti teorijski, ako nije praktički; da u čovjeku nije moguća inteligencija ako u njemu nema neke praktičke moći; mogućnost svake predodžbe temelji se na potonjoj (Fihte, 1974, p. 197).” U kolikoj mjeri prethodeće Fihteove i Hegelove rečenice narušavaju dotadašnje predstave o prirodi filozofije ponajbolje govori to da pristup filozofskim aporijama više ne može biti pristup svojevrsne teorije saznanja nego povijesne, dinamičke, autonomne, prethodeće fenomenologije, koja teoriju saznanja i filozofiju uopšte, sada, samo, dozvoljava u vidu svojevrsnog, strogo deskriptivnog ili naizgled demonstrativnog, razumskog, “(auto)biografa” prethodećeg djelovanja duha.

## Literatura

- Allison, H. (2004). Editor's introduction for What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolf?. In I. Kant (Author), H. Allison & P. Heath (Eds.), & G. Hatfield & M. Friedman (Trans.), *Theoretical philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fihte, J. G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Zagreb: Naprijed.
- Fihte, J. G. (1976). *Učenje o nauci*. Beograd: BIGZ.
- Hajdeger, M. (1979). *Kant i problem metafizike*. Beograd: Mladost.
- Han-Pile, B. (2005). Early Heidegger's appropriation of Kant. In H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (Eds.), *A companion to Heidegger* (pp. 80–101). Blackwell.
- Hegel, G. W. F. (1983). Razlika između Fihteovog i šelingovog sistema filozofije. U *Jenski spisi*. Sarajevo: Logos.
- Hegel, G. W. F. (1983b). Vjera i znanje. U *Jenski spisi*. Sarajevo: Logos.
- Hegel, G. W. F. (1983c). *Istorija filozofije 3*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Fenomenologija duha*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Nauka logike 1*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Logos.
- Heidegger, M. (2010). *Logic, the question of truth*. Indiana U.P.
- Henrich, D. (1994). *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. London: Harvard U.P.
- Hohler, T. P. (1982). *Imagination and reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794*. New York: Springer.
- Husserl, E. (1975). *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ.
- Husserl, E. (2003). *Filozofija kao stroga nauka*, Zagreb: Ljevak.
- Kant, I. (1976). *Kritika čistog uma*. Beograd: BIGZ.
- Kant, I. (2004). *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*. Novi Sad: Svetovi.
- Levinas, E. (1995). *Theory of intuition in Husserl's phenomenology*, 2<sup>nd</sup> Ed., Evaston: Northwestern University Press.
- Moran, D. (2000). Husserl and the Crisis of European Science. In T. Crane, M. W. F. Stone & J. Wolff (Eds.), *The Proper Ambition of Science* (pp. 122–150). London: Routledge.
- Neuhouser, F. (1990). *Fichte's theory of subjectivity*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Prole, D. (2005). *Može li metafizika napredovati?*. Arhe, 3, 260–264.
- Sedgwick, S. (2000). Introduction: Idealism from Kant to Hegel. In S. Sedgwick (Ed.), *The reception of Kant's critical philosophy* (pp. 1–18). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zoller, G. (1998). *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and will*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Several aspects of Fichte's understanding of nature and the role of transcendental apperception: Confrontation with Hegel

Saša Laketa

University of Banja Luka, Faculty of Philosophy

---

Contrary to Hegel who, starting with the first sentences of the Introduction to the Phenomenology of Spirit, limits Kant's philosophy to the predicates of critical skepticism and egological psychologism, Fichte tries to find philosophical arguments that would free Kant's transcendental system from such limitations. Hegel wants to demonstrate an immanent critique of Kant's criticism. Although Kant's philosophy arises from the need for a clear and final definition of the foundations and limits of the use of pure theoretical mind - from disagreement with the dogmatism and relativism of traditional metaphysical endeavors – his transcendental criticism, in its essentially dualistic intentions, hides one fundamental - Hegel would say reckless - dogmatic and skeptical nature. Hegel states that the absolute identity of subject and object, lying hidden within Kant's transcendental idealism, has been transformed into a formal, external, identity, so that transcendental idealism has passed into formal and, in fact, psychological, idealism. Hegel claims that Kant did the same mistakes that he had found in Hume's philosophy. One of the basic aporias of Kant's philosophy, the question of the possibility of synthetic judgments a priori, was limited to subjective and external/formal meaning, where the possibility of mindful understanding turned out to be impossible. Kant's idea of productive transcendental imagination, which should be understood as 'the mind itself', had been presented almost in the ordinary form of psychological, but a priori, powers.

Fichte's effort to understand and demonstrate Kant's critique in a way that is free from skeptical and psychological remnants is one of the faces of his understanding of the spirit, and not the letter of Kant's philosophy, and one of the most important features of such an approach lies in the peculiarities of Fichte's understanding of nature and the role of transcendental apperception. In Fichte's transcendental system, the transcendental self is expressed as a place of possibility of any given content of consciousness, including individual, specific, contents of perception. Dualism is almost completely lost from Fichte's transcendental conception, all by rejecting the formalistic remnants of Kant's critical position. In this sense, among other things, Fichte's transcendentalism, unlike Kant's criticism, should be understood as transcendental idealism.

In this paper, we will compare certain elements of Hegel's and Fichte's approach to Kant's philosophy and point to several important aspects of Fichte's (non)egological understanding of transcendental apperception, all for the purpose of more accurately measuring the distance between Fichte's and Hegel's idealistic position. In particular, we will argue that Fichte's transcendental idealism is closer to Hegel's absolute idealism as much as Fichte's conception of the nature of the transcendental self is distanced from egological conceptions in epistemology.

### Keywords:

apperception, transcendental self, idealism, cognition, dualism.

---