



UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSEK ZA FILOZOFIJU

POJAM SLOBODE U FILOZOFIJI NEMAČKOG IDEALIZMA

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor:

Prof. dr Milenko A. Perović

Kandidat:

Mina Đikanović

Novi Sad, 2016. godine

UNIVERZITET U NOVOM SADU**FILOZOFSKI FAKULTET****KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA**

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Mina Đikanović
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Milenko A. Perović, redovni profesor
Naslov rada: NR	Pojam slobode u filozofiji nemačkog idealizma
Jezik publikacije: JP	Srpski/latinica
Jezik izvoda: JI	Srpski/engleski
Zemlja publikovanja: ZP	R. Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2016.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2
Fizički opis rada: FO	(5 poglavlja / 318 stranica / 189 referenci)
Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Etika
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Praktička filozofija, etika, sloboda, sistem, nemački idealizam, Kant, Fihte, Šeling, Hegel,

	ontološko, praktičko, povesno
UDK	
Čuva se: ČU	Biblioteka Odseka za filozofiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	Str. 8
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	11. 04. 2014.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član-mentor: prof. dr Milenko A. Perović član:

UNIVERSITY OF NOVI SAD
 FACULTY OF PHILOSOPHY
 KEY WORD DOCUMENTATION

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	PhD Thesis
Author: AU	Mina Đikanović
Mentor: MN	Milenko Perović, Full Professor
Title: TI	The Concept of Freedom in Philosophy of German Idealism
Language of text: LT	Serbian (Latin)
Language of abstract: LA	Serbian/English
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2016.
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2
Physical description: PD	5 chapters / 318 pages / 189 references
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	Ethics

Subject, Key words SKW	Practical Philosophy, Ethics, Freedom, System, German Idealism, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, ontological, practical, hystorical
UC	
Holding data: HD	Library of Philosophy Department, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	
Abstract: AB	P. 9
Accepted on Scientific Board on: AS	11.04.2014.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: Prof. Milenko A. Perović member:

SADRŽAJ

Rezime:.....	8
Abstract.....	9
UVOD.....	10
POJAM SLOBODE U KANTOVOJ FILOZOFIJI.....	15
PRINCIP SUBJEKTIVITETA	16
ONTOLOŠKI POJAM SLOBODE: PROBLEM TREĆE ANTINOMIJE	32
PRAKTIČKI POJAM SLOBODE.....	43
MORALNA SLOBODA VS. SLOBODA.....	68
SLOBODA I POVEST	74
FIHTEOVO POIMANJE SLOBODE	87
PRAKTIČKI ASPEKT ONTOLOŠKOG POJMA SLOBODE	88
SLOBODA KAO OSNOVNO NAČELO.....	88
PRAKTIČKI DEO NAUKE O ZNANOSTI	99
ONTOLOŠKI ASPEKT PRAKTIČKOG POJMA SLOBODE	114
REALITET MORALITETA.....	131
SAVEST, ZLO I DRUGI.....	141
POVESNI POJAM SLOBODE	149
PROBLEM SLOBODE KOD ŠELINGA	162
SLOBODA I SAMOSVEST	164
JA I INTELEKTUALNI OPAŽAJ	171
APSOLUT I INTELEKTUALNI OPAŽAJ.....	175
ONTOLOŠKA DIMENZIJA SLOBODE	182
PROBLEM TEMELJA	189
SLOBODA I ZLO.....	194
PRAKTIČKA DIMENZIJA SLOBODE.....	198
OD ONTOLOŠKOG KA PRAKTIČKOM POJMU SLOBODE	199

NEMOGUĆNOST PRAKSISA: PARADOKS SLOBODE.....	201
GRANICA SLOBODE	211
POVESNO-FILOZOFSKA DIMENZIJA SLOBODE	214
HEGEL: TOTALITET SLOBODE.....	223
ONTOLOGIČKO ZASNIVANJE SLOBODE	227
PRAKTIČKI POJAM SLOBODE.....	240
VOLJA KAO SUBJEKTIVNI DUH: PRED-POVEST POJMA VOLJE	244
SLOBODNA VOLJA I DEDUKCIJA POJMA PRAVA	256
MODERNI PRAKSIS	266
FILOZOFSKO-POVESNI POJAM SLOBODE	290
LITERATURA	306

Rezime: Predmet istraživanja određen je kao poimanje slobode u filozofiji nemačkog idealizma. Osnovna pretpostavka izražena je u uverenju da filozofije Kanta, Fihtea, Šelinga i Hegela predstavljaju *sisteme slobode*. Razlaganje svakog od tih sistema u njihovoj kompleksnosti izloženo je sa stanovišta Hegelove koncepcije, odnosno, s pozicije koja u Hegelovoj filozofiji prepoznaje vrhunac i dovršenje filozofije nemačkog idealizma. To podrazumeva da se u Hegelovom sistemu slobode sintetišu i *ukidaju* (Aufhebung) sistemi slobode njegovih prethodnika. Hegelovo poimanje slobode može se razložiti u tri temeljne ravni: ontologičkoj, praktičkoj i filozofsko-povesnoj. Taj je interpretacijski ključ primenjen i na filozofije Kanta, Fihtea i Šelinga. Rezultat preduzetog istraživanja ogleda se u uvidu u nužnost misaonog razvoja pojma i problema slobode u okviru razmatranih filozofskih projekata. U prvom koraku se pokazuje da samorazumevanje filozofije kao filozofije slobode počinje s Kantovom tematizacijom primata praktičkog uma. Fihteova filozofija, s jedne strane, predstavlja dovršenje Kantove, dok – s druge strane – slobodu prepoznaje kao početak, a ne tek rezultat. U Šelingovoj filozofiji se aporetičnost Kant-Fihteovog zasnivanja slobode kreće ka složenom odnosu posredovanja slobode i nužnosti. Napokon, Hegelov sistem se pokazuje kao *totalitet slobode*, u kome je čitav kategorijalitet filozofije uopšte određen kao totalitet duha, što znači: slobode.

Ključne reči: Praktička filozofija, etika, sloboda, sistem, nemački idealizam, Kant, Fihte, Šeling, Hegel, ontološko, praktičko, povesno.

Abstract: This investigation is focused upon concept of freedom in philosophy of German Idealism. The central thesis is expressed by a belief that philosophies of Kant, Fichte, Schelling and Hegel are *the systems of freedom*. The exposition of every system in its complexity is developed from the standpoint of Hegel's philosophy, i.e., from the position that understands Hegel's philosophy as a peak and completion of philosophy of German Idealism. That implies that Hegel's system of freedom represents synthesis and sublation (*Aufhebung*) of systems of freedom of his predecessors. Hegel's conception of freedom can be addressed regarding three fundamental dimensions: onto-logical, practical and philosophic-historical. This interpretational scheme is then applied to philosophy of Kant, Fichte and Schelling. The result of this reassessment expresses an insight into the very necessity of conceptual development of notion and problem of freedom within philosophical projects in question. The exposition shows how self-understanding of philosophy as a philosophy of freedom begins at first with Kant's thematization of primacy of practical reason. Furthermore, Fichte's philosophy, on one hand, is regarded as completion of Kant's, but – on the other – it recognizes freedom as a beginning, and not just the result. However, in Schelling's philosophy, the aporetics of Kant-Fichte's foundation of freedom move towards a complex relation of mediation of freedom and necessity. Finally, Hegel's system is proved to be *the totality of freedom*, in which every category of philosophy as such is determined as category of spirit, therefore freedom.

Keywords: Practical Philosophy, Ethics, Freedom, System, German Idealism, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, ontological, practical, hystorical.

UVOD

Problem slobode ima dugu pred-filozofsku i filozofsku povest¹. Različiti epovi starih naroda, starozavetni tekstovi, kao i mitološke predstave antičkih Helena, svedoče o tome kako se budio ljudski senzibilitet za slobodu i kako je poprimao prve predstavne, terminološke i pojmovne figuracije. Kao delo slobode mišljenja, filozofija je začeta u specifičnom helenskom *osećaju* za slobodu. Isti osećaj je vodio Helene u veliku misaonu revoluciju koja je donela transformaciju htoničke u olimpijsku mitologiju kao svojevrsnu radikalnu izmenu životnog smisla, pogleda na svet i njegovu antropologizaciju po slobodi! Filozofija se javlja kao *ne-nužna* delatnost, ali i kao najnužnije antropološko manifestovanje slobode. Tako je filozofija od svog nastanka područje susretanja slobode i nužnosti, iako je filozofsko promišljanje toga susretanja pozni rezultat filozofske refleksije, jednako kao što je tek u filozofiji nemačkih idealista sloboda učinjena najizvornijim misaonim problemom i zadatkom.

Celina filozofske i opšte povesti pojma slobode nudi se od sebe kao vrlo voluminozni predmet filozofskih istraživanja. U povesti vlastitih predstava i pojmova, sloboda je promišljana kao *metafizički, teološki, fizikalni, kosmološki, antropološki, psihološki, praktičko-filozofski* i *etički* problem. Od tzv. antropološkog perioda antičke filozofije, pitanje o mogućoj slobodnosti čoveka za osmišljavanje vlastitog života, jednako kao i pitanje o nužnosti ustrojstva kosmosa, a time i čovekovog života, čini okosnicu misaonih istraživanja na području filozofije koje je Aristotel nazvao *praktičkom filozofijom*. Odnos između teorijskog i praktičkog (kao odnos između nužnosti i slobode, odnos između onoga što je „večno, nenastalo i nepromenljivo“ i onoga što „može biti i drugačije“) te odnos između teorijske i praktičke filozofije predstavlja fundamentalni filozofski problem. Razumevanje biti pojma slobode, kao i njegovo konotacijsko polje, menjali su se u povesti filozofije. Proces tih promena vodio je ka pomeranju misli o slobodi u samo središte antropološke samorefleksije, jednako kao i u središte filozofskog mišljenja. Krešendo toga razvojnog procesa pojam slobode postigao je u filozofiji nemačkog idealizma. Antička i srednjevekovna filozofija držale su se ideje o primata bitka

¹ Up. Perović, M.A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 211 et passim.

nad trebanjem te time teorijske nad praktičkom filozofijom. Prodor stava subjektivnosti u središte kartezijanske metafizike nagovestio je tematiku ljudske samosvesti kao istinsko polje na kome se iskušava mišljenje praktičkog, ali i mišljenje teorijskog iz odnosa samosvesti i svesti. U misaonom ključu ostrvske filozofije Hjum je na specifičan način – tezom da se vrednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih – otvorio mogućnosti mišljenja slobode. Rusoovo distingviranje zajedničke i opšte volje u isto je vreme označilo razliku između razuma i uma. Na misaonim podsticajima novovekovne filozofije, predstavnici filozofije nemačkog idealizma provode radikalni ontološki obrt u odnosu bitka i trebanja, da bi zasnovali ideju homocentričkog praktičko-povesnog sveta ljudskog života koji je *po slobodi*, štaviše, da bi slobodu shvatili kao način čovekovog bitka! Najbitniji filozofski događaj koji je omogućio taj obrt izražen je u Kantovoj ideji o primatu praktičkog uma nad teorijskim. Ta ideja uistinu znači primat trebanja nad bitkom te slobode nad nužnošću. Od sistema metafizikalnih, fizikalnih etc. kategorija, filozofija je na temelju Kantovog obrta mogla tragati za misaonim strategijama u kojima će samu sebe utemeljivati kao *sistem slobode*.

Istraživanje pitanja o slobodi u filozofiji nemačkog idealizma mora se moći postaviti i razviti sledom nekoliko vodećih pitanja. Prvo, na koji način je statuiran pojam slobode kod vodećih filozofa nemačkog idealizma? Drugo, u kojim se misaonim i pojmovnim figuracijama kod tih filozofa javlja pojam slobode? Treće, u kom se smislu istraživanja pojma slobode u nemačkom idealizmu mogu smatrati najvišim misaonim rezultatom i paradigmom filozofskog mišljenja slobode uopšte? Četvrto, kako dokučiti misaonu nit rasvetljavanja poimanja slobode kod Kanta, Fichtea, Šelinga i Hegela? Peto, u kojoj je meri produktivno stanovište interpretacije koje tematski Hegelov pojam slobode uzima kao merodavnu paradigmu za prosuđivanje vrednosti Kantovog, Fichteovog i Šelingovog promišljanja slobode?

Pet postavljenih pitanja zahtevaju eksplikaciju generalnog interpretacijskog ključa celokupnog istraživanja. Milan Kangrga u tekstu „Hegel i njegovi interpretatori“ govori o tri moguće „orijentacije“ u interpretiranju neke filozofije. Prvom tipu interpretacije sklona je „podla svest“, tj. autori koji tragaju prevashodno za nedostacima i slabostima interpretiranog filozofa. Drugom tipu pripadaju oni autori koje vodi vlastita škola mišljenja ili misaona orijentacija kojoj pripadaju. Napokon, postoje i zastupnici tzv. akademske interpretacije. Karakteriše ih neosveščena interpretativna paradigma koja sebe predstavlja vrednosno indiferentnom.

U ovom istraživanju nastojaćemo održavati budnom svest o granicama i slabostima sva tri navedena tipa interpretacije. Samo se po sebi razume da treba uložiti misaoni napor da se svaka posebna filozofska koncepcija, odnosno, tematizacija pojma i problema slobode u njoj rasvetli najpre iz sistemskog pojmovnog odnosa u kome se razvija poimanje slobode, da bi se tek onda mogle rasvetljavati misaone veze poimanja slobode kod vodećih predstavnika filozofije nemačkog idealizma.

Međutim, potrebno je ovde dati dve misaone eksplikacije. Prva se odnosi na značenje misaone strukture – „filozofija nemačkog idealizma“. Ona se ovde uzima u ustaljenom značenju filozofske epohe koja obuhvata filozofske koncepcije Kanta, Fihtea, Šelinga i Hegela. Drugi autori koji su stvarali u istom vremenskom periodu i koje neki statuiraju u filozofiju nemačkog idealizma – kao što su Haman, Herder, Jakobi, Šlegel, Šlajermaher i drugi – nužno moraju ostati izvan razmatranja zbog obima samog istraživanja. Uz ovaj spoljašnji, valja predočiti i suštinski razlog: Kant, Fihte, Šeling i Hegel određeni su kao *par excellence* mislioci pojma slobode, a njihove filozofije kao *sistemi* slobode.

Drugo razjašnjenje odnosi se na sistemsku prirodu istraživanja slobode u filozofiji nemačkog idealizma. Temeljna pretpostavka po kojoj se svaki od ova četiri filozofska projekta razvija kao sistem slobode zahteva odgovor na pitanje na koji je način najuputnije izložiti samu *sistematičnost* promišljanja. Odabrana pozicija počiva na stavu da je Hegelova filozofska koncepcija najcelovitiji od četiri promatrana sistema te da se iz ključa njegove filozofije može pristupiti filozofijama njegovih prethodnika. Hegelova tematizacija slobode je, na tragu Perovićeve analize¹, razložena u tri temeljna momenta: *ontološki*, *praktički* i *filozofsko-povesni* pojam slobode. Heuristička vrednost ovog interpretacijskog polazišta doima se izuzetno uverljivom i u pogledu filozofija koje Hegelovoj neposredno prethode.

Kantova filozofija određena je kao prelomna tačka mišljenja slobode. U njoj je sloboda shvaćena kao središte samorazumevanja čoveka. Kant nastoji da prevlada novovekovnu aporiju determinizma i indeterminizma na taj način što slobodu tematizuje posredovanjem dvostrukosti njenog određenja kao transcendentalne ideje i kao autonomije volje. Po njegovom sudu, čovek kao član sveta fenomena stoji pod principima kauzaliteta, ali – kao član noumenalnog sveta – on je pod „kauzalitetom pomoću slobode“, tj. sposoban

¹ Up. Perović, M.A., *Filozofske rasprave*, HFD, Zagreb 2011., str. 142-155; *Filozofija morala*, str. 246-251.

je da od sebe započne niz pojava. Kantova tematizacija pojma i problema slobode dvovalentna je. S jedne strane, u njegovoj se filozofiji eksplicitno postavlja primat praktičkog nad teorijskim umom, čime se – po prvi put u povesti filozofije – čovek postavlja kao izvorno praktičko biće. S druge strane, rascep sveta na fenomenalni i noumenalni predstavlja *proton pseudos* Kantove filozofije koji se proteže kroz sve ravni istraživanja i čini poslednju granicu njegovog kritičkog projekta. Granica Kantove praktičke filozofije oličena je u svođenju slobode uopšte na moralnu slobodu, što principijelno onemogućuje konsekventno zasnivanje celovitog pojma slobode. Povesna dimenzija slobode stoga mu ostaje samo rudimentarna i „naknadna“.

Fihteovo razumevanje slobode – kao i njegova filozofija u celini – na tragu je Kantovih filozofskih postignuća. Kao i Kant, Fihte u samosvesti vidi temeljni izraz slobode, uslov svake svesti, ali i svakog predmeta svesti. Vlastitu filozofiju Fihte naziva naukom o znanosti (*Wissenschaftslehre*), a proces samoosveščivanja delotvornom radnjom (*Tathandlung*). To preimenovanje ukazuje na Fihteovo produblјivanje Kantove filozofije – u konkretizaciji zahteva da se filozofija postavi kao stroga znanost – ali i na napuštanje razdora između sveta pojave i sveta stvari po sebi. Dok Kant protivrečje postavlja u um, Fihte ga postavlja u samu stvar po sebi kao produkt uma. Za Fihtea je sloboda „čulna predstava samodelatnosti“ te time objektivni izraz apsolutnog samopostavljanja subjekta kao subjekt-objekta. Fihteova koncepcija je već u prvom koraku vlastitog samopostavljanja *povesna*, što mu omogućuje i bitno razvijenije stanovište povesnog pojma slobode u odnosu na Kanta.

Po Šelingovom sudu, idealizam je učenje o slobodi uzdigao do sfere u kojoj ono jedino može biti razumljivo. Kantovski podsticaj da se ono praktičko misli kao primarno on produblјuje stavom: ono što se ne može ozbilјiti teorijski, treba ozbilјiti praktički. Primat praktičkog uma, koji je kod Fihtea eksplicitno preoblikovan u ideju o izvornoj praktičkosti uma i potenciji za proizvođenje objektiviteta, kod Šelunga *de facto* postaje samoproizvođenje kao proizvođenje vlastite zbilјnosti. Bitak određuje kao „ukinutu slobodu“. Povesna dimenzija razumevanja slobode u Šelingovoj filozofiji počiva na stanovištu o duhovnoj biti sveta i time se otvara mogućnost da se čovek posmatra kao bitno povesno biće. „Pozni“ Šeling ne pripada preduzetom istraživanju.

Hegelova filozofija vlastito ishodište i konačište ima u pojmu duha. Ontogeneza i filogeneza su shvaćene kao proces kojim duh zadobija vlastitu slobodu na taj način što

postaje svestan svoje slobodnosti i sebe zna kao slobodnog. Rasap između teorijskog i praktičkog on rešava idejom slobodnog duha koji je istina i teorije i prakse te time sloboda postaje samo središte (čovekove) zbiljnosti, tj. sama ta zbiljnost kao takva. Na tom temelju, Hegel može tvrditi da se ne radi o tome da ljudi „imaju“ ideju slobode, već da oni „jesu“ ta ideja. *Ljudi jesu sloboda!* Baštineći iskustva svojih prethodnika, Hegel nastoji da istovremeno ispravi nedostatke i granice njihovih koncepcija postavljajući pojam slobode kao spekulativan, tj. upravo kao pojam. Pojam slobode onda zasniva i celinu njegovog filozofskog sistema, počev od nauke logike, preko filozofije prirode pa sve do punog ozbiljenja u filozofiji duha. To znači da se kategorijalitet slobode u isto vreme misli kao kategorijalitet filozofije, izlažući se kao spekulativni identitet identiteta i razlike ontološkog, praktičkog i filozofsko-povesnog pojma slobode.

POJAM SLOBODE U KANTOVOJ FILOZOFIJI

Kantova filozofija označava prekretnicu u povesti zapadnog mišljenja. Moguće je složiti se s Henrihom da je Kantova revolucionarnost bila nevoljna¹. Pitanje je, međutim, treba li govoriti o prekretnici ili prekretnicama, budući da je projekat kritičke filozofije promenio filozofiju na više načina i u više različitih dimenzija. Ishodišna tačka svih tih načina i dimenzija jeste pojam slobode. Ne počinje s Kantom filozofska povest promišljanja pojma slobode. Ipak, mišljenje filozofije kao filozofije slobode i mišljenje slobode u mnogostrukosti njenih objektivacija kao temeljne odredbe onoga ljudskog svoje rodno mesto ima u Kantovom kritičkom projektu. Kopernikanski obrt i zasnivanje transcendentalne filozofije ne pripadaju tzv. gnoseološkoj strani filozofije u izvornom, već u izvedenom smislu. U svom intrinzičnom značenju, projekat transcendentalne filozofije jeste projekat slobode².

Interpretacijska pozicija koja prati trostruki obuhvat pojma slobode kod Kanta se mora zadržati, pre svega, na ontološkoj i praktičkoj strani. U ontološkom zasnivanju slobode, Kantovo učenje o slobodi kao transcendentalnoj ideji utire put svim potonjim zahvatima u bit ontološke dimenzije slobode. Jednako tako, autonomija volje ostaće temeljna odrednica praktičkog pojma slobode kod svih Kantovih idealističkih naslednika. Povesni pojam slobode, međutim, ostaje kod Kanta nerazvijen. Razlog te rudimentarnosti počiva na inkonsekventnosti samog praktičkog pojma slobode, koji iz sebe suštinski isključuje sve vidove slobode osim moralne.

U svom prvom idealističkom obliku, pojam slobode pokazuje svoje poreklo iz pojma subjektivnosti. Otuda Kantovo razumevanje slobode nužno mora započeti

¹Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003., p. 26.

²Henrih razdvaja Kanta od idealista jer Kant, po njegovom sudu, ne počinje od slobode, već do nje dolazi kao do rezultata (Ibid, p. 60). Iako se možemo složiti sa stavom da je „podređivanje svega pojmu slobode“ potonji rezultat filozofije po Kantu, ideja da filozofija ne može početi od ideje slobode se ne čini plauzibilnom. Ostavljajući sve drugo po strani, time što je vlastitu filozofiju u prvom koraku izložio kao kritiku, Kant je upravo počeo od pojma slobode.

tematizacijom problema subjektivnosti u njegovoj filozofiji, jednako kao što to mora biti početak tematizacije pojma slobode u nemačkom idealizmu kao takvom.

PRINCIP SUBJEKTIVITETA

Na jednom mestu u *Kritici čistog uma* Kant izlaže stav u kome se otelovljuje bit moderne filozofije, ali i građanskog sveta: „Jedan ustav koji bi zajemčavao *najveću ljudsku slobodu* putem zakona koji bi činili da sloboda svakog pojedinca može *postojati zajedno sa slobodom svih drugih ljudi* (ne najveće blaženstvo, jer će ono samo sobom doći) jeste ipak bar jedna nužna ideja od koje se mora poći ne samo u prvom nacrtu nekog državnog ustava već i u svima zakonima, i pri čemu se mora u početku apstrahovati od datih prepreka koje možda ne proizlaze neizbežno toliko iz ljudske prirode koliko, naprotiv, iz toga što se u zakonodavstvu zanemaruju prave ideje“¹.

Vraćanje čoveka u središte misaone pozornosti isticanjem principa subjektivnosti, naznake koga se vide već u humanizmu i renesansi, nalazi svoj puni novovekovni izraz u Dekartovoj filozofiji. U Kantovoj kritičkoj filozofiji, međutim, taj princip postavljen je *kao* princip upravo time što se *on sam* stavlja pod znak pitanja. Kod Dekarta je subjektivnost mišljena kao bestemeljni temelj², kod Kanta kao temelj koji samog sebe utemeljuje. Ova principijelna razlika omogućena je time što Kant nastoji rasvetliti prirodu samog subjektiviteta, umesto da je ostavi izvan domašaja methodske sumnje³. Zasnivanje kritičke filozofije počiva na odredbi transcendentalnog: „Ja nazivam *transcendentalnim* svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da

¹ Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd 2003., str. 207.

² Up. Dekart, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, Plato, Beograd 1998., *Rasprava o metodi*, Estetika, Valjevo-Beograd, 1990. Dekart „je bio osnivač transcendentalne filozofije pre nego što je sam termin postojao“ (Lauth, R., “La conception Cartésienne et Fichtéenne de la Fondation du savoir,” in I. Radrizzani, ed., *Fichte et la France*, Beauchesne, Paris 1997., pp. 35–59; Lauth, R., *Transzendentalne Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Felix Meiner, Hamburg 1989., pp. 385ff.; citirano prema: Limnatis, N.G., *German Idealism and the Problem of Knowledge*, Springer, NY 2008., p. 91).

³ Hegelovim rečima, Dekart ne uviđa da „ono što se priznaje kao istinito mora po svom položaju da bude takvo da se u njemu sadrži naša sloboda da mislimo“ (Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, III tom, BIGZ, Beograd 1975., str. 260).

je moguće a priori“¹. U ovoj se odredbi transcendentalna filozofija legitimira kao „sistem svih principa čistoga uma“. Na tragu pitanja koja je otvorila novovekovna filozofija, Kant će problem subjektiviteta zaoštriti do tačke u kojoj tzv. „stvarni svet“ evoluirao u čovekov svet, ostavljajući pitanje razumevanja realiteta nezavisnog od subjekta izvan mogućnosti razmatranja². Nepotpunost te evolucije, oličena u konceptu „stvari po sebi“, čini samu granicu Kantove filozofije i transcendentalnog idealizma kao takvog.

Osnovni zadatak Kantove filozofije jeste uspostavljanje jednog sistema svih principa čistog uma, odnosno, postavljanje filozofije kao transcendentalne. Zadatak je zahtevao, u prvom redu, usmeravanje prema samim spoznajnim moćima i oslobađanje od svih empiričkih sadržaja. Ovakav postupak može zavesti na lažni, epistemološki trag na kome bi se Kantov zadatak razumeo kao ispitivanje spoznajnih moći, a ne ispitivanje moći slobode. Kapitalna izvorna ideja Kantovog transcendentalizma sadržana je u tezi da *spoznaja* nije ništa drugo do osobeni način egzistencije *slobode*. Spoznaja kao način egzistencije slobode počiva na dijalekticitetu slobode i nužnosti. Kant taj odnos nije uspevao misliti do kraja spekulativno, nego su mu sloboda i nužnost ostale u stalnom aporetskom sučeljavanju.

Spoznaja počiva na formama čulnosti, razuma i uma. Uistinu, čulnost, razum i um su osnovne moći ljudske duše kao *moći ljudske slobode*: „Svako ljudsko saznanje počinje opažajima, odatle ide pojmovima i završava se idejama“³. Čulnost ispituje transcendentalna estetika, razum transcendentalna analitika, a um transcendentalna dijalektika, pri čemu potonje dve spadaju u transcendentalnu logiku. Moć suđenja, kao „viša spoznajna moć“, spada takođe u okrilje transcendentalne logike, iako ona biva sistematski obrađena unutar posebne kritike⁴.

Polazeći od stava da „saznajemo a priori o stvarima samo ono što sami u njih ulažemo“⁵, Kant razvija analizu apriornih formi čulnosti, razuma i uma, nastojeći da ostvari potpun uvid u ono što subjektivitet *ulaže* u ono objektivno. Već u tom stavu

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 64, Uvod.

² Nije neobično što Erdman ističe da je *Kritika čistog uma* morala u vlastitom vremenu biti potpuno neuporediva (Erdmann, B., *Kant's Criticism in der ersten und in der Zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1878. S.10).

³ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 355.

⁴ U *Kritici moći suđenja* Kant navodi da viša moć saznanja ima tri dela: „Na prvo mesto dolazi moć saznanja onoga što je *opšte* (pravila), tj. *razum*, na drugo mesto dolazi moć *supsumcije posebnog* pod opšte, *moć suđenja*, i na treće mesto dolazi moć određivanja posebnoga onim što je opšte (moć izvođenja iz principa), to jest *um*“ (Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd, 1975., str. 12, prva verzija uvoda).

⁵ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 43, predgovor 2. izdanju.

sadržan je sukus Kantovog razumevanja spoznaje kao slobode: može se spoznati samo ono što je delo slobodne proizvodilačke moći! Čulnost i razum su osnovni izvori ljudske spoznaje, „dva stabla ljudskog saznanja“, bez čije saradnje nikakvo iskustvo uopšte nije moguće, dok um ne uzima neposrednog učešća u saznanju, već ima sasvim osobenu ulogu. Apriorne forme čulnosti predstavljaju načine na koji nam predmeti bivaju dati u iskustvu – sve ono što uopšte može biti predmetom iskustva dato nam je posredstvom prostora i vremena. Prostor je forma svih pojava spoljašnjih čula, tj. „subjektivni uslov čulnosti pod kojim je spoljašnje opažanje za nas jedino moguće“¹, dok je vreme forma unutrašnjeg čula i time „uslov a priori svih pojava uopšte“². I prostor i vreme nose oznake empiričkog realiteta i transcendentalnog idealiteta: oni se, naime, odnose na predmete samo onda kada su predmeti shvaćeni kao pojave, a nikako ako ih pretpostavimo kao stvari po sebi³. Ako je nešto dato u iskustvu, prostor i vreme predstavljaju načine na koje je to dato – otuda empirički realitet. Granica mogućeg iskustva, međutim, jeste i granica prostora i vremena – otuda transcendentalni idealitet. Apriorne forme čulnosti, kao i apriorne forme razuma, a posebno uma, jesu kategorije slobode *par excellence*. Premda Kant pod kategorijama slobode podrazumeva osobenu misaonost praktičkog uma, mora se istaći da sam koncept aprioriteta formi, onako kako ga Kant formuliše, jeste kategorijalitet slobode. Ova mogućnost ostaje u Kantovoj filozofiji nereflektovana i stoga nerazvijena, ali će svoj puni izraz zadobiti u Hegelovom zasnivanju sistema filozofije.

Pored receptiviteta čulnosti, nužan uslov saznanja je i spontanitet, tj. razum kao sposobnost duha da proizvodi predstave. Uz opažaje koje daje čulnost nužni su i pojmovi koje daje razum („misli bez sadržaja jesu prazne, opažaji bez pojmova jesu slepi“). Kategorije su čiste forme razuma ili apriorni pojmovi. Suprotno Aristotelovoj „objektivističkoj“ koncepciji po kojoj se kategorije neposredno shvataju kao bitne karakteristike zbiljnosti, Kant kategorije izvodi iz pretpostavke o logičkim funkcijama ljudskog razuma, iz tablice sudova⁴, odnosno, iz moći suđenja kao zajedničkog principa⁵. Razlikuje četiri osnovna tipa kategorija – kvantitet, kvalitet, relaciju i modalitet – od kojih

¹ Ibid, str. 73.

² Ibid, str. 77., podv. M.Đ. Vreme je neposredni uslov unutrašnjih pojava, a time posredno i spoljašnjih.

³ Šeling u *Freiheitsschrift*-u zamera Kantu upravo to što vezu između slobode i nezavisnosti od vremena nije proširio i na stvari.

⁴ Čitava diskusija o problemu kategorija ovde mora ostati izvan razmatranja, budući da je ovaj osnovni pregled temelja Kantove filozofije naprosto nužan uvod u tematizaciju pojma slobode. Ipak, Džejmson je potpuno u pravu kad navodi da ova četvorostruka organizacija vapi za interpretacijom (Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, Verso, London-New York, 2009., p.77).

⁵ „a ne rapsodički na osnovu istraživanja čistih pojmova koje je preduzeto na sreću“, Kant, *Kritika čistog uma*, str. 99.

svaki u sebi sadrži tri moguće čiste forme¹. Kantovo poimanje kategorija otvara bitno pitanje o tome kako je uopšte moguće da subjektivni uslovi mišljenja imaju objektivnu vrednost². Drugačije rečeno, kako je moguće da kategorije predstavljaju uslov mogućnosti sveg saznanja, budući da pojave mogu biti date u opažanju nezavisno od funkcija razuma, tj. nezavisno od kategorija³? – Rasprava o tom pitanju otkriva puni smisao i vrednost Kantove filozofije. U njoj se po prvi put se u povesti filozofije čisti subjektivni princip postavlja kao uslov mogućnosti objektiviteta. Nije on shvaćen samo kao uslov mogućnosti spoznaje realiteta, već – suštinski – mogućnosti njegove egzistencije⁴. Time je, u isti mah, ono slobodno postavljeno kao uslov nužnog: „Idealizam transcendentalne logike dokazuje se u svom najunutrašnjem jezgru kao idealizam *moralne* (sittlichen) svesti i *samo kroz nju postaje idealizam svesti uopšte*“⁵. Premda je to temelj kritičke filozofije, Kant uvek govori o uslovu mogućnosti *spoznaje*, iako se postavlja vodeće pitanje: „Kako možemo takoreći da propisujemo prirodi zakon i da je, štaviše, činimo mogućom“⁶. Međutim, zahvaljujući razlici između pojave i stvari po sebi, uslov mogućnosti spoznaje postaje istovremeno i uslovom mogućnosti egzistencije, budući da je svet pojava za teorijsku svest zapravo svet uopšte. – Odgovor na gornje pitanje daje transcendentalna dedukcija kategorija, u kojoj se pokazuje da sve radnje razuma, pa time i sve saznanje, počivaju na jednom „actusu spontaniteta“ koji se naziva čistom apercepcijom. Ideju čiste apercepcije kao praosnovnog sintetičkog jedinstva apercepcije Kant je postavio produblivanjem dekartovskog „Ja mislim“, do stava „Ja mislim, koje mora moći da prati sve moje predstave“. Pojam apercepcije upućuje na lajbnicovsko rešenje problema slobode monada⁷. Stavom *Ja mislim* pokazano je da je samosvest nužni uslov pod kojim mora da

¹ Kategorija kvantiteta sadrži jedinicu, množinu i celokupnost; kategorija kvaliteta sadrži realitet, negaciju i limitaciju; kategorija relacije sadrži inherenciju i subzistenciju (substantia et accidens), kauzalitet i dependenciju (uzrok i posledicu) i zajednicu (uzajamno dejstvo između onoga što dela i onoga što trpi), a kategorija modaliteta sadrži mogućnost-nemogućnost, biće-nebiće i nužnost-slučajnost.

² „U pomenutoj dedukciji formi razuma najodređenije je izrečen princip spekulacije, identitet subjekta i objekta; tu teoriju razuma um je držao nad krstionicom“ (Hegel, G.W.F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, *Jenski spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., str. 8). Međutim, „kad sada Kant, za uzvrat, sam ovaj identitet, kao um, učini predmetom filozofske refleksije, iščezava identitet sam od sebe; ako je razum bio razmatran umom, to se u zamjenu um razmatra razumom“ (Loc.cit.).

³ Stern smatra da teza po kojoj jedinstvo objekta nije dato već se uspostavlja učešćem svesti sledi sumnje Loka i Hjuma u pogledu intrinzičnog jedinstva objekta (Stern, R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Routledge, London 1990., p.17).

⁴ „Kod Kanta, ideja da svet podeljen na subjekt i objekt – svet u koji smo, kao zatvorenici vlastitog ustrojstva, uključeni samo s fenomenima – nije konačni svet, obrazuje već tajni izvor energije“ (Adorno, T., *Hegel: Three Studies*, MIT, Massachusetts, 1993. p.6).

⁵ Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1961., S. 153.

⁶ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 120.

⁷ Interesantno je i stanovište po kome se pokazuje da Kantove ideje o distinkciji između logike i realiteta „potiču iz lajbnicovskog racionalizma, dok omogućuju nastanak novog pojma ‘objekta’, koji će činiti

stoji svaki opažaj da bi „postao objekt za mene“: „*Transcendentalno jedinstvo* apercipije jeste ono jedinstvo koje svu raznovrsnost koja je data u jednom opažaju ujedinjuje u jedan pojam o objektu“¹. Zahvaljujući praosnovnom sintetičkom jedinstvu apercipije moguća je primena čistih pojmova razuma na opažaje, koji stoje pod uslovom čistih formi čulnosti, tj. prostora i vremena. *Ja mislim* temelj je svih pojmova: „Lako se vidi da je taj pojam vehikel svih pojmova uopšte“², uključujući i transcendentalne. Kant tvrdi da je *Ja mislim* takođe transcendentalan pojam, iako se njemu ne može dodeliti neki poseban naslov kakav imaju drugi transcendentalni pojmovi, tj. ideje. Razlog za nedostatak posebnog naziva jeste to što „on služi samo tome da svako mišljenje pokaže kao nešto što pripada svesti“³, pa je u izvesnom smislu opšta pretpostavka i samih transcendentalnih pojmova. Kant ovaj pojam naziva i čistom apercipijom, čistom samosvešću, transcendentalnom samosvešću⁴.

Kao i razum, a za razliku od uma, moć suđenja ima objektivno važenje i primenu, zbog čega pripada transcendentalnoj analitici. Moć suđenja primenjuje pojmove razuma na pojave: „Kad se razum uopšte definiše kao moć pravila, onda je moć suđenja sposobnost koja *supsumira* pod pravila, to jest koja odlučuje o tome da li nešto stoji pod jednim datim pravilom (*casus datae legis*) ili ne“⁵. Supsumcija fundamentalno zavisi od *transcendentalne šeme*, tj. od predstave koja posreduje između pojave i kategorije zahvaljujući tome što je u isto vreme i intelektualna i čulna. Transcendentalna šema zapravo je transcendentalna vremenska odredba. Čitava rasprava o šematizmu čistog razuma počiva na neobično evazivnom pristupu, koji se kod Kanta inače još retko gde nalazi: „Ovaj šematizam našega razuma u pogledu pojava i njihove proste forme jeste jedna veština, skrivena u dubinama čovekove duše; i njen mehanizam mi ćemo teško ikada izmamiti od prirode, da bismo ga neprikrivenog stavili ispred naših očiju“⁶. Time se

središte nove kritičke filozofije“, a nova koncepcija će „povratno rezultovati izmeštanjem lajbnicovskih ideja o teleologiji i harmoniji ka ‘spoljnim granicama’ Kantove filozofije, gde se ponovo suočavamo sa teškoćama distingviranja kritike od metafizike i kritike od metakritike“ (Kerslake, C., *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh University Press, 2009., p. 101).

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 112.

² Ibid., str. 217. „Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt...sei“ (Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977., Bd. 3, S. 341).

³ Loc.cit.

⁴ Kroneova primećuje da postoji izvesno nesaglasje između transcendentalne apercipije i samosvesti: „Premda je Kant transcendentalnu apercipiju označio kao 'samosvest', pojam sadrži primarna funkcionalna obeležja koja su delotvorna u materijalnom (sachhaltigen) mišljenju i strukturaju ga“ (Crone, K., „Transzendente Apperception und konkretes Selbstbewusstsein“, Kant und Fichte – Fichte und Kant, Fichtestudien, Band 33, Rodopi, Amsterdam-New York 2009., S. 66).

⁵ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 125.

⁶ Ibid., str. 128. Hajdeger je posebnu pažnju poklanjao upravo problemu šematizma: up. Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd 1979.

pokazuje da je Kant donekle kapitulirao pred pitanjem na koji se tačno način odvija posredovanje između pojave i kategorije, tj. supsumcija opažaja pod pojam. Odustajanje od bližeg razmatranja šematizma, odnosno, od nastojanja da se njegova bit rasvetli, u bitnoj je vezi sa svojevrsnim *zazorom* koji Kant pokazuje pred mogućnošću da se izbriše granica između pojave i stvari po sebi, odnosno, da se objektivitet shvati kao u potpunosti produciran od strane subjektiviteta. To se pokazuje i u formulaciji „njen mehanizam ćemo teško ikada izmamiti iz prirode“¹, budući da – po logici Kantovog istraživanja – ni taj mehanizam nije, da se tako kaže, „stvar same prirode“, već stvar subjektiviteta koji ga u prirodu polaže.

U dubljem smislu, problem šematizma izražava problem posredovanja slobode i nužnosti. Kant je, naime, postavio slobodu za temeljni princip, ali je odmah ograničio nužnošću. I premda se njemu čini da je sloboda u tom odnosu provizorna te stoga poseže za razdvajanjem sveta, zapravo je reč o tome da je provizorna upravo nužnost kojoj bi Kant teška srca odrekao primat. Laviranje između slobode i nužnosti, napuštanje vlastitog početnog principa, principa slobode, u izvesnom smislu predstavlja danak pionirskom poduhvatu koji Kant preduzima.

U transcendentalnu doktrinu moći suđenja spada i analiza svih osnovnih stavova čistog razuma (aksiomi datosti u opažanju, anticipacije opažaja, analogije iskustva i postulati empiričkog mišljenja uopšte), ali i rasprava o temelju razlikovanja fenomena i noumena. Ta rasprava deli područje suvereniteta čistog razuma koje za rezultat ima *stvarne* spoznaje od dijalektičkog obzorja uma. O „zemljištu čistog razuma“ i njegovom odnosu prema transcendentalnim pojmovima Kant kaže: „To je postojbina istine (jedno dražesno ime) koju opkoljava jedan prostrani i burni okean, pravo sedište privida, gde poneka magluština i poneka santa leda koja će se ubrzo raspliniti lažno nagoveštavaju nove zemlje i, zavaravajući se praznim nadama mornara koji neprestance izgleda za novim otkrićima, zapliću ga u pustolovine od kojih nikako ne može da odustane, a koje isto tako nikako ne može da privede kraju“². Ovaj slikoviti prikaz smeru na pravljenje jasne distinkcije između „transcendentalne“ i „empiričke“ upotrebe pojmova. Kant uopšte smatra da je moguća samo empirička upotreba, dakle, ona koja se odnosi na „predmete

¹ „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratzen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 120, podv. M.Đ.).

² Kant, *Kritika čistog uma*, str. 174-75.

jednog mogućeg iskustva“, za razliku od transcendentalne, koja podrazumeva primenu na „stvari uopšte i po sebi“: „Razum nikada ne može da učini išta više a priori, osim da anticipira formu nekog mogućeg iskustva uopšte, i pošto ono što nije pojava ne može da bude predmet iskustva, to on nikada ne može da prekorači granice čulnosti u kojima nam jedino predmeti bivaju dati“¹. Predmeti kao pojave jesu fenomeni. Međutim, u samoj formulaciji „predmeti kao pojave“ impliciran je i pojam predmeta koji *nije* kao pojava, odnosno predmeta kao takvog, predmeta po sebi: noumena². Po Kantovom sudu, noumeni se mogu odrediti negativno – kao stvari koje nisu objekti našeg čulnog opažanja – i pozitivno – kao objekti nekog nečulnog, tj. intelektualnog opažanja³. Budući da su kategorije naprosto misaone forme za naše *čulno opažanje*, one nikako ne bi mogle dospeti do nekakvih noumena u pozitivnom smislu, zbog čega Kant za noumen zadržava isključivo negativno značenje, tj. koristi ga samo kao „granični pojam“ („Grenzbegriff“) koji treba da ograniči čulnost, da omeđi njene zahteve. Stoga je razumljiv i njegov eksplicitno negativan stav prema ideji intelektualnog opažanja. Za Kanta je to naprosto *contradictio in adiecto*, a nikako ne prozor u svet čistih suština. U tom pogledu će Fichte i Šeling bitno odstupiti od njegovog stava.

Razlikovanje pojave i stvari po sebi Kant izlaže na kraju transcendentalne analitike. Ova razlika time je pokazana kao rezultat koji proizilazi iz svih prethodnih razmatranja, iako zapravo predstavlja temeljnu pretpostavku čitave njegove filozofije. Ono što se čini kao *circulus vitiosus* poziva na izvornije tumačenje Kantove filozofije. Distinkcija između fenomena i noumena zauzima strateško mesto između transcendentalne analitike i transcendentalne dijalektike kao međa između čvrstog „zemljišta razuma“ i „burnog okeana privida“. Zato što vlastitu upotrebu ograničava na ono fenomenalno, razum ostaje u okvirima mogućeg zbiljskog saznanja. Um se, pak, zaleće u ono noumenalno, stremi ka „spoznaji“ stvari po sebi, tvoreći tako čitavu *logiku privida*. Može se reći da je transcendentalna analitika područje pomirenja empirizma i racionalizma, dok je transcendentalna dijalektika u izvesnom smislu skeptička⁴. U analitici je pokazano da

¹ Ibid., str. 178. U nastavku Kant navodi da „osnovni stavovi razuma jesu samo principi ekspozicije pojava, te oholo ime jedne ontologije, koja se poduhvata da u jednoj sistematskoj doktrini dade sintetična znanja a priori (na primer osnovni stav kauzaliteta) o stvarima uopšte, mora da ustupi mesto skromnijem imenu jedne proste analitike čistoga razuma“ (loc.cit.).

² Naravno, termin „predmet“ podrazumeva neku metnutost-pred, a time i neposredno učešće subjektiviteta. I za Kanta će stvar po sebi svakako postati predmetom čim se zakorači u sferu praktičkog.

³ Ibid., str. 181.

⁴ Sam Kant kaže da „transcendentalna dijalektika nikako ne ide u prilog skepticizmu, ali zato ide u prilog skeptičkom metodu, koji u njoj može da pokaže jedan primer svoje velike korisnosti koja se dobija kada se argumenti uma u njihovoj najvećoj slobodi stave jedni protiv drugih“ (Ibid., str. 277).

ljudsko saznanje može postojati samo na temelju saradnje čulnosti i razuma. Naspram stavova *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* i *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu; excipe: nisi ipse intellectus*, Kant postulira stav: *Misli bez sadržaja jesu prazne, opažaji bez pojmova jesu slepi*¹. S druge strane, skepticizam (čak i svojevrsni agnosticizam) istaći će svoje pravo u samoj zamisli transcendentalne dijalektike, uprkos Kantovim nastojanjima da i dijalektici obezbedi koliko-toliko čvrsto tle. Razjašnjenje ovoga stava zahteva rekapitulaciju složene strukture Kantovog kritičkog poduhvata.

Prvo. *Kritika čistog uma* počiva na pretpostavci da je moguće staviti celokupno ljudsko saznanje – odnosno mogućnost saznanja kao takvog – pod kritičku lupu i napraviti svojevrsni „inventar“ ljudskih duševnih moći². Ta je pretpostavka po svojoj suštini „gnostička“, implicira mogućnost objektivnog saznanja samog problema saznanja.

Drugo. Razvijanje te pretpostavke pokazuje da se ljudska duševnost u sebi razlaže na čulnost, razumnost (tj. razumskost) i umnost (tj. umskost).

Treće. Pridavanje prevalentnog značaja za mogućnost ljudskog saznanja čulnosti karakteristika je empirizma, dok je hipostaziranje razuma kao osnovnog izvora spoznaje odlika racionalizma. Kroz čitavu novovekovnu filozofiju, u kojoj doživljava vlastiti paroksizam, spor između ove dve struje mišljenja ostajao je neprevladivim problemom. Kantova filozofija razrešava ovaj spor u korist „onoga trećeg“, kao posredovanja dveju temeljnih pretpostavki novovekovnih pristupa problemu izvora ljudske spoznaje.

Četvrto. Poverenje u moć izvesne ljudske spoznaje praktično se iscrpljuje u zaključnim odeljcima transcendentalne analitike. Međutim, poverenje u *moć spoznaje ljudske spoznaje* – koje je naznačeno kao osnovna pretpostavka same *Kritike čistog uma*, tj. kritičke filozofije – već je indukovalo potrebu da se razjasni i (1) uloga umskog elementa duševnosti, ali i (2) njegov odnos prema drugim elementima, odnosno njegovo

¹ „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (*Kritik der reinen Vernunft*, S. 98, *Kritika čistog uma*, str. 86). Rasel ističe veoma instruktivnu razliku između Kanta i Lajbnica: „Kant je smatrao da su stvari po sebi uzroci (ili temelji) predstavljanja, ali da ne mogu biti spoznate posredstvom predstavljanja. Lajbnic je, nasuprot tome, negirao uzročnu vezu, ali priznavao spoznaju“ (Russel, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge, London, 1992, p. 157).

² Hegel će u pogledu ovog „inventarisanja“ primetiti da se u duši „pretraživanja vrše kao u nekoj torbi, da bi se utvrdilo kakve se moći u njoj nalaze; slučajno se nalazi još i um, – bilo bi isto tako dobro kada uma ne bi bilo: kao što je magnetizam kod fizičara slučajan, – svejedno je da li on postoji ili pak ne“ (Hegel, *Istorija filozofije*, III tom, str. 447). Uz sve razumevanje za Hegelovo neodobravanje Kantove metode izlaganja i samog shvatanja uma, mora se ipak primetiti da ono što bismo mogli nazvati „filozofijom uma“ jeste sukus Kantove filozofije, odnosno temelj koji povratno zasniva čitavo zdanje kritičkog projekta.

mesto u hijerarhiji duševnih moći. Budući da jedino čulnost i razum rezultuju zbiljskim i pouzdanim saznanjem („osim ova dva izvora saznanja nemamo nikakvog drugog“¹), odnosno potpuno iscrpljuju područje fenomenaliteta, umu preostaje da se, s jedne strane, u konstelaciji odnosa duševnih moći postavi prema razumu slično kao razum prema čulnosti, a – s druge strane – da se (pogotovo s obzirom na to da nema govora o onoj uzajamnosti odnosa kao kad su u pitanju čulnost i razum) legitimira kao osebujna i nužna duševna moć upravo time što će pokazati sposobnost *proizvođenja* pojmova. Pošto ne doprinosi saznanju i nikada se ne odnosi neposredno na čulnost, um zapravo ostaje *s onu stranu* iskustva, a time i njegovi pojmovi u iskustvu nemaju odgovarajući korelat². Odatle sledi da je um usmeren ka onom noumenalnom kao mogućem predmetu, iako se to noumenalno kao takvo opire svakom *predmetnom* određenju. Um se onda pojavljuje u dvostrukoj ulozi: (1) kao onaj koji *stremi* ka zahvatanju noumena i (2) kao onaj koji se odnosi na razum.

Peto. Potonja odredba podrazumeva „delimičnu“ paralelnost međusobnih odnosa duševnih moći: „Ako je razum moć koja ujedinjuje pojave posredstvom pravila, onda je um moć koja daje jedinstvo pravilima razuma posredstvom principa“³. „Delimičnost“ se ogleda u tome što se svrha razuma u potpunosti ostvaruje u njegovom odnošenju na svet čulnosti, dok um – pored odnošenja na razum, čijim pravilima kao „moć principa“ daje jedinstvo – ima još jednu, može se reći: višu svrhu.

Šesto. „Druga“ svrha opredmećena je u odredbi uma koja se dokučuje na osnovu pitanja o ulozi uma u poretku duševnih moći. Po njoj je um najviša sposobnost ljudske spoznajne strukture, ali istovremeno i „najzavodljivija“. Čisti um sedište je *transcendentalnog privida*⁴, jedne neotklonjive iluzije koja je „prirodna“ i „neizbežna“, a uzrokovana je time „što se u našem umu (posmatrajući ga subjektivno kao ljudsku moć saznanja) nalaze glavna pravila i maksime njegove upotrebe, koji potpuno *imaju izgled objektivnih osnovnih stavova* i koji čine da se jedna subjektivna nužnost neke veze naših pojmova koju zahteva razum drži za *objektivnu nužnost odredbe stvari po sebi*“⁵.

Sedmo. Iz tog razloga, može se tvrditi da se Kantova *filozofija uma* zapravo temelji na pretpostavkama srodnim skeptičkoj tradiciji – čak je i razlikovanje pojave i bića po

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 198.

² „Pod idejom ja razumem jedan nužan pojam uma za koji u čulima ne može biti dat nikakav predmet koji se sa njim potpuno podudara“ (Ibid., str. 211).

³ Ibid., str. 202.

⁴ O transcendentalnom prividu vidi: Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, 2004.

⁵ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 199., podv. M.Đ. (*Kritik der reinen Vernunft*, SS. 310-311).

svojoj provenijenciji skeptičko¹ – odnosno na pretpostavci da znanje koje počiva na uzdizanju onoga subjektivnog u objektivno ne može biti istinskim, tj. verodostojnim znanjem. Zbog toga je, za razliku od transcendentalne analitike, koja prihvata „dogmatičko postupanje“² i izmiruje empirizam i racionalizam, transcendentalna dijalektika sfera skepticizma, pa i agnosticizma. Na to upućuje i stav iz Predgovora drugom izdanju *Kritike čistog uma* o nužnosti uništavanja znanja kako bi se dobio prostor za veru.

Transcendentalna dijalektika istražuje problem *čistog uma* i njegove upotrebe, odnosno pojmove čistog uma i posredne zaključke³. Um je određen kao moć principa, čija je osnovna funkcija da daje jedinstvo pravilima razuma. Pošto um nije u stanju da se ograniči samo na produciranje onih principa koji ne prelaze preko polja mogućeg iskustva. On je nužno izvor fenomena koji Kant označava kao „transcendentalni privid“. Taj privid razlikuje se i od verovatnoće i od pojave – on se, kao i istina, nalazi samo u *sudu* o predmetu, ukoliko se predmet zamišlja⁴. Za razliku od logičkog privida, koji iščezava ukoliko se neko logičko pravilo dovoljno pažljivo sledi, transcendentalni privid je *konstanta* ljudskog uma, na kojoj, u biti, počiva ljudska prirodna dispozicija za metafiziku. Transcendentalni privid je prirodna iluzija ljudskog uma, koja izvire iz njegove sklonosti ka prekoračivanju sveta iskustva.

Um proizvodi pojmove koji se ne mogu ograničiti na iskustvo – pojmovi uma služe shvatanju, kao što pojmovi razuma služe razumevanju⁵. Apriorne forme čulnosti su prostor i vreme. Apriorne forme razuma su kategorije. Apriorne forme uma jesu pojmovi uma ili *transcendentalne ideje*. Um pokazuje viši interes ljudske spoznajne moći, koji Kant nalazi i u Platonovoj filozofiji: „Platon je vrlo dobro primetio da naša moć saznanja oseća jednu mnogo višu potrebu, a ne samo da sriče pojave prema zakonima sintetičkog jedinstva, kako bi ih mogla čitati kao iskustvo, i da se naš um po svojoj prirodi uznosi do saznanja koja idu i suviše daleko, a da bi im ikada mogao odgovarati ma koji predmet iz iskustva,

¹ Piron i pironisti. Sekst Empirik smatra da postoji najmanje deset modusa skepticizma koji se mogu razvrstati u tri osnovne kategorije: oni koji se temelje na sumnji u subjektivnog posmatrača, oni koji počivaju na sumnji u objektivni svet i, konačno, oni koji za polaznu pretpostavku imaju sumnjičavost u pogledu odnosa između subjektivnog posmatrača i objektivnog sveta.

² „Kritika nije protivna *dogmatičkome postupanju* uma u njegovome čistome saznanju u nauci...već *dogmatizmu*“, (Kant, *Kritika čistog uma*, str. 48, Predgovor drugom izdanju).

³ „Filozofi poznog osamnaestog veka imali su jedan veoma dobar razlog za preispitivanje autoriteta uma (reason): činilo se kao da su moderna nauka i filozofija potkopavale moralitet, religiju i državu“ (Beiser, F.C., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1987, p.1).

⁴ „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, so fern er gedacht wird“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 308).

⁵ „Vernunftbegriffe dienen zum *Begreifen*, wie Verstandesbegriffe zum *Verstehen* (der Wahrnehmungen)“ (Ibid., S. 320).

ali koja pri svemu tome imaju svoj realitet i nipošto nisu prosta priviđanja¹. Ideja je pojam koji prevazilazi mogućnost iskustva, izveden iz nociona (čistog pojma koji svoje poreklo ima samo u razumu)². Ona predstavlja „pojam o *totalitetu uslova* za nešto što je dato kao uslovljeno“³ i to nužan pojam, koji u čulnosti nikada ne može imati potpuno podudaran predmet. Ideje su apsolutni, apriorni, od iskustva potpuno nezavisni, ničim uslovljeni pojmovi, koji su postavljeni *samom prirodom* uma. U teorijskoj ili spekulativnoj upotrebi uma, ideja nosi predznak „samo“ (nur), jer nikada ne može biti zaista data *in concreto*, već ostaje „problem bez ikakvog rešenja“. U praktičkoj pak upotrebi ideja ne samo što može biti data *in concreto* („premda samo delimično“), već – štaviše – predstavlja nužan uslov svake praktičke upotrebe uma⁴. Transcendentalne ideje dele se u tri klase (analogno trostrukosti mogućih odnosa predstava o kojima se može napraviti neka ideja): apsolutno jedinstvo *misaonog subjekta*, apsolutno jedinstvo *niza uslova pojave* i apsolutno jedinstvo *uslova svih predmeta mišljenja uopšte*. Ova podela neposredno referira na tzv. posebne ontologije u Lajbnic-Volfovoj metafizici. Apsolutno jedinstvo misaonog subjekta imala bi da izučava *psychologia rationalis*, kao transcendentalna nauka o duši; apsolutno jedinstvo niza uslova pojave (tj. skup svih pojava) bilo bi predmetom *cosmologie rationalis*, kao transcendentalne nauke o svetu; a apsolutno jedinstvo uslova svih predmeta mišljenja uopšte bilo bi osnovni interes *theologie transcendentalis* kao transcendentalnog saznanja boga⁵.

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 206. Dalje Kant kaže kako je Platon „našao svoje ideje, pre svega u onome što je praktično (in allem was praktisch ist), to jest u onome što se osniva na slobodi, koja se sa svoje strane nalazi među onim saznanjima koja predstavljaju jedan naročiti proizvod uma“ (Ibid., str. 207). Jednako će tako Kant naći ne samo ideje, već i opravdanje za njihovu egzistenciju, upravo u sferi praksisa: „Jer što se tiče prirode, iskustvo nam daje pravilo i predstavlja izvor istine; ali što se tiče moralnih zakona, iskustvo je (vaj!) mati privida, te je za svaku osudu da zakone o onome što *treba da činim* uzimam od onoga što *se čini*, ili da ih time ograničavam“ (Ibid., str. 208).

² „Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 326).

³ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 210.

⁴ Već je ovde jasno da um ima značaj pre svega kao praktički i da mu se u ime vrednosti koju ima za moralni život čoveka na neki način „oprašaju“ zablude koje proizvodi u spekulativnoj upotrebi. Ovaj rasap između dvaju funkcija uma neposredna je posledica razdvajanja zbiljnosti na ono fenomenalno i ono noumenalno, tj. Kantove nespremnosti da *razliku* postavi u pojam umesto u svest. Govoreći o antinomijama čistog uma, Hegel navodi: „Međutim, što stvari nisu protivrečne, već samosvest, za to Kantova filozofija ne haje; ne mari ništa (...) Kant ovde pokazuje suviše nežnosti prema stvarima; bila bi šteta kada bi one bile protivrečne. Što, međutim, duh (ono što je najuzvišenije) predstavlja protivrečnost, to navodno ne predstavlja neku štetu“ (Hegel, *Istorija filozofije*, III tom, str. 454).

⁵ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 214. Dosta je interesantno što i psihologija i kosmologija nose odredbu racionalne, a teologija transcendentalne (up. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 336: transzendentalen Seelenlehre - psychologia rationalis, transzendentalen Weltwissenschaft - cosmologia rationalis, transzendentalen Gotteserkenntnis - theologia transscendentalis). Očito se i na taj način ističe posebnost ideje boga, odnosno *ideala*. Mora se ovde primetiti da Kant uopšte ne dopušta govor o bogu kao nekom „fizičkom pojmu“: „*Razjasniti* prirodna uređenja ili njihove promjene, ako tu čovjek pribjegava bogu kao začetniku

Tri ideje čine svojevrsno jedinstvo i omogućuju da čisti um svoja saznanja dovede u sistem. Kant ističe da „pravi cilj ispitivanja“ kojima se bavi metafizika kao takva „jesu samo ove tri ideje: *bog, sloboda i besmrtnost*, tako da drugi od ovih pojmova, kad se spoji s onim prvim, treba da dovede do trećeg pojma kao do jednog nužnog zaključka“¹. Čitava metafizika stremi samo ka spoznaji ovih ideja, kako bi mogla da „prevaziđe prirodu“. Suštinski je zamisao o spajanju ideja slobode i boga koje vodi besmrtnosti sama osnova praktičkog sveta, na temelju čega se može reći da čitava metafizika stremi ka utemeljenju praktičkog sveta kao sveta čoveka². Tri klase transcendentalnih ideja podrazumevaju i tri klase dijalektičkih zaključaka (ili „sofizama“ čistog uma), konkluzija svakog od kojih se vezuje za jednu ideju. Prvu klasu čine *transcendentalni paralogizmi*, u kojima se od transcendentalnog pojma o subjektu koji ne sadrži nikakvu raznovrsnost zaključuje prema apsolutnom jedinstvu tog subjekta o kome se tako ne dobija nikakav pojam. Drugu klasu čine *antinomije* čistog uma, koje se tiču apsolutnog totaliteta niza uslova za jednu datu pojavu uopšte – iz jednog protivrečnog pojma o bezuslovnom sintetičkom jedinstvu niza izvodi se tačnost njemu suprotnog jedinstva (o kome opet ne postoji nikakav pojam). Treća klasa jeste *ideal* čistog uma, gde se iz totaliteta uslova pod kojima se misli o predmetima uopšte izvodi apsolutno sintetičko jedinstvo svih uslova za mogućnost stvari uopšte.

Pored ova tri transcendentalna pojma – odnosno tri ideje čistog uma – postoji još jedan pojam. S jedne strane, on je isto tako transcendentalan. S druge, predstavlja svojevrsni fundus ne samo transcendentalnih, već svih pojmova uopšte. Taj pojam je *Ja mislim* ili praosnovno sintetičko jedinstvo apercepcije. Iz *Ja mislim* racionalna psihologija treba da izvede sva svoja učenja, jer je *Ja* kao misleće biće njen jedini predmet. Kako će racionalna psihologija izvesti svoja učenja iz *Ja mislim*? Tako što će pratiti tablicu kategorija, iako ne u potpunosti i utvrđeni redosled kategorija u toj tablici, pošto se polazi od *Ja* kao mislećeg bića – od supstancije. Na taj način se utvrđuje da je duša *supstancija* koja je po svom kvalitetu *prosta*, numerički je identična, tj. *jedinica*, i u odnosu je prema *mogućim* predmetima u prostoru³.

svih stvari, to ni najmanje nije fizičko objašnjenje“ već „priznanje da je čovjek sa svojom filozofijom pri kraju“ (Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 188). Nažalost, više od dve stotine godina nakon ovih Kantovih reči, još uvek postoji nešto što se naziva „sporom“ između kreacionizma i teorije evolucije.

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 215, fusnota.

² Kod Aristotela praktička filozofija stoji pod merodavnošću metafizike. Kod Kanta se ovaj odnos očito preokreće utoliko ukoliko čitava metafizika vrhuni u praktičkoj filozofiji kao cilju vlastitih istraživanja.

³ Ibid., str. 218.

Kant navodi da se svi pojmovi čiste psihologije izvode samo i jedino iz ovih elemenata, tj. na osnovu njihovog spajanja. Neki drugi princip niti postoji, niti bi bio moguć: „Ova supstancija, posmatrana samo kao predmet unutrašnjeg čula, daje pojam *imaterijaliteta*, a posmatrana kao prosta supstancija ona daje pojam *inkoruptibiliteta*; njen identitet kao intelektualne supstancije daje *personalitet*; sva ta tri pojma zajedno daju pojam *spiritualiteta*; odnos ove supstancije prema predmetima u prostoru daje *komercijum* s telima; prema tome, ona predstavlja *supstanciju* koja misli kao princip života u materiji, to jest predstavlja je kao dušu (*anima*) i kao osnov *animaliteta*; animalitet, pak, ograničen spiritualitetom, predstavlja *imortalitet*“¹. Čisto saznanje uma o mislećim bićima za svoj osnov ima samo *cogito*. Problem je, kako smatra Kant, sadržan u tome što se logičko objašnjenje mišljenja pogrešno smatra za „metafizičku odredbu objekta“, npr: to što sam Ja subjekt u svim sudovima ne znači da kada sudim o sebi to Ja postaje neko biće koje postoji za sebe ili da sam supstancija; to što je Ja apercepcije u svakom mišljenju neka jednina (što je analitičan stav, jer se ovo već sadrži u pojmu mišljenja) ne znači da je Ja neka prosta *supstancija* (što bi bio sintetičan stav), etc². Dakle, paralogizam je silogizam pogrešan u pogledu forme. U racionalnoj psihologiji se dijalektički privid zasniva „na brkanju jedne ideje uma (jedne čiste inteligencije) s pojmom o misaonom biću uopšte koji je u svakom pogledu neodređen“³.

Kao što na paralogizmima počiva dijalektička psihologija, tako na antinomijama⁴ počiva – kako Kant kaže: „neka vajna“ – racionalna kosmologija. Ponovo na tragu tablice kategorija, Kant će pokazati da postoje samo četiri osnovne kosmološke ideje: apsolutna potpunost *složenosti* date celine svih pojava, apsolutna potpunost *deljenja* neke date celine u pojavi, apsolutna potpunost *postanja* neke pojave uopšte i apsolutna potpunost *zavisnosti egzistencije* onoga što se menja u pojavi⁵. Prve dve su kosmološke ideje u užem smislu (jer

¹ Ibid., str. 219. (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, SS. 343-344).

² Kant, *Kritika čistog uma*, str. 220. „U racionalnoj psihologiji vlada jedan paralogizam koji se izražava u sledećem silogizmu: *Ono što se može zamisliti samo i jedino kao subjekat ne postoji drukčije nego kao subjekat, te je, prema tome, supstancija. Jedno misaono biće, pak, posmatrano samo kao takvo, ne može se zamisliti drukčije nego kao subjekat. Dakle, ono postoji takođe samo kao subjekat, to jest kao supstancija*“ (Ibid., str. 221-222). Mišljenje se u premisama uzima u različitim značenjima, što rezultuje pogrešnom konkluzijom.

³ Ibid., str. 228.

⁴ Zapravo, Kant pojam antinomije koristi u jednini, označavajući time jednu karakteristiku čistog uma, „neizbežnu i beskonačnu“, koja sadrži četiri para oprečnih tvrdnji, tj. teza i antiteza. Ovde će, radi preglednosti, svaki par oprečnih tvrdnji biti nazvan antinomijom. Elison s pravom navodi da je „doslovno nemoguće preценiti značaj antinomije za Kantov kritički projekat“ (Allison, H.E., *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven and London, 2004., p. 357).

⁵ Die absolute Vollständigkeit der *Zusammensetzung* des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen; die absolute Vollständigkeit der *Teilung* eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung; die absolute

se odnose na *svet* kao *matematičku* celinu svih pojava), a druge dve su transcendentni pojmovi prirode (jer je priroda shvaćena kao *dinamička* celina). Ove četiri transcendentalne ideje predmetom su tzv. antitetike čistog uma. Antitetika se ogleda u „sukobu prividno dogmatičkih tvrđenja“ od kojih ni jedno ne može polagati pravo na istinitost, već su oba jednako verovatna i moguća, zbog čega ostaju nerazrešivim problemom samog čistog uma. Transcendentalna antitetika se otuda bavi ispitivanjem antinomija čistog uma, odnosno nastojanjem da se utvrde kako njeni uzroci, tako i rezultati i posledice koje ona ima po sam čisti um.

U prvoj antinomiji teza glasi: „Svet ima svoj početak u vremenu, i po prostoru je isto tako zatvoren u granice“, a antiteza: „Svet nema nikakvog početka u vremenu niti kakvih granica u prostoru, već je kako u pogledu vremena tako i u pogledu prostora beskonačan“¹. Teza druge antinomije je: „Svaka složena supstancija u svetu sastoji se iz prostih delova, te svuda postoji samo ono što je prosto ili što je iz njega sastavljeno“, a antiteza: „Nijedna složena stvar u svetu ne sastoji se iz prostih delova, te uopšte u njemu ne postoji ništa prosto“². Treća antinomija tiče se odnosa slobode i nužnosti. Njena teza glasi: „Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave sveta. Radi njihova objašnjenja mora da se pretpostavi još jedan kauzalitet na osnovu slobode“, a antiteza: „Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svetu dešava samo po zakonima nužnosti“³. Potonja antinomija odnosi se na neko nužno biće kao uzrok sveta: „Svetu pripada nešto što je ili kao njegov deo ili kao njegov uzrok jedno apsolutno nužno biće“, odnosno: „Uopšte niti u svetu niti izvan sveta nikako ne postoji neko apsolutno nužno biće kao njegov uzrok“⁴.

Vollständigkeit der *Entstehung* einer Erscheinung; Die absolute Vollständigkeit der *Abhängigkeit* des *Daseins* des Veränderlichen in der Erscheinung (Kant, *Kritika čistog uma*, str. 235, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 406).

¹Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich (Ibid., str. 240-241; Ibid., SS. 412-413).

² Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existieret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben (Ibid., str. 244-245, Ibid., SS. 420-421).

³ Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur (Ibid., str. 250-251, Ibid., SS. 426-427).

⁴Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist. Antithesis: Es existiert überall kein schlechthinnotwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache (Ibid., str. 254-255, Ibid., SS. 434-435).

Prva antinomija za predmet ima prostorno-vremensku ograničenost sveta, druga složenost supstancije, treća problem slobode, a četvrta nužno biće. Sve su to, po Kantovom sudu, prirodni i neizbežni problemi uma. Ne može ih biti ni više ni manje, jer se baziraju na nizovima sintetičkih pretpostavki koje apriorno ograničavaju empirijsku sintezu i kojih ima tačno onoliko koliko ima antinomija. Za svaku tezu Kant navodi dokaze koji počivaju na onome što on naziva „dogmatizmom čistog uma“, dok se antiteze oslanjaju na „jedan princip čistog empirizma“¹. Očito je da dogmatičke teze pogoduju tzv. praktičkom interesu ljudskog uma, odnosno, predstavljaju čvrst temelj za izgradnju moralnih i religijskih struktura. Na njima suštinski počiva ideja društvenosti. Isto tako, teze su u izvesnom smislu u skladu i sa spekulativnim interesom uma, ukoliko se pođe od pretpostavke da je ljudski um „arhitektonski“ ustrojen, tj. da nastoji da posmatra neko moguće saznanje „kao da pripada nekom mogućem sistemu“. Izraženiji spekulativni interes na strani empirizma – onaj koji omogućuje napredak i rast ljudskog saznanja s obzirom na iskustvo – naprosto nije dovoljno snažan da bi mogao poništiti činjenicu da antiteze gotovo onemogućuju moralna i religiozna zdanja ili – u najmanju ruku – čine nemogućom bilo kakvu potencijalnu *naučnost* stavova na kojima počiva praktički život. Zbog toga Kant i primećuje da su *tetički* stavovi, tj. oni izgrađeni na dogmatičkim pretpostavkama, ne samo u zbiljskom životu mnogo „popularniji“, već i primereniji samom ustrojstvu ljudskosti kao takve². Pozivanje na interes ne označava naturalističku redukciju transcendentálnih obeležja na empirijska – naprotiv, pojam interesa za cilj ima upravo sprečavanje takve redukcije³.

U antinomijama čistoga uma u sukobu su praktički i spekulativni interes. Delez ističe da bi pojam slobode kao pojam noumena „ostao i dalje samo problematičan i neodređen (premda nužan) da um nema drugi interes osim spekulativnog“⁴. Kant u raspravi o antinomijama unekoliko ponavlja Aristotelovu raspravu o načinima držanja ljudske svesti⁵, s tim što se poiesis ostavlja po strani. Kantov praktički interes odgovarao bi Aristotelovom pojmu *hexis praktike*, a spekulativni – pojmu *hexis apodeiktike*. Ključna

¹ Markuze s pravom primećuje: „Njemački idealizam izbavio je filozofiju od napada britanskoga empirizma, i borba između njih postala je ne samo sudar različitih filozofskih škola već borba za filozofiju kao takvu“ (Marcuse, H., *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987., str. 29).

² Kao što navodi Ruso: „Čovek se, prema tome, među životinjama ne ističe toliko time što može da misli, koliko time što je slobodan da čini što hoće“ (Ruso, Ž-Ž., „O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima“, *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd 2011., str. 145).

³ Up. Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston 1978., p. 196.

⁴ Deleuze, G., *Kant's Critical Philosophy. The Doctrine of the Faculties*, The Athlone Press, London 1984, p. 30.

⁵ Up. Perović, M.A., *Filozofija morala*, str. 111; Aristotel, *Nikomahova etika*, 1103a 15 et passim.

razlika među njima je u tome što Aristotel pretpostavlja spekulativni interes – tj. teorijsko držanje svesti¹ – praktičkom, dok Kant, na tragu modernog premeštanja težišta s objekta na subjekt i vlastitog „kopernikanskog obrta“, primat daje praktičkom interesu. I jedan i drugi su, međutim, uvereni da *oba* interesa predstavljaju temeljna obeležja ljudske biti.

Prve dve antinomije tiču se tzv. kosmoloških ideja u užem smislu, tj. one su *matematičke antinomije*. Ostavljajući po strani konkretnu analizu problema prve dve antinomije i način njihovog razrešenja, valja naglasiti da su u konačnom, i u prvoj i u drugoj antinomiji, obe tvrdnje – i teza i antiteza – proglašene za lažne. Otuda distinkcija između matematičkih i dinamičkih pojmova dodatno dobija na značaju, jer otvara „nove izgled u pogledu spora u kome je um zapleten i koji se, pošto je ranije bio *odbačen* kao spor koji je izbio usled lažnih pretpostavki i jedne i druge strane, sada može *izravnati* na zadovoljstvo obeju strana, što se kod spora u matematičkoj antinomiji nije moglo učiniti, i to zbog toga jer se u dinamičkoj antinomiji možda nalazi neka takva pretpostavka koja može postojati zajedno sa pretenzijom uma, i pošto sa toga gledišta sudija bude dopunio nedostatak pravnih razloga koje su previdele obe strane“². Drugim rečima, dinamičke autonomije imaju jedno preimućstvo nad matematičkim, a ono se ogleda u tome što se *u dinamičkoj autonomiji možda nalazi neka takva pretpostavka koja može postojati zajedno s pretenzijom uma*. Takva je pretpostavka omogućena time što dinamički niz uslova, za razliku od matematičkog, pored čulnog uslova dopušta i *inteligibilni* koji se nalazi izvan niza, čime se umu „daje zadovoljenje“ i ono bezuslovno stavlja pre pojave, a istovremeno se ne remeti niz uslovljenih pojava, što zadovoljava razum³. Dakle, kosmološke ideje u užem smislu nikada ne mogu imati uslov niza pojava koji i sam ne bi bio pojava. Dinamička celina svih pojava, s druge strane, dopušta i jedan uslov pojava koji sam nije pojava. Otuda je moguće da *oba* stava uma, tj. i teza i antiteza, kod dinamičkih ideja mogu biti istinita⁴.

¹ Naravno, i ovo je zapravo pod znakom pitanja. Bez obzira što eksplicitno zagovara primat teorijskog načina života (Up. *Metafizika*, 1072b 24). Aristotel je Atinjanin kome je samorazumljiva ideja da se svrha čoveka ozbiljuje u ideji „dobrog građanina dobrog polisa“, što ipak upućuje na praktički interes.

² Kant, *Kritika čistog uma*, str. 287.

³ „Jer razum ne dopušta *među pojavama* nikakav uslov koji bi bio empirički neuslovljen. Ali ako bi se za jednu uslovljenu pojavu mogao zamisliti neki *inteligibilan* uslov, uslov, dakle, koji ne bi pripadao nizu pojava kao njegov član a da se ipak time ni najmanje ne prekine niz empiričkih uslova, onda bi se jedan takav uslov mogao priznati kao empirički neuslovljen, tako da se time ne bi nigde prekinuo kontinuitet empiričke regresije“ (Ibid., str. 287, fusnota).

⁴ O tome Hegel kaže: „Ali razrješenje *dinamičkih antinomija* nije ostalo samo negativno, nego se ovdje priznaje apsolutni dualizam te filozofije, ona ukida opreku tako što je čini apsolutnom“ (Hegel, G.W.F., „Vjera i znanje“ u *Jenski spisi*, str. 234).

ONTOLOŠKI POJAM SLOBODE: PROBLEM TREĆE ANTINOMIJE

U trećoj antinomiji teza glasi: „Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave sveta. Radi njihova objašnjenja mora da se pretpostavi još jedan kauzalitet na osnovu slobode“, a antiteza: „Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svetu dešava samo po zakonima nužnosti“. U *Prolegomeni* je formulacija nešto jednostavnija. Teza glasi: „U svetu postoje slobodni uzroci“, a antiteza: „Nema slobode, sve je priroda“¹.

Kant navodi kako se mogu zamisliti samo dve vrste kauzaliteta: ili kauzalitet prirode ili kauzalitet slobode². Kauzalitet prirode podrazumeva utemeljenu pravilnost kojom jedno stanje u čulnom svetu sledi za nekim prethodnim. Ovo prethodno stanje takođe je *postalo*, što znači da je i ono izazvano nekim uzrokom. S druge strane, sloboda *u kosmološkom smislu* jeste „ona moć na osnovu koje može jedno stanje da počne samo od sebe, te njen kauzalitet, sa svoje strane, ne stoji prema prirodnom zakonu pod nekim drugim uzrokom koji bi ga određivao po vremenu“³. Za razliku od kauzaliteta prirode, kauzalitet slobode nema nekog drugog uzroka izvan ili pre sebe, nema iskustvene prethodnice niti bilo čega sličnog: sloboda je „čista transcendentalna ideja“, koja ne počiva na iskustvu niti joj se predmet podudara bilo s kakvim iskustvom⁴. Pošto „zakon

¹ Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005., par. 51, str. 90. Satz: Es gibt in der Welt Ursachen durch *Freiheit*. Gegensatz: Es ist keine Freiheit, sondern alles ist *Natur* (Kant, I., *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Werke in zwölf Banden, Bd.5, par. 51, S. 211). Zapravo, uzroci *putem* slobode ili *kroz* slobodu, a ne slobodni uzroci. „Slobodni uzroci“ podrazumevali bi prevashodno *negativnost* određenja, dok termin „durch“ implicira slobodnost ne samo u eficientnom, već i u teleološkom smislu.

² Kant, *Kritika čistog uma*, str. 288. „Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 488). Ova disjunktivna odredba s početka odeljka o „Rešenju kosmološke ideje“ ne odgovara ipak u potpunosti smislu treće antinomije, kako će biti pokazano: u obe formulacije se naglašava da kauzalitet prirode svakako postoji, problematičan je samo kauzalitet slobode.

³ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 288.

⁴ „Pojam *slobode* je čist umni pojam, koji je upravo zato za teorijsku filozofiju transcendentan, tj. takav kome se ne može dati nikakav prikladan primer u bilo kojem mogućem iskustvu, koji, dakle, ne sačinjava nikakav predmet nekog nama mogućeg teorijskog saznanja, i naprosto ne može važiti kao konstitutivan, nego samo kao regulativan, i to, doduše, samo kao negativan princip spekulativnog uma, ali u praktičnoj upotrebi

mogućnosti sveg iskustva“ podrazumeva da sve mora imati neki uzrok, na osnovu čega se ne može dobiti apsolutni totalitet uslova u kauzalnom odnosu – um sebi stvara ideju nekog spontaniteta sposobnog da započne radnju sam od sebe. Ideja spontaniteta je sama sloboda: „Spontanitet čistog razuma bio bi potpuno nesupstancijalan i nerazumljiv pojam, kad bi čisti razum bio takoreći statičan princip, prazna čaura, apstrakcija. *Spontanitet je praktička moć, koja razum označava kao stvaralački, koja ga čini dinamičkim principom*“¹. Kant kaže da je „veoma važno“ što se na transcendentalnoj ideji slobode zasniva njen praktički pojam, jer je sama transcendentalna ideja zapravo „krivac“ za sve teškoće koje su se kroz povest javljale u pogledu mogućnosti, odnosno, nemogućnosti slobode.

Ovde su izuzetno važna dva pitanja. Prvo, zašto Kant o slobodi govori kao o *kosmološkoj* ideji? Drugo, zašto slobodu zasniva prevashodno kao transcendentalnu ideju, a potom na njoj temelji pojam praktičke slobode?

Prvo pitanje se može i drugačije formulirati: zašto se sloboda razmatra u *kosmologiji*, a ne u *psihologiji*²? Podrazumeva se da je sloboda prerogativ ljudskog bića. Zbog čega onda nije razmatrana u odeljku o duševnosti? Ideje psihologije tiču se apsolutnog jedinstva *misaonog subjekta*, a ideje kosmologije apsolutnog jedinstva *niza uslova pojave*. Ma koliko jedinstvo niza uslova pojave u vlastitoj biti implicite sadržalo problem slobode, ne vidi se zbog toga još uvek zbog čega apsolutno jedinstvo misaonog subjekta ne podrazumeva pojam slobode. Uopšte, pitanja vezana za prvu, drugu i četvrtu antinomiju – ograničenost ili neograničenost sveta, jednostavnost ili složenost sveta i postojanje, odnosno, nepostojanje nekog nužnog bića – pripadaju u aristotelovskoj tradiciji ingerencijama prve filozofije (metafizike, teologije). Problem slobode je bitno *praktički* problem, koji se kod Aristotela razmatra u etici, ekonomiji i politici³.

Ono što Kanta *primorava* da problem slobode postavi pre svega kao *kosmološki* pojam, da bi iz njega izveo praktički pojam slobode, potiče iz nasleđa novovekovne

uma on dokazuje svoju realnost pomoću praktičkih načela...“ (Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993., str. 23).

¹ Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, S. 157, podv. M.Đ.

² Uostalom, i sam Kant kaže da se „pitanje o mogućnosti slobode zaista tiče psihologije“ i dodaje „ali pošto se ono zasniva na dijalektičkim argumentima čistoga uma, to mora zajedno sa svojim rešenjem da zanima jedino transcendentalnu filozofiju“ (Kant, *Kritika čistog uma*, str. 289). Mora se primetiti da je transcendentalna filozofija jednako tako mogla dati odgovor na to pitanje u odeljku koji se tiče psihologije, da je to pitanje tamo postavljeno. Otuda je jasno da mora postojati još neki razlog za ovakvu odluku.

³ Kod Aristotela, područje teorijskog jeste područje onoga večnog, nenastalog, nepropadljivog, nužnog, etc., dok je područje praksisa sfera onoga budućeg i mogućeg. To znači da se i kod njega razdvajaju kauzalitet prirode i kauzalitet slobode, ali na taj način da je sloboda potpuno usidrena u praksis. Kant donekle ponavlja ovo rešenje, a donekle ga, na tragu novovekovne filozofije, modifikuje.

filozofije i opšteg sukoba između determinizma i indeterminizma. U suprotnosti s Aristotelovim teleološkim određenjem zbiljnosti, filozofija Novog veka u prvi plan stavlja pitanje eficijentnosti. Prirodu ona ne shvata u smislu Aristotelove *physis*. Za nju je priroda – *natura*. Taj obrt podrazumeva i promenu u opštem načinu shvatanja zbiljnosti i odnosima među njenim različitim regijama. Dekart razliku između nužnosti i slobode izvodi iz razlike između dve supstancije. Nemogućnost njihovog posredovanja rezultuje u nemogućnosti zasnivanja praktičke sfere. Kod Spinoze se ta principijelna nemogućnost zaoštrava do te mere da je sve određeno kao samo jedna supstancija – *deus sive natura* – u kojoj je sloboda moguća samo kao spoznata nužnost. Sloboda je potpuno rastvorena u predstavi sveopšte i neizbežne nužnosti koja isključuje slobodu, ali i slučajnost. Lajbnicova prestabilirana harmonija *explicite* ostavlja prostora za neku vrstu spontaniteta monada, ali suštinski ponavlja avgustinovski problem posredovanja providnosti i slobode volje. Empirizam problem slobode tumači kao odsustvo prepreka, a u praktičkoj sferi vezuje slobodu prevashodno za svojinu (Lok) ili pravo jačeg (Hobs). Može se reći da se „pojam volje pojavio relativno kasno kao filozofski pojam u strogom smislu, odnosno, u formi izbora između slobode ili neslobode volje...U modernijoj filozofiji problem slobode i determinizma nije postao predmet diskusije do sedamnaestog veka, principijelno u Spinozinom mišljenju a onda, eksplicitno u kontekstu problema determinizma, kod Džona Loka“¹.

U novovekovnoj filozofiji „*ideja samosvijesti* (kao spontanosti, samozakonodavstva ljudskog uma u teorijskom, praktičkom i poietičkom području) još trpi od mjerodavnosti *stanovišta svijesti*“². Zbog toga se u promišljanju metafizičkog, ali i praktičkog problema, drži u nerazrešivoj aporetici determinističke i indeterminističke pozicije. Kant uistinu po prvi put u istoriji filozofije problem slobode statuira kao *eminentno* metafizički problem. U opštem smislu, ovim se uvidom stvara pretpostavka za odgovor na pitanje o kosmologiji kao toposu eksplikacije problema slobode. Konkretnije, odgovor valja tražiti u Kantovoj rešenosti da spor reši na terenu na kome on i nastaje – u okviru pojma prirode shvaćenog kao *natura*! Aristotelovu *physis* bilo je moguće „naturalizovati“ eliminacijom finalnog uzroka (*causa finalis*), tj. ideje svrhe, i favorizovanjem delatnog uzroka (*causa efficiens*). U takvoj „naturalizaciji“, sloboda nije mogla istaći svoje ontološko pravo u prirodi ni u čoveku kao delu prirode. U apsolutizaciji

¹ Adorno, T., *History and Freedom. Lectures 1964-65*, Polity Press, Cambridge 2006., p. 193.

² Perović, M.A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001., str. 304.

sistema kauzalne determinacije za slobodu nema mesta! Njen se visoki ontološki status može zadobiti i dokučiti samo na području ljudske *svrhovite* delatnosti. Nužno je stoga bilo problem slobode postaviti i razrešiti upravo na polju kosmologije kao eksplikacije modernog shvatanja prirode. Da je ovaj zaključak plauzibilan dokazuje i sama Kantova distinkcija između kosmoloških ideja u užem smislu i transcendentálnih *pojmov* prirode. Sloboda i bog nisu pojmovi sveta, već pojmovi prirode!

Zašto Kant slobodu zasniva prvo kao transcendentálnu ideju, a tek potom iz nje izvodi praktičku slobodu? Delom je odgovoreno na ovo pitanje. Celina odgovora zahteva razrešenje treće antinomije. Sloboda u kosmološkom smislu određena je kao moć na osnovu koje neko stanje može da počne samo od sebe. To je *pozitivna* odredba slobode. Sloboda u praktičkom smislu jeste nezavisnost volje od prinude. Tu se misli se na unutrašnju prinudu od strane čula, a ne na neku spoljašnju prinudu: „Jer, jedna volja je utoliko čulna ukoliko je *patološki* (motivima čulnosti) *aficirana*; ona se zove *životinjska* (*arbitrium brutum*), ali može da bude *patološki necesirana*. Ljudska volja je zaista jedan *arbitrium sensitivum*, ali ne *brutum*, već *liberum*, jer čulnost ne čini njenu radnju nužnom, već čoveku pripada jedna moć na osnovu koje on može da se opredeli sam sobom, nezavisno od prinude od strane čulnih nagona“¹. Dakle, praktička sloboda se ovde pojavljuje kao *negativna*, kao *sloboda od...* Od mogućnosti pozitivne slobode suštinski zavisi ona koju smo odredili kao negativnu, odnosno, negativna sloboda u izvesnom smislu proizilazi iz pozitivne. Otuda se dokazivanjem da sloboda u kosmološkom smislu može postojati naporedo s kauzalitetom prirode *u isto vreme* dokazuje i da sloboda postoji u praktičkom smislu². Kant vidi „prostor“ za slobodu u razlikovanju pojave i stvari po

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 288. „Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist *sinnlich*, so fern sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *affiziert* ist; sie heißt *tierisch* (*arbitrium brutum*), wenn sie *pathologisch nezessitiert* werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 489).

² Međutim, praktički um je taj koji teorijski uopšte dovodi do antinomije, jer teorijski sam po sebi nikada ne bi mogao uvideti nešto drugo osim kauzaliteta prirode: „Da je *praktički um* tim pojmom (tj. pojmom slobode – M.Đ.) najprije spekulativnom umu postavio nerješiv problem, kako bi ga njime doveo u najveću nepravilnost, to je već jasno iz toga što čovjek, budući da u pojavama ništa ne može razjasniti na osnovu pojma slobode, nego ovdje uvijek prirodni mehanizam mora sačinjavati rukovođ, nikada ne bi došao do te odvažnosti da u znanost uvede slobodu, da čudoredni zakon i s njime praktički um nije došao do toga i da nam nije nametnuo taj pojam“ (Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. uz § 6, str. 63). Dakako, to je jedan isti um, samo je reč o teorijskoj, odnosno, praktičkoj upotrebi.

sebi. Preciznije, sama ta razlika je nužan uslov, tj. pretpostavka slobode: „Ako su pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasti“¹.

Ukoliko između pojave i stvari po sebi ne bi bilo razlike, kaže Kant, tj. ako bi pojava već bila stvar po sebi (a prostor i vreme onda načini egzistencije stvari po sebi), rezultat bi bila antinomičnost svojstvena svim transcendentnim idejama. Uslovi bi pripadali istom nizu kao ono što je uslovljeno, pa bi niz uslova nužno morao biti ili previše veliki za razum ili previše mali. Dualizam stvari po sebi i pojave ne treba da spasi samo mogućnost slobode, već i univerzalnost i nedeljivost uma². Pošto je ovde ipak reč o dinamičkim pojmovima uma, koji se ne bave veličinom predmeta već samo njegovom egzistencijom, može se apstrahovati od veličine niza uslova i posmatrati samo dinamički odnos niza uslova prema onome što je uslovljeno. Stoga, pravo je pitanje da li sloboda može postojati pored opštosti prirodnog zakona kauzaliteta, ili „kad kažemo: svaki događaj u svetu mora proizaći *ili* iz prirode *ili* iz slobode, da li je to onda jedan pravi disjunktivan stav ili su možda i priroda i *sloboda* mogle jednovremeno dejstvovati u jednome događaju, samo svaka u drugom smislu“³.

Ovde se javlja jedan specifičan problem. Kant nije potpuno dosledan – ili nije do kraja precizan – u svojoj analizi odnosa između dva načina kauzaliteta. Naime, navedena disjunktivna odredba, kao ni ona s početka odeljka („U pogledu onoga što se dešava mogu se zamisliti samo dve vrste kauzaliteta: ili kauzalitet *prirode* ili kauzalitet *slobode*“) zapravo ne mogu biti *disjunktivne*, budući da se kauzalitet prirode uopšte ne dovodi u pitanje (što je očigledno u obe formulacije treće antinomije)⁴. Stoga odnos snaga nikako ne može biti *međusobno isključujući*. Sloboda *ne može* da isključi prirodu! Pitanje je samo da li sloboda može da postoji *uz prirodu*, tj. da li priroda nužno isključuje slobodu. Naravno, u jednom navodu se govori o jedina dva vida kauzaliteta koji se *mogu zamisliti*, iz čega se ne može izvesti zaključak o egzistenciji bilo koga od njih, a u drugom je reč o tome da se priroda i sloboda (tj. bitak i trebanje, nužnost i sloboda) možda ne moraju isključivati, već

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 289. „Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 491). Ovde se vidi sličan *pathos* kao i u čuvenom Kantovom stavu da je morao da uništi znanje da bi dobio mesta za veru (Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen – Ibid., S. 33), naime svojevrsni *pathos* fatalističke „bespomoćnosti“. Sličnost je potpuno razumljiva, s obzirom da i „prostor za veru“ i „spasavanje slobode“ počivaju na istoj temeljnoj pretpostavci o rasapu između pojave i stvari po sebi.

² Up. Beiser, F.C., *The Fate of Reason*, p. 8.

³ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 289.

⁴ Nije stoga neobično što se Timmerman pita zašto transcendentna sloboda izgleda apsurdno (Timmerman, J., „Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithesis der 3. Antinomie“, Kant-studien, 91/2000., Walter de Gruyter, Berlin, S. 8)

moгу postojati naporedo. U oba slučaja se, u izvesnom smislu, zanemaruje osnovni stav transcendentalne analitike po kome svi događaji u čulnom svetu moraju, na osnovu nepromenljivih zakona prirode, stajati u opštoj vezi. U krajnjoj liniji, Kant je svestan problema: „Pitanje je, dakle, samo u ovome: da li se i pored toga u istoj posledici koja je već determinirana prirodom može naći i sloboda ili je ona potpuno isključena onim nepovredivim pravilom“¹. Transcendentalna dijalektika dolazi nakon transcendentalne analitike i sabira njene uvide, što je očito i u formulaciji treće antinomije. Nije stoga jasno zašto Kant uopšte govori o disjunktivnom odnosu, kada je jasno da se pitanje mogućnosti slobode naspram prirode nikako ne može postaviti u disjunktivnom „ili-ili“ (*entweder-oder*) odnosu, već jedino kao pitanje mogućnosti konjuktivnog, onoga „i“ (u smislu *auch*).

Kad ne bi postojala nesvodiva razlika između pojave i stvari po sebi, kauzalitet prirode bi za stvar po sebi važio jednako neumoljivo kao i za samu pojavu. S druge strane, ukoliko su pojave samo proste predstave čiji se međusobni odnosi temelje na empiričkim zakonima, mora se pretpostaviti da se one zasnivaju na nekim uzrocima koji sami nisu pojave pa onda ne mogu biti ni determinisani pojavama, bez obzira što se posledice takvih inteligibilnih uzroka *pojavljuju* i na taj način podležu determinaciji od strane pojava. To znači da su inteligibilni uzrok i princip njegovog kauzaliteta izvan niza empiričkih uslova, ali se same posledice nalaze u tom nizu: „Prema tome, posledica se, s obzirom na svoj inteligibilni uzrok, može smatrati za slobodnu, a ipak u odnosu prema pojavama može da se smatra tako kao da je iz njih proizašla iz nužnosti prirode“². Može se reći da su zapravo u pitanju *nivoi* zbiljnosti: na čulnom nivou je nezamisliv kauzalitet koji ne bi bio nužan i potpuno determinisan prirodom. Na inteligibilnom nivou, uzroci su slobodni. Dok god se ovi nivoi – ili regije – zbiljnosti ne mešaju, odnosno, dok god jedan od njih ne nastoji da uredi područje drugog, sloboda i priroda mogu egzistirati takoreći paralelno. Priroda, međutim, ne sme nastojati da se protegne na oblast onoga inteligibilnog, jer ona nad njim nema vlasti te ne može položiti računa o svojim postupcima. Posezanje prirodnog u inteligibilno ponovo priziva antinomiju. Jednako tako, sloboda nema šta da traži u regiji koja je pod vlašću prirode. „Ako hoćemo da idemo za varkom transcendentalnog

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 289. „Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 491).

² Kant, *Kritika čistog uma*, str. 290. „Bez obzira na to kakav je naš pojam o *slobodi volje* s gledišta metafizike, njezine su *pojave* – ljudske radnje – jednako kao i sva druga prirodna zbivanja određene općim prirodnim zakonima“ (Kant, I, „Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva“ u *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000., str. 19).

realizma“, kaže Kant, „onda ne preostaju ni priroda ni sloboda“¹. I zakoni prirode i zakoni slobode imaju svoje pravo, ali i nivoe na kojima to pravo mogu ispoljiti i ostvariti². Samo pod tom pretpostavkom, tj. samo pod pretpostavkom razdvojenosti regija zbiljnosti, čulnog i inteligibilnog, fenomena i noumena, moguće je razrešenje treće antinomije (u korist teze)³.

Ovo „sretno“ pomirenje kauzaliteta prirode i kauzaliteta slobode rezultuje vrlo nesretnim *rascepljivanjem* čoveka, tj. delatnog subjekta (handelnde Subjekt) na dve polovine, od kojih jedna pripada čulnom, a druga inteligibilnom svetu. Čovek je nosilac kako *empiričkog karaktera* – na osnovu koga njegove radnje stoje pod stalnim zakonima prirode i zajedno s drugim pojavama čine članove jednog niza „prirodnog reda“ (Naturordnung) – tako i *inteligibilnog karaktera*, na osnovu koga je on uzrok istih onih radnji kao pojava, ali sam ipak nije pojava jer ne stoji pod uslovima čulnosti. Čovek je nosilac „dva karaktera“: karaktera *stvari u pojavi* i karaktera *stvari po sebi*. – Spornost ovog određenja ne ogleda se u tome što je Kant čoveka odredio kao *složeno* biće. Naprotiv! Kantov čovek nije ni složen ni slojevit, on je *raspolučen*, kao što je raspolučena i sama zbiljnost⁴. Njegova dvostrukost ne može se posredovati, osim ako se kao posredovanje prihvati to što njegov inteligibilni karakter proizvodi empirijske posledice (što još uvek nije posredovanje, već postuliranje principa kauzaliteta na temelju pretpostavke hipotetičkog *ako p, onda q*, gde se ne objašnjava (po) čemu uopšte samo *p*⁵). – „Čovek je jedna od pojava čulnoga sveta i utoliko je i on jedan od prirodnih uzroka čiji

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 292. „Wenn wir der Täuschung des transzendentalen Realismus nachgeben wollen: so bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 495).

² Naravno da čovek ima slobodu da skoči s krova obližnje zgrade u nameri da poleti. I naravno da priroda „ima pravo“ da mu na to odgovori gravitacijom. Niko, međutim, neće tvrditi da je sloboda ograničena gravitacijom, niti da gravitacija gubi nešto od svog prava u susretu sa slobodom čoveka. (Podrazumeva se da se pod „gravitacijom“ misli na prirodni faktum, a ne na ljudsku interpretaciju tog faktuma. Jednako se tako podrazumeva da se letenje ovde odnosi na prirodnu (ne)osposobljenost čoveka da se kreće kroz vazduh bez pomagala, mašina i sličnog.) Uzrok skoka svakako je inteligibilne prirode (pošto se priroda više nego očigledno protivi ideji o čoveku kao letećem biću), ali njegova posledica je itekako empirijska. Svaka regija ima svoj specifični obuhvat.

³ O ulozi uobrazilje u Kantovoj praktičkoj filozofiji vidi: Freyberg, B., *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indiana University Press, 2005. Frajdberg ističe da ne samo što uobrazilja generiše pojam slobode i stvara i tezu i antitezu, već u konačnome „postavlja“ meru za ovu antinomiju i omogućuje da sloboda ne bude isključena iz sveta (p. 29).

⁴ „Moglo bi se reći, a da se pritom ne učini veliko nasilje nad logikom Kantovog teksta, da je subjekt praktičkog uma, od samog početka, podeljeni subjekt“ (Zupančič, A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, London-NY, 2000, p. 21).

⁵ U *Kritici praktičkog uma* (Predgovor, fusnota na str. 34-35) Kant navodi sledeće: „Sjedinjenje kauzaliteta kao slobode s kauzalitetom kao prirodnim mehanizmom, od kojih prvi stoji čvrsto pomoću ćudorednog zakona, a drugi pomoću prirodnog zakona, i to u jednom te istom subjektu, čovjeku, jest nemoguće, a da se on u pogledu prvoga ne predočuje kao bit sama po sebi, a u pogledu drugoga kao pojava, ono u *čistoj*, ovo u *empirijskoj* svijesti. Bez toga je protivurjeđe uma sa samim sobom neizbježno“. Raspolučenosć čoveka je neizbežna posledica opšte raspolučenosći sveta na pojavu i stvar po sebi.

kauzalitet mora da stoji pod empiričkim zakonima. Prema tome, kao jedan takav uzrok čovek mora da ima neki empirički karakter isto tako kao i sve druge stvari u prirodi. (...) Međutim, čovek koji inače celu prirodu poznaje samo preko čula saznaje samoga sebe isto tako i pomoću čiste apercepcije...te je sam za sebe zaista, s jedne strane, *phaenomenon*, a, s druge, naime u pogledu izvesnih moći, jedan prost inteligibilan predmet, jer njegova radnja ne može da se pripíše receptivitetu čulnosti¹. Inteligibilnost čoveka počiva na „izvesnim moćima“. Te moći koje potkrepljuju pretpostavku o inteligibilnom karakteru čoveka jesu razum i um, i to pre svega um kao od čulnosti potpuno nezavisan i prema njoj u izvesnom smislu indiferentan².

Dokaz da um ima sasvim osebujan kauzalitet („ili bar da mi sebi predstavljamo neki kauzalitet na njemu“) jeste postojanje *imperativa* kao uzusa praktičkog života. Nansi s pravom tvrdi da „imperativ obezbeđuje uslove mogućnosti praksisa ili je sam ono transcendentalno praksisa“³. Dokazivanje inteligibilnosti u potpunosti se temelji na činjenici egzistencije praktičkog sveta. Inteligibilni karakter čoveka je njegov praktički karakter: između ova dva termina bi se u Kantovoj filozofiji mogao staviti znak jednakosti. Da nije *prakse*, postavljanje razlike između pojave i stvari po sebi bilo bi u osnovi izlišno. Po Kantovom sudu, „u *imperativu* koji kazuje da *treba* nešto činiti izražava se jedna vrsta nužnosti i veza s razlozima, veza kakva se inače nigde u prirodi ne pokazuje. Razum može o prirodi da sazna samo ono *što* u njoj *jeste* ili što je bilo ili što će biti. Nije moguće da u njoj *treba da bude* nešto drukčije nego što u svima ovim vremenskim odnosima u stvari jeste“⁴. Tražena *differentia specifica* između regija prirode i slobode, empiričkog i inteligibilnog karaktera jeste *trebanje*. Ne samo što se sfera praksisa odnosi na ono buduće i moguće – kao u Aristotelovom razumevanju praktičke filozofije – već na ono što *treba da bude!* Ono što *treba da bude* po svojoj je biti svakako *buduće* i *moguće*, ali se njegov pojam još uvek ne iscrpljuje tim dvema odredbama. Onom budućem i mogućem sad pridolazi odredba svojevrsne nužnosti, kao naloga uma da se u budućem delanju ima ozbiljiti tačno *određena* mogućnost i to ona koju sam um, potpuno oslobođen od svega

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 293.

² „Mi zovemo ove moći razum i um; naročito se um razlikuje potpuno i osobito od svih sila koje su empirički uslovljene, pošto on ispituje svoje predmete samo prema idejama i po tome opredeljuje razum, koji najzad čini od svojih (doduše, takođe čistih) pojmova empiričku upotrebu“ (loc.cit.).

³ Nancy, J-L., *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003., p. 142.

⁴ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 293. U nemačkom izvorniku stoji samo „Sollen“, te bi dakle prevod trebalo da glasi „U *trebanju* se izražava etc.“: „Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, *was da ist*, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 498).

empirijskog, propisuje kao ispravnu. Trebanje neposredno proizilazi iz samog praktičkog uma, tj. iz slobode: „Trebanje je zapravo htenje, koje važi za svako umno biće pod uslovom ako bi um kod njega bez smetnji bio praktičan“¹.

Pojmom trebanja Kant otvara novu epohu u povesti filozofije i samorazumevanja čoveka i njegove delatne biti. Za Helene je nezamisliva mogućnost izmeštanja praksisa iz onog bitkovnog: „Helenska je filozofija shvatala područje ljudskih žudnji, htijenja i djelanja u biti *entelehijalno*, kao područje usidreno u prirodnom bitku čovjeka, koji sam po sebi jeste čovjeku imanentno dobro, imanentni telos koji se ima slijediti, dokučivati i dostizati djelanjem (...) Mogućnost da se nekim zahtijevanim *trebanjem* pokuša ići preko entelehijalnog određenja čovjeka za antičku filozofiju ne samo da bijaše isključena, nego se nije ni mogla postaviti kao tematsko filozofsko-etičko pitanje, budući da čovjek nije bio shvaćen kao radikalno *modifikabilno biće*, nego kao biće *s prirodom koja mu je svojstvena*“². Koncept modifikabilnosti čoveka postaje moguć tek s hrišćanskom tematizacijom odnosa prve i druge prirode³, gde je čovek razumljen kao biće koje je – pod teretom istočnog greha – odvojeno od svoje istinske prirode, zbog čega čitav zemaljski život ima provesti u stremljenju ka povratku vlastitoj prvoj prirodi, tj. raju kao njenom mitskom iskonu. Ovo stremljenje se izražava nekim *trebanjem* u pogledu poštovanja božje volje i propisa crkve, ali to još uvek nije trebanje koje izvire iz slobode i ka slobodi smeru, već naprosto koncept uvažavanja božje volje. Tek će novovekovna filozofija, a posebno Hjumov uvid o nemogućnosti da se vrednosni sudovi izvode iz indikativnih, otvoriti prostor za razumevanje ljudske biti ne samo kao modifikabilne, već kao one koja je u toj modifikabilnosti slobodna da sebi postavlja svrhe i prema njima samerava vlastiti bitak⁴. Taj otvoreni prostor bio je pogodno tle za veliki obrt koji se događa u Kantovoj filozofiji, u kojoj će, zajedno s jasnom distinkcijom između prirode kao područja onoga što *jeste* i slobode kao područja onoga što *treba da bude*, biti postavljena i ideja primata onoga što treba da bude nad onim što jeste, odnosno, primata trebanja nad bitkom, slobode nad prirodom, praktičkog uma nad teorijskim, rečju: slobode nad nužnošću. Dalekosežne

¹ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 106. Pojam trebanja označava demarkacionu liniju između razuma i uma, teorije i prakse: „Zakonodavstvo pomoću pojmova prirode obavlja razum i ono je teorijsko. Zakonodavstvo pomoću pojma slobode sprovodi um, i ono je čisto praktično. Um može biti zakonodavan samo i jedino u oblasti prakse“ (Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 66). To da je praktički um zakonodavan neposredno izvire iz ideje trebanja.

² Perović, M.A., *Etika*, str. 409.

³ Pojam druge prirode osobito je značajan u Hegelovoj filozofiji.

⁴ Up. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide, 2014., p.40 et passim.

posledice te transformacije ne umanjuje bitno činjenica da je Kant topos onog *Sollen* pronašao u području noumenalnog i strogo ga odvojio od područja fenomenalnog. U prvom koraku oslobađanja vlastite biti od bitkovne određenosti, samosvest praktičkog sveta nije ni mogla izbrisati tu granicu.

Sled po kome iz slobode izvire trebanje, na trebanju se zasniva praktički zakon, a kao forma tog zakona pred konačno umno biće postavlja imperativ, čini samu okosnicu Kantovog praktičkog projekta u kome je moralnost određena kao inteligibilnost. Čulnost može proizvesti samo uslovljeno htenje, nikada imperativ. Otuda ne može biti reči o slobodi u kontekstu empiričkog karaktera – on u potpunosti stoji pod zakonima prirode. Međutim, i sam taj empirički karakter određen je u inteligibilnom, tj. „načinu mišljenja“. Sve čovekove radnje podložne su zakonodavstvu prirode, vremenski „unapred određene“ i nužne. Uzrok tih radnji nalazi se izvan domašaja prirode, u inteligibilnom karakteru čistog uma, koji je nezavisan od vremenskog i svakog drugog empirijskog uslova. Inteligibilni karakter je područje slobode, od njega potiču slobodni uzroci radnji, a te radnje u *ispoljavanju* pripadaju empiričkom karakteru čoveka. Ova sloboda „ne može se smatrati samo *negativno* kao nezavisnost od empiričkih uslova (jer time bi moć uma prestala da bude jedan od uzroka pojava), već se može i *pozitivno* označiti kao neka moć koja može da započne neki niz događaja sama od sebe, tako da u njoj ništa ne počinje, već ona kao neuslovljeni uslov svake voljne radnje ne dopušta iznad sebe nikakve uslove koji joj u vremenu prethode, dok, međutim, njeno dejstvo ipak počinje u nizu pojava, ali ono tu ne može nikada sačinjavati neki posve prvi početak“¹. Sloboda se ovde javlja u dvostrukosti svog negativnog i pozitivnog određenja, naime kao potpuna nezavisnost od čulnih uzroka i kao moć da se od sebe započne niz događaja.

Pozitivno određenje slobode pripada njenom kosmološkom, tj. ontološkom pojmu, a negativno praktičkom. Oba ova pojma izvode se iz inteligibilnog karaktera čoveka, a tek se njegove manifestacije u empiričkom karakteru (kao „šemi“ inteligibilnog) podvode pod opšte principe kauzaliteta prirode. U oba svoja određenja, sloboda je isključiva prerogativa inteligibilnosti, koja je izvan i pre svakog vremenskog odnosa. Ovaj inteligibilni karakter, kao *umskost* čoveka, uvek je prisutan u svim radnjama i – što je još važnije – *uvek je isti*: ono što može biti samo određujuće, a nikada određeno, nije podložno promenama, pa onda „ne možemo postaviti pitanje: zašto se um nije drugačije opredelio, već samo: zašto on

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 296., podv. M.Đ. Nameće se analogija s Aristotelovim nepokrenutim pokretačem (Up. npr. *Metafizika*, 1015b 14-15).

svojim kauzalitetom nije *pojave* drukčije determinirao?“¹. Odgovor na ovo drugo pitanje takođe prevazilazi moć uma, pa čak i „svako njegovo ovlašćenje“ pri postavljanju pitanja. Doduše, razlika između ova dva pitanja deluje kao fini sofizam: nije da se um opredelio, nego je odredio pojave. Ukoliko um određuje pojave, podrazumeva se da se *opredelio* da ih odredi na izvesni način, u tome i jeste bit slobode. Ono što Kant hoće da kaže na tragu je glasovitog Heraklitovog stava da je (inteligibilni) karakter čoveku sudbina. U tome se svakako krije svojevrsni fatalizam koji dovodi u pitanje ideju slobodnosti inteligibilnog karaktera: on je sposoban da, nezavisno od čulnosti, sam od sebe započne neki niz događaja, ali ispada da nije sposoban da taj niz događaja započne drugačije nego što ih je započeo. Mogućnost da um ipak drugačije determiniše pojave počiva na ideji trebanja, kao kultivizaciji ljudskosti i subjektiviteta.

Jasno se pokazuje zbog čega Kant zasniva slobodu prevashodno kao transcendentalnu ideju. On sam kaže da u *Kritici čistog uma* nije imao nameru da dokazuje ni stvarnost ni mogućnost slobode, već samo to da sloboda ne protivreči kauzalitetu prirode. Nameru je opredmetio u slobodi kao „transcendentalnom pojmu prirode“: „Sloboda se ovde uzima samo kao transcendentalna ideja na osnovu koje um misli da apsolutno započne niz uslova u pojavi onim što je čulno neuslovljeno, ali on se pri tom zapliće u jednu antinomiju sa svojim sopstvenim zakonima koje propisuje empiričkoj upotrebi razuma. Da se ova antinomija osniva na jednom prostom prividu i da priroda ne *stoji u sukobu* sa kauzalitetom slobode, to je jedino što smo mogli učiniti i do čega nam je samo jedino i bilo stalo“².

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 297.

² Ibid., str. 298. (*Kritik der reinen Vernunft*, S. 506).

PRAKTIČKI POJAM SLOBODE

„Pojam slobode, ukoliko je njegov realitet dokazan nekim apodiktičnim zakonom praktičkog uma, sačinjava dakle *završni kamen* cijele zgrade sistema čistog – pa i spekulativnog – uma. A svi drugi pojmovi (pojmovi o bogu i besmrtnosti), koji u spekulativnom umu kao proste ideje ostaju bez oslonca, priključuju se sada pojmu slobode, pa dobivaju s njim i pomoću njega postojanost i objektivni realitet, tj. njihova se mogućnost dokazuje time što je sloboda zbiljska, jer se ova ideja očituje pomoću moralnog zakona“¹.

Razrešenje treće antinomije pokazalo je da se kauzalitet prirode i kauzalitet slobode međusobno ne moraju isključivati, već da svaki „ima svoje pravo“. Mogu postojati naporedo dok god se ima na umu da se ne odnose na istu regiju zbiljnosti. Četvrta antinomija, koja tvrdi, odnosno, odriče egzistenciju nužnog bića razlikuje se od treće. U jednoj je reč o „bezuslovnom *kauzalitetu*“, a u drugoj o „bezuslovnoj *egzistenciji* same supstancije“. Kod oba dinamička kosmološka pojma se razrešenje antinomije nalazi u prihvatanju istinitosti oba stava (teze i antiteze), samo u različitim značenjima. Tako je bilo pokazano da u čulnoj sferi doista nema drugog kauzaliteta osim prirodnog, ali da tome nikako ne smeta pretpostavka da može postojati neki inteligibilan uzrok koji slobodno započinje od sebe niz događaja koji će onda stajati pod zakonodavstvom prirode. Međutim, dok je tu „sama stvar“ kao uzrok spadala u niz uslova (misli se na čoveka kao nosioca empirijskog karaktera), a samo je njen kauzalitet bio inteligibilan, nužno biće se ipak *mora* zamisliti potpuno izvan niza čulnog sveta i *samo* kao inteligibilno. Kant smatra da „opšta slučajnost svih stvari u prirodi i svih njihovih (empiričkih) uslova može sasvim lepo [ganz wohl] da postoji zajedno sa proizvoljnom pretpostavkom nekog nužnog, iako samo inteligibilnog uslova“², čime se pokazuje da i teza i antiteza mogu biti istinite. Ideja koja izaziva četvrtu antinomiju – ideja nekog apsolutno nužnog bića – „nagoni nas“ da potpuno *prekoračimo* čulnost i po analogiji s iskustvenim stavovima stvorimo pojmove o

¹ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 31-32, predgovor.

² Kant, *Kritika čistog uma*, str. 299.

nečemu o čemu po sebi nemamo, niti možemo imati nikakvog saznanja¹. Reč je o *idealu* čistog uma, tj. pojmu boga. U predgovoru *Kritici praktičkog uma*, Kant ističe da taj pojam tek uz pomoć slobode dobija „postojanost i objektivan realitet“. Dok ideja daje pravilo, ideal služi kao „prasluka potpune odredbe paslike“, odnosno kao „jedno neophodno merilo uma kome je potreban pojam o onome što je potpuno u svojoj vrsti da bi prema njemu ocenjivao i odmeravao stepen i nedostatke onoga što je nepotpuno“². Ideal počiva na „prirodnoj iluziji“ po kojoj se empirički princip svih stvari kao pojava proširuje do transcendentalnog principa mogućnosti stvari uopšte.

Realitet predmeta ideala (božanstva) počiva na pretpostavci da osnovni stav – po kome je empirički realitet nužan uslov da bi nešto bilo *predmet za nas* – može da se proširi tako da ne važi samo za pojave, već za sve stvari uopšte. Opovrgavajući tradicionalne dokaze božje egzistencije (ontološki, kosmološki i fiziko-teološki), Kant pokazuje da je pretpostavka najvišeg bića kao najvišeg uzroka zamišljena samo *relativno*, „radi sistematskog jedinstva čulnog sveta“ i radi praktičkog života čoveka, dok o nekom *po sebi* tog bića mi „nemamo pojma“. Dakle, ideal čistog uma – egzistencija boga – kao i besmrtnost duše, uz i kroz pojam slobode dobijaju vlastiti realitet³. Nije prihvatljiva teza Koževa da je Kantov „moral“ u suštini religiozne prirode⁴. Stvar stoji upravo suprotno: Kantova religioznost je moralne prirode! Sloboda je *uslov* moralnog zakona. Ideje boga i besmrtnosti su samo uslovi „nužnog objekta volje“, tj. praktičke upotrebe uma koja je određena moralnim zakonom. Potreba pretpostavljanja slobode je „zakonska potreba da se prihvati nešto bez čega se ne može dogoditi ono što čovjek sebi nepopustljivo mora postaviti kao cilj svega svojeg djelovanja“⁵. Sloboda je *ratio essendi* moralnog zakona, a moralni zakon je *ratio cognoscendi* slobode. Ova teza pokazuje, s jedne strane, karakteristični kružni način zasnivanja moraliteta i slobode. S druge strane, ona je izraz nemoći moralne svesti da postavi pojam slobode kao *slobodan od moraliteta*. Pojam slobode koji sebe odelovljuje samo kao moralnu slobodu nužno strada od rđave beskonačnosti vlastitog principa. Dok je prvi deo stava – da je sloboda razlog egzistencije

¹ Kant navodi da ideje same po sebi „treba da budu uzete za osnov samo kao nešto analogno realnim stvarima, a ne kao realne stvari po sebi“ (Ibid., str. 344-345).

² Ibid., str. 302. Kao primer ideala Kant navodi mudraca, s kojim se uvek poredimo i prema njemu sameravamo, iako ga nikada ne možemo dostići. Zapravo, sam koncept *ideala* već nagoveštava da će se sfera moralnosti nužno završiti u stremljenju ka nedostižnom savršenstvu, što će se ponoviti i u Fihteovoj filozofiji.

³ Pokazaće se kasnije da su bog i besmrtnost postulati praktičkog uma, kao i sama sloboda.

⁴ Kožev, A., *Kant*, Nolit, Beograd 1976., str. 48.

⁵ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 33, predgovor.

moralnog zakona – zajedničko dobro ne samo filozofa nemačkog idealizma, već svih koncepcija moraliteta uopšte, stav o moralnom zakonu kao razlogu spoznavanja slobode pripada samo Kantu. Sadržaj ljudskosti Kant je stavio u moralni zakon. Njegovi nemački idealistički sledbenici pomeraće taj sadržaj prema samom pojmu slobode. Moralitet je nužni, ali ne jedini niti najviši oblik ozbiljenja slobode.

Kauzalitet slobode – koji je u trećoj antinomiji *Kritike čistog uma* izborio „pravo građanstva“ uz kauzalitet prirode – predstavlja polaznu tačku *Kritike praktičkog uma*. Dok se um u teorijskoj upotrebi bavi spoznavanjem, u praktičkoj se bavi „odredbenim razlozima volje“. Ispitivanje teorijske upotrebe uma položilo je – „po redu vremena“ – temelj ispitivanju njegove praktičke upotrebe. Sloboda kao *transcendentalna ideja* predstavlja „temporalno“ polazište za ispitivanje slobode kao *autonomije volje*. Ontološki pojam slobode je temelj praktičkog pojma slobode. Po „redu pojma“, Kant utvrđuje primat praktičkog nad teorijskim umom. Praktička „upotreba“ slobode temelj je njene teorijske „upotrebe“. Taj je odnos Kant jasno postavio kao odnos *questio iuris* (red pojma, ontološka sukcesija) i *questio facti* (red vremena, temporalna sukcesija). To misaono dobro Kantove filozofije baštiniće Fihte, Šeling i Hegel. Za razliku od *Kritike čistog uma* – u kojoj istraživački put vodi od čulnosti, preko pojmova, ka načelima – *Kritika praktičkog uma* postavlja obrnut redosled. Razlog leži u prirodi samog predmeta. Teorijski um, tj. um u teorijskoj upotrebi, prati tok svesti koja se od predmetne svesti uzdiže do samosvesti, a potom kao samosvest konstruiše vlastiti predmet kao ono inteligibilno. Praktički um nužno polazi od zadobijenog stanovišta samosvesti. Ona sebe razume kao temelj predmetne svesti i počinje od onog inteligibilnog (slobode), krećući se dalje prema njegovoj objektivaciji u onom empirijskom, tj. čulnom¹. U sferi praktičkog mora se početi od načela.

Praktička načela su stavovi koji sadrže opšte određenje volje koje pod sobom ima više praktičkih pravila. Načela mogu biti subjektivna ili objektivna. Subjektivna načela nazivaju se *maksimama* i podrazumevaju da subjekt uslov smatra važećim samo za svoju volju (drugim rečima, maksima je „načelo po kojem subjekt *dela*“). Objektivna načela su *praktički zakoni* koji se odnose na volju svakog umnog bića (praktički zakon jeste „načelo

¹ Problem posredovanja slobode, odnosno, njenog odelovljenja u čulnosti predstavlja poseban kamen spoticanja u Kantovoj praktičkoj filozofiji (Up. Kangrga, M., *Etički problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti*, Naprijed, Zagreb 1963., str. 39 et passim).

po kojem subjekt *treba da dela*“¹. Mogućnost egzistencije ovih praktičkih zakona, tj. objektivnih načela praktičkog uma, zavisi od odgovora na pitanje da li um u sebi može sadržati *dovoljan razlog* za određenje volje. Ovo je jedno od najbitnijih pitanja Kantove praktičke filozofije. Ono se u isto vreme tiče i problema pokretača volje, jer time što bi se um odredio kao dovoljan razlog još uvek ne bi bilo obrazloženo pitanje samog movensa delanja.

Ako je odgovor na gornje pitanje negativan, tj. ako um ne može sadržati u sebi dovoljan razlog za određenje volje, sva praktička načela bi mogla da budu samo maksime. Maksime treba razlikovati od imperativa kao „pravila koje se označava nekim trebanjem (Sollen)“, jer imperativi važe objektivno (maksima jeste načelo, ali nije imperativ, pošto važi samo subjektivno). Imperativ može biti hipotetički, tj. takav da se odnosi na uslove kauzaliteta umnog bića u pogledu posledice i dovoljnosti (Wirkung und Zulänglichkeit) uzroka. Takav imperativ je praktički propis (Vorschrift), ali ne i zakon (Gesetz). Imperativ takođe može biti kategorički, tj. takav da određuje samo volju. Kategorički imperativi koji volju određuju dovoljno jesu praktički zakoni koji se „odnose samo na volju bez obzira na to što se izvršava pomoću njezina kauzaliteta“².

Praktički principi se dalje dele na autonomne i heteronomne. Svi oni praktički principi koji za odredbeni razlog volje pretpostavljaju neki objekt ili *materiju* moći žudnje (Begehrungsvermögen) jesu empirijski i stoga ne mogu biti praktički zakoni. Sve materijalne praktičke principe Kant svrstava pod jedan opšti princip samoljublja ili vlastitog blaženstva (allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit)³. Na ovome se zasniva Kantovo odbacivanje tzv. etika dobara. Počev od svojih prvih koraka kod Sokrata, etika se izgrađivala kao *heteronomna*⁴. Bilo da je u pitanju eudajmonizam,

¹ Up. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 49. „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird“ (Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden, Band 7, S. 125).

² Kant, *Kritika praktičkog uma*, primedba uz §1, str. 51. Stoga se može povući paralela između kategoričkog imperativa i Lokovog prirodnog stanja: „Lokovo prirodno stanje služi istoj svrsi kao Kantov kategorički imperativ: ne opravdava sadržinu moraliteta; umesto toga, ono demonstrira primenu moralnih pravila na pojedinačne situacije“ (Forster, G., *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge University Press, New York 2005., p. 240).

³ Kant, *Kritika praktičkog uma*, § 3, str. 52. Između blaženstva i samoljublja Kant pravi sledeću razliku: „Svijest umnoga bića o priyatnosti života koja neprekidno prati cijeli njegov opstanak jest *blaženstvo*, a princip da se ono napravi najvišim odredbenim razlogom volje jest princip samoljublja“ (Ibid, str. 53).

⁴ „Ako je do Kanta etika razmatrana ili kao logika moralnih pojmova ili kao deo metafizike bitka ili kao psihologija, onda je Kant učinio autonomnom: on je stvoritelj etike“ (Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, S. 154). To nije u sukobu s Mendelsonovim određenjem Kanta kao „razoritelja svega“.

hedonizam ili utilitarizam – etički princip je u svim dokantovskim filozofijama bio *materijalni*. To znači da je odredbeni razlog volje pronalažen u *nižoj moći žudnje* (unteren Begehrungsvermögen).

Moć žudnje je jedna od tri osnovne moći ljudske duše: „Sve duševne moći ili sposobnosti mogu se svesti na tri moći: *moć saznanja, osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva* i *moć htenja* (tj. žudnje – Begehrungsvermögen – M.Đ.)“¹. Problem moći žudnje u biti je problem pokretača delanja. Taj problem će tek u Hegelovoj filozofiji biti razložen na konsekventan način. Kod Kanta je distinkcija između višeg i nižeg vida moći žudnje još uvek postulativna i neprecizna. Takođe, u distinkciji promalja „moralizatorski“ pristup isključivanja subjektivnih svrha iz svakog delanja koje bi trebalo da bude određeno kao autonomno, odnosno, moralno. Hegel će, s druge strane, emfatično tvrditi da se ništa veliko u svetu nije izvršilo bez strasti, niti se može izvršiti bez nje. Tako je on „abolirao“ subjektivni princip htenja i vratio ga u odnos s objektivnim².

Pitanje o pokretaču moralnog delanja jedno je od najsloženijih u razumevanju pojma volje. Mogućnost da se sloboda volje stavi u pokret i samu sebe odelovi presudno zavisi od načina na koji se u njoj posreduju ono umno i ono nagonско, racionalno i iracionalno. Um ne pokreće ništa. Potrebna mu je energiečnost onoga nagonскоg da bi ostvario svoje svrhe. Reinhold kaže: „Uzdrmanje *naučnog temelja moraliteta* koje je postalo tako zapanjujuće (...) sadrži se u kolebanju svih prethodnih načina predstavljanja u pogledu *razuma, nagona zadovoljstva i njihovog međusobnog odnosa*. To jasno pokazuje koliko smo daleko od dovršenog *apsolutnog* razvoja pojmova *razuma* i *čulnosti*, moći spontaniteta jednog i nagona utemeljenog na potrebi drugog, određujućeg i odredljivog u moralitetu – razvoja koji je moguć samo posredstvom znanosti o ljudskoj moći predstavljanja i žudnje koja je čvrsto uspostavljena na *univerzalno prihvatljivom principu*“³. U Kantovoj filozofiji se taj problem ne rešava na zadovoljavajući način.

Razlika između više i niže moći žudnje ne počiva na razlikovanju predstava koje svoje poreklo imaju u razumu i onih koje potiču od čula. Viša moć žudnje podrazumeva

¹ Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 69. Ova podela odgovara razlikovanju tri više spoznajne moći: moć saznanja ima svoje apriorne principe u čistom razumu, moć žudnje u čistom umu, a moć suđenja sadrži apriorne principe za osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva.

² I Dekart navodi da jedino od strasti zavisi svako dobro i zlo u životu (Up. Dekart, R., *Strasti duše*, Moderna, Beograd 1989. str. 123).

³ Reinhold, K.L., *Letters on the Kantian Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2005., p.166.

htenje koje je *nezavisno* od objekta, odnosno, htenje koje *nije određeno* objektom¹. Niža moć žudnje uvek je izazvana i određena nekim objektom. Da li je taj objekt čulnog ili razumskog porekla u osnovi je irelevantno: „Ako se određenje volje osniva na osjećaju prijatnosti ili neprijatnosti koju on od nekog uzroka očekuje, onda mu je sasvim svejedno koja ga vrsta predodžbe aficira“². Niža moć žudnje podrazumeva aficiranje od strane predmeta, bazirano na osećaju prijatnosti, odnosno neprijatnosti, bez obzira da li je taj predmet čulno ili razumski oblikovan – ono što je tu određujuće jeste sama *predmetnost htenja*. Kant dakako uviđa da je želja za blaženstvom nužna želja svakog umnog konačnog bića. Ono što osporava je ideja da se ta želja može uzdići do nekakvog opšteg odredbenog principa, budući da je ona kao „opšta titula“ *subjektivnih* odredbenih razloga nepogodna da bude praktičkim zakonom. Blaženstvo, naime, ne nudi formu zakonitosti, već samo materiju, zbog čega „princip vlastitog blaženstva, ma koliko se razuma i uma upotrijebilo kod njega, u pogledu volje ipak ne bi sadržavao druge odredbene razloge nego što su oni primjereni *nižoj* moći željenja (tj. žudnje – M.Đ.)“³. Otuda čisti um mora moći da odredi volju bez bilo kakve materije, jer je svaka materija *empirijska*, u onom smislu u kome odredbenim razlogom volje čini nešto drugačije od nje same. Tek kao onaj koji sam za sebe određuje volju, um je „prava“ moć žudnje⁴.

Materija praktičkog principa isključena je kao mogući odredbeni razlog volje. Kao empirijski uslovljena, nikada ne može biti uzdignuta do zahtevanog nivoa nužnosti. Stoga preostaje *forma*. To znači da se maksime kao subjektivni principi *ili* nikada ne mogu postaviti u isto vreme i kao objektivni *ili* se mora pretpostaviti da je ono što maksime može učiniti praktičkim zakonom samo *forma*. Kant naglašava da čak i „najobičniji razum bez pouke“ može proceniti koja je forma maksime odgovarajuća za opšte zakonodavstvo, a

¹ Aristotel navodi da teorijski um ništa ne govori o onome što treba izbegavati i za čim treba ići, već samo praktički um i želja: „Oboje, dakle, ovo može uzrokovati kretanje na mjestu – um i želja. Um, koji prosuđuje za neku svrhu, princip je djelovanja, a razlikuje se od teoretskoga po cilju. Svaka želja je za neku svrhu. Ono na što se želja odnosi početak je praktičnog uma, a krajnja stvar je početak djelovanja. Stoga se s pravom to dvoje čini onim što pokreće – želja i praktično promišljanje” (Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb 2006., 433a87). Međutim, um ne pokreće bez želje, a *želja pokreće i protiv promišljanja*.

² Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. I uz § 3, str. 54. U pogledu tzv. finijih zadovoljstava Kant primećuje da svakako kultiviraju duh, ali duhovito dodaje: „No samo zato prikazivati ih kao jedan drugi način da se određuje volja nego što je određivanje prosto osjetilom...bilo bi isto tako kao kad sebi neznalice, koje bi voljele šeptrljiti u metafizici, zamišljaju materiju tako finu, tako prefinu, da njih same hvata virtoglavica, misleći onda da su na taj način izmislili *duhovno*, a ipak protežno biće“ (Ibid., str. 55).

³ Ibid., prim.1 uz § 3, str. 56. Kant kaže da „bi se prije moglo tvrditi da uopće nema praktičkih zakona, nego samo *savjeta* u svrhu naših želja, a ne da se prosto subjektivni principi uzdignu do stupnja praktičkih zakona, koji apsolutno imaju objektivnu, a ne prosto subjektivnu nužnost, pa se moraju spoznati a priori umom, a ne iskustvom (koliko god to iskustvo bilo empirijski općenito)“ (Ibid., prim. II, str. 58).

⁴ Uopšte, Kant nije do kraja dosledan kada je u pitanju međusobno razgraničenje pojmova volje, praktičkog uma i više moći žudnje (Up. Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, FF, Novi Sad 2012., str. 170-181).

koja nije. No, taj stav je problematičan¹. Odredbeni razlog volje može biti samo opšta zakonodavna forma maksime, ukoliko volja treba da se nazove slobodnom. Slobodna je volja kojoj kao zakon može da služi jedino zakonodavna forma maksime: sloboda i praktički zakon (tj. zakonodavna forma volje) međusobno se određuju². Polazište u tom odnosu zavisi od odredbe po kojoj je sloboda *ratio essendi* moralnog zakona, a moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Naša spoznaja praksisa mora poći od praktičkog zakona i od njega ići ka slobodi. Sloboda nije spoznatljiva, kao što je pokazano u analizi treće antinomije. Slobodu samo pretpostavljamo, jer bez nje nema ni moralnog zakona. Dakle, *pretpostavka* slobode počiva na svesti o praktičkim zakonima. Njih smo pak svesni isto kao što smo svesni čistih teorijskih načela, jer „pazimo na nužnost s kojom nam ih um propisuje, i na odvajanje svih empirijskih uvjeta na koje nas on upućuje“³. *Spoznaja slobode* se otuda temelji na moralnom zakonu, kao što se *egzistencija moralnog zakona* temelji na slobodi. Nansi je svakako u pravu kad navodi da sloboda može biti misliva samo kao „istovremeni *ratio essendi* i *ratio cognoscendi* sveg moralnog zakona“⁴. Međutim, Kantova pozicija – po kojoj je slobodu nemoguće spasiti ako su pojave stvari po sebi – ne dopušta takvu mogućnost. Sloboda je najpregnantniji izraz čudnog poriva uma da zalazi izvan pojavnog sveta i stoga mora ostati nedostupna saznanju, izuzev posredstvom moralnog zakona.

Moralni zakon, kome je sloboda – *ratio essendi*, izražava se na sledeći način: „Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općega zakonodavstva“⁵, odnosno: „*Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon*“⁶. Ovaj osnovni zakon čistog praktičkog uma, ili

¹ Up. Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. uz § 4, str. 59. Sličnu jednostavnost Kant nalazi i u dužnosti da se jedna maksima sledi: „Pojam dužnosti u cjelokupnoj njegovoj čistoći nije samo neusporedivo jednostavniji, jasniji i za svakoga razumljiviji i prirodaniji u praktičnoj upotrebi od svakog motiva izvedenog iz pojma sreće, ili onoga koji je s njom ili s obzirom na nju ‘izmiješan’ (a takav zahtijeva mnogo umijeća i razmišljanja); nego je on, također, puno *moćniji*, prodorniji i izgledniji na uspjeh nego svi poticaji posuđeni iz navedena sebičnog načela, ako se samo podvrgne sudu makar i najobičnijeg ljudskog uma kad je ovaj usmjeren na ljudsku volju (dakako, u podvojenosti, štoviše, u suprotstavljenosti s motivom sreće)“ (Kant, „O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi“ u *Pravno-politički spisi*, str. 71).

² Adorno ima osobenu interpretaciju ovog međusobnog uslovljavanja: „Ova ideja, da su sloboda i poštovanje zakona jedna te ista stvar (...) je jezgro Kantove filzoofije. Ona zapravo izražava veoma mračnu tajnu buržoaskog društva. Ta tajna je realnost da je formalna sloboda pravnih subjekata zapravo temelj zavisnosti svih od svih“ (Adorno, T., *Kant's Critique of Pure Reason*, Stanford University Press, California 2001., p. 55).

³ Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. uz § 6, str. 62-63.

⁴ Nancy, J.-L., *Finite thinking*, p. 135

⁵ Kant, *Kritika praktičkog uma*, § 7, str. 64. „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 140).

⁶ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 60. „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der*

kategorički imperativ (za konačna umna bića), jeste najviši uslov svih maksima – naprosto se mora moći hteti da maksima postane opštim zakonom, to je „kanon“ moralnog ocenjivanja maksima. Osnovni zakon zapravo pokazuje da je praktički um *neposredno zakonodavan* i da je na temelju tog zakonodavstva on sam volja: „Svaka stvar u prirodi djeluje po zakonima. Samo je umno biće sposobno da dela *prema* predstavi zakona, odnosno, prema principima, ili ono ima volju. Pošto se radi izvođenja zakonite radnje (tj. radnje u skladu sa zakonom, der Handlungen von Gesetzen – M.Đ.) zahteva um, to volja nije ništa drugo do praktički um“¹. Čista volja je određena *samom formom zakona*, ne nekim sadržajem, bio on čulnog ili razumskog porekla i u tome se sastoji osnovni zakon čistog praktičkog uma. Svest o osnovnom zakonu Kant naziva „faktom uma“, primećujući da je tu „stvar dosta čudna i nema joj slične u cijeloj ostaloj praktičkoj spoznaji“², jer se fakat uma ne može izvesti iz bilo koje datosti uma (s obzirom na svoju prirodu, mogao bi se izvesti jedino iz svesti o slobodi, ali ovo je nemoguće pošto nam sloboda nije unapred data; naprotiv, svest o slobodi se i zasniva na ovom faktu), ne može se zasnovati ni na čistoj ni na empirijskoj predstavi – on je naprosto *sintetički stav a priori*.

Fakticitet svesti o osnovnom zakonu doista je čudan³. Neobično je što Kant ne smatra posebno čudnim to što se svest o slobodi zasniva na jednoj tako opskurnoj pojavi. Može se tvrditi da je ovde na delu zazor sličan onome koji pokazuje pred šematizmom čistog uma. „Zaticanje“ neobjašnjivih momenata u duši, svesti, duhu posledica je nedovršenosti osnovnog principa. Kant kao princip vlastite filozofije postavlja slobodu. Međutim, sama sloboda nije određena kao pojam, već kao *ideja* u specifično kantovskom smislu⁴. Za Hegela je sloboda takođe ideja, ali njegov pojam ideje znači jedinstvo pojma i realiteta, subjektiviteta i objektiviteta. To jedinstvo ima vlastito poreklo i razvoj koji se mora moći očitovati na spekulativan način. Za Kanta je ideja apriorna forma uma koja se

Sitten, Werke in zwölf Bänden. Band 7, S. 51). Takođe, s obzirom da navedena opštost zakona po kome nastaju posledice čini prirodu u najopštijem smislu, on se može formulisati i drugačije: „*Postupaj tako kao da bi trebalo da maksima tvoga delanja postane tvojom voljom opšti prirodni zakon*“ (Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 61). „*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*“ (Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. 51).

¹ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 46-47.

² Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. uz§7, str. 64. „Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntnis nicht“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, S. 141).

³ Fakt uma je izraz „kantovskog paradoksa“, jer se ne može negirati praktički niti dokazati teorijski (Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, New York 2002., p. 59).

⁴ Tako Laflend navodi da je zapanjujuće da Kant u *Zasnivanju metafizike morala* ostaje potpuno nesposoban da kaže *kako* je sloboda moguća i kako slobodna delanja određena moralnim zakonom mogu biti u harmoniji sa zakonom prirode: „Drugim rečima, takozvano *Grundlegung* nije položilo temelj ni za šta“ (Laughland, J., *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, Ashgate, USA 2007., p. 26).

nalazi između subjektivnog i objektivnog, dakle nije sasvim subjektivna niti je sasvim objektivna. Stoga ona suštinski nema ni pojma ni realiteta te može ostati samo postulat koji presudno zavisi od „cepanja“ sveta na subjektivni i objektivni.

Osnovni zakon praktičkog uma, pored forme po kojoj maksime moraju biti izabrane tako da mogu da važe za opšte prirodne zakone, ima dakako i materiju. Volja je sposobnost da se od sebe započne neko delanje određeno samozakonodavstvom, tj. shodno predstavi izvesnih zakona. Objektivni razlog za započinjanje nekog delanja se određuje kao svrha (Zweck), koja može biti subjektivna (pobuda, Triebfeder) ili objektivna (podsticaj, Bewegungsgrund), a ono što sadrži samo „osnov mogućnosti radnje“ čija je posledica svrha određuje se kao sredstvo (Mittel). Subjektivne svrhe ne mogu biti osnovom praktičkih zakona jer su relativne. Ako bismo pretpostavili da „postoji nešto, čije postojanje samo po sebi ima neke apsolutne vrednosti, a što bi kao svrha po sebi moglo biti osnov određenih zakona, onda bi u njemu i samo i jedino u njemu bio osnov jednog mogućeg kategoričkog imperativa, to jest praktičkog zakona“¹. Po Kantovom sudu, takva svrha po sebi je čovek („i uopšte svako umno biće“). Otuda se kategorički imperativ može formulirati i na sledeći način: „Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo“². Ovu formulaciju, tj. kategorički imperativ uopšte, ne treba poistovećivati s tzv. zlatnim pravilom (Ne čini drugima ono što ne želiš da drugi čine tebi!). Ono ne sadrži osnov dužnosti prema samom sebi niti prema drugima³. Zlatno pravilo moglo bi se činiti izvodivim iz kategoričkog imperativa, ali ne poseduje njegovu opštost ni nužnost. Određenje čoveka kao svrhe same po sebi „predstavlja najviši ograničavajući uslov slobode radnji svakoga čoveka“⁴. Drugim rečima, granica moje slobode jeste sloboda drugih. Taj je stav opšte misaono dobro modernog doba i temelj ideologije liberalizma. Poštujući slobodu drugih, ja poštujem i vlastitu slobodu, odnosno, slobodu uopšte pa i ljudskost kao takvu. Iz tog principa, po kome svako umno biće prema drugim umnim bićima treba uvek da postupa kao prema svrsi po sebi, proizilazi jedna „sistematska zajednica umnih bića“ ili „carstvo svrha“ (ein Reich der Zwecke)⁵. Kroz ideju carstva

¹ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 72.

² Ibid., str. 74. „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. 61).

³ Up. Perović, M.A. *Filozofija morala*, str. 376.

⁴ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 76.

⁵ „Jedno carstvo svrha moguće je samo po analogiji sa jednim carstvom prirode, ali carstvo svrha moguće je samo na osnovu maksima, to jest na osnovu pravila koje je nametnulo samo sebi, a carstvo prirode moguće je

svrha, sve maksime – uz formu i materiju – sada dobijaju „potpunu odredbu“. Dakle: (1) maksime moraju biti odabrane tako da bi se moglo hteti da važe za opšte prirodne zakone; (2) umno biće kao svrha po sebi mora svakoj maksimi služiti kao ograničavajući uslov relativnih svrha; (3) sve maksime treba da se slažu s mogućim carstvom svrha, kao carstvom prirode¹.

Osnovni zakon u punoći svojih određenja ne važi samo za ljude, već za sva konačna bića koja uopšte imaju um i volju („neku moć da svoj kauzalitet određuju predstavom pravila“), ali isto tako i za beskonačno biće kao „najvišu inteligenciju“. „Sveta volja“ beskonačnog bića nije, dakako, sposobna za neku maksimu koja nije u skladu sa moralnim zakonom ili mu protivreči (što implicira sam pojam svetosti volje), pa se za nju osnovni zakon ne može pojaviti *kao imperativ*. Imperativ pretpostavlja mogućnost neskladnosti između opšteg zakona i subjektivnog principa te podrazumeva *primoravanje* na poštovanje zakona, tj. usklađivanje maksime s njim. Primoravanje nije stvar spoljašnje nužnosti, već dolazi od samog uma. Ono se terminološki apsolvira kao *dužnost* i označava nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu. Dužnost važi za sve volje konačnih umnih bića, ali ne i za svetu volju čije su maksime uvek jednake zakonu². Zbog te jednakosti, odnosno savršenog identiteta subjektivnih i objektivnih principa koji odlikuje svetu volju, ona služi kao *uzor* svim konačnim voljama. Otuda se, kao formula „apsolutno dobre volje“, kategorički imperativ može izraziti i ovako: „*Postupaj prema onim maksimama koje u isto vreme mogu imati za predmet same sebe kao opšte prirodne zakone*“³. Ugledanje na svetu volju podrazumeva stremljenje ne ka postizanju savršenstva (jer ovo nikada ni ne može biti postignuto, samim tim što konačnost volje nužno implicira *mogućnost* rasapa između maksime i zakona), već ka približavanju uzoru „do u beskonačnost“ (ins Unendliche). To onda znači da savršena moralnost nikada ne može biti dostignuta, ali stremljenje ka tom nedostižnom cilju jeste jedino „što priliči svim umnim bićima“.

Ovaj je stav dvoznačan. S jedne strane, što će posebno doći do izražaja u Fihteovoj filozofiji, on sugerise svojevrsnu nemoć moralne svesti. Ukoliko čovek *nikada* ne može u

samo na osnovu zakona spolja iznuđenih eficijntnih uzroka“ (Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 89). Carstvo svrha počiva na kauzalitetu slobode, a carstvo prirode na kauzalitetu prirode.

¹ Up. Ibid., str. 85-86.

² Nansijeva teza da imperativ mora da postoji zato što u čoveku postoji zlo (Nancy, *Finite thinking*, p. 137) oslanja se na ovu pretpostavku. Zlo je tu shvaćeno naprosto kao konačnost.

³ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 87. „*Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können*“ (Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. 71).

potpunosti ozbiljiti vlastitu ljudsku svrhu, onda je sam pojam čoveka, kao izraz njegove ljudske svrhe, pogrešno postavljen. S druge strane, ta „nedovršivost“ je na liniji pređašnjih – a pre svega Aristotelovih – tematizacija problema moraliteta, u kojima se pokazuje da je sloboda čoveka uvek u događanju, odnosno, da postoji kao *delanje*, a ne kao *čin*. Dok god *jeste*, čovek može biti i ne biti moralan; „dobrost“ volje je stvar konkretnog pojedinačnog delanja i uvek se u njemu mora iznova potvrđivati. Jednom zadobijena vrlina nije zauvek zadobijena vrlina i može postati stalnom jedino u smislu *navike* kao subjektivne odredbe, a nikako u smislu faktuma kao objektivnog ostvarenja. Naznačena dvojakost Kantovog stava o odnosu između konačne i beskonačne volje može biti prevladana tek postavljanjem principa koji premašuje moralnost. Kant izričito odbija tu soluciju, jer je kategorički imperativ najviši delatni princip¹. Hegel će principom običajnosti omogućiti „konačnoj volji“ da se *ukonači*, da prevlada rđavu beskonačnost vlastitog fundamentalnog zadatka u sistemu običajnosti i tako se ozbilji.

Obaveznost dužnosti poštovanja moralnog zakona moguća je jedino pod pretpostavkom *autonomije* volje. Autonomija se sastoji u dvostrukosti određenja slobode. Sloboda u *pozitivnom* smislu zahteva vlastito zakonodavstvo kao samozakonodavstvo čistog praktičkog uma. Sloboda u *negativnom* smislu je nezavisnost od svake materije zakona². U razmatranju slobode kao transcendentalne ideje pokazalo se da je sloboda u pozitivnom smislu sam kosmološki pojam slobode kao sposobnost da se od sebe pokrene niz događaja, a da praktički pojam slobode izražava negativni smisao nezavisnosti od čulnih prinuda. Sada se i ovde pokazuje da sloboda kao autonomija volje u sebi već sadrži slobodu kao transcendentalnu ideju, pridružujući joj praktičku negativnu odredbu nezavisnosti od materije zakona. Autonomija volje je samozakonodavstvo praktičkog uma. Ono je nezavisno od svake materije zakona i počiva jedino na formi tog zakonodavstva kao takvog. Heteronomna je svaka volja koja za vlastiti delatni princip postavlja neki sadržaj, odnosno, predmet htenja. Volja u svom htenju mora imati i nekakav sadržaj, to je još uvek ne čini heteronomnom. Ako se sadržaj, međutim, uzme kao odredbeni razlog volje, autonomija je poništena, osnovni praktički zakon negiran i time praktički um podređen prirodnom zakonu. Heteronomno zasnivanje volje istovremeno je i negacija slobode, jer se onaj inteligibilni uzrok delanja suštinski rastvara u ono empirijsko i postaje

¹ Nasuprot potonjem svodenju kategoričkog imperativa na puke teorijske procedure provere, na šta upozorava Bielefeldt (Bielefeldt, H., *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, London 2003. p. 59).

² Up. Kant, *Kritika praktičkog uma*, § 8, str. 67.

članom niza prirodnog kauzaliteta. Otuda *objekt volje* ne može biti i njenim *odredbenim razlogom*. Autonomija volje je onda „ona osobina volje na osnovu koje volja predstavlja zakon samoj sebi (nezavisno od svake osobine predmeta htenja)“, a princip autonomije volje sadržan je u stavu da „ne treba drukčije birati do tako da maksime njenoga izbora budu u istome htenju saobuhvaćene u isto vreme kao opšti zakon“¹. Ako pak volja traži svoj odredbeni razlog u bilo čemu osim „pogodnosti svojih maksima za vlastito opšte zakonodavstvo“, reč je o heteronomiji. Volja tada ne daje zakon sebi samoj, već joj ga određuje objekt².

Kada je u pitanju analiza mogućih objekata koji volji propisuju zakon, Kantovo rešenje iz *Kritike praktičkog uma* unekoliko se razlikuje od rešenja iz *Zasnivanja metafizike morala*. U *Kritici praktičkog uma* Kant sve heteronomne ili materijalne praktičke principe podvodi pod opšti princip samoljublja ili vlastitog blaženstva³ (iako će u potonjoj tipologiji biti ponovljena razlika između empiričkih i racionalnih principa). U *Zasnivanju metafizike morala* je taj stav nešto drugačije formulisan, tj. podrazumeva unutrašnju razliku između materijalnih principa koja se u navedenom stavu *Kritike* nivelira u blaženstvu kao zajedničkom imenitelju. U *Zasnivanju* Kant navodi da se svi heteronomni principi mogu podvesti pod dve osnovne kategorije – empirički i racionalni. Prva kategorija počiva na principu blaženstva (Glückseligkeit). Principi ove vrste zasnovani su na fizičkom ili moralnom osećanju. Heteronomni principi druge kategorije počivaju na osnovnom principu savršenstva (Vollkommenheit) i zasnivaju se „ili na pojmu uma o savršenstvu kao mogućoj posledici, ili na pojmu o nekom samostalnom savršenstvu (na volji boga) kao odredbenom uzroku naše volje“⁴. Iako se u *Kritici praktičkog uma* obe ove kategorije principa podvode pod jedan opšti princip blaženstva ili samoljublja, unutrašnja diferencijacija materijalnih principa ipak donekle prepoznaje kategorizaciju iz *Zasnivanja* kroz podelu na subjektivne (empirijske) i objektivne (racionalne) principe. Pod subjektivnim materijalnim principima volje Kant podrazumeva one koje u *Zasnivanju* određuje kao izvedene iz blaženstva (tj. empiričke), s tim što u *Kritici* oni podležu dodatnoj „sistematizaciji“, mogućnost koje se u ranijem delu može samo naslutiti iz

¹ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 92.

² „Volja svakako mora imati *motive*; ali motivi nisu objekti koji se odnose na *fizički* osjećaj, kao izvjesne unaprijed postavljene svrhe, nego su oni sam bezuvjetni zakon. Podložnost volje da se pod njim nađe kao pod neuvjetovanom silom, naziva se *moralnim osjećajem*“ (Kant, „O općoj izreci...“, str. 68-69).

³ „Svi materijalni praktički principi kao takvi ukupno su jedne te iste vrste, pa potpadaju pod opći princip samoljublja ili vlastitog blaženstva“.

⁴ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 95.

kratkog opisa empiričkih principa¹. Subjektivni materijalni principi mogu biti spoljašnji i unutrašnji. Spoljašnji su principi odgoja i građanskog ustava, a unutrašnji principi fizičkog i moralnog osećanja². S druge strane, racionalni ili objektivni principi takođe mogu biti spoljašnji (savršenost) i unutrašnji (božja volja)³. Po Kantovom sudu, ne samo da su svi ovi principi materijalni, već oni obuhvataju uopšte sve *moгуće* materijalne principe.

Od interesa je ovde da se ukaže na činjenicu da Kant *ne spominje* Aristotela. Za svaki od navedenih subjektivnih i objektivnih principa Kant navodi predstavnika: za princip odgoja Montenja, za princip građanskog ustava Mendevila, za princip fizičkog osećanja Epikura, a moralnog Hačisona; za princip savršenosti Volfa i stoike, a za princip božje volje Kruzijusa i „druge teologijske moraliste“. Aristotela tu nema⁴. Moglo bi se to smatrati neobičnim, jer je Aristotel u filozofskoj tradiciji svojim pojmom blaženstva vekovima važio kao najmerodavniji mislilac⁵. Ne čini se uverljivim objašnjenje da Kant ne smatra Aristotela značajnim predstavnikom „materijalističke“ etike i rodonačelnikom *eudajmonističke* etike. Plauzibilnija je pretpostavka da se Aristotelov koncept blaženstva ne može jednoznačno podvesti ni pod jedan od odredbenih razloga koje Kant navodi u svojoj „tipologiji“. Ipak, pravi razlog valja tražiti u određenoj *nelagodi* koju Kant pokazuje u sučeljavanju s Aristotelovim spekulativnim načinom *mišljenja praktičkog mišljenja*. Pojam blaženstva kod Aristotela, bez sumnje, spekulativno je mišljen. Kako bilo, Kant u *Kritici praktičkog uma* ne pominje Aristotela, dok se u *Kritici čistog uma* mogu naći kritičke objeckije na njegov račun⁶. Aristotelovo razumevanje pokretača delanja misaono je dublje od Kantovog⁷.

Kant smatra da je princip vlastitog blaženstva – što onda znači i svi subjektivni ili empirijski principi koji na njemu počivaju – „za najvišu osudu“ iz više razloga. Prvo, zato što je „pogrešan“ (weil es falsch ist) i što „iskustvo protivreči izgovoru da se u dobrobiti

¹ Up. Ibid., str. 95-96.

² Up. Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. II uz § 8, str. 76 (*Kritik der Praktischen Vernunft*, S. 153).

³ Loc.cit. U pogledu objektivnih odredbenih razloga volje, Kant primećuje da je ontološki pojam savršenstva „bolji“ od teološkog pojma po kome se moral izvodi iz božanske volje. Uopšte, među svim materijalnim principima, pojam savršenstva je po njegovom sudu najprihvatljiviji jer „neodređenu ideju (jedne po sebi dobre volje) održava neiskvarenu za njenu bližu odredbu“ (Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 97).

⁴ Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. II uz § 8, str. 76, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 153. Uopšte, u čitavoj *Kritici praktičkog uma* Aristotel se pominje samo na jednom mestu, i to u fusnoti u poglavlju o božjoj egzistenciji kao postulatu čistog praktičkog uma, gde Kant argumentuje u korist hrišćanskog propisa morala u odnosu na grčki (pre svega stoički) i na kraju primećuje da se Aristotel i Platon razlikuju samo u pogledu porekla naših moralnih pojmova (Up. Ibid., str. 176-177, fusnota).

⁵ O blaženstvu i eudajmonizmu vidi više u Perović, M.A., *Filozofija morala*, str. 353-357.

⁶ Up. status logike (*Kritika čistog uma*, Predgovor drugom izdanju, str. 39), rasprava o kategorijama (Ibid., str. 99) et passim.

⁷ Up. Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, str. 157 et passim.

uvek upravljamo prema dobrom ponašanju“¹. Ovaj je stav sporan. Nije dovoljno proglasiti princip „pogrešnim“ ili „lažnim“ samo na temelju ideje autonomije volje. Pozivanje na iskustvo uvek je oprečno. Hegel je osporio mogućnost da se Kantova filozofija može životno *iskusiti*. Drugo, navedeni stav, po Kantovom sudu, ne doprinosi obrazloženju morala, „pošto je nešto sasvim drugo učiniti jednog čoveka srećnim, a drugo je, opet, učiniti ga dobrim, kao što je sasvim drugo učiniti dobrog čoveka pametnim i usmerenim na njegovu dobit, a drugo je, opet, učiniti ga plemenitim“². Ni sam Kant ne isključuje pozitivnu emociju kao prateći element delanja u skladu s dužnošću. Dakle, moguće je argumentovati u prilog tezi da sleđenje dužnosti donosi blaženstvo, mada blaženstvo svakako nije krajnji cilj delanja, već svojevrsni nusprodukt³. Konačno, ključni razlog iz koga je princip vlastitog blaženstva za najvišu osudu ogleda se u tome što on „moralnosti podmeće pobude koje je pre potkopavaju i poništavaju njenu celokupnu uzvišenost, time što uzroke koji pokreću na vrlinu stavljaju u istu klasu sa uzrocima koji pokreću na porok, učeći jedino da se predračun bolje izvodi, dok specifičnu razliku između vrline i poroka potpuno poništavaju“⁴. Kantov argument je sporan, jer on odredbeni razlog volje nalazi u njenoj autonomiji koja je shvaćena kao sloboda u dvostrukosti vlastitog pozitivnog i negativnog određenja. Jednako i zlo počiva na slobodi za „mogućnost odstupanja maksime od moralnog zakona“⁵. Sledi da kod Kanta dobro i zlo imaju isti izvor – slobodu⁶! Princip blaženstva, u svojim subjektivnim i objektivnim modalitetima, može proizvesti maksime. One ipak nikada ne mogu postati opštim zakonima, budući da predstavljaju samo generalna, ali ne i univerzalna pravila: „Maksima samoljublja (razboritosti) samo *savjetuje*; zakon ćudorednosti *zapovijeda*“⁷. Za razliku od empirijski uslovljenog principa

¹ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 95., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. 77.

² Ibid., str. 95., Ibid., S. 77. U konceptu „pameti i usmerenosti na vlastitu dobit („klug und auf seinen Vorteil abgewitzt“) se više nego jasno odslikava helenski pojam *razboritosti* (phronesis), koji su Platon i Aristotel učinili središtem vlastitih praktičkih promišljanja.

³ „Da uostalom, kao što je čovečja volja pomoću slobode neposredno određiva moralnim zakonom, češće izvršavanje primjereno tom odredbenom razlogu subjektivno može da proizvede i osjećaj zadovoljstva samim sobom, to ja uopće ne poričem. To čak pripada dužnosti da se taj osjećaj, koji zapravo jedini zaslužuje da se naziva moralnim osjećajem, obrazuje i kultivira; ali pojam dužnosti ne može se izvesti iz njega“ (Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. II uz § 8, str. 75).

⁴ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 95-96, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. 77. U nastavku Kant primećuje da moralno čulo unekoliko ostaje bliže dostojanstvu moralnosti budući da vrlini ne govori „takoreći u lice da njena lepota nije ono što nas za nju vezuje, već samo korist“ (loc.cit.).

⁵ Up. Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990., str. 25.

⁶ O pojmu zla kod Kanta i potonjih filozofa vidi: Schulte, C., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1991.

⁷ Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. II uz § 8, str. 71. „Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) rät bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet“ (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 148).

blaženstva, princip autonomije volje podrazumeva jasnost i evidentnost vlastitih zahteva¹, zatim *zadovoljivost* tih zahteva² i konačno kažnjivost prestupa³, što su, po Kantovom sudu, neophodni uslovi održanja samog moraliteta.

Jedini princip koji je sposoban za praktičke zakone jeste formalni. Čulna priroda umnih bića za um je heteronomna – jer stoji pod empirijski uslovljenim zakonima – dok je natčulna ili inteligibilna priroda istih ovih bića autonomna, tj. takva da stoji pod vlašću samo onih zakona koje propisuje sam um. U prvom slučaju su objekti uzroci predstava koje određuju volju, a u drugom je volja uzrok objekata. Međutim, pitanje o tome da li je kauzalitet volje dovoljan za egzistenciju objekata ostavlja se po strani, tj. prepušta teorijskim principima uma: „Ovdje je riječ samo o određivanju volje i odredbenom razlogu njezine maksime kao slobodne volje, ne o ishodu“⁴. Isto tako, Kant po strani ostavlja i pitanje kako je uopšte moguća svest o moralnim zakonima, tj. svest o slobodi. Umesto odgovora na to pitanje, on se jednostavno poziva na „odbranu njene dopustivosti“ u *Kritici čistog uma*. Razrešenje treće antinomije ovde se pretpostavlja kao najviša – i jedina uopšte moguća – spoznaja slobode. U teorijskoj ravni se dopušta mogućnost slobode kao naporedne s kauzalitetom prirode, a u praktičkoj se sloboda izvodi iz veze s praktičkim načelima: zakoni su mogući samo u vezi sa slobodom volje, ali su „pod pretpostavkom te slobode nužni“ i obratno – sloboda je nužna, jer su „oni zakoni kao praktički postulati nužni“⁵. Očigledno je da se u teorijskoj ravni tvrdi *mogućnost* slobode, a u praktičkoj

¹ „Što je *dužnost*, pokazuje se svakome samo od sebe; ali što donosi pravu trajnu korist, svaki je put, ako ta korist treba da se protegne na cijeli opstanak, obavijeno neprodornom tamom i zahtijeva mnogo mudrosti da se praktički za to udešeno pravilo samo i na podnošljiv način pomoću spretnih izuzetaka prilagodi svrhama života“ (Kant, *Kritika praktičkog uma*, prim. II uz § 8, str. 72). Naravno, pitanje je koliko se blaženstvo može svesti na govor o trajnoj koristi ili dobiti, tj. koliko je Kant spreman da razdvoji eudajmonizam i utilitarizam. Stvar se dodatno komplikuje time što on pod princip blaženstva podvodi sve ranije navedene materijalne odredbene razloge, koji se ipak u bitnome međusobno razlikuju. Pored toga, evidentnost formalnog zahteva i sama je tek *formalna*, zbog čega konkretno odelovljenje slobodne volje ostaje pod znakom pitanja.

² „Zadovoljiti kategoričku zapovijed čudorednosti u svako je doba u svačijoj moći, zadovoljiti pak empirijski uvjetovani propis blaženstva samo je rijetko u čijoj moći, pa nije ni izdaleka svakome moguće, čak ni u pogledu jedne jedine namjere“ (loc.cit.)

³ „S pojmom kazne kao takve ne da se međutim povezati postajanje sudionikom blaženstva“ (Ibid., prim. II uz § 8, str. 73).

⁴ Ibid., str. 82. Ovo neobaziranje na ishod zapravo čini Kantovu koncepciju morala formalističkom u onom smislu u kome se ključno pitanje etike – naime pitanje kako je moguće da volja propisuje zakon prirode, kako je moguće da se jedan praktički princip ozbilji u konkretnom delanju, etc. – ostavlja po strani, čime se ne rešava problem prelaza s moralnog mišljenja na moralno delanje.

⁵ „Ja sada kažem: svako biće koje ne može da dela drukčije do *pod idejom slobode* upravo je zbog toga u praktičnom pogledu stvarno slobodno, to jest za njega važe svi zakoni koji su nerazdvojno povezani sa slobodom, upravo onako kao da je njegova volja sama po sebi i u teorijskoj filozofiji oglašena punovažno za slobodnu“ (Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 104). Odnosno: „Ja tvrdim: da mi svakom umnom biću koje ima volju moramo nužno da podarimo ideju slobode pod kojom ono jedino dela“ (loc.cit.). Time se zapravo tvrdi da volja može da postoji *samo kao slobodna*.

nastoji da se ta mogućnost uzdigne do *nužnosti* posredstvom „fakta“ praktičkog zakona. Međutim, svako pozivanje na fakt vezano je za *iskustvo*, bilo ono i nečulno i natčulno¹. Fakt je *datost*, bez obzira što mu je sadržina *zadatost*. To što Kant ovu „okolnost“ naziva čudnom i jedinstvenom u čitavoj praktičkoj filozofiji ne doprinosi zasnivanju slobode, niti rasvetljava bit tog zasnivanja. Iako usvaja Hjumov stav da se vrednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih, Kant temeljni vrednosni stav postavlja *kao* indikativni². Zapravo, odustaje od polaganja računa o poretku tog stava na temelju nekakve „činjeničnosti“ njegove egzistencije i stava o cirkularnosti uzajamnog zasnivanja slobode i moralnog zakona: „Ovde se pokazuje, to se otvoreno mora priznati, jedna vrsta kruga iz kojega se, kako izgleda, ne može izaći. Mi pretpostavljamo da smo u redu eficientnih uzroka slobodni, kako bismo sebe u redu svrha zamislili pod moralnim zakonima, i nakon toga mi sebe zamišljamo potčinjene tim zakonima, jer smo sebi pripisali slobodu volje“³. Izvor ove nevolje mora se prepoznati u poziciji koja je nesumnjivo *proton pseudos* čitave Kantove filozofije, iako je on smatra osnovom mogućnosti prakse kao takve – u razdvajanju sveta na čulni i inteligibilni (ili – ako se hoće – teorijski i praktički, svet nužnosti i svet slobode). Početni stav, kojim se zbiljnost *cepa* na dva područja, ne dozvoljava Kantu da načini odsudni korak i slobodu učini *zbiljskom*, budući da bi to odmah urušilo temelje kritičkog projekta. On mora kapitulirati pred zadatkom obezbeđivanja čvrstog i spoznatljivog oslonca za čovekov delatni život i zasnovati čitavu praktičku sferu na jednom sumnjivom i *čudnom* „faktu“. I zbog toga mora priznati da „sada, kada smo došli do osnovnih sila ili osnovnih moći, kraj je svakoj ljudskoj spoznaji“⁴. Mogućnost tih sila se ne može shvatiti niti se sme „proizvoljno izmisliti i pretpostaviti“. Spoznaja ne može omogućiti dedukciju moralnog zakona. Međutim, taj isti moralni zakon koji se *ne može* dedukovati u isto vreme služi kao princip dedukcije „jedne neobjašnjive moći“ (eines unerforschlichen Vermögens), tj. slobode.

¹ „Objektivni se realitet moralnog zakona ne može dokazati nikakvom dedukcijom, nikakvim naporom teorijskog, spekulativnog i empirijskog potpomognutog uma, a prema tome se, kad bi se čovjek i htio odreći apodiktičke izvjesnosti, nikakvim iskustvom ne može potvrditi i tako *a posteriori* dokazati, pa ipak on sam za sebe čvrsto stoji“ (Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 83).

² O odnosu Kanta i Hjuma vidi: Hepfer, K., *Motivation und Bewertung. Eine Studie zur Praktischen Philosophie Humes und Kants*, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1997.

³ Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 107. Naravno, rešenje kruga Kant nalazi u mogućnosti da čovek pri zamišljanju sebe kao uzroka koji apriorno deluje to čini s „nekog drugog stanovišta“ u odnosu na ono na kome tokom radnji predstavlja sebe kao posledicu, što je potpuno analogno razdvajanju inteligibilnog i empirijskog karaktera.

⁴ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 83. „Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind“ (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 161).

Moralni zakon „pribavlja“ umu objektivan realitet (iako samo praktički) „preobražavajući njegovu *transcendentnu* upotrebu u *immanentnu* (da na području iskustva pomoću ideja sam bude *djelatni* uzrok)¹. Spekulativni um time ne dobija ništa u pogledu spoznaje, ali dobija u pogledu „osiguranja“ problematičnog pojma slobode, koji na taj način stiče objektivan (ponovo, iako samo praktički) i „nesumnjiv“ realitet. Postavlja se pitanje kako je moguće sjediniti teorijsku, tj. spekulativnu upotrebu uma s praktičkom, u kojoj, ili – bolje reći – *kroz* koju proširuje granice vlastite moći. Praktički um pojam uzroka ne koristi za spoznaju, već „da uopšte odredi kauzalitet“ u pogledu objekata te ostavlja po strani kakvo bi određenje pojam uzroka mogao imati za spoznaju tih objekata. Podstaknut Hjumovim uvidom da pojam uzroka počiva na postavljanju *subjektivne* nužnosti, tj. navike, kao *objektivne*, Kant je u *Kritici čistog uma* pokazao da se ta vrsta „podmetanja“ može izbjeći ukoliko se pojava razdvoji od stvari po sebi. Tako uzrok, misli Kant, u sferi fenomena može opstojati na jedan nužan način. Međutim, praktička upotreba uma čini ipak nužnim pokušaj da se pojam uzroka proširi i na sferu noumena. Razlog tome nalazi se u samom pojmu volje, u kome je već *sadržan pojam kauzaliteta* (naime, kauzaliteta pomoću slobode): „Pojam bića koje ima slobodnu volju jest pojam *causa noumenon*“². Time se ništa ne remeti u teorijskoj upotrebi – *causa noumenon* je tu jedan potpuno prazan pojam, a za praktičku upotrebu je dobijena „nužna veza“ pojma kauzaliteta i pojma slobode. Bez one intervencije u tkivu zbiljnosti, tj. bez distingviranja pojave od onoga što neka stvar sama po sebi jeste, bilo bi nemoguće izbjeći hjumovski zaključak o uzroku kao puko subjektivnoj tvorevini, a time bi taj pojam bio potpuno neupotrebljiv za praktičku sferu. Distinkcija je pak omogućila ne samo da teorijska upotreba uma zadrži objektivitet pojma uzročnosti u sferi fenomena, već i da praktička upotreba uma, s obzirom na pojam volje, omogući tome pojmu (praktički) objektivitet u sferi noumena. I više od toga. Dobit od početnog rasapa toliko je velika da Kant smatra da na temelju ovog pridavanja objektivnog realiteta jednoj kategoriji u području inteligibilnog (što je, valja još jednom napomenuti, omogućeno razlikovanjem pojave od stvari po sebi), objektivni

¹ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 84. Formulacija „iako samo praktički“ (obgleich nur praktische) mogla bi zavesti na pogrešan trag, da se naime sfera praktičkog shvati kao neko „samo“ (nur) u odnosu na sferu teorijskog, odnosno kao sekundarna ili u ontološkom smislu podređena onom teorijskom. Stvar, međutim, stoji upravo obrnuto i to što je „primat praktičkog uma“ postao tzv. opštim mestom kada je u pitanju Kantova filozofija ne čini taj momenat manje značajnim ili manje revolucionarnim u odnosu na sve prethodne filozofije. Ovo „samo“ u smislu *nur* naprosto na ovom mestu mora stajati, jer primat praktičkoga uma nad teorijskim nije još uvek *explicite* dokazan ili izveden, iako je već jasno kakva preimućstva um u praktičkoj upotrebi ima u odnosu na isti taj um u teorijskoj upotrebi.

² Ibid., str. 92. „Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer causa noumenon“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, S. 171).

realitet može biti pridat i ostalim razumskim pojmovima: „Ali taj jednom uvedeni objektivni realitet jednog čistog razumskog pojma na području nadosjetilnoga daje sada svim ostalim kategorijama, premda samo ukoliko su u *nužnoj* vezi s odredbenim razlogom čiste volje (moralnim zakonom), također i objektivan, ali samo praktičko-primjenljivi realitet, dok na teorijske spoznaje tih predmeta kao uviđanja njihove prirode pomoću čistoga uma nema ni najmanjeg utjecaja da bi ih proširio“¹. Tako su kategorije uvedene i u praktičku filozofiju, na temelju jednog postupka, legitimitet koga je u najmanju ruku upitan, s obzirom da i „jednom uvedeni objektivni realitet“ uzroka počiva na problematičnom razdvajanju empirijskog i inteligibilnog sveta i na još problematičnijem stavu da pojam uzroka svakako već jeste deo inteligibilnog sveta (s obzirom na *causa noumenon*), pa mu se prema tome svakako mora dopustiti da to i bude².

Za razliku od kategorija prirode, „kategorije slobode“ u svom temelju nemaju čiste forme opažanja (prostor i vreme), već samo formu čiste volje i „zbiljnost onoga na što se odnose (nastojenost volje) proizvode sami, što nikako nije stvar teorijskih pojmova“³. Kategorije slobode određene su s obzirom na pojmove dobra i zla, kao jedine moguće objekte praktičkog uma⁴. Pokazano je, naime, da praktički um ne može imati nekakav heteronomni objekt jer bi time odmah prestao biti praktičkim umom. Pošto um ipak mora imati objekt, ali proizveden od strane samoga uma, pokazuje se da njegovi objekti mogu biti samo dobro, kao nužan predmet moći žudnje (*Begerungsvermögen*), i zlo, kao nužan predmet „moći gnušanja“ (*Verabscheuungsvermögen*). Oba pojma se mogu izvesti iz praktičkog uma, a ne mogu mu nikako prethoditi i biti osnovom, pošto bi to nužno vodilo u heteronomiju. Dobro, odnosno zlo, uvek je neki *odnos* prema volji ako se ona određuje praktičkim zakonom da bi sebi proizvela neki objekt. Tek kada se moralni zakon potvrdio kao neposredni odredbeni razlog volje može se volji „predočiti“ i neki predmet, koji je,

¹ Ibid., str. 94; Ibid., S. 173.

² Tok izvođenja izgleda otprilike ovako: Hjum je uvideo da pojam uzroka može imati samo subjektivnu nužnost, a nikako objektivnu. Ukoliko pojave ne shvatimo kao stvari po sebi, uzroku možemo pripisati objektivnu nužnost za svet pojava (jer pojava svakako podrazumeva subjektivnost, ona i jeste pojava *za nas*). U svetu noumena, u kome – s obzirom na Hjuma i Kantovu interpretaciju tog stava – nikakvih uzroka ne bi trebalo da bude kao objektivnih, mi ipak nalazimo ideju jedne uzročnosti kao nužne, pošto je biće obdareno voljom *causa noumenon*. Dakle, uzrok ima *objektivni realitet* i u inteligibilnom svetu. Ako pak uzrok ima objektivni realitet, imaju ga i ostale kategorije.

³ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 105.

⁴ Dobro se pritom mora razdvojiti od dobrobiti, prijatnosti, korisnosti, etc., kao i zlo od nevolje, neprijatnosti, bola i sličnog. Ako treba da budu objektima praktičkog uma, dobro i zlo moraju pretendovati na univerzalnost, tj. „za svakog razumnog čoveka“ biti predmet htenja ili gnušanja. Čovek će svakako uzimati u razmatranje i vlastitu dobrobit i bol, ali to ne može biti merilom neke radnje „jer u vrijednosti ga (tj. čoveka, M.Đ.) nad puko životinjstvo ni najmanje ne uzdiže što on ima um, ako treba da mu on služi u svrhu onoga što kod životinja izvršava instinkt“ (Ibid., str. 100).

dakle, *posledica* određenja volje, a nikako sam odredbeni razlog. Otuda se i kategorije slobode odnose na dobro i zlo kao objekte praktičkog uma, s tim što one zbiljnost „onoga na šta se odnose“ proizvode same, za razliku od teorijskih kategorija koje se odnose na materijal koji obezbeđuje receptivitet. Sve kategorije slobode zapravo su modusi kategorije kauzaliteta, budući da vlastiti objektivni realitet crpe iz njenog objektivnog realiteta. Svođenje kategorija slobode na kategoriju kauzaliteta pokazuje snagu metafizičkog mišljenja u odnosu na praktičko. Čak ni veliki Kant, kao mislilac koji započinje destruiranje metafizičke slike sveta, ne uspeva da se otrgne od kategorije kauzaliteta. Uviđanje da je kauzalitet samo niži način svrhovitosti pripada tek Hegelovoj filozofiji.

Kategorije slobode izvedene su iz čistog praktičkog uma, s obzirom na pojmove dobra i zla, a po analogiji s „kategorijama prirode“. U pogledu kvantiteta, određivanje može biti: subjektivno, prema maksimama (mnenjima volje individue); objektivno, prema principima (propisima); a priori, prema isto tako objektivnim i subjektivnim principima slobode (zakonima). Kategorija kvaliteta sadrži: praktična pravila *izvršavanja* (*preceptivae*); praktična pravila *propuštanja* (*prohibitivae*); praktična pravila *izuzetaka* (*exceptivae*). Relacije mogu biti: prema *ličnosti*; prema *stanju* osobe; *uzajamno* jedne osobe prema stanju druge. Konačno, modalitet sadrži: ono dopušteno i nedopušteno; dužnost i ono što je protivno dužnosti; potpunu i nepotpunu dužnost¹. Tek kategorije modaliteta uvode, doduše „samo problematično“, prelaz od praktičkih principa uopšte na principe moralnosti².

Kao što u teorijskoj sferi osobitu teškoću predstavlja pitanje konkretnog sprovođenja supsumcije konkretnog pod pravila, tako se i ovde moć suđenja nalazi pred istom teškoćom. Međutim, ovde se ne radi o *šemi* nekog slučaja „prema zakonima“, već o „šemi“ *samog zakona*. Prirodnom zakonu mora odgovarati neka šema kao postupak uobrazilje. Zakonu slobode se pak ne može „podmetnuti“ nekakav opažaj, tj. šema:

¹ Der Quantität - Subjektiv, nach Maximen (*Willensmeinungen* des Individuum), Objektiv, nach Prinzipien (*Vorschriften*), A priori objektive sowohl als subjektive Prinzipien der Freiheit (*Gesetze*); der Qualität - Praktische Regeln des *Begehens* (*praeceptivae*), Praktische Regeln des *Un-terlassens* (*prohibitivae*), Praktische Regeln der *Aus-nahmen* (*exceptivae*); der Relation - Auf die *Persönlichkeit*, Auf den *Zustand* der Person, *Wechselseitig* einer Person auf den Zustand der anderen; der Modalität - Das *Erlaubte* und *Unerlaubte*, Die *Pflicht* und das *Pflichtwidrige*, *Vollkommene* und *unvollkommene Pflicht* (Up. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 105-106, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 185).

² U originalu je „denen der Sittlichkeit“. Međutim, za razliku od Hegela, Kant ne pravi jasnu razliku među pojmovima *die Moralität* i *die Sittlichkeit*, zbog čega se čini da je ovde bolje uvažiti Bastin (principe moralnosti) nego Zonenfeldov predlog (principe čudorednosti); Up. *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 106, Kant, I., *Kritika praktičnog uma*, BIGZ, Beograd 1990., str. 86, *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 185. O problemu odnosa navedenih pojmova vidi: Perović, M.A., *Etika*, str. 220.

moralni zakon „osim razuma (ne uobrazilje) nema druge spoznajne moći koja posreduje njegovu primjenu na predmete prirode. On ideji uma ne može podmetnuti *shemu* osjetilnosti, nego zakon, ali ipak takav zakon koji se *in concreto* može prikazati na predmetima osjetila, dakle prirodni zakon, ali samo po svojoj formi, kao zakon u svrhu rasudne moći“¹. Takav se zakon onda može nazvati „tipom“ moralnog zakona. Dakle, u sferi praksisa uobrazilja gubi ulogu koju je imala u sferi teorije i sada je samo razum taj koji može posredovati primenu moralnog zakona na predmete prirode: „Upotrebi moralnih pojmova primjeren je samo *racionalizam* rasudne snage“². Praktička moć suđenja se rukovodi jednim tipom moralnog zakona, koji je zapravo sama forma prirodnog zakona³. Osnovni motiv za takav postupak počiva na pretpostavci da ona maksima koja „ne može izdržati pokus“ s formom prirodnog zakona jeste moralno nemoguća. Otuda se pravilo moći suđenja pod zakonima čistog praktičkog uma formuliše na sledeći način: „Pitaj samog sebe da li bi radnju koju namjeravaš izvršiti, kad bi se imala dogoditi prema zakonu prirode, od koje bi ti sam bio jedan deo, mogao smatrati mogućom pomoću svoje volje“⁴. Moralna mogućnost mora prethoditi svakoj radnji i moć suđenja ima zadatak da, posredstvom forme prirodnog zakona, ispita mogućnost jedne maksime radnje da se s tom formom saglasi. Analogija s kategoričkim imperativom je očita i nema je potrebe naglašavati. Kao što se kategorički imperativ tiče forme praktičkog zakona, tako se pravilo moći suđenja tiče forme prirodnog zakona. U oba slučaja, forma podrazumeva ispitivanje mogućnosti jedne maksime da postane opštim zakonom.

Ako je radnja koja se namerava izvršiti *moguća i u skladu* s moralnim zakonom, ako ispunjava i zahtev moći suđenja i zahtev samog praktičkog uma, ona će svakako biti *praktička* (upravo u smislu da ispunjava ova dva zahteva), ali ne još uvek nužno i *moralna*. Drugačije rečeno, moralna vrednost neke radnje ogleda se u tome što moralni zakon *neposredno* određuje volju. Od toga da li se to određivanje odvija *primereno* zakonu ili *za volju* zakona zavisi da li će radnja biti (samo) legalna ili moralna. Pojam legaliteta ovde dakako ne treba uzimati u juridičkom smislu, već upravo kao primerenost jedne radnje

¹ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 108.

² *Ibid.*, str. 110.

³ Očito je da problem supsumcije, tj. uloga i način funkcionisanja moći suđenja zadaju Kantu velike teškoće i u sferi praksisa. Dok je u teorijskoj ravni šematizam bio proglašen za nekakvu neobičnu moć ljudske duše čiji se mehanizam „nikada neće moći izmamiti od prirode“, dotle se u praktičkoj problem nastoji rešiti nekom vrstom analogije s prirodnim zakonom, tj. njegovom formom, pa se tako pokazuje da je moguće formu prirodnog zakona upotrebiti kao princip moći suđenja. Forma moralnog zakona dostatna je za određenje praktičkog uma, ali praktičku moć suđenja vodi forma prirodnog zakona.

⁴ *Ibid.*, str. 108.

praktičkom zakonu, pa će legalna radnja biti u skladu „sa slovom zakona“, a moralna radnja je ona koja je „prema duhu zakona“¹. Moralnost, dakle, presudno zavisi od motivacije, odnosno od odgovora na pitanje šta je bilo pokretačem jedne radnje, bez obzira na to što posledica te radnje može biti u skladu s moralnim zakonom, pa je „izvjesnost nastrojenosti koja se slaže s tim zakonom prvi uvjet svake vrijednosti osobe“². Pošto se moralni zakon suprotstavlja samoljublju, svojevolsji (Willkür) i umišljenosti, on na neki način *ponižava* čoveka. Međutim, ono čija nas predstava ponižava, pobuđuje istovremeno – kao odredbeni razlog i kao ono pozitivno – u našoj samosvesti *poštovanje*. Osećaj poštovanja nije „patologijski“, već „praktičko-proizvedeni“, odnosno, on nema poreklo u čulnom osećaju, već u čistom praktičkom umu. Tako je moralni zakon u isto vreme: (1) formalni odredbeni razlog radnje (pomoću praktičkog uma); zatim (2) materijalni, objektivni razlog predmeta radnji (putem dobra i zla); konačno, (3) on je i subjektivni odredbeni razlog (jer proizvodi osećaj poštovanja koji „pomaže“ uticaj zakona na volju). Poštovanje zakona je zapravo sama moralnost, subjektivno shvaćena kao pokretač, i to jedini mogući pokretač. Poštovanje moralnog zakona određuje se kao *svest o slobodnom podvrgavanju volje zakonu*, koja je praćena i moralnim interesom za pokoravanje tom zakonu³. Razjašnjenje pojma poštovanja zakona omogućuje da se odredi pojam *dužnosti*, kao tražena demarkaciona linija između moralne i legalne radnje: „Dužnost je ona radnja na koju je neko obavezan“⁴. Tako će moralno biti delanje *iz dužnosti*, odnosno, ono koje počiva na poštovanju moralnog zakona, dok je legalno delanje *prema dužnosti*, odnosno, ono koje se samo slučajno poklapa s moralnim zakonom: „Slaganje jedne radnje sa zakonom dužnosti jeste *zakonitost* (legalitas), slaganje maksime radnje sa zakonom njena *moralnost* (moralitas)⁵. Dužnost je i subjektivna i objektivna: „Pojam dužnosti zahtijeva dakle kod radnje – objektivno – suglasnost sa zakonom, ali kod njene maksime –

¹ Up. Fischer, P., *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*, Wilhelm Fink Verlag, 2003., s.178.

² Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 114.

³ Dakako, ni pojam osećaja, ni pojam interesa ne mogu se shvatiti u nekakvom empirijskom smislu, već isključivo kao pripadni čistom praktičkom umu. Osećaj poštovanja jeste subjektivno shvaćeni pokretač delanja, a moralni interes jeste isti taj pokretač, ukoliko se predočava umom: „Interes je ono na osnovi čega um postaje praktičan, to jest uzrok koji determinira volju...Neki neposredan interes um nalazi u radnji samo tada kada je opšte važenje njene maksime dovoljan odredbeni razlog volje. Jedino takav interes jeste čist“ (Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 123, fusnota).

⁴ Kant, *Metafizika morala*, str. 24. Ili: „Dužnost po sebi nije ništa drugo doli ograničenje htjenja pod uvjetom općeg zakonodavstva omogućenog posvojenjem maksime, čiji predmet ili svrha može biti bilo kakva (a pritom također i sreća); ali od kojeg se, a također i od svake svrhe koju čovjek može imati, ovdje sasvim apstrahira“ (Kant, „O općoj izreci...“, str. 66).

⁵Kant, *Metafizika morala*, str. 27. Kada se čini više od onoga na šta primorava zakon, reč je o zaslužnosti (meritum); kada se čini upravo ono što je primereno zakonu, u pitanju je dužnost (debitum), a kada se čini manje nego što zakon zahteva, radi se o moralnoj krivici (demeritum) (Ibid, str. 29).

subjektivno – štovanje za zakon kao jedini način određenja volje pomoću njega“¹. Za volju konačnog umnog bića, moralni zakon je nužno *zakon dužnosti*, premda bi za volju nekog najsvršenijeg bića bio „zakon svetosti“, jer se kod njega ne može zamisliti neka obaveznost, koja iz dužnosti proizilazi.

Pojam dužnosti je osnovni *delatni oblik moralnosti* koji Kantova filozofija poznaje. Gde su predašnji filozofi raspravljali o vrlini, Kant raspravlja o dužnosti². Ne odbija on pojam vrline, nego mu oduzima dignitet središnjeg delatnog momenta i na njeno mesto postavlja dužnost, kao odnos volje prema zakonu ukoliko radnja treba da je moralna. Vrlina se, po Kantovom sudu, u tradiranom pojmovlju etike javljala uvek u odnosu s blaženstvom, što nužno vodi ka antinomiji praktičkog uma. Ova antinomija počiva na tome što se u pojmu *najvišeg dobra* vrlina i blaženstvo zamišljaju kao nužno povezani, te je ili želja za blaženstvom shvaćena kao motiv za maksime vrline, ili je maksima vrline shvaćena kao delatni uzrok blaženstva. Dok je prva tvrdnja „apsolutno nemoguća“, jer podrazumeva heteronomiju volje, dotle je druga „uslovno pogrešna“, odnosno pogrešna je ako se čovek posmatra samo kao član čulnog sveta³. Najviše dobro može biti samo produkt slobode volje⁴ (bez obzira što vrlina *posredno* može izazvati blaženstvo u čulnom svetu). Dakle, dužnost koja podrazumeva saglasnost radnje sa zakonom i poštovanje tog zakona jeste ono što pokreće moralnu radnju. Sam moralni stepen na kome se čovek nalazi Kant određuje kao „poštovanje moralnog zakona“⁵. Vrlina je, pak, „njegovo moralno stanje“, odnosno „moralna nastrojenost u *borbi*“, jer čovek nikako nije sposoban za potpunu čistoću nastrojenosti volje, tj. za svetost⁶. To znači da je vrlina najviše moralno

¹ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 122.

² Up. Perović, M.A., *Filozofija morala*, str. 301.

³ Up. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 160-162.

⁴ O pojmu najvišeg dobra kod Kanta vidi npr. Marina, J., Lafayette, W. “Making Sense of Kant's Highest Good”, *Kant-studien*, 91/2000., pp. 329-356 i Silber, J., “Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent”, *The Philosophical Review* 68, 1959, pp. 460-492.

⁵ Agamben ukazuje na mogućnost da se potpuna ispražnjenost moralnog zakona od sadržaja i uzvišeni osećaj poštovanja izvrgnu u apsolutnu suprotnost Kantove plemenite zamisli: „Istinski je zapanjujuće kako je Kant, gotovo pre dva veka i pod naslovom uzvišenog 'moralnog osećanja', bio u stanju da opiše upravo ono stanje koje će postati blisko masovnim društvima i totalitarnim državama našeg vremena“ (Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press 1998., p. 35). U Kantovu odbranu se ipak mora navesti da ideja praktičkog uma ima za cilj apsolutno onemogućavanje kafkijanskog društva.

⁶ Up. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 126. „...und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist *Tugend*, d.i. moralische Gesinnung *im Kampfe*, und nicht *Heiligkeit* im vermeinten *Besitze* einer völligen *Reinigkeit* der Gesinnungen des Willens“ (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 207). Mora se primetiti da je ova teza u dobroj meri na tragu Aristotelovog određenja vrline kao „stanja s izborom“ (Up. *Nikomahova etika* 1106b 36-1107a 2).

savršenstvo do koga čovek može doći, i to vrlina kao „zakonita nastrojenost iz poštovanja zakona“, odnosno, kao svest o „nekoj kontinuiranoj sklonosti prema prekršaju“¹.

Čovek je konačno biće. Stoga „ni u jednom času svog opstanka“ nije sposoban za svetost, tj. za potpunu primerenost nastrojenosti moralnom zakonu, što je vrhovni uslov moralnog dobra. Čovek je, međutim, isto tako *ličnost* – iako pripadan čulnom svetu, u isto vreme je sposoban da sebi propisuje moralni zakon, koji je „svet“, tj. nepovrediv, pa mu onda i „čovečanstvo“ u njegovoj ličnosti mora biti sveto: „*Moralna* ličnost nije, dakle, ništa drugo do sloboda jednog umnog bića pod moralnim zakonima (...) iz čega onda sledi da osoba nije potčinjena nikakvim drugim zakonima do onima koje sama sebi daje“². Otuda se potpuna primerenost volje moralnom zakonu, iako *neostvariva*, mora *zahtevati*: čovek je mora zahtevati od sebe! Pošto je ona „praktički moguća“, jer u suprotnom uopšte ne bi mogla biti zahtevana, mora se pretpostaviti da se ona može dostići „u *progresu* k onoj potpunoj primjerenosti, koji ide u *beskonačnost*“³. S druge strane, mogućnost takvog progressa počiva na pretpostavci beskonačnosti egzistencije, tj. beskonačnosti ličnosti. Na taj način se pokazuje da je najviše dobro (potpuna primerenost volje zakonu) moguće samo ako se *postulira besmrtnost duše*⁴. Pitanje je, međutim, da li je, i uz postulat praktičkog uma, najviše dobro moguće. Sam Kant navodi da je umnom, ali konačnom biću moguće „samo progres u beskonačnost, od nižih do viših stupnjeva moralnog savršenstva“⁵. Koncept beskonačnosti ipak ne dopušta ideju ostvarivosti *svetosti*, jer beskonačnost nipošto ne dopušta vlastito *dovršenje*, što bi postizanje svetosti nužno impliciralo. Otuda je ovaj postupak paradoksalan: najviše dobro je *moguće*, ali ne i *ostvarivo*. Kako bi se stvorio privid njegove ostvarivosti – koji je ipak samo privid, jer je a priori pretpostavljen beskonačni progres, koji, baš zato što je beskonačan, ne može dovesti do nekog konačnog postignuća – postulira se besmrtnost duše, kao paralelna onoj beskonačnosti stremljenja. I ne samo to. Mora se takođe postulirati jedan vrhovni uzrok prirode, kao biće koje je

¹ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 176. „Vrlina je, dakle, moralna jačina volje jednog čoveka u izvršavanju njegove *dužnosti*; ona je moralno *prisiljavanje* pomoću njegovog vlastitog zakonodavnog uma, ukoliko se on sam konstituiše u silu koja *izvršava zakon*“ (Kant, *Metafizika morala*, str. 206).

²Ibid., str. 25.

³ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 170. Videće se da i Fichteovo shvatanje moralnosti završava u beskonačnosti.

⁴ Up. loc.cit. Postulat praktičkog uma je nedokaziv teorijski stav koji je nerazdvojivo povezan s praktičkim zakonom.

⁵ Ibid., str. 171.

„pomoću razuma i volje“ uzrok prirode. Tako je drugi postulat čistog praktičkog uma božja egzistencija¹.

Kant navodi da postulati nisu „teorijske dogme“, već *pretpostavke* u nužno praktičkom pogledu. U pitanju su postulati besmrtnosti, slobode (*pozitivno* razmatrane: kao kauzaliteta bića, ukoliko ono pripada inteligibilnom svetu) i postojanja boga²: „Prvi proizlazi iz praktički nužnog uvjeta da trajanje bude primjereno dužnosti ispunjavanja moralnog zakona; drugi iz nužne pretpostavke nezavisnosti od osjetilnog svijeta i moći određivanja svoje volje prema zakonu inteligibilnog svijeta, tj. slobode; treći iz nužnosti uvjeta za takav inteligibilni svijet, da bi bio najviše dobro, pomoću pretpostavke najvišeg samostalnog dobra, tj. opstojnosti božje“³. U krajnjoj liniji, Kant je već u prvoj *Kritici* ocenio da je pravi cilj metafizičkih ispitivanja sadržan samo u te tri ideje⁴. Ova tri postulata odgovaraju transcendentnim idejama čistog uma. Tamo gde je spekulativna upotreba uma morala kapitulirati pred paralogizmima, antinomijama i idealom, praktička upotreba nalazi same temelje moralnosti. *Kritika čistog uma* je pokazala da je realitet ideja potreban radi sistematskog jedinstva sveg prirodnog saznanja: ideje treba razumeti kao nešto *analogno* realnim stvarima, a ne kao „realne stvari po sebi“; sistematsko jedinstvo uma ne služi umu kao objektivni osnovni stav, već kao *subjektivna maksima* koja osigurava empiričku upotrebu uma; ideje nisu konstitutivne već regulativne⁵. Postulati pak, kao *praktički*, daju idejama spekulativnog uma objektivni realitet, „podjeljujući im pravo pojmova, dok se spekulativni um inače ne bi mogao usuditi da makar samo tvrdi njihovu mogućnost“⁶. U praktičkoj sferi su one imanentne i konstitutivne, jer su „osnov mogućnosti da *nužni* objekt čistog praktičkog uma (najviše dobro) *naprave* zbiljskim“⁷. Naravno, ni praktička upotreba uma ne pretenduje na *spoznaju* duše, inteligibilnog sveta ili najvišeg bića onakvih kakvi su *po sebi*, već naprosto o njima imamo pojmove sjedinjene u

¹ „A kako je to dobro (naime, najviše dobro – M.Đ.), doduše s jedne strane, u našoj moći ali ne i ukupno uzevši, um *u praktičnom pogledu* izmamљуje vjerovanje u moralnog upravljača svijeta i u budući život“ (Kant, „O općoj izreci...“, str. 65).

² Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 181. „Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört), und des *Daseins Gottes*“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, str. 264).

³ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 181. Premda se prvo navodi da je reč o pozitivnom pojmu slobode, bliže objašnjenje pokazuje oba aspekta – i nezavisnost od čulnog sveta i moć autonomije.

⁴ Up. *Kritika čistog uma*, str. 215, fusnota: „Pravi cilj ispitivanja koja vrši metafizika jesu samo ove tri ideje: *bog*, *sloboda* i *besmrtnost*, tako da drugi od ovih pojmova, kad se spoji s onim prvim, treba da dovede do trećeg pojma kao do jednog nužnog zaključka...One njoj nisu potrebne radi prirodne nauke, već da bi prevazišla prirodu“.

⁵ *Ibid.*, str. 343-346.

⁶ Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 181.

⁷ *Ibid.*, str. 185.

praktičkom pojmu najvišeg dobra kao „objektu naše volje“. Otuda ne može biti reči o nekakvom proširivanju spekulativnog uma, tj. uma u spekulativnoj upotrebi. Radi se naprosto o tome da praktički um *može* ono što spekulativni *ne može*. To što može on čak i *mora*, ukoliko se želi obezbediti moralitet. Upravo stoga praktički um ima primat nad teorijskim, tj. spekulativnim.

Od interesa je ovde promisliti pitanje shvatanja slobode kao *postulata*. Kant naglašava da „svi ti postulati polaze od načela moraliteta, koje nije postulat, nego zakon, kojim um neposredno određuje volju“¹. *Kritika praktičkog uma* praktično započinje pitanjem o odnosu između moralnog zakona i slobode. Sloboda je jedina ideja spekulativnog uma za čiju mogućnost a priori znamo, iako je „ne uviđamo“, jer je ona uslov moralnog zakona. Moralni zakon je uslov spoznaje slobode, sloboda je uslov egzistencije moralnog zakona, ili: sloboda je „svakako“ *ratio essendi* moralnog zakona, ali je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Ideje o bogu i besmrtnosti, međutim, *nisu uslovi moralnog zakona*, već „samo uvjeti nužnog objekta volje, tj. samo praktičke upotrebe našeg čistog uma, koja je određena tim zakonom“². Pojmovi boga i besmrtnosti tek s pojmom slobode i uz pomoć njega dobijaju „postojanost i objektivan realitet“³. Otuda nije sasvim jasno kako je moguće da sloboda naprosto bude *postulirana* zajedno s bogom i besmrtnošću, kad je očito da nije u pitanju „isti ontološki rang“ pojmova⁴. Na toj tački doseguta je krajnja tačka Kantovog kritičko-praktičkog projekta.

¹ Ibid., str. 181.

² Ibid., str. 32. „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung¹ des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, S. 108).

³ Loc.cit.

⁴ Hegel će primetiti da postulati predstavljaju „čitavo gnezdo protivrečnosti“ (Up. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989., S. 453).

MORALNA SLOBODA VS. SLOBODA

Neobičan je Hegelov sud da je u Kantovoj filozofiji na delu „grubo empirički“ i „svirepi“ način predstavljanja i „savršena nenaučnost forme“¹. Da li je ta ocena nepravedna i neopravdana? Hegel ne osporava epohalni značaj Kantove filozofije, ali ne propušta da bez okolišanja istakne njene bitne slabosti i ograničenja. U tom duhu uputno je pitati o vrednostima i ograničenjima Kantovog poimanja slobode.

Prvo. Proton pseudos Kantove filozofije je u pretpostavci razdvojenosti zbiljnosti na pojave i stvari po sebi. Kant u više navrata naglašava da je ovo razdvajanje sami *uslov mogućnosti slobode*: „Dakle, ako još hoćemo da spasimo slobodu, onda preostaje samo taj put da se opstojnost neke stvari, ukoliko je ona odrediva u vremenu, dakle i kauzalitet prema zakonu *prirodne nužnosti*, pridaje *samo pojavi, a sloboda tome istom biću kao stvari samoj po sebi*“². Zamisao o spasavanju slobode začeta je u novovekovnom iskustvu promišljanja slobode. Novovekovna filozofija o problemu slobode raspravlja prevashodno u metafizičkoj, a tek izvedeno u praktičkoj ravni. Temeljni sukob između determinističkih i indeterminističkih *Weltanschauung*-a ne ostavlja mnogo prostora za razvijanje složenog pojma slobode koji bi se mogao pokazati u vlastitom *posredovanju* s idejom nužnosti. Za novovekovne je filozofe sloboda stalni kamen spoticanja: *naturalizacija physis*-a i potenciranje eficientnog uzroka umesto entelehijalnog pokazali su se kao nesavladive prepreke. Novovekovna filozofija *in toto* ima poteškoće s utemeljenjem pojma morala i etike te se praktička filozofija u njoj razmatra pre svega kao filozofija politike. Ta je intencija više delo uticaja duha vremena, nego imanentnog samoosvećenja filozofije. Polje slobode ona traži u egoističnim težnjama pojedinaca³, u atribuiranju supstanciji⁴, kao i u obnovi starog stoičkog određenja „spoznate nužnosti“⁵. Rusoov stav da je volja kao takva slobodna i da je čovek po prirodi slobodno biće tek otvara mogućnost da se pojam slobode misli ponajpre kao pojam *delatne slobode*! U Kantovoj dualističkoj pretpostavci

¹ Hegel, *Istorija filozofije*, III tom, str. 477.

² Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 138. Up. i Kant, *Kritika čistog uma*, str. 289. i *Kritika praktičkog uma*, str. 145.

³ Up. Hobbes, T., *Leviathan*, Oxford University Press, London 1965.

⁴ Kod Dekarta je sloboda neka vrsta „božjeg dara“ – kao što „Protogorin mit“ govori o darovima stida i pravde, kojima Zevs otvara mogućnost praksisa – i ostaje nešto neobjašnjeno i neobjašnjivo. Sloboda volje je „ono što je samo po sebi jasno“, tu ideju „treba ubrojiti među prve i najopćenitije urođene nam pojmove“ (Descartes, *Principia Philosophiae*, str. 39).

⁵ Up. Spinoza, B. *Etika*, BIGZ, Beograd 1983.

fenomena i noumena još se održava Dekartov dualizam dve supstancije. Jednako je Kant sledio Rusoov pojam čoveka kao slobodnog bića. On ga je vodio ka radikalnosti stava o primatu praktičkog nad teorijskim umom, koji implicira ideju primata slobode nad nužnošću te trebanja nad bitkom! U eksplikaciji tog stava, međutim, Kant nije bio spreman na potonje konsekvence njegove radikalnosti, jer mu je iznova u prvi plan mišljenja probijala stara metafizička teza o primatu teorijskog uma, odnosno, o slobodi kao epifenomenu nužnosti, kao i trebanju kao epifenomenu bitka. U tome valja tražiti poreklo Kantovog uverenja o potrebi dokazivanja slobode. Zahtev za dokazivanjem pripada teorijskoj filozofiji. Ne menja na stvari njegovo uverenje da je sloboda *nedokaziva*. Tim uverenjem on nije odbio metafizički zahtev za *dokazivanjem* slobode (kojim istog momenta sloboda biva svedena na oblik nužnosti), nego ga je nesvesno potpuno afirmisao priznanjem da slobodu – iako bi to, navodno, bilo potrebno – ne može teorijski dokazati. Kantu stoga kao jedini „prostor“ za slobodu preostaje *postulacija*! U toj se odluci koreni paradoksija njegovog pojma slobode. S jedne strane, sloboda mora uvek ostati inteligibilna, čista¹, nezavisna od svega čulnog. S druge strane, ona se mora odeloviti, u čulnosti objektivirati i proizvesti konkretne posledice. Način da se ove dve strane posreduju Kant naprosto ne može pronaći, kao što ni Dekart nije mogao pronaći način da posreduje dualizam drugačije do uvođenjem boga kao posrednika. Kant rešenje nastoji pronaći u višem interesu ljudskog uma. Taj viši interes nije ništa manje postulatoran od Dekartovog boga. Neprihvatljiva je stoga Henrihova ocena da je posredujuća uloga slobode između inteligibilnog i čulnog „ono što čini Kantov program *sistemom* u pravom smislu, utoliko ukoliko je sloboda princip koji drži sistem zajedno“². Naprotiv, način na koji je to posredovanje pretpostavljeno upravo pretili da sistem razori!

Drugo. Ovaj nerešivi problem Kantove filozofije uslovljava i dvostrukost određenja slobode, naime kao transcendentalne ideje i kao autonomije volje. U tome se krije paradoks, jer je sloboda suštinski pozitivna kao transcendentalna ideja (sloboda da se od sebe započne neki niz događaja), dok joj je praktičko određenje negativno, tj. objektivira se kao *sloboda od* (čulno uslovljenog aficiranja). Drugo određenje počiva na prvom i iz njega se izvodi. Međutim, u tom napredovanju od pozitivnog ka negativnom, ono negativno je rezultat – ne postoji neko više jedinstvo u kome bi i pozitivna i negativna

¹ Adorno ukazuje na dvostrukost određenja pojma „čistog“ u Kantovoj filozofiji: čisto je ono što je u skladu s umom, bez ikakvog odnosa s čulnošću, ali i ono formalno, apstraktno. Upravo to saglasje s umom je ono što garantuje primat praktičkog uma (Adorno, T., *Problems of Moral Philosophy*, Stanford University Press, 2000., p. 26-27).

² Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 66.

odredba slobode mogle naći vlastitu višu istinu. Upravo se u tome i krije paradoks: sloboda *napreduje* od pozitivne ka negativnoj. Ako se ne može naći viši pojam slobode koji bi ovim izvođenjem bio proizveden, moralo bi se pozitivno određenje postaviti kao *više*. To što Kant pod tim određenjima podrazumeva dva vida jednog te istog pojma slobode, kao što pod pojmovima teorijskog i praktičkog uma podrazumeva jedan isti um u različitim upotrebama, niukoliko ne slabi snagu navedenog prigovora. Naprotiv! Ako se sam pojam slobode u vlastitom razvoju kreće i proizvodi sopstvene oblike, onda se mora pretpostaviti da je taj razvoj *progresivan*. Međutim, u Kantovoj filozofiji nema posredovanja ni kretanja pojmova, na kojima je sazdana celina Hegelove filozofije. Ne samo da nema „kretanja pojmova“, nego vrlo često ni potrebne semantičke strogosti¹.

Treće. Terminološke nejasnoće kod Kanta nisu samo spoljašnje prirode. One se javljaju na ključnim mestima Kantove interpretacije praksisa: u određenju pojma morala, u odnosu pojmova *die Moralität* i *die Sittlichkeit*, te u određenju moći žudnje (koja je jednom *Begierde* ili žudnja, drugi put - viša i niža, treći put - viša moć žudnje kao volja, tj. praktički um, četvrti put - volja kao moć žudnje). Poseban je problem sinonimno određenje pojmova *moralnog* (*moralisch*) i *praktičkog* (*praktisch*). Tu nije reč o tome da se prihvata novije tumačenje pojmova (kao u slučaju pojma *Sittlichkeit*²), niti o tome da se etimološki srodni pojmovi upotrebljavaju jednom kao različiti, a drugi put kao isti (kao u slučaju pojmova vezanih za žudnju). Reč je o Kantovom *programatskom izjednačavanju moralnog i praktičkog*. Praktički zakon zapravo je moralni zakon; praktički um je moralni um; praktička sloboda je moralna sloboda. Tradirani obuhvat praktičke filozofije sveden je na etiku. Kant nastoji zasnovati druge poretke ljudskog delanja na slobodi. Međutim, time što je slobodu uopšte izjednačio s moralnom slobodom, taj zadatak nije ostvariv, jer nije jasno kako se celina delatnog života može izvesti iz moraliteta. Nije tu u pitanju odnos razlike moraliteta i legaliteta s obzirom na dužnost. Ta distinkcija *explicite* je intramoralna, tj. tiče se samog određenja moralnosti. Radi se o tome da se drugi oblici slobode izvode iz ideje slobode uopšte. Taj bi postupak bio sasvim legitiman da prethodno „sloboda uopšte“ nije određena kao moralna sloboda. Na taj način se potpuno prenebregava ono što je još s Makijavelijem postalo opštim dobrom evropskog svetonazora, naime emancipacija različitih poredaka delanja. Kant navodi da „pojam izvanjskog prava uopće potpuno

¹ Up. Perović, M.A., *Etika*, str. 219-220.

² Koji se počev od 18. veka u nemačkoj filozofskoj literaturi počinje koristiti kao oznaka za „subjektivno unutrašnje moralno delanje“, umesto predašnjeg značenja koje je obuhvatalo celinu običajnosno.praktičkog iskustva (Up. Ibid, str. 220).

proizlazi iz pojma *slobode* u izvanjskim odnosima ljudi jednih prema drugima“, pa se onda pravo određuje kao „ograničenje slobode svakoga na uvjete mogućnosti slaganja sa slobodom svakoga drugog, ukoliko je ova moguća prema općem zakonu; a *javno pravo* je skupina *izvanjskih zakona*, koji čine mogućim jedno takvo opće slaganje“¹. Potom se iz ovog određenja pravne slobode izvodi i politička sloboda: „*Slobodu* čovjeka kojom se može formulirati načelo konstituiranja zajednice, izražavam u formuli: nitko me ne može prisiliti da na njegov način budem sretan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svatko sreću smije tražiti na putu koji se njemu samome čini dobrim, ako pritom samo ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati zajedno sa svačijom slobodom prema mogućem općem zakonu (tj. ne smetati ovom pravu drugih)“². Kant polazi od pojma (moralne!) slobode i iz njega izvodi pojam prava uopšte. Potom se na tako izvedenom pojmu prava zasniva mogućnost ljudske zajednice, ili mogućnost političke slobode³. Arentova navodi da reč „sloboda“ kod Kanta ima mnogo značenja, ali da je politička sloboda kroz njegov opus prilično konzistentno određena kao javna upotreba vlastitog uma u svim stvarima⁴. Ovo određenje iz teksta o prosvetljenosti je ipak samo izvedeni stav u odnosu na traženje sreće na sopstvenom putu ukoliko se to ne kosi sa slobodom drugih. I ne samo to, već je javna upotreba uma u biti stvar moralnog zakona i kategoričkog imperativa te se politička sloboda ponovo izvodi iz moralne. Arentova doduše s pravom primećuje da Kantov apel za slobodu mišljenja, govora i objavljivanja pripada poziciji filozofa, a ne političkog čoveka⁵. Nevolja je, međutim, u tome što to nije pozicija *filozofa politike*⁶.

Četvrto. Upitno je, na jednoj strani, izvođenje pravne i političke slobode iz moralne. Na drugoj strani, problem je što Kant ne traži strategiju koja bi ga vodila *ukonačivanju* slobode uopšte u ljudskoj zajednici. Kod njega je ono opšte ostalo uslovljeno

¹ Kant, „O općoj izreci...“, str. 74.

² Ibid., str. 75. Ova formulacija snažno asocira na američku Deklaraciju nezavisnosti i stav da su svi ljudi stvoreni jednaki i obdareni neotuđivim pravima, među kojima su život, sloboda i *težnja za srećom*.

³ Dakako, Kant ne propušta da ispostavi osobenu „tipologiju vlasti“, u najboljoj tradiciji praktičke filozofije. On razlikuje „očinsku“ (*imperium paternale*) i „patriotsku“ vlast (*imperium nonpaternale sed patrioticum*), dajući prednost ovoj potonjoj, jer očinska predstavlja puki despotizam kojim se čoveku ukraćuju sva prava (Up. loc.cit.) On razmatra i načelo socijalne pokretljivosti, pitanje urođenih prava i slično. On se zaista *bavi* problemima filozofije politike, ali ne uspeva da samu politiku zasnuje kao autonomnu regiju ljudske delatnosti, pa tako ne može zasnovati ni filozofiju politike.

⁴ Up. Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 39.

⁵ Ibid., p. 40.

⁶ Posebno je interesantna Sartrova teza da to što je Kant izbegavao sve političke aktivnosti ne znači da njegova filozofija nije odigrala političku ulogu (Sartre, J-P., *Existentialism Is a Humanism*, Yale University Press 2007., p. 66).

onim pojedinačnim. U određenju „građanskog stanja“ kao pravnog, Kant razlikuje tri osnovna apriorna načela: načelo slobode svakog člana društva *kao čoveka*, načelo međusobne jednakosti članova društva kao *podanika* i načelo samostalnosti svakog člana političke zajednice kao *građanina*¹. Ova apriorna načela srodna su Aristotelovoj tematizaciji pojmovnog obuhvata slobode kao *prohairesis*, *eleutheria* i *autarkeia*². Bitna je razlika u tome što se Aristotelov princip autarkičnosti odnosi na samodostatnost polisa, a Kantov princip samostalnosti na pojedinca³. Sloboda svakog člana društva u dobroj meri odgovara Aristotelovom pojmu *prohairesis*, a međusobna jednakost se bez većih teškoća može dovesti u vezu s Aristotelovim određenjem slobode kao *eleutheria*. S druge strane, poslednje načelo – naime načelo samostalnosti svakog člana političke zajednice kao građanina – sadrži u sebi izvesnu poteškoću. Ta se poteškoća ogleda u dvoznačnosti samog pojma građanina (*der Bürger*), koju će Hegel kasnije razrešiti razlikovanjem građanina u smislu *bourgeois* i građanina u smislu *citoyen*, proizašlim iz razlikovanja građanskog društva i države. Za Kanta je pak *bourgeois* građanin *grada*, ne još uvek građanskog društva⁴. Kod Kanta je na delu konfuzija u pogledu posebnosti i opštosti ljudske običajnosti, pa se ima utisak da se u trećem načelu upravo mešaju određenja građanskog društva i države. On raspravlja o problemima vezanim za ljudski praksis uopšte (o tipovima vlasti, pravnoj državi, socijalnoj pokretljivosti, međunarodnom pravu, etc.), ali ta promišljanja nisu zasnovana na konsekventan način i izvedena iz osobitih i autonomnih karakteristika različitih poredaka delanja, što u krajnjoj liniji rezultuje time da se i pravna i politička sloboda (a onda i filozofija prava i politike) pojavljuju kao svojevrsni *appendix* u analizi. Ekonomiji nema mesta u celini modernog praksisa. To je posledica njegovog svođenja slobode na moralnu slobodu. Pravo i politika se nekako mogu dovesti u vezu s moralitetom⁵, makar i kontradiktornim konceptom „moralnog političara“⁶. Ekonomija se ne može izvesti iz moralnog zakona.

¹ Kant, „O općoj izreci...“, str. 75. (*Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen, die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan, die Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers*).

² O Aristotelovom shvatanju slobode vidi: Perović, M.A., *Etika*, str. 222-229.

³ „Porodica je samodostatnija od pojedinca, a grad od porodice i tek će onda biti grad kada zajedništvo mnoštva postane samodostatno“ (Aristotel, *Politika*, 1261b 10).

⁴ Up. „O općoj izreci...“, str. 79.

⁵ „Razumije se, ako nema slobode i na njoj zasnovana moralnog zakona i ako je sve što se događa ili što se može dogoditi, samo goli mehanizam prirode, tada je i čitava politika (kao vještina da se taj mehanizam iskoristi za upravljanje ljudima) samo praktična mudrost, a pojam prava samo misao lišena stvarnog sadržaja“ (Kant, I., „Ka vječnom miru“ u *Pravno-politički spisi*, str. 139-140).

⁶ *Ibid.*, str. 140.

Peto. Moralni zakon počiva na *formalnosti* i *poopštivosti*. Odbijanjem svih materijalnih odredbenih razloga volje, preostaje samo onaj formalni, tj. sama zakonodavna forma maksime. Zakonodavna forma izražava se kao mogućnost poopštivosti maksime („Postupaj tako da maksima tvoje volje u svako doba može ujedno da važi kao princip opšteg zakonodavstva“). Na tom principu Kant gradi čitavu zgradu filozofije morala: „Granica, ali i snaga kantovske etike leži upravo u ostavljanju forme zakona na snazi kao praznog principa“¹. Formalnost je u bitnome suprotstavljena svakom sadržajnom ispunjenju volje, zbog čega je teško provesti konkretizaciju moralnosti. Drugim rečima, ukoliko moralni zakon mora ostati formalan i *čist*, sama moralna *praksa* postaje upitna, budući da ona ne može biti ni puko formalna, ni čista, u smislu oslobođenosti od svih empirijskih uticaja. Kant ovaj problem nastoji rešiti tako što dopušta čulne afekcije dok god one *nisu odredbeni razlozi volje*. Ostaje ipak nedovoljno jasno kako je moguće precizno razlučiti šta je u konkretnom delanju zbilja bilo odredbenim razlogom volje. Jednako tako i pretpostavka poopštivosti sadrži temeljnu opreku: „Moralna je svijest za Kanta utemeljiva samo kao *poopštiva svijest*, tj. svijest koja u djelanju mora biti vođena *opštom* sadržinom. Međutim, kako njezino djelanje uvijek mora biti djelanje u pojedinačnim konkretnim situacijama, ona se mora javljati kao *partikularna svijest*“². Posredovanje između opštosti moralnog *zakona* i pojedinačnosti moralnog *delanja* ostaje trajnim problemom Kantovog poimanja slobode kao moralne slobode.

Šesto. Sama sloboda je shvaćena kao *postulat*. Pod postulatom se ne podrazumeva „teorijska dogma“, kako kaže Kant, već „pretpostavka“ u nužno praktičkom pogledu. Sloboda je, dakle, pretpostavka na kojoj počiva čitava sfera praksisa. S druge strane, sloboda je jedina ideja spekulativnog uma „za koju mi a priori *znamo*“, iako je ne uviđamo. To apriorno znanje počiva na *faktu* uma, tj. svesti o praktičkom zakonu. Dakle, moralni zakon je nešto što mi znamo kao fakat vlastitog uma. Na temelju tog znanja, pretpostavljamo egzistenciju slobode, jer je egzistencija slobode uslov egzistencije moralnog zakona. A egzistencija moralnog zakona je *očito* fakat. Problem je u tome što se u isto vreme pretpostavljaju dva fundamentalna pojma – sloboda i moralni zakon – i koliko se god Kant upinjao da pokaže da to nije inkonsekventno i da njihovo međusobno zasnivanje počiva na razlici dva uzroka ili uslova (*ratio essendi* i *ratio cognoscendi*), nemoguće je izbeći krug u zasnivanju. Problem se dodatno komplikuje s obzirom na druga

¹ Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 35

² Perović, M.A., *Etika*, str. 228.

dva postulata, naime besmrtnosti i božje egzistencije. S jedne strane je sloboda određena kao uslov egzistencije moralnog zakona po kome i ove dve ideje dobijaju vlastiti objektivitet, dok se – s druge strane – sloboda stavlja u istu ontološku ravan s njima time što su sva tri pojma određena kao postulati.

Sloboda je postulirana kako bi se uopšte mogao uspostaviti moralitet. Druga dva postulata su, po Kantovom sudu, nužna ne da bi moralitet kao takav opstojao, već da bi „imao smisla“. Taj problem – koji kulminira u ideji najvišeg dobra – najneposrednije proizilazi iz principa formalnosti i poopštivosti, odnosno iz problema posredovanja opštosti i čistote zakona i pojedinačnosti i zbiljskosti delanja. Sama postavka navodi Kanta da rešenje potraži *izvan* i *nakon* „ovog sveta“. Budući da je svetost kao potpuna primerenost nastrojenosti moralnom zakonu *neostvariva*, moguće je samo beskonačno približavanje toj ideji. Da bi svetost bila *moгуća*, mora se pretpostaviti i mogućnost za beskonačno približavanje, tj. besmrtnost. S druge strane, pojam najvišeg dobra, kome se na taj način besmrtna duša nastoji beskonačno približavati, pretpostavlja vrhovni uzrok prirode „koji ima kvalitet primeren moralnoj nastrojenosti, dakle, boga.

SLOBODA I POVEST

Napokon, potrebno je otvoriti i pitanje o povesnoj dimenziji pojma slobode u Kantovoj filozofiji. Kant je slobodu odredio kao transcendentalnu ideju i autonomiju volje. To se određenje drži ontološke i praktičke ravni pitanja o slobodi, ali povesna dimenzija slobode ostaje u bitnom nepropitana. Uistinu, celina Kantove filozofije ima *ne-povesni*, čak anti-povesni karakter. U pogledu plauzibilnosti ovoga suda ne može zbuniti činjenica da Kant ima tekstova koji su posvećeni problemu povesti ili da se poslednji deo *Kritike čistog uma* bavi „povešću čistog uma“. Njegova kritička filozofija je *nepovesna*. Osamnaesti vek je porodilo ideju univerzalne povesti. U njemu je začeta misao o

moćnosti filozofskog promišljanja povesti. Povest je postala „*sekularizovana, demokratizovana* i odnosi se na *ljudski rod u celini*“¹. Filozofija povesti izrasta na istom onom misaonom tlu koje je priredilo temeljnu transformaciju zbilje feudalnog u zbilju modernog građanskog sveta. Feudalni svet ne poznaje nikakvu ideju filozofije povesti niti mu je ona potrebna. On je usmeren na *gesta dei* i „povest spasa“! Mlada građanska klasa u nastojanju da obezbedi legitimitet vlastitom etabliranju – koje u biti podrazumeva *nasilnu* re-interpretaciju praksisa – sebi mora proizvesti jednu novu ideju smisla kao ideju povesti. Finalni filozofski oblik toj je intenciji dao Hegel stavom o svetskom sudu povesti kao potonjoj meri sveg ljudskog delanja. Hegel odbacuje ideju univerzalne povesti u korist svetske povesti, dok se Kantova promišljanja tiču univerzalne povesti kao jednog novog načina promišljanja sveta.

Po čemu se Kantova filozofska pozicija označava kao nepovesna ili antipovesna? Nastanak filozofije povesti u XVIII veku može se razumeti i kao reakcija na *statički* i *nepovesno* mišljenu strukturu praktičke filozofije u Lajbnic-Volfovoj školi metafizičkog mišljenja. Protiv same ideje takve strukture Kant je istupio hipostaziranjem *etike* u odnosu na praktičku filozofiju, hipostaziranjem *moralne slobode* u odnosu na delatnu slobodu. Kod Kanta postoji jasna svest da pojam slobode mora biti izvučen iz metafizičkih tematizacija XVII i XVIII veka i sameren s iskustvom nastajanja forme građanske slobode. Filozofija je „misao svog vremena“. Aristotelova spekulativna analiza biti helenskog praksisa u potpunosti je sledila duh helenske običajnosti. Moderna građanska običajnost u Kantovom vremenu nagoveštavala je dolazak novog principa vlastite egzistencije, novo samorazumevanje slobode i praksisa. Pred Kantom je stoga stajao zahtev vremena za izgradnjom pojma slobode koji bi u bitnom bio drugačiji i složeniji od tradicionalnih shvatanja slobode. Svoj zadatak on je razumeo tako što je bit slobode shvatio kao moralnu slobodu, a onda je moralnu slobodu uzeo kao najvišu meru za svaki drugi oblik delatne slobode! Takvo rešenje nije anahrono. Naprotiv, ono je u punom skladu s epohalnim nastupom građanskog individualizma. Kant koren toga individualizma nalazi u *moralnom individualizmu*. Međutim, žarište svih teškoća njegove etike je u pokušavanju da – bez ikakvog posredovanja – taj individualizam razvije u stanovište pravne, političke etc. slobode. Stoga njegov pojam slobode dolazi u temeljnu nesaglasnost s realnim povesnim građanskim bitkom slobode.

¹ Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“, ARHE 2/2004, Novi Sad 2004., str. 202.

Posmatrana sa stanovišta moderne epohe, njegova analiza biti praksisa primerenija je rimskom svetu podanika, nego modernom svetu građana. Rimski svet je svet privacije, u kome se čitava praktička zbiljnost svodi na individualno delanje, a obim slobode uopšte na moralnu slobodu. Kada je reč o samom obimu slobode – izuzimajući, dakako, njenu konkretizaciju, koja se bitno razlikuje od svih dotadašnjih – ni kod Kanta nije bitno drugačije. Svi naknadni pokušaji utemeljenja sveta prava, politike, međunarodnih odnosa su *naknadni* pokušaji. Oni nisu imanentni Kantovom razumevanju slobode. To je, u krajnjoj liniji, dublji smisao Hegelovog stava o rđavoj beskonačnosti stanovišta moraliteta.

Nepovesnost praktičke dimenzije slobode odraz je opšteg principa Kantove filozofije. Ne radi se o tome da Kantu nedostaje ideja povesti. On nije na tragu *povesnog mišljenja* kao takvog. Povesno mišljenje – programski i delatno razvijeno kod Hegela i Marksa – gradi se na čvrstini svesti o razlici ontološke i temporalne sukcesije („reda pojma“ i „reda vremena“). Kant je razliku između *questio iuris* i *questio facti* učinio osnovom vlastite teorijske, ali ne i praktičke filozofije! Zbog toga kod njega principijelno nije moguća fenomenologija slobode ni fenomenologija praksisa, te time ni misaono napredovanje do stanovišta duha. Kant slobodu nije mogao postaviti kao *povesni fenomen* niti *povesnost slobode* kao konstituens bitka slobode! Kategorijalni karakter slobode u ontološkom smislu je statički, neprocesni i nepovesni karakter jednog antinomijskog oponenta protiv nužnosti kao drugog oponenta. Ovim se kritičkim iskazom ne umanjuje podsticajnost Kanta za povesno mišljenje, koja dolazi od njegovog tematskog interesa za pitanje o poreklu pojmova. On otvara mogućnost povesne interpretacije zbiljnosti. Kantova filozofija je stoga – svojim kapitalnim interesom za aprioritet sintetičkih pojmova – etapa na putu ka povesnom mišljenju.

Principijelni nedostatak *povesnog mišljenja* ne znači da kod Kanta nije na delu *mišljenje povesti*. Binkelman ističe da „u sekundarnoj literaturi postoji više pokušaja da se Kantova filozofija povesti (Geschichtsphilosophie), kroz naizgled sporedna pojavljivanja u većma popularnim filozofskim spisima postavi kao središnja tačka čitavog sistema“¹. Kasirer navodi da „za dalji unutrašnji tok nemačkog idealizma ovi spisi (tj. spisi o problemu povesti – M.Đ) nemaju ništa manji značaj od značaja koji ima *Kritika čistog uma* u krugu svojih problema“². Međutim, kantovsko mišljenje povesti nikako ne može

¹ Binkelman, C., „Die Hand in der Geschichte zwischen Kant und Fichte“, Kant und Fichte - Fichte und Kant, Fichte-studien, Bd.33, Rodopi, Amsterdam-New York, 2009. S. 33

² Kasirer, E., *Kant*, Hinaki, Beograd 2006., str. 226.

biti središnjim mestom sistema, jer kod njega nije na delu povesno mišljenje. To što su *Ideje o opštoj povesti* navele Šilera da dublje prouči Kantovo učenje ne znači da su *Ideje* temelj kritičkog sistema. Mišljenje povesti kod Kanta ne dolazi od imperativa kritičke intencije njegove filozofije, nego je, jednim delom, dodatak njegovoj praktičkoj filozofiji, a drugim delom se oblikuje kroz kritički dijalog s Herderovom koncepcijom povesti. Ovde je od interesa samo razumevanje povesnog pojma slobode i samog pojma povesti. Kant ga izlaže u delu „*Ideje o opštoj povesti s gledišta svetskog građanstva*“. Naslov otkriva poziciju interpretacije povesti s obzirom na svetsko građanstvo (in weltbürglicher Absicht)¹. Šeling i Hegel će takođe povesni pojam slobode vezati za problem praksisa. Za razliku od Kanta, Hegel povesnim mišljenjem rasvetljava povesnost zbiljnosti. Za Kanta, povest je praktička, za Hegela – praksis je povesan. Za Kanta je povesni pojam slobode dodatak mišljenju praktičkog, za Hegela – njegova bit i viša istina.

Već prve rečenice Kantovog programatskog teksta iskazuju temeljnu vezu između slobode i povesti: „Bez obzira na to kakav je naš pojam o *slobodi volje* s gledišta metafizike, njezine su *pojave* – ljudske radnje – jednako kao i sva druga prirodna zbivanja određene općim prirodnim zakonima. Povijest, koja se bavi kazivanjem tih pojava, kako god duboko bili skriveni njihovi uzroci, ipak pruža nadu da će, promatrajući igru slobode ljudske volje u *cjelini*, moći otkriti pravilnost u njezinu tijeku i da će se na taj način ono što kod pojedinih subjekata zapažamo kao zamršeno i neregulirano, kod cijele vrste ipak moći prepoznati kao trajan premda spor razvitak onoga čemu je prvobitno bila namijenjena“². Početni stavovi pokazuju zametak čitave Kantove koncepcije povesne dimenzije slobode³.

Prvo. Kant potvrđuje stanovište distinkcije između stvari po sebi i pojave, između inteligibilnog i empirijskog sveta. U isti mah, rasap između „sveta metafizike“ kao sveta *pojmov*a i „sveta povesti“ kao sveta *pojave* postavlja se kao uslov spoznaje, ovde konkretno: povesne spoznaje. To je fundamentalni stav transcendentalne filozofije i nužni uslov slobode same.

¹ Markuze ističe da postoji nužan prelaz između Kantove analize transcendentalne svesti i zahteva za zajednicom svetskog građanskog carstva (Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 31). Markuze je svakako u pravu da bi tu morao postojati nužan prelaz, ali čini se da kod samog Kanta nužnost nikako nije pokazana, a još manje dokazana.

² Kant, „*Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva*“ u *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000, str. 19.

³ Bubner s pravom ističe osobenu narativnost Kantovih analiza povesti: „S obzirom na bitno narativnu formu izlaganja, disciplina povesti nije među delovima Kantovog revolucionarnog filozofskog pokušaja da iznova utemelji spoznaju iz transcendentalne perspektive“ (Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, Cambridge University Press 2003., p. 105). Narativni karakter potiče upravo iz nemogućnosti da se ono povesno zasnuje iz duha transcendentalne filozofije.

Drugo, ne postoji jedinstvo između metafizičkog i povesnog. Povesno je u biti *nezavisno* od metafizičkog. Bez obzira na određenje pojma slobode, pojave slobode određene su prirodnim zakonima. Dakako da je ta teza na liniji opšteg razumevanja odnosa inteligibilnog i empirijskog u Kantovoj filozofiji, a time i na liniji opšteg razumevanja pojma slobode. Međutim, u njemu se na najpregnantniji način izriče stav koji onemogućava zasnivanje povodne dimenzije slobode, ali i povratno osporava pojam slobode u ontološkom i praktičkom vidu. Ponovo iskrsava fatum treće antinomije, tj. aporija slobode i prirode. Ako su ljudske radnje kao „pojave“ (drugim rečima: praktička sloboda) postavljene pod kauzalitet prirode potpuno nezavisno od pojma slobode volje „s gledišta metafizike“ (drugim rečima: ontološke slobode), onda se gubi temeljna veza između slobode kao transcendentalne ideje i slobode kao autonomije volje.

Treće. Ljudske radnje su izjednačene s prirodnim zbivanjima, a one upravo *nisu prirodna zbivanja* po Kantovoj filozofiji. Kad bi to bile, njihovo bi razmatranje pripadalo teorijskoj filozofiji. Tada ne bi bilo ni treće antinomije niti pojma slobode.

Četvrto. Povest je određena kao „kazivanje pojava“, a ne kao razvoj samih stvari ili samih pojmova. Pojam povesti je time izjednačen s pojmom istorije te mu se time odriče bitni filozofski legitimitet.

Peto. Opštost povesti nije – kao kod Hegela – bit same prirode duha, već se odnosi na opštost uvida. Povest *posmatra* igru slobodne ljudske volje u celini: ona nije sama ta igra, već njeno naknadno promišljanje s neke više instance. Ni slobodna volja onda nije bitni izraz vlastite povesti, već, kako Kant navodi u prvoj rečenici, izraz prirode.

Šesto. Kao kazivanje pojava ljudskih radnji, povest obezbeđuje nadu da se može otkriti pravilnost samog toka povesti. Ideja neke pravilnosti tek omogućuje zasnivanje stanovišta filozofije povesti. Ideja pravilnosti povesnog razvoja izraz je umnosti, a time i slobode. Međutim, napetost između prirode i slobode je perenirajući problemom Kantove filozofije.

Sedmo. Pitanje pravilnosti tiče se odnosa pojedinca i vrste. Drugim rečima, ono umno može se tražiti samo u posredovanju pojedinačnosti i opštosti. Kant ipak nije do kraja razvio veliki heuristički potencijal tog posredovanja. On ističe samo jednu njegovu stranu, stranu po kojoj pojedinačnost ima istinu u opštosti. Taj stav je komplementaran praktičkoj dimenziji slobode, odnosno, beskonačnoj vrednosti subjektiviteta. Ova

komplementarnost ipak ostaje samo komplementarnost, a ne način dijalektike same slobode. Apsolutni subjektivitet praktičke dimenzije nije *posredovan* apsolutnim objektivitetom povesne. Ono pojedinačno moraliteta ne nalazi svoju višu istinu u onom opštem povesti, kao što, obratno, ono opšte povesti ne nalazi svoje puno ozbiljenje u onom pojedinačnom moraliteta. Ipak, Kantova je velika zasluga što je otvorio mogućnost da se od komplementarnosti napreduje do identiteta koji će postaviti Hegel.

Osmo. Ideja da tek vrsta pokazuje pravilnost koja se u pojedincu ne može uočiti naći će odjeka u Šelingovoj koncepciji povesti. Kod Kanta je ona nužna posledica beskonačnosti principa moraliteta. Naime, pretpostavka da se moralitet ne može ozbiljiti, već uvek ostaje u ozbiljivanju, težnji, stremljenju, zahteva korektiv u vidu mogućnosti da se to ozbiljenje ostavi čitavom ljudskom rodu. Svojevrsni pesimizam Kantovog zasnivanja moraliteta na taj način dobija i „ovozemaljsko“ razrešenje. Pored besmrtnosti duše, i trajnost vrste garantuje napredak i određenu satisfakciju u pogledu moralnog delanja.

Kantovo razumevanje povesti počiva na pretpostavci da je ona interpretacija celine ljudskih radnji sa stanovišta neke moguće svrhe. Od temeljnog je interesa načelni stav da filozofsko promišljanje povesti „kod ljudi i njihove igre u cjelini ne može pretpostaviti nikakvu razumnu *vlastitu svrhu*“ te filozof treba da pokuša „otkriti *neku prirodnu svrhu* u tom besmislenom tijeku ljudske stvarnosti; svrhu koja bi omogućila da ta stvorenja koja postupaju bez vlastitog plana ipak imaju povijest po određenom planu prirode“¹. Paradoksalno je da Kant odriče mogućnost vlastite svrhe celini ljudskog delanja, s obzirom da se individualno delanje legitimira kao istinsko delanje upravo na temelju vlastitosti svrhe. Uvođenje „plana prirode“ na ovom mestu suštinski predstavlja heteronomiju, pogotovo s obzirom na to da ne može biti govora o mogućnosti da Kant pod prirodom podrazumeva drugobitak duha, poput Hegela. Naprotiv, um bitno pripada slobodi, a sloboda i priroda mogu postojati samo paralelno, ukoliko im se ne „prepliću nadležnosti“. Svaki sukob prirode i slobode morao bi se u potonjem završiti na štetu slobode. Posao filozofije povesti se otuda sastoji u nastojanju da se u „besmislenom“ toku ljudske stvarnosti pronađe svrha koja odgovara „planu prirode“. U izvesnom smislu, ovakvo zasnivanje zapravo upućuje na gubitak ideje primata praktičkog uma, jer se pretpostavlja da ono praktičko ima svoju višu istinu u onom teorijskom.

¹ Kant, „Ideja opće povijesti...“, str. 20.

Kant ni u sferi povesti ne uspeva da zasnivanje individualnog delanja proširi do zasnivanja kolektivnog i opšteg delanja. Taj problem nije specifikum utemeljenja filozofije povesti, već posledica *proton pseudos*-a zasnivanja praktičke filozofije *in toto*: naime, samog utemeljenja slobode kao moralne slobode. Međutim, u sferi povesti se – u odnosu na problem zasnivanja pravnog, političkog i ekonomskog praksisa – taj problem multiplikuje utoliko ukoliko je sama povest svojevrsna multiplikacija svih tih regija. Na taj način se nemogućnost da se svaka regija praksisa zasnuje relativno autonomno u odnosu na povestnu konkrekciju višestruko umnožava u odnosu na *povest in abstracto*. Kant tvrdi da je „na velikoj svetskoj pozornici“, uz pojedine izuzetke, „ipak na kraju u cjelini sve satkano iz gluposti, djetinjaste sujete, često i iz djetinjaste pakosti i rušilačkog nagona“¹. Međutim, svrha koja bi imala da prevede ljude iz ovog negativnog stanja u neko pozitivno jeste *prirodna svrha*. To znači da je *trebanje* koje se odnosi na povest ukotvljeno u onom prirodnom. Izlišno je čak upozorenje da se takva konsekvencija opire samoj biti Kantovog filozofskog projekta. *Trebanje* pripada slobodi i omogućuje primat praktičkog uma. U isto vreme se čini da nas sfera povesti nagoni na ideju da *trebanje* – kao bitni korelat svrhe – valja tražiti u nekom planu prirode. Jedina mogućnost koja preostaje, kako bi se Kant spasio od Kanta, jeste ona po kojoj je ovde reč o jednom drugačijem pojmu prirode, koji bi imao za cilj ukidanje paralelnosti između prirode i slobode i njihovo sjedinjavanje. Postavlja se pitanje koliko je takva interpretacija utemeljena. Može li se, dakle, govoriti o Kantovom planu prirode kao o Hegelovom životu pojma? Odgovor je nužno višeznačan. S jedne strane, mora se odgovoriti negativno. Ideja života pojma jeste ideja spekulacije, koja u Kantovoj filozofiji naprosto ne može biti locirana. S druge strane, u izvesnom smislu se može tvrditi da Kantova ideja svrhovitosti prirode ostavlja prostora za *praktičko* tumačenje teorijskog². Ne može se govoriti o rešenju kantovske paradoksijske. Ono ne može biti uspostavljeno u kantovskim okvirima. Ipak, naznake puta na kome se takvo rešenje može tražiti date su u koncepciji svrhovitosti prirode.

Pojam svrhovitosti prirode pripada refleksivnoj moći suđenja, a ne umu³. Moć suđenja „zamišlja“ neku svrhovitost prirode u *specifikaciji* njenih formi posredstvom empirijskih zakona. Moć suđenja „čini nužnim“ da se u prirodi zamisli svrhovitost, pored mehaničke nužnosti. Na taj način se moći suđenja pripisuje upravo ona posrednička uloga

¹ loc.cit.

² Up. Baum, M., „Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs“ in: *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*. Hrsg. v. Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1990., S. 160.

³ Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 23.

između bitka i trebanja, nužnosti i slobode, koja je neophodna da bi se izbegao apsolutni paradoks zasnivanja povesnog pojma slobode. Naime, zahvaljujući odredbi po kojoj je moć suđenja ta koja u prirodi zamišlja svrhovitost, ona „podmetnuta“ heteronomija o kojoj je bilo reči – ili podmetanje prirodne provenijencije trebanju – ispostavlja se kao *heautonomija*. Pod tim pojmom Kant podrazumeva autonomiju koja nije objektivna – poput autonomije razuma u pogledu teorijskih zakona prirode i autonomije uma u pogledu praktičkih zakona slobode – već subjektivna, jer „moć suđenja ne propisuje zakon prirodi niti slobodi, već isključivo samoj sebi“¹.

Pojam krajnjih uzroka u prirodi ne pripada ni razumu ni umu, već samo moći suđenja. Međutim, sva svrhovitost prirode može se posmatrati kao prirodna, spontana ili kao namerna. Prva pripada refleksivnoj moći suđenja (i zahteva um u imanentnoj upotrebi), a druga odredbenoj (te zahteva um u transcendentnoj upotrebi)². Transcendentna upotreba uma svakako nije prihvatljiva sa stanovišta transcendentalne filozofije te se pokazuje da „pojam prirodnih svrha jeste isključivo pojam refleksivne moći suđenja, od kojeg ona čini vlastitu upotrebu tragajući za kauzalnim vezama među predmetima iskustva“³. Pitanje namernosti ili nenamernosti svrha ostaje neodređeno, jer bi odgovor zahtevao odredbeni sud. Samim tim, pojam prirodne svrhe ne bi više bio čist pojam moći suđenja – dakle, onaj koji služi njenoj imanentnoj upotrebi, već bi bio povezan s transcendentnom upotrebom uma. Svi sudovi o svrhovitosti prirode samo su refleksivni i stoje pod apriornim principima moći suđenja⁴.

Kao prelaz između razuma i uma, moć suđenja je u isto vreme prelaz između čulnog supstrata teorijske filozofije ka inteligibilnom supstratu praktičke filozofije i ona „služi samo tome povezivanju“⁵. Samim tim, moć suđenja je traženi prelaz s plana prirode na slobodno delanje te se može tvrditi da se sam koncept povesti temelji na moći suđenja. Bez moći suđenja, naime, bilo kakva ideja svrhovitosti prirode morala bi biti shvaćena kao *contradictio in adiecto*. S druge strane, bez moći suđenja bi bilo kakva ideja svrhovitosti prirode potpuno poništila ideju slobode. Moć suđenja dopušta da se zamisli neki viši plan prirode čija svrhovitost ne potire samosvrhovitost ljudskog delanja. Moć suđenja dopušta

¹ Ibid., str. 31.

² Up. Ibid., str. 40. Refleksivna moć suđenja je sposobnost da se po nekom pouzdanom principu reflektuje o datoj predstavi radi pojma koji ona omogućuje, a odredbena – sposobnost da se datom empirijskom predstavom odredi pojam koji joj leži u osnovi (Ibid., str. 19).

³ Ibid., str. 41.

⁴ Up. Ibid., str. 45.

⁵ Ibid., str. 50.

drugačiji pojam *prirode* koji više nije paralelan sa slobodom, već iz nje izvire. U takvom zasnivanju se krije mogućnost koju će slediti Kantovi naslednici u zasnivanju filozofije slobode, naime, mogućnost da se priroda shvati kao drugobitak slobode. Budući da u sebi sažima svrhovitost prirode i svrhovitost praksisa, ideja povesti – tj. povesne slobode – predstavlja most između nužnosti i slobode, isto onako kako moć suđenja predstavlja most između razuma i uma.

Kantova ideja opšte povesti sa stanovišta svetskog građanstva utemeljuje se kroz devet osnovnih načela. Prvo načelo može se izraziti kao odnos *dynamis-energeia*: „Sve prirodne obdarenosti jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i svrsishodno razviju“¹. Taj princip garantovan je teleologijom prirode i podrazumeva da sve ono što egzistira po mogućnosti u sebi ima nagon (svrhu) da potencijalitet ozbilji. Hegelovim rečnikom: ono što je po sebi treba da postane za sebe. Prvo načelo je, dakle, teleološko². U drugom načelu se tvrdi specifičnost teleološkog određenja s obzirom na čoveka. Čovek je jedino umno biće na svetu. Stoga se one prirodne određenosti koje su u njemu usmerene na upotrebu uma mogu u potpunosti razviti samo u okviru vrste, a ne u jedinki³. Razlog za ovakvu osobenost leži, po Kantovom sudu, u samoj prirodi uma. Um je moć da se svrha proširi daleko iznad prirodnih nagona. Samim tim, njegovi planovi nisu ograničeni. Ova beskonačnost uma je ista ona beskonačnost moraliteta o kojoj je ranije bilo reči. Um napreduje sistemom pokušaja i pogrešaka, zbog čega bi puno ozbiljenje potencijaliteta u čoveku zahtevalo beskonačno dug život. S obzirom na kratkotrajnost života, potrebno je generacijsko napredovanje ka svrsi prirode. Već je istaknuto da ideja ozbiljenja svrhe unutar vrste potpuno odgovara ideji besmrtnosti duše. Obe ove ideje imaju za cilj pokušaj ukonačenja rđave beskonačnosti moraliteta.

Treće načelo donosi osobeni pojam prirode koji omogućuje da Kantova postavka izbegne opasnost paradoksijske: „Priroda je htjela da čovjek sve, što prelazi okvire mehaničkog uređenja njegova životinjskog opstanka stvori potpuno sam iz sebe, i da ne stekne nikakvo drugo blaženstvo niti savršenstvo do ono koje je, oslobođen instinkta, sam sebi stvorio vlastitim umom“⁴. Očito je da pojam prirode ovde podrazumeva logicitet koji nije puko mehanicističkog tipa, već podrazumeva svrhovito delanje. Drugim rečima, očito

¹ Kant, „Ideja opće povijesti...“, str. 20.

² „Budućnost uopšte može biti determinisana trojako: putem osećanja, putem mišljenja i putem htenja“ (Cieszkowski, A., *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838., S. 15).

³ Up. Kant, „Ideja opće povijesti...“, str. 20.

⁴ Ibid, str. 21

je da je reč o pojmu prirode sa stanovišta moći suđenja, a ne sa stanovišta razuma. Dakle, refleksivna moć suđenja zamišlja da je priroda „htela“ da čoveku merilo ljudskosti bude njegova vlastita umnost. To htenje nije vođeno željom za nekim ugodnostima, već željom da čovek svojim trudom postane dostojan života i blagostanja: htenje je vođeno praktičkom svrhom.

Četvrto načelo je u izvesnom smislu heraklitovsko ili čak hobsovsko, jer tvrdi da je sredstvo za kojim priroda poseže kako bi omogućila čoveku ostvarenje svih obdarenosti „antagonizam u društvu“¹. Taj antagonizam može poslužiti svrsi samo pod pretpostavkom da na kraju postane uzrok zakonitog poretka. Kant smatra da je karakteristika ljudske prirode „nedruželjubiva druželjubivost“, tj. sukob između ekstrovertne i introvertne biti čoveka. S jedne strane, čovek traži društvo jer samo u društvu može ozbiljiti svoj ljudski potencijal. S druge strane, princip subjektivnosti ga nagoni na usamljivanje, jer sve mora da prilagodi vlastitim merilima. Otpor koji se u njemu rađa prema drugima nagoni ga da „gonjen častoljubljem, lakomošću i vlastoljubivošću, osigura sebi položaj među svojim bližnjima, za koje *baš ne mari, ali bez kojih ne može*“². To čini prelaz iz divljaštva u kulturu, a stalnim prosvjećivanjem se „patološki“, tj. iznuđen pristanak na društvo razvija do „moralne celine“. Bez otpora i netrpeljivosti bi prirodne obdarenosti ostale nerazvijene. U četvrtom načelu se, dakle, izražava Kantov specifični pogled na problem prirodnog stanja i nastanka društva. Specifikum njegove pozicije ogleda se prevashodno u tome što ljudsku prirodu određuje kao izvorno negativnu, ali u tom negativitetu vidi jedinu mogućnost za razvijanje potencijaliteta umnosti. Da je prirodno stanje lokovsko stanje mira i dobre volje, napredak ka kulturi i moralitetu ne bi ni bio moguć, a beskraja ljudskih mogućnosti ostao bi nerazvijen. Hobsovski egoizam jedinki zapravo dovodi do potrebe za zajednicom³. Iz otpora nastaje red. Ovo je izuzetno značajna interpretacijska paradigma, jer postavlja otpor kao nužan element konstituisanja intersubjektivnosti, ali i same subjektivnosti. To je ideja koja će se kasnije naći i u filozofskim sistemima Fichtea, Šelinge i Hegela.

¹ Ibid, str. 22. Up. Adorno, T., *History and Freedom, Lectures 1964-65*, Polity Press, Cambridge 2006., p. 5.

² Kant, „Ideja opće povijesti...“, str. 21.

³ Kant ipak smatra da država zahteva moralnu legitimaciju, koja počiva na regulativnoj ideji društvenog ugovora shvaćenog kao uzajamne limitacije individualne svojevolje. To je neposredno izvedeno iz kategoričkog imperativa. S druge strane, za Hobsa je temelj prava na uzajamnu limitaciju volja u društvenom ugovoru sadržan isključivo u pažljivo proračunatom sebičnom interesu u prirodnom stanju (Up. Apel, K.O., „Kant, Hegel and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right“ in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004. p. 54).

Peto načelo notira uspostavljanje građanskog, pravnog društva kao najveći problem za ljudsku vrstu. Rešenje tog problema zahteva sama priroda, jer se najviša svrha prirode može ostvariti samo u društvu „i to takvu čiji članovi imaju najveću slobodu i među kojima samim tim vlada i opći međusobni antagonizam, ali koje ipak ima najtočnije određene i osigurane granice te slobode da bi ona mogla postojati uz slobodu drugih“¹. Samo u takvom društvu priroda može da ostvari ono što je „zamislila s našom vrstom“ te je njegovo uspostavljanje najviši zadatak koji priroda stavlja pred čoveka. U petom načelu se nazire potonje hegelovsko rešenje problema beskonačnosti subjektivnosti. Bez obzira što Kant ne pravi jasnu distinkciju između pojmova društva, građanskog društva i države, ideja da uređeni poredak zajedničkog života mora opstojati kao opšta svrha u kojoj subjektivitet nalazi potvrđivanje vlastite subjektivnosti jasno je naznačena. Kant tu ideju nije razradio iz poznatog razloga, naime, sužavanja pojma slobode u *Kritici praktičkog uma*. Međutim, u razrađivanju ideje opšte povesti pokazuje se da je moralna sloboda samo jedan način slobode, koji svoje pravo mora tražiti pored drugih načina i unutar najopštijeg ospoljenja slobode: države. Dakako, državu određuje manje kao način egzistencije slobode, a više kao garant moralne slobode, ali u tome što pravno uređen građanski poredak vidi kao najviši interes same prirode pokazuje se dublja spekulativna bit njegovog zasnivanja povesti.

U skladu s vlastitom „filozofijom stremljenja“, Kant taj najviši interes vidi kao suštinski neostvariv. Šesto načelo pokazuje da se i u ovoj sferi ostaje u projekciji ka rđavoj beskonačnosti: „Ovaj problem je ujedno i najteži, i bit će posljednji koji će ljudska vrsta riješiti“². Dok će za Hegela *država* biti opšta volja po sebi i za sebe, ono umno u svom egzistentnom obliku, duh koji sebe zna kao duh, za Kanta je *idealna država* nešto ka čemu valja stremiti. Hegel tvrdi identitet umnog i zbiljskog, Kant njihov apsolutni rasap. Razorna ideja o razlikovanju pojave od stvari po sebi uslovljava nedostatak zbiljskog pojma države i pojma zbiljske države. S obzirom da je čovek životinja kojoj „uvek treba gospodar“, a gospodar opet mora biti čovek, dakle – ista takva životinja – zadatak je nerešiv: „Nama je priroda stavila u zadatak da se samo približimo toj ideji“³.

Sedmo načelo tiče se međudržavnih odnosa i navodi da se problem uspostavljanja savršenog građanskog ustava ne može rešiti bez rešavanja problema zakonitog odnosa

¹ Kant, „Ideja opće povijesti...“, str. 23.

² Ibid, str. 24.

³ Ibid, str. 25.

među državama. Kant smatra da svi ratovi imaju za konačni cilj stvaranje stanja u kome će se odgovarajući politički odnosi reprodukovati na *automatski* način. Sama ta ideja je koliko plemenita, toliko i naivna. Duboko progresivistički podtekst ipak ne sprečava Kanta da izrazi razumevanje za Rusoov¹ povratak prirodi, ali samo ukoliko se proklamovani vrhunski *moralni* cilj stavi u zgrade. Po Kantovom sudu, čovečanstvo je kultivisano i civilizovano, ali još ne moralizovano. Neprikosnovena uloga obrazovanja u procesu uljudivanja zauzima svoje visoko mesto i u Kantovoj analizi sedmog načela, ali sama ideja obrazovanja je duboko moralizovana. Političkoj zajednici se imputira odgovornost za uspostavljanje moralnog karaktera.

Osmo načelo ističe osnovni princip Kantovog zasnivanja povesti, naime, da se povest uopšte može posmatrati kao izvršavanje skrivenog plana prirode, koji podrazumeva ostvarenje savršenog državnog ustava s unutrašnje i spoljašnje strane. Značajni Kantov uvid o državi koja treba da bude carstvo slobode i iznutra i spolja naći će plodno tle u potonjoj Hegelovoj tematizaciji običajnosti. Iznad svega, svest o međuzavisnosti različitih načina egzistencije slobode ne može biti umanjena ni Kantovim moralizatorskim rakursom: „Ni u građansku slobodu se sada više ne može dirati a da se od toga ne osjeti šteta u svim privrednim djelatnostima, posebno u trgovini, a time i slabljenje državnih snaga u vanjskim odnosima. Ta sloboda, međutim, postupno raste“².

Najzad, poslednje načelo određuje filozofiju povesti kao korisnu za sam opšti plan prirode. Legitimacija filozofije povesti počiva na ideji progressa u prosvećenosti koja će kod Hegela biti apsolvirana kao ideja progressa u svesti o slobodi. Istinska uloga filozofije povesti time se i kod Kanta razotkriva kao filozofsko mišljenje slobode u njenim povesnim oblicima i manifestacijama, jer prosvećenost nije ništa ukoliko ne počiva na slobodi i nema za cilj njeno proširenje. „Napuštanje samoskrivljene nezrelosti“ upravo i podrazumeva preuzimanje odgovornosti za vlastitu slobodu.

In toto, povesni pojam slobode kod Kanta zadržava ista ograničenja i protivrečnosti koje su notirane i u ontološkom i praktičkom zasnivanju slobode. Dva osnovna problema – odnos prirode i slobode, tj. postulat stvari po sebi, i svođenje slobode uopšte na njenu moralnu dimenziju – ne samo da su održana i u povesnom pojmu slobode, već se čini da se

¹ Henrich primećuje da je Kanta čitanje Rusoa navelo da čitavu strukturu svoje kritičke filozofije izgradi u okvirima rusooovskog pojma slobode (Heinrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 25). Odjeci tog zasnivanja osećaju se i u ideji filozofije povesti.

² Kant, „Ideja opće povijesti...“, str. 29.

u njemu najpregnantnije izražavaju. *Volens-nolens*, Kantova se filozofija gradi kao filozofija slobode. Sve njene teškoće dolaze od revolucionarne radikalnosti njegove misli u odnosu na tradiciju. Njegovo filozofsko „gnazdo“ protivrečja inspirisalo je njegove nemačke idealističke sledbenike da radikalizuju pitanje o slobodi.

FIHTEOVO POIMANJE SLOBODE

Na tragu Dekarta i Hjuma, Kant je principu samosvesti i ideji primata trebanja nad bitkom dao izvornu filozofsku legitimaciju. Filozofija se nakon Kanta našla pred dvostrukim izborom. S jedne strane, bilo je moguće razumeti problem samosvesti kao prevashodno epistemološki ili gnoseološki. S druge strane, samosvest se mogla shvatiti kao *par excellence* praktička kategorija. Na pretpostavkama prve mogućnosti razvijae se potonje neokantovske rasprave o *vrednostima*, kao i značajan deo post-idealističke filozofije uopšte, a zajednička im je odlika što u osnovi ne uspevaju da postignu izvornost Kantovog uvida u bit odnosa između teorije i prakse¹. Drugu mogućnost slediće filozofi nemačkog idealizma, u prvom redu Fihte kao neposredni baštinik Kantove filozofske paradigme².

Delatna bit samosvesti u Kantovoj filozofiji ostala je nepotpuno razvijena. Perenirajući sukob slobode i nužnosti onemogućio je Kantu da slobodu shvati i kao bit same nužnosti. Aporetski karakter njegovog zasnivanja pojma slobode uslovio je način na koji se sam taj pojam *razdvaja* na ontološku i praktičku ravan³. U Kantovoj filozofiji, pozitivni pojam slobode – tj. pojam slobodne volje – počiva na negativnom pojmu slobode

¹Kangrga primećuje: „Danas imate toliko tih pravaca, pazite, na primjer, Husserlova fenomenologija — pa to je, znate, žalosno vidjeti, nakon klasične njemačke filozofije ostala je puka spoznajno-teorijska pozicija“ (Kangrga, M., *Klasični njemački idealizam (predavanja)*, FF press, Zagreb 2008., str.111).

² Sam Fihte tvrdi da on „zna da nikada neće moći da kaže nešto na šta već *Kant* nije ukazao neposredno ili posredno, jasnije ili neodređenije“ (Fihte, J.G., *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976., str. 4). Vud navodi da je paradoksalno što je Fihte utemeljio revolucionarni filozofski pokret i izumeo potpuno novu vrstu filozofije, sve u svrhu pokušaja da dovrši Kantov filozofski projekat i zaštiti kritičku filozofiju od mogućnosti skeptičkih primedbi (Wood, A.W., "The 'I' as Principle of Practical Philosophy" in *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel* (ed. Sally Sedgwick, Cambridge University Press 2000., p. 93).

³ „Istorija post-kantovske filozofije u velikoj meri se sastoji u potrazi za ujedinjujućim principom iza Kantovih dualizama; i ima gotovo onoliko principa koliko i filozofa: jezik kod Hamana, predstavljanje kod Rajnholda, volja kod Fihtea, tačka indiferencije kod Šelinga, religija kod Šlajermahera i duh kod Hegela“ (Beiser, F., *The Fate of Reason*, p. 43).

kao transcendentalne ideje. Fihte filozofsku poziciju gradi na suprotnom stanovištu, sledeći duh, a ne slovo Kantove filozofije. To uslovljava i nemogućnost jasnog razdvajanja ontološke i praktičke dimenzije slobode u Fihteovoj filozofiji.

Fihteova filozofija započinje stavom slobode. On se odmah raskriva kao praktički. Ontološka bit slobode u sebi je praktička! Otuda se izlaganje Fihteovog poimanja slobode ne može strogim načinom razdvojiti na ove dve dimenzije, premda je to uobičajena sklonost interpretatora¹. Volja već jeste ideja, a ideja je u svom najdubljem značenju volja. Metodologija razlaganja Fihteove koncepcije slobode mora nastojati da ove dve dimenzije izloži u njihovom jedinstvu i međusobnom preplitanju. Povesni pojam slobode je u Fihteovoj filozofiji bitno razvijeniji u odnosu na Kantovu i neposredno proizilazi iz temelja *Wissenschaftslehre*-a. Ideja *Tathandlung*-a po svojoj je biti povesna, što omogućuje i celovito zasnivanje ideje povesti kao samoizalaganja slobode.

PRAKTIČKI ASPEKT ONTOLOŠKOG POJMA SLOBODE

SLOBODA KAO OSNOVNO NAČELO

Fihte vlastitu filozofiju naziva *Wissenschaftslehre*. Potreba da se izbegne – metafizičkom tradicijom opterećeni – termin „filozofija“ pokazuje se već kod Kanta, koji nastoji da novum pristupa tradicionalnim problemima filozofije legitimira nazivanjem vlastite filozofije kritikom². Srodna namera navodi Fihtea da svoj filozofski projekat nazove naukom o znanosti (učnjem o nauci). Nije, stoga, „nauka“ od Fihteovog vremena

¹ Up. npr. Metz, W., „Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798“, Fichte Studien Bd. 27., 2006., S. 24; Beiser, F., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press p. 274.

² O značenju pojma kritike kod Kanta i potonjim transformacijama tog pojma vidi: Rötgers, K., *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975.

naziv za metafiziku¹, već naziv za filozofsko mišljenje koje bitno prevazilazi metafizički horizont postavljanja pitanja. Kao i Kant, Fihte smatra da se filozofija još uvek nije uzdigla do ranga evidentne znanosti. Nužnost tog uzdizanja je neupitna, za razliku od samog pojma znanosti: „Filozofija je znanost; – o tome su svi opisi filozofije saglasni onoliko koliko su u određenju *objekta* ove znanosti podeljeni“². Po Fihteovom sudu, ova podeljenost rezultat je nedovoljne razvijenosti samog pojma znanosti. U pojmu znanosti mora ležati to da ona treba da bude celina te se postavlja pitanje kako je moguće da mnoštvo različitih stavova čini jednu znanost kao celinu – puko sastavljanje delova ne može stvoriti nešto što već ne postoji u nekom delu, odnosno, agregat delova ne stvara celinu kao novi kvalitet³. Ako ni jedan od povezanih stavova ne bi bio izvestan, ne bi to mogla biti ni celina nastala povezivanjem. To znači da bi *barem jedan stav* (wenigstens Ein Satz) morao biti izvestan, kako bi „predao“ vlastitu izvesnost drugim stavovima te bi na osnovu *jednake* izvesnosti stavova koji je čine i sama znanost bila *jedna* znanost. Mora, dakle, postojati jedan „izvorno“ izvestan stav, tj. takav koji je izvestan sam po sebi, pre bilo kakvog povezivanja. Egzistencija takvog stava uslov je mogućnosti same znanosti, jer je on ono što garantuje celovitost celine. S druge strane, „barem jedan stav“ zapravo je *isključivo* jedan i samo jedan stav. Više nezavisnih stavova ne bi mogli biti povezani. Oni bi pripadali različitim celinama i ne bi mogli uspostaviti međusobnu povezanost, budući da je osnovni princip znanosti kao celine taj da postoji jedan izvestan stav iz koga svi drugi crpe vlastitu izvesnost. Jedinstveni stav na kome počiva svaka znanost naziva se načelom (Grundsatz). Pitanje o utemeljenju izvesnosti načela identično je Kantovom pitanju o tome kako je moguća metafizika kao stroga nauka⁴. Po Kantovom sudu, odgovor na to pitanje daje *kritika*. Fihte smatra da odgovor valja tražiti u nekoj znanosti o znanosti uopšte (Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt)⁵. Takva znanost mogla bi biti filozofija,

¹ Up. Hajdeger, M., „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“ u *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982., str. 66.

² Fichte, J.G., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Band 1, Berlin 1845/1846., S. 38; Fihte, *Učenje o nauci*, str. 11.

³ To je aristotelovski stav (*Celina je prvotnija od dela*), koji će imati centralnu poziciju i u Hegelovoj filozofiji (*Das Wahre ist das Ganze*).

⁴ Premda Adorno s pravom primećuje da „kantovski sistem transcendentalne filozofije – a ovdje govorim o Kantovoj filozofiji kao celini – ne nastoji da izvede sve iz nekog vrhovnog principa, kako je to Fihte učinio u vrlo strogom smislu“ (Adorno, T., *Problems of Moral Philosophy*, p.96).

⁵ Šeling navodi da „nije moguće da učenje o znanosti postavi jedan apsolutni princip“ jer ono treba da sadrži kanon za sve principe i sisteme (Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sämtliche Werke, J.G. Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg, 1856-61.; (dalje: SW), I, 1, SS. 304-305).

koja bi odbacila svoje staro ime i uzela naziv „znanost“ (Wissenschaft) ili „nauka o znanosti“ (Wissenschaftslehre)¹.

Potruga za načelom nije uslovljena spoljašnjim razlozima. Još manje je ona Fihteovoj filozofiji nešto *akcidentalno*. Naprotiv: i ideja o filozofiji kao evidentnoj znanosti i predlog da se filozofija preimenuje počivaju na istom temeljnom zahtevu, koji najdublje određuje bit filozofije nemačkog idealizma. Taj zahtev postavlja sama *sloboda*. Svi dotadašnji metafizički sistemi bili su sistemi nužnosti. Sada je potrebno da se izgradi sistem slobode. Dakako, sama ideja „sistema slobode“ skriva u sebi protivrečje konačnog i beskonačnog. Razrešenje tog protivrečja osnovni je zadatak nemačkog idealizma uopšte².

Osnovno načelo nauke o znanosti posredno je načelo i svih drugih znanosti. Na njemu se zasniva znanje uopšte, ali ono se ne zasniva ni na kakvom znanju. Osnovni stav je apsolutno izvestan: „On je izvestan, jer je izvestan“³. Apsolutno prvo načelo se i ne može postaviti drugačije do tautološki – svaka predikacija nužno bi podrazumevala uslovljenost. Otuda je stav identiteta nužni početak filozofskog sistema. Stav identiteta je misaono dobro filozofije od njenih prvih koraka. Fihte će, međutim, nastojati da ovaj identitet *postavi*, a ne *prepostavi*. U tom postavljanju se identitet mora pokazati kao ono apsolutno slobodno, što je u isto vreme ono apsolutno izvesno: jedino na taj način se može ostvariti nešto poput sistema slobode.

U osnovnom načelu su sadržina i forma apsolutno međusobno uslovljeni – njegova forma određuje njegovu sadržinu, a sadržina formu. Ako bi mogla postojati još neka načela nauke o znanosti, ona bi morala biti delimično apsolutna, a delimično uslovljena prvim i najvišim načelom. To onda znači da bi moglo postojati jedno načelo čija je sadržina neuslovljena, ali mu formu uslovljava prvo načelo. Takođe, moglo bi postojati i načelo čija

¹ Fihte smatra da bi nacija koja takvu znanost uspe da pronadje imala pravo da joj nadene i ime, otuda neobična kovanica. Iako je filozofija univerzalna, njena je terminologija nacionalna, a potpuno određivanje terminologije ne može se dogoditi pre no što sam sistem uma bude dovršen. S obzirom na navedeno, on svaku terminologiju smatra provizornom sve dok se ne uspostavi jedna opštevažeća (Up. Fihte, *Učenje o nauci*, str. 16, fusnota). U *Osnovi celokupne nauke o znanosti* Fihte pak navodi da je nastojao da izbegava stalnu terminologiju koliko je god moguće, dodajući da je to „najudobnije sredstvo za cjepidlake da svakom sistemu oduzmu njegov duh i da ga pretvore u suh kostur“ (Fichte, J.G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 37).

² U nacrtu jednog pisma (Bagesenu, s proleća 1795. godine), Fihte je sam naveo da je njegov sistem prvi sistem slobode, koji je čoveka oslobodio okova stvari po sebi, isto onako kako je Francuska oslobodila čoveka spoljašnjih okova.

³ „Er ist gewiss, weil er gewiss ist“ (Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, S. 47).

je forma neuslovljena, a sadržina uslovljena¹. *Wissenschaftslehre*, tako, ima *tri* osnovna načela, od kojih je samo prvo apsolutno izvesno i nezavisno.

Prvo načelo mora biti neupitno i takvo da se njegova izvesnost ne može dovesti u vezu bilo s kakvim uslovom. Ono se ne može dokazati ili odrediti jer je apsolutno prvo i potpuno neuslovljeno. Prvo načelo treba da izrazi onaj princip koji *utemeljuje svest*. Traženi princip može biti jedino aktivan, tj. takav da samog sebe iznova proizvodi i uspostavlja. Kao takav, on je potpuna udelovljenost, čista *energeia*. Bestemeljni temelj Fihte naziva delotvornom radnjom – *Tathandlung*². Prvo načelo je izraz ove delotvorne radnje kao one koja je potpuno neuslovljena, a u isto vreme čini uslov svakog mogućeg saznanja, iskustva, svesti uopšte. Dakle, prvo načelo je princip samosvesti ili – bolje – samoosvešćivanja, budući da osnovna intencija termina „Tathandlung“ upućuje na stalnu procesualnost. To je proces kojim samosvest uvek iznova utemeljuje svest. Već ta aktivna, tj. praktička bit svesti onemogućuje započinjanje činjenicom³. Sloboda u ontološkoj dimenziji tvori slobodu antropološke dimenzije koja je u biti praktička sloboda. Pojam samosvesti u isto vreme je ontološki, antropološki i – pre svega – praktički pojam. Ovo otuda što samo praktičko više nije shvaćeno kao tek jedna regija zbiljnosti, već kao *sama zbiljnost*.

Premda je potraga za prvim načelom rodno mesto same filozofije, fihteovski nagovor na istraživanje *arhe*-a po svojoj je biti *par excellence* moderan. Ne misli se tu samo na očito subjektivistički karakter tog istraživanja, već prevashodno na duh filozofije Novog veka. Dekartovo *Cogito, ergo sum* – uprkos dekartovskom dualizmu – otvorilo je mogućnost da se duh postavi kao osnov svega i, što je od ključnog značaja, kao osnov vlastite duhovnosti. Kroz čitavu je povest filozofije ono duhovno – premda shvatano kao uzvišeno, sveto, vrednije od materijalnog etc. – ipak trpelo od merodavnosti i upućenosti na ono ne-duhovno i bivalo razumevano samo kroz korelaciju s njim. Dekartovsko svođenje svega na samosvest konačno je omogućilo da se kao osnova predmetne svesti postavi samosvest. To bi se, bez većih ograda, moglo označiti kao najznačajnije postignuće novovekovne filozofije. Fihte nastavlja ovu modernu potragu za *arhe*-om dajući joj smer koji je skicirao Kant svojom postavkom o primatu praktičkog uma: osnova svesti kao

¹ Fihte, *Učenje o nauci*, str. 19.

² Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 41; Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, Bd.1, S. 91. „Tathandlung“ kao direktna suprotnost Rajnholdovom „Tatsache“ (Up. Hartmann, N., *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin 1960, S. 46).

³ Up. Hartmann, N., loc.cit.

osnove svega jeste samosvest, a samosvest je bitno praktička kategorija¹. Otuda i *Tathandlung* kao udaljavanje od teorijskog horizonta koje već nagoveštava mogućnost docnijeg Marksovog pomeranja ka poiesisu.

Prvo načelo je ono koje sve utemeljuje, jedino koje je potpuno izvesno i potpuno nezavisno – dakle, potpuno slobodno. Da bi ono bilo moguće kao potpuno slobodno, ne može se naprosto pretpostaviti niti postulirati, već se mora izvesti i dokazati. To što od slobode sve mora početi i u nju se sve vratiti ne znači da se sloboda ne može dokazati. Ideja o izvođenju i dokazivanju prvog načela kao ideja o izvođenju i dokazivanju slobode označava bitnu razliku Fihteovog postupka u odnosu na Kantov. Za Kanta je sloboda nespoznatljiva i nedokaziva, a mogućnost da se ona uopšte tematizuje bazira se na praktičkom interesu i kružnom među-određivanju slobode i moralnog zakona. Za Fihtea je sloboda apsolutni početak koji se može i mora dokazati kao *apsolutni* i kao *početak*: „Od prvorazrednog je značaja uvideti da Fihteova teorija slobode – premda je začeta u Kantovo ime – takođe uključuje dramatični raskid s njegovim starim učiteljem. Fihteov ideal potpunog samoodređenja posvećuje ga nečemu što je Kant smatrao nemogućim, čak nepoželjnim: *samo-identitetu*, jedinstvu noumenalne i fenomenalne vlastitosti“².

Do najvišeg načela se dospeva „apstrahujućom refleksijom“, odnosno, postupkom kojim se od neke činjenice empirijske svesti redom odbacuju određenja dok se ne dospe do onoga što se više ne može odbaciti³. Tražena činjenica empirijske svesti i sama treba da bude takva da se smatra apsolutnom te Fihte polazi od principa identiteta, tj. od stava „A je A“. Očita je sličnost s dekartovskim postupkom, s tom razlikom što Fihte pred sobom već ima put koji je Dekart tek trebalo da pređe te se može od skepticizma pomeriti ka stavu identiteta. Stav identiteta *ne tvrdi* egzistenciju, već samo identitet nečega sa samim sobom: *ako* nešto jeste, *onda* ono jeste ono samo. Ova *hipotetičnost* od ključnog je značaja. Ona je omogućila Fihteu da izbegne zamku puke postulatornosti. Iz esencije se *ne može* tvrditi

¹ Po Ameriksovom sudu, Fihteova „osnovna strategija treba da bude shvaćena kao stvar pokušaja da se Rajnholdov problem reši oslanjanjem – ponovo s nekim podsticajima iz formulacija nađenih u Kantovom delu – na radikalni princip 'primata praktičkog'“ (Ameriks, K., "The Practical foundation of Philosophy in Kant, Fichte, and After" in *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel* (ed. Sally Sedgwick), Cambridge University Press 2000., p. 111).

² Beiser, F., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801.*, p. 278. Bajzer ističe da Kant i Fihte protivreče jedan drugom za dobro istog cilja – slobode. Za Kanta sloboda isključuje samospoznaju jer ona podrazumeva primenu kategorija na mene i tako me čini pasivnim i određenim, dok za Fihtea sloboda zahteva samospoznaju (Up. Ibid., p. 302).

³ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 42; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 91.

egzistencija. „ $A=A$ “ tvrdi samo da *ako* A jeste, *onda* jeste A ¹. Ono što se bezuslovno postavlja nije nikakva sadržina, već samo nužna veza ako-onda koju Fihte označava s „X“. Pošto je ono što *sudi* u stavu identiteta neko „Ja“, X je – kao nužna veza – postavljen u tom Ja i uz pomoć samog Ja. Ako se veza (X) uopšte postavlja, nužno se postavlja i ono A ako se X treba s njim dovesti u odnos; tj. ako se postavlja X, onda je s njim u Ja i pomoću Ja postavljeno i A. Drugim rečima, Ja postavlja X, a posredstvom X postavlja i A. Apsolutno postavljeno X, kao nužna veza ako-onda, može se drugačije izraziti i kao „Ja sam Ja“. Apsolutno postavljanje veze koje *nije* postavljanje sadržine odgovara Kantovom postavljanju moralnog zakona kao čiste forme. Od posebnog je interesa što se kod Fihtea *apsolutno* postavlja *hipotetički* odnos. To upućuje na dublju ontološku osnovu ovog zasnivanja koja podrazumeva dijalektičko posredovanje bitka i trebanja, nužnog i mogućeg, konačnog i beskonačnog. Već se u svom prvom koraku bit slobode raskriva kao dijalekticitet slobode i njeno samorazlaganje na slobodu i nužnost.

Za razliku od stava identiteta – $A=A$ – stav *identiteta svesti* – $Ja=Ja$ – tvrdi i egzistenciju. U onome $A=A$ sadržana je samo nužna veza po kojoj je A identično sa samim sobom, ukoliko jeste, a o tome da li ono jeste ne može se tvrditi ništa. Međutim, stav $Ja=Ja$ tvrdi egzistenciju tog Ja i vredi „bezuslovno i apsolutno“, i prema formi i prema sadržaju². Čisti formalitet kantovskog utemeljenja slobode sada se razvija tako što forma proizvodi vlastitu sadržinu. Taj korak će u potonjim razmatranjima biti od izuzetnog značaja i omogućiti Hegelu da postavi tezu da od razlike u formi zavisi sva različitost u istoriji sveta. „Ja sam ja“ jednako je stavu X: s predikatom jednakosti sa samim sobom, i samo Ja je apsolutno postavljeno. Otuda se „Ja sam Ja“ može izraziti kao „Ja jesam“³. Drugim rečima, ako činjenica empirijske svesti „ $A=A$ “ treba da bude izvesna, nužno je da bude izvesno i ono „Ja jesam“ na kome se X kao nužna veza temelji: „Prema tome je osnov razjašnjenja svih činjenica empirijske svijesti da je prije svakog postavljanja u Ja unaprijed postavljen sam Ja“⁴. Postavljanje Ja uz pomoć samog Ja jeste njegova „čista delatnost“, jer Ja postavlja sebe i time jeste, odnosno Ja jeste jer sebe postavlja. Ja je u isto vreme i proizvođačko i proizvedeno, radnja (postavljanja) i proizvod (postavljanja) jedno su te

¹ „Wenn A sey, so sey A“ (Ibid., str. 43; Ibid., S. 92).

² „Izvorno čisto logički odnos zadobija konkretnost u ljudskom subjektu“ (Limnatis, N.G., *German Idealism and the Problem of Knowledge*, p. 84).

³ „Ich bin“. Fihte naglašava da ovo „Ja jesam“ *još uvek* nije izraz delotvorne radnje (Tathandlung), već činjenice (Tatsache). Daljnje izvođenje će pokazati da je ono zapravo izraz jedine i jedine moguće delotvorne radnje.

⁴ Fichte, Osnova cjelokupne nauke o znanosti, str. 45; Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 94.

isto, a time u isto vreme i delo i radnja: „Ja jesam“ jedini je mogući izraz delotvorne radnje (Tathandlung)!

Ova vrsta shematizacije predstavlja, u izvesnom smislu, danak novovekovnom oduševljenju metodologijom prirodnih nauka, koje ni Fihtea nije u potpunosti zaobišlo. Govoreći jezikom „čiste“ filozofije, postavka izgleda ovako: u stavu identiteta ne tvrdi se egzistencija, već samo izražava esencija. U stavu identiteta svesti, pak, esencija i egzistencija su jedno te isto. Sama tvrdnja identiteta podrazumeva neku svest koja tvrdi, odnosno, neko Ja koje sudi i time se tvrdnjom identiteta uopšte istovremeno postavlja i identitet svesti kao njen nužni preduslov¹.

Ja sebe postavlja *samim svojim bitkom* – čim jeste, ono sebe postavlja, odnosno, njegova egzistencija i jeste u tom postavljanju. Ovaj identitet postavljanja i postojanja jeste ono što čini Ja apsolutnim subjektom, jer ono jeste samo ako sebe postavlja. Apsolutni subjekt izraz je *samosvesti* i identičan je Kantovoj transcendentalnoj apercepciji: „Ne može se uopće ništa misliti, a da se uz to ne pridomišlja svoj Ja, kao svjestan samoga sebe; od svoje samosvijesti ne može se uopće apstrahirati“². U formi načela *Wissenschaftslehre*-a, delotvorna radnja se izražava kao „Ja postavlja iskonski apsolutno svoj vlastiti bitak“³. Ja je, dakle, neposredni identitet subjekta i objekta, „subjekt-objekt“: Ja koje postavlja sebe i Ja koje je postavljeno isto su. Ja kao apsolutni subjekt zapravo je subjekt-objekt. Na tome i počiva njegova apsolutnost: kada ne bi mogao postaviti samog sebe, ne bi ni mogao biti apsolutni subjekt. Njegova subjektivnost se ogleda u sposobnosti da sebe proizvede kao subjekt, proizvedeći time u isto vreme i sebe kao objekt. Iz tog Ja kao apsolutnog subjekta – i samo iz njega – izvodi se svaka kategorija⁴. Prva kategorija, koja počiva na stavu $A=A$,

¹ Hegel kaže da je princip identiteta subjekta i objekta, u formi Ja je Ja, princip *spekulacije* (Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (ubuduće: *Differenzschrift*), Werke, Bd. 2, S. 11). Granica Fihteevog sistema je u tome što je čista svest, koja je u sistemu postavljena kao apsolutno postavljeno identitet subjekta i objekta, *subjektivni* identitet subjekta i objekta (Up. Ibid., S.50).

² Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 47; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 96. Očito je da je navedeni stav gotovo istovetan s Kantovim „*Ja mislim* koje mora moći da prati sve moje predstave“. Habermas nije u pravu kad tvrdi da su Kantovo i Fihteevo stanovište u pogledu transcendentalne apercepcije na potpuno suprotnim stranama, jer je za Kanta samosvest vrhovna predstava koja mora moći da prati sve druge, a za Fihtea čin koji se vraća u sebe i u svom dovršenju sebe čini očevidnim (Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston 1972., p. 38). Ne može se tvrditi da je Kantov pojam apercepcije samo predstava. Kao „vehikel svih pojmova“, on je upravo ono delatno. Druga je stvar što je kod Fihtea ta delatnost postavljena kao eksplicitno proizvodilačka bez ograničavanja na svet pojava.

³ Fichte, J.G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 48; „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn“ (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 97).

⁴ Hegel kaže da je Fihteeva filozofija uzdigla Kantov princip dedukcije kategorija u čistoj i strogoj formi (Up. Hegel, G.W.F., „Razlika između Fichteevog i Schellingovog sistema filozofije, str. 7).

jeste kategorija *realiteta*: „Sve na što je stav $A=A$ primjenljiv, ima realiteta, *ukoliko je on na to primjenljiv*“¹.

Fihte smatra da pređašnji filozofi u tumačenju „prvog načela“, tj. problema samosvesti, nisu bili dovoljno eksplicitni, dovoljno temeljni ili dovoljno sveobuhvatni. Teza da Kant nikada nije načelo određeno postavio *kao* načelo² donekle je diskutabilna, pošto on *explicite* kaže da je pojam praosnovnog sintetičkog jedinstva apercepcije „vehikel svih pojmova uopšte“. Druga je stvar što sam Kant ne govori o „načelu“, ali je jasno da samosvest kod njega predstavlja uslov mogućnosti svesti pa time i sveg znanja. S druge strane, Kant u sferi praktičkog polazi od načela. Po Fihteovom sudu, Dekart je bitak sveo na mišljenje, a Rajnhold na predstavljanje, a i jedno i drugo su samo neka od mnogih određenja bitka. Spinoza je otišao najdalje, ali je prekoračio ono „Ja jesam“, stvarajući time jedinu konsekventnu alternativu kritičkom sistemu – spinozizam. Ideja o spinozizmu kao jedinoj mogućoj alternativni kriticizmu kod Šelunga će dobiti sasvim osobeno značenje posredovanja kriticizma i spinozizma u jednom „višem“ sistemu filozofije.

Prvo načelo je, dakle, načelo samosvesti³. Perenirajuće utemeljivanje svesti samosvešću izraz je jedine moguće delotvorne radnje, a označava se kao „Ja=Ja“ ili „Ja jesam“, što je isto. Uz osnovno, apsolutno načelo postoje još dva „delimično apsolutna“, prvo od kojih je uslovljeno prema sadržaju, ali neuslovljeno prema formi⁴. Izvođenje drugog načela takođe mora poći od empirijske činjenice, ovaj put od stava (ne)protivrečnosti: „-A nije = A“. Prelaz s postavljanja na suprotstavljanje moguć je samo pod pretpostavkom identiteta Ja, tj. jedinstva svesti. Opreka uopšte postavljena je pomoću Ja. Forma onoga „-A“ jeste suprotstavljenost uopšte, a materija mu se ogleda u tome što je suprotstavljen nekom određenom A i time njim uslovljen: „*Forma* od -A određuje se naprosto radnjom; on je neka suprotnost jer je produkt nekog suprotstavljanja: *materija* pomoću A; on nije ono što je A; i čitava njegova bit sastoji se u tome da on nije ono što je A“⁵. Dakle, sama forma suprotstavljanja je neuslovljena, ali sadržina suprotstavljanja zavisi od onoga čemu se suprotstavlja. Pošto je prvobitno postavljeno samo Ja, samo se njemu

¹ Fichte, J.G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 49; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 98. Dakle, ako se apstrahuje od određene radnje suđenja i ako se uzme u obzir samo forma zaključivanja – u pitanju je kategorija realiteta.

² Loc.cit.

³ Zato što je Ja =Ja samo jedno od više temeljnih načela, ono i nema drugog značenja do čiste samosvesti (Up. Hegel, *Differenzschrift*, S.57).

⁴ Hegel drži da je ključni problem Fihteove filozofije zapravo u tome što je posegao za drugim i trećim načelom, umesto da suprotnost i određenje zasnuje na prvom. (Up. Ibid., S. 50 et passim)

⁵ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 53; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 103.

može suprotstavljati, a ono njemu suprotstavljeno jeste Ne-ja. Činjenica je empirijske svesti da $\neg A$ nije A, ali ta činjenica počiva na tome da se nekom Ja apsolutno suprotstavlja neko Ne-ja. Kao i kod prvog načela, apstrahovanje od konkretuma suđenja ostavlja samo formu zaključivanja – u ovom slučaju kategoriju *negacije*.

Treće načelo je uslovljeno prema formi, a neuslovljeno prema sadržaju. Ono se dokazuje pomoću dva stava. Izvođenje trećeg načela je najkompleksnije i najspekulativnije, u njemu je na delu „identitet identiteta i razlike“. Ako je postavljeno Ne-ja, nije postavljeno Ja, jer Ne-ja potpuno ukida Ja. Međutim, Ne-ja je postavljeno u Ja jer je suprotstavljeno (suprotstavljanje pretpostavlja identitet svesti, Ja). Oba stava počivaju na drugom načelu i čini se da je ono u sebi oprečno: drugo načelo „samo sebe ukida samo utoliko ukoliko se ono postavljeno ukida onim suprotstavljenim, ukoliko ono samo ima važnosti. Sada treba da je ukinuto pomoću samog sebe i da nema nikakve važnosti. Prema tome se ono ne ukida. *Drugo načelo sebe ukida, a i ne ukida se*“¹. Isto važi i za prvo načelo, jer se ispostavlja da Ja nije Ja, već je $Ja = \text{Ne-ja}$, a $\text{Ne-ja} = Ja$. Zadatak je pronaći neko X koje omogućuje identitet svesti i ispravnost oprečnih zaključivanja. Pošto su opreke u svesti (u Ja), i X mora biti u svesti. Ja, Ne-ja i sama svest produkt su iskonske radnje samopostavljanja Ja (samosvesti, *Tathandlung-a*). Radnja suprotstavljanja (kojom se proizvodi Ne-ja) nije moguća bez X, pa i samo X mora biti produkt „neke prvobitne radnje Ja“. To znači da postoji neka radnja Y čiji je produkt X. To Y je *ograničavanje*, a njegov produkt (X) jesu granice!

Fihteovo izvođenje kategorija gotovo je matematički precizno. Ideja o „ukidanju bez ukidanja“ jasno upućuje na zametak onoga što će se u Hegelovoj filozofiji uspostaviti kao princip *aufhebung-a*. Zapravo, ne ni zametak, već vrlo konkretizovanu primenu principa spekulativne dijalektike, čak uz svest da je to jedini mogući princip! Fundamentalna razlika ogleda se u tome što Fihte insistira na „povezivanju opreka uz pomoć načela razloga“ kao temelju same nauke o znanosti, dok Hegel smatra da pojam sam u sebi i iz sebe proizvodi opreke i prevazilazi ih ukidanjem, po neumitnoj logici čistoga duha.

Način da se A i $\neg A$, Ja i Ne-ja, bitak i nebitak zajedno pomišljaju bez međusobnog ukidanja jeste da se *međusobno ograniče* – kategorija limitacije. U pojmu granice istovremeno su sadržani i pojam realiteta i pojam negacije, ali i pojam deljivosti: „Nešto

¹ Ibid., str. 56; Ibid., S. 105, podv. M.Đ.

ograničiti znači: njegov realitet negacijom ukinuti ne *posve*, nego samo *dijelom*¹. Dakle, Ja u Ja nije postavljeno onim delom u kome je postavljeno Ne-ja. Tek s pojmom deljivosti dospeva se do toga da su Ja i Ne-ja nešto – apsolutno Ja prvog načela nije nešto, ono naprosto *jeste*. Suprotstavljeno apsolutnom Ja, Ne-ja je „naprosto ništa“, tek suprotstavljeno limitabilnom Ja biće neka negativna veličina².

Formula kojom Fihte izražava sumu onoga što je bezuslovno i apsolutno izvesno je sledeća: *Ja u Ja suprotstavljam deljivom Ja deljivo Ne-Ja*³. Po njegovom sudu, iznad te spoznaje ne može ići nikakva filozofija, ali svaka mora moći povratno stići do toga kao svoje osnovne pretpostavke i time postati nauka o znanosti. Čitava struktura nauke o znanosti počiva na *povezivanju opreka uz pomoć načela razloga*, a na temelju „formule“ kojom su sjedinjene opreke Ja i Ne-ja. Teorijski deo *Wissenschaftslehre*-a počiva na stavu „Ja postavlja samo sebe kao ograničeno od Ne-ja“⁴. Praktički deo izvodi se iz teze da „Ja postavlja Ne-ja kao ograničeno od Ja“⁵. Iako praktička moć tek *omogućuje* teorijsku (!), prvi deo nauke o znanosti je teorijski. Ovo otuda što se „mislivost“ praktičkog dela zasniva na mislivosti teorijskog. Um je pak *po sebi praktički*, a postaje teorijskim tek u primeni svojih zakona na Ne-ja⁶.

Osnova Fihteovog *Wissenschaftslehre*-a može se, dakle, izraziti ovako: filozofija, kao nauka o znanosti, ima zadatak da pronade apsolutno prvo neuslovljeno načelo sveg znanja uopšte. To načelo izražava onu delotvornu radnju (*Tathandlung*) kojom samosvest utemeljuje svest. Prvo načelo jeste načelo samosvesti ili identiteta svesti. Postoje još dva relativno neuslovljena načela – jedno tvrdi da postoji nešto od svesti različito (Ne-ja), a drugo utvrđuje moguće odnose između Ja i Ne-ja. Tri načela izražavaju redom kategorije realiteta, negacije i limitacije. Um je po sebi praktički, ali *refleksija* mora poći od teorijskog dela.

Stav o „svođenju“ svega na jedan princip i povratnom izvođenju svega iz tog principa nije novum u istoriji filozofije. Naprotiv, sam početak filozofije označen je Talesovom idejom da sve potiče iz/od vode. U Novom veku je težište s tzv. objektivnih principa premešteno na subjektivne, otuda se Fihte i osvrće na novovekovne racionaliste.

¹ Ibid., str. 57; Ibid., S. 107.

² Ako mu se suprotstavlja neki Ne-ja, i sam Ja je oprečan apsolutnom Ja! Slično se ravija odnos bitka i ničega kod Hegela.

³ „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen“ (Ibid., str. 59; Ibid., S. 109).

⁴ „Das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich“.

⁵ „Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich“.

⁶ Ibid., str. 74; Ibid., S. 125.

Dekart je prvi nastojao da samosvest učini neupitnim temeljem svega, ali je njegov pokušaj ostao ograničen dualizmom i idejom boga kao naknadnog posrednika među supstancijama. U Spinozinoj filozofiji se jedinstveni princip svega izražava akosmističkom formulom *deus sive natura*. Po Fihteovom sudu, spinozizam – dogmatizam – je jedina moguća alternativa kritičkom sistemu koji on sam nastoji da zasnuje (skeptizam je „protivuman“). Granica Spinozinog sistema sastoji se u tome što je apsolutno prvo načelo tražio izvan jedinstva svesti. Lajbnicov sistem Fihte takođe određuje kao spinozizam. Jedino je Kant bio na pravom tragu¹. Zasnivanje mogućnosti saznanja uopšte na načelu samosvesti potpuno odgovara kantovskom zasnivanju mogućnosti saznanja na transcendentalnoj apercepciji. Fihte ovaj stav produbljuje utoliko što ga eksplicitno postavlja kao načelo. Rajnhold takođe nastoji da odgovori na pitanje kako je moguća filozofija kao stroga nauka i – slično Kantu – odgovor nalazi u opštosti i nužnosti. On smatra da konzistentnost jednog sistema koji pretenduje da bude naučni presudno zavisi od utvrđivanja osnovnog načela, koje mora biti evidentno i neposredno izvesno. Očito je da je takav stav u skladu s Fihteovim intencijama². Temeljna razlika između ova dva autora ogleda se u tome što Rajnhold prvo načelo razume kao načelo *svesti*, a Fihte kao načelo *samosvesti*. Osnovni pojam Rajnholdove filozofije je predstavljanje, a Fihteove samoosvešćivanje. Ono oko čega se Rajnhold i Fihte svakako slažu jeste stav da bez osnovnog načela filozofija kao znanost nije moguća, a onda nije moguće ni utemeljenje moraliteta.

U izvođenju kategorija Fihte sledi izvornu Kantovu ideju. Za razliku od Kanta, on ne postavlja shematizam kao „mračnu moć“ ljudske duše, već nastoji da konsekventno utemelji kategorije u osnovnim načelima, odnosno, da sama osnovna načela postavi kao kategorije. Stav o umu kao izvorno praktičkom neposredno je nasleđe Kantove filozofije. Međutim, ne može se reći da je Fihte naprosto preuzeo taj stav i inkorporirao ga u vlastiti sistem. Naprotiv! On ga je učinio temeljnim principom svog filozofskog projekta i čitav

¹ Celer ima vrlo interesantnu opasku o Fihteovom odnosu prema Kantu, naime da on po tom pitanju „uspostavlja nestabilnu ravnotežu između odanosti i patricida“ (Zöllner, Günter, "From Critique to Metacritique: Fichte's Transformation of Kant's Transcendental Idealism" in *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel* (ed. Sally Sedgwick), Cambridge University Press 2000., p. 129).

² Up. Breazeale, D., "Fichte's *Aenesidemus* Review and the Transformation of German Idealism" in *Review of Metaphysics*, No. 34, 1981., p. 559.

sistem *Wissenschaftslehre*-a izgradio oko tog temeljnog principa, na njemu i – konačno – s njim kao konačnim ciljem na umu¹.

PRAKTIČKI DEO NAUKE O ZNANOSTI

Ontološki pojam slobode u Fihteovoj filozofiji izražen je idejom *Tathandlung*-a. Ovo osnovno načelo slobode vlastitim samorazvojem omogućuje izgradnju teorijskog i praktičkog obzorja ljudske slobodnosti: sloboda „nije samo glavna vrednost u pozadini njegovog idealizma, već i temeljni eksplanatorni princip. Fihte je video slobodu kao ključ za osnovni problem transcendentalne filozofije: kako objasniti mogućnost iskustva i svesti o spoljašnjem svetu“². S obzirom na naznačenu međuzavisnost ontološkog i praktičkog horizonta slobode, pobliže se ontološka dimenzija Fihteove izgradnje sistema slobode može obrazložiti posredstvom praktičkog sela *Wissenschaftslehre*-a.

Praktički deo nauke o znanosti temelji se na stavu „Ja postavlja Ne-ja kao ograničeno od Ja“, tj. „Ja postavlja sebe kao takvo da određuje Ne-ja“. Kao inteligencija (kao teorijsko), Ja je „zavisno“ od Ne-ja, jer postavlja sebe kao ograničeno od Ne-ja. Ta zavisnost može se ukinuti samo ako Ja pomoću sebe odredi Ne-ja. Apsolutno Ja je pak nezavisno, te se ono razlikuje od inteligentnog Ja. Pošto je Ja ipak samo jedno, u njemu samom se javlja protivrečje. Apsolutno Ja je apsolutno aktivno, ono je čista delatnost, te Ne-ja može biti određeno kao trpno: „Apsolutno Ja treba, prema tome, da bude *uzrok* Ne-ja, ukoliko je Ja poslednji temelj svake predstave, a Ne-ja utoliko njegov *učinak*“³.

¹ „Fihteov poduhvat poduzet je na temeljima kantovskog primata praktičkog nad teorijskim umom. Fihte transcendirira granice između njih posredstvom proširenja nomotetskih prava prvog u području potonjeg. Jednom je, u pismu Rajnholdu, čak zaključio da je čitav njegov sistem od početka do kraja samo analiza slobode“ (Limnatis, N., "Fichte and the Problem of Logic: Positioning the *Wissenschaftslehre* in the Development of German Idealism" in *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (Fihte Studien Supplementa, Bd.24), Rodopi, Amsterdam-NY, 2010., p.22).

² Beiser, F., *German Idealism*, p. 273.

³ Fichte, J.G., Osnova cjelokupne nauke o znanosti, str. 185; Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 249.

Ja je „apsolutno delatno i samo delatno“. To je, Fihte kaže, apsolutna pretpostavka. Iz te pretpostavke izvodi se trpnja Ne-ja ukoliko ono treba da odredi Ja kao inteligenciju (na čemu počiva teorijski deo nauke o znanosti). S druge strane, delatnost koja je oprečna ovoj trpnji Ne-ja postavlja se ponovo u apsolutno Ja, ali sada kao *određena* delatnost. Time se pokazuje da samo Ja „zaobilazno“ deluje na sebe, pošto je Ja – prema prvom načelu – samo to da sebe postavlja i u njemu ne može biti ničega što ono ne postavlja u sebe. Tako se pokazuje da je apsolutno Ja uzrok Ne-ja, tj. uzrok onome u Ne-ja čemu se „pripisuje poticaj na djelatnost Ja koja ide u beskonačno“¹.

Svest je u spoznavanju ograničena objektom spoznaje, zavisna je od onog što treba da spozna. Tu zavisnost ona može ukinuti samo time što će odrediti objekt spoznaje. Zavisnost se ukida samim procesom spoznavanja, kroz koji se pokazuje da je svest uvek samo delatna, a sve ono što nije svest (tj. ono što upravo jeste objekt spoznaje) zapravo je samom svešču postavljeno *kao* objekt spoznaje. Na delu je novovekovni princip subjektivnosti doveden do paroksizma: sve ono što spoznajem ja sâm postavljam i ne mogu spoznati ništa što već nisam postavio *kao ono što spoznajem*.

Ja se u isto vreme pokazuje kao beskonačno i kao konačno. Beskonačno je u svom samopostavljanju jer je samo to postavljanje beskonačno: „*Beskonačno* je, prema tome, Ja *ukoliko se njegova delatnost vraća u samu sebe*, a utoliko je i njegova delatnost beskonačna, jer je njen proizvod, Ja, beskonačno“². S druge strane, ako Ja postavlja granice – pa time i sebe ograničava – njegova delatnost se ne odnosi na njega samog nego na Ne-ja koje treba suprotstaviti. Time ta delatnost više nije čista, već *objektivna* (u tom smislu da se prema njoj vrši neki otpor). Ako je u pitanju objektivna delatnost, Ja je konačno. Delatnost *postavljanja* je beskonačna, kao i Ja koje vrši tu delatnost, tj. sebe njome iznova uspostavlja. Delatnost *suprotstavljanja* je ograničena, konačna, a time je takvo i Ja.

Ta delatnost je u oba slučaja jedna ista, samo se pojavljuje u različitim vidovima – jednom se odnosi na samo ono delatno (Ja), a drugi put na neki objekt izvan onog delatnog (Ne-ja). U oba slučaja je *subjekt* jedan te isti te je i njegova delatnost jedna te ista. Da bi to bilo moguće, nužno je da postoji neka veza kojom svest prelazi s jedne na drugu. Ta tražena veza jeste *kauzalitet*: „samodelatnost“ Ja odnosi se prema objektivnoj delatnosti

¹ Ibid., str. 186; Ibid., S. 250.

² Ibid., str. 190; Ibid., S. 255.

kao uzrok prema posledici. Ja se određuje za drugu delatnost uz pomoć prve tako da se „prva *neposredno* odnosi na samo Ja, ali *posredno* se odnosi na Ne-ja pomoću određenja samog Ja, koje se time dešava, kao takvog Ja koje određuje Ne-ja, pa bi se time ostvario zahtevani kauzalitet“¹. Nije neobično što je upravo pojam kauzaliteta veza koja omogućuje svesti da se kreće između različitih vidova vlastite delatnosti. Taj postupak je naznačen već u Kantovoj trećoj antinomiji.

Čim je postavljeno Ja, postavljen je čitav realitet – „Ja treba da je naprosto nezavisno, ali sve treba da je zavisno od njega“². Zahteva se „slaganje objekta sa Ja“, a zahteva ga apsolutno Ja radi svog apsolutnog bitka! Fihte na ovom mestu upućuje na Kantov kategorički imperativ, smatrajući da je upravo učenje o kategoričkom imperativu eklatantan dokaz da je Kant – doduše „ćutke“ (stillschweigend) – u temelj vlastitog kritičkog postupka postavio one principe koje postavlja i nauka o znanosti. Ne bi se mogao postaviti nikakav apsolutni postulat kad samo Ja ne bi bilo apsolutno: „Samo zato *jer* je i *ukoliko* je samo Ja apsolutno, ima ono pravo da apsolutno postulira“³. To dakako jeste smisao Kantovog kategoričkog imperativa, s tom značajnom razlikom što Fihte ne pravi distinkciju između pojave i stvari po sebi te nema ni potrebe da apsolutnost onoga Ja ograničava onako kako je to činio Kant. Ipak, on nasleđuje Kantov problem *ozbiljenja* moralnosti. Kant drži da je potpuna primerenost nastrojenosti moralnom zakonu neostvariva te se čovek može samo približavati toj ideji do u beskonačnost. Slično tome, Fihte tvrdi da „čista djelatnost Ja koja se vraća u samu sebe jest *u odnosu na neki mogući objekttežnja*, i to (...) *neka beskonačna težnja*. Ta beskonačna težnja jest do u beskonačnost *uvjet mogućnosti svakog objekta*: ako nema težnje, nema objekta“⁴.

U stavu da bez težnje nema objekta („kein Streben, kein Object“) sadržan je dokaz izvorne praktičkosti uma! Praktički um je onaj koji zahteva da svaki realitet mora tek biti proizveden od strane Ja, postavljen delatnošću tog Ja. Ako nema težnje (praksisa), nema ni objekta (teorije). Dokazati da je um praktički može se samo tako što će se dokazati da on ne može biti teorijski *ako nije praktički*: „U čovjeku nije moguća inteligencija, ako u

¹ Ibid., str. 191; Ibid., S. 256.

² Ibid., str. 194; Ibid., S. 259.

³ Ibid., str. 194-195, prim.; Ibid., S. 259.

⁴ Ibid., str. 195; Ibid., SS. 260-261.

njemu nema neke praktičke moći¹, odnosno: „Bez beskonačne težnje Ja nema konačnog objekta u Ja“².

Ja je beskonačno samo po toj težnji, ali sama je težnja nešto konačno te je i ono što teži time ukonačeno. Težnja je težnja samo time što joj se nešto opire i što ne može imati kauzalitet – težnja kojoj se ništa ne opire i nije težnja. Težnja, kako kaže Fichte, ne određuje zbiljski već idealni svet: „Ona ne određuje zbiljski svijet, nezavisan od neke djelatnosti Ne-ja koja stoji u uzajamnom djelovanju s djelatnošću Ja, nego svijet kakav bi bio, kad bi pomoću Ja bio postavljen upravo sav realitet; stoga idealan, samo pomoću Ja i nipošto pomoću nekoga Ne-ja postavljeni svijet“³. Ta težnja nije samo težnja za nekim određenim kauzalitetom, već za „kauzalitetom uopšte“. Delatnost koja se uzdiže nad objektom postaje težnjom upravo zato što se uzdiže nad njim, zbog čega je nužno da već postoji neki objekt.

Mogućnost uticaja Ne-ja na Ja mora biti unapred utemeljena u Ja, tj. Ja mora „iskonski i apsolutno“ postaviti u sebe mogućnost da nešto utiče na njega: „On sebe, bez obzira na svoje apsolutno postavljanje pomoću samoga sebe, mora, takoreći, držati otvorenim za jedno drugo postavljanje“⁴. Time bi u samom Ja morala iskonski postojati neka različitost⁵. Drugim rečima: nužnost mora biti unapred utemeljena u slobodi! Sloboda ne bi mogla podneti na sebi bilo kakvu nužnost kad nužnost već ne bi bila *in potentio* prisutna u slobodi. Istinski probni kamen svake filozofske koncepcije nije pitanje kako se sloboda razvija kao sloboda, već kako se sloboda razvija kao nužnost! Različitost o kojoj govori Fichte je različitost koju sama sloboda iz sebe proizvodi kako bi mogla sebe uspostaviti kao slobodu, ali i kao nužnost.

U Ja bi moralo da se nađe nešto „raznorodno“ (fremdartig), što je istovremeno „istorodno“ (gleichartig) sa Ja. Pošto je bit Ja u delatnosti – i raznorodnost se mora ticati delatnosti, a kako je delatnost uvek jedna i ista, raznorodnost se zapravo mora ticati njenog pravca. Ja apsolutno postavlja sebe te je njegova delatnost takva da se vraća „ka unutra“, u samu sebe. Pravac te delatnosti je „centripetalan“. Ja nije samo „telo“ (Körper), već princip života i svesti ima u samom sebi. Otuda u sebi „bezuslovno i bez svakog razloga“ mora imati princip samorefleksije. Ja se iskonski javlja u dva vida. S jedne strane, Ja je

¹ Ibid., str. 197; Ibid., S. 263.

² Ibid., str. 200; Ibid., S. 266. „Ne mora Ja postati teorijsko da bi bilo praktičko; već zato što je praktičko, mora biti i teorijsko“ (Hartmann, N., op.cit., S. 66).

³ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 202; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SS. 267-268.

⁴ Ibid., str. 204; Ibid., S. 271.

⁵ Ovde smo već na pragu hegelijanskog postavljanja ideje spekulativne dijalektike!

ono *koje ima* refleksiju te je smer njegove delatnosti centripetalan. S druge strane, Ja je ono *o čemu* se ima refleksija te je smer njegove delatnosti centrifugalan (i to u beskonačnost)¹. Oba smera se na isti način temelje u biti samog Ja – oni su jedno te isto, ali ih refleksija vidi kao različite. Nije slučajno što Fihte poseže za idejom razlike kao utemeljenom u smeru. Jednako je tako pretpostavljeni najkraći put između dveju tačaka uvek isti, ali se određuje kao „put od“ i „put ka“ s obzirom na referentnu tačku. Tek ideja usmerenja omogućuje da se delatnost shvati kao jedna i jedinstvena, ali u isto vreme takva da u sebi sadrži razliku. Ukoliko bi se razlika nastojala utemeljiti konceptima pozitivnog i negativnog, primera radi, identičnost bi odmah bila narušena. Centrifugalni i centripetalni karakter delatnosti, s druge strane, posvedočuju istovetnost delatnosti jednovremeno objašnjavajući razliku za refleksiju.

Tako je „pronađen razlog mogućnosti“ uticaja Ne-ja na Ja. Ja postavlja samo sebe apsolutno (kao subjekt), čime je potpuno i zatvoreno za svaki uticaj (centripetalna sila). Međutim, da bi uopšte bilo Ja, mora sebe postaviti i *kao pomoću sebe samog postavljeno* (kao objekt) i time se otvara za uticaj spolja (centrifugalna sila): „Ono samo tim ponavljanjem postavljanja postavlja mogućnost da u njemu takođe može biti nešto što nije postavljeno po njemu samome“². Oba postavljanja su nužan uslov mogućnosti uticaja Ne-ja, jer bez prvog ne bi bilo delatnosti Ja koja bi se mogla ograničiti, a bez drugog ta delatnost ne bi bila ograničena *za Ja*. Na temelju „uzajamnog delovanja“ Ja sa samim sobom moguć je neki uticaj spolja na njega.

U tom stavu Fihte vidi tačku sjedinjenja apsolutne, praktičke i inteligentne biti Ja³. Apsolutno Ja zahteva da sav realitet obuhvati u sebi i da ispuni beskonačnost. Ideja beskonačnog, apsolutnog Ja mora se staviti u temelj njegovom „praktičkom, beskonačnom“ zahtevu, ali ona je za našu svest nedostižna. Ovaj stav je očiti danak kantovskoj provenijenciji Fihteovog sistema. U pojmu Ja stoji i to da ono mora reflektovati o tome da li zaista obuhvata sav realitet u sebi. Time Ja izlazi s onom idejom u beskonačnost i time je ono *praktičko* – nije apsolutno, jer refleksijom izlazi iz sebe, ali ni teorijsko, jer njegova refleksija nije zbiljska, u njenom temelju leži samo ona ideja apsolutnog Ja i potpuno se apstrahuje od mogućeg podsticaja. Tako, kaže Fihte, nastaje

¹ „Svaka centripetalna sila u tjelesnom svijetu puki je produkt uobrazilje Ja da se, po nekom zakonu uma, unese jedinstvo u raznolikost“ (Ibid., str. 207; Ibid., S. 273).

² Ibid., str. 208-209; Ibid., S. 275.

³ Up. Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, S. 503.

„niz onoga što *treba* da bude i što je dato samim Ja; dakle, niz *idealnoga*“¹. Tu je u pitanju praktičko Ja. S druge strane, ako se refleksija odnosi upravo na taj podsticaj, a Ja svoje izlaženje vidi kao ograničeno, nastaje „niz *zbiljskoga*“ koji se određuje još nečim pored Ja. U tom slučaju, reč je o teorijskom Ja ili inteligenciji. Niz idealnog i niz zbiljskog neposredna su referenca na Kantovo zasnivanje inteligibilnog i čulnog niza.

Neposredno pre ovog izvođenja Fihte navodi sledeće: „Očekivanje koje se svakome pruža na prvi pogled jest bez sumnje ovo, da se konačna objektivna djelatnost Ja odnosi na neki *zbiljski*, a njegova beskonačna djelatnost na neki prosto *uobraženi* objekt. To će se očekivanje na svaki način potvrditi“². To je ono što se sada pokazuje u razlikovanju idealnog i zbiljskog niza: praktičko Ja je beskonačno i oslobođeno od svakog spoljašnjeg uticaja – to je polje slobode koje stvara „idealni niz“. Teorijsko Ja je konačno, ograničeno nečim drugim i time ono koje stvara „zbiljski niz“. Oba načina delatnosti Ja – apsolutni spontanitet refleksije u teorijskome i apsolutni spontanitet volje u praktičkome – temelje se na apsolutnom bitku čiste delatnosti. To je tražena veza između apsolutnog, praktičkog i teorijskog Ja. Ako u Ja nema praktičke moći, nije moguća ni inteligencija. Ako pak Ja nije inteligencija, onda nije moguća *svest* o praktičkoj moći niti uopšte ikakva samosvest. Kantovski rečeno, praktička moć je *ratio essendi* teorijske, a teorijska *ratio cognoscendi* praktičke.

Po Fihteovom sudu, time je obuhvaćena čitava bit konačnih umnih priroda: „Iskonska ideja našeg apsolutnog bitka: težnja za refleksijom o sebi samima po toj ideji: ograničenje, ne te težnje, ali našeg tim ograničenjem tek postavljenog *zbiljskog opstanka* pomoću oprečnog principa, nekog Ne-ja ili uopće pomoću naše konačnosti: samosvijest i posebno svijest o našoj praktičkoj težnji: određivanje naših predodžbi po tome (bez slobode i sa slobodom): pomoću njih određivanje naših radnji, - pravca naše zbiljske osjetilne moći; stalno proširivanje naših granica dalje u beskonačno“³. Odnos apsolutnog, teorijskog i praktičkog Ja konstituiše bit konačnih umnih bića, a razmatranje tog odnosa unutar nauke o znanosti u potpunosti iscrpljuje moguće polje saznanja tih bića.

Da bi nastao zbiljski život koji se empirijski odvija u vremenu, potreban je još jedan podsticaj Ja pomoću nekog Ne-ja te je poslednji temelj svake zbilje za Ja neko

¹ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 209; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 276.

² Ibid., str. 201; Ibid., SS. 266-267.

³ Ibid., str. 210; Ibid., S. 277.

iskonsko delovanje između Ja i nečega što mu je potpuno oprečno. Tim oprečnim se Ja stavlja u kretanje. Ono je *movens* onoga Ja, pokretač njegove delatnosti, *causa efficiens*. Bez tog prvog pokretača, Ja ne bi nikada ni stupilo u delanje te ne bi ni egzistiralo. Time je Ja zavisno *po svom opstanku*, ali apsolutno nezavisno *u određenjima svog opstanka* – tačka na kojoj mi sebe nalazimo ne zavisi od nas, ali niz koji ćemo od te tačke opisati u večnost potpuno zavisi od nas¹. Ova postavka u dobroj meri počiva na Kantovom razlikovanju empirijskog i inteligibilnog sveta, odnosno, empirijskog i inteligibilnog karaktera čoveka. Teza da je Ja zavisno po svom opstanku ne govori ništa drugo do da čovek stoji pod zakonima prirode, kao što „određenja vlastitog opstanka“ dobija iz vlastite umnosti. Bitak je određen mišljenjem kao načinom egzistencije slobode! Određenja opstanka svakako se moraju ispoljiti u empirijskom svetu i stajati pod zakonom kauzaliteta. Međutim, sama moć određivanja jeste ono što nužno stoji izvan prirode i izvan principa kauzaliteta – to je čista moć slobode: „Filozofska refleksija je akt apsolutne slobode, ona se uzdiže s apsolutnom svojevolsjom (Willkür) izvan sfere datosti i sa svešću proizvodi ono što inteligencija nesvesno proizvodi u empirijskoj svesti i što joj se zbog toga pojavljuje kao dato“².

Fihte je nauku o znanosti odredio kao *realističku*, jer pokazuje da se svest konačnih bića ne može objasniti ako se ne pretpostavi neka od Ja nezavisna i njemu potpuno oprečna sila od koje su ta bića zavisna po svom empirijskom opstanku. „Sve je, po svom idealitetu, zavisno od Ja, ali u pogledu realiteta samo Ja je zavisno“³. Nauka o znanosti je takođe i *transcendentalna*, jer ono nezavisno refleksijom ponovo čini vlastitim te time od Ja zavisnim. Za Ja ništa nije realno, a da nije već i idealno, u njemu su idealni i realni temelj isto, a uzajamno delovanje između Ja i Ne-ja u isto je vreme uzajamno delovanje Ja sa samim sobom.

Realističku i transcendentalnu nauku o znanosti Fihte takođe određuje kao „kritički idealizam“, „real-idealizam“ ili „ideal-realizam“. Sva tri naziva impliciraju da se *Wissenschaftslehre* po svojoj biti razlikuje i od „dogmatičkog idealizma“ i od „transcendentnog realističkog dogmatizma“. Oba ova sistema, po Fihteovom sudu, postavljaju se na pogrešan način prema neizbežnom „krugu“ saznanja: „To da konačni duh nužno mora postaviti nešto apsolutno izvan sebe (neku stvar po sebi), dok s druge strane

¹ Ibid., str. 211; Ibid., S. 278.

² Hegel, *Differenzschrift*, S. 66.

³ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 212; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 279.

ipak mora priznati da to postoji samo *za nj* (da je samo neki nužni noumenon) jeste onaj krug što ga on može proširiti u beskonačno, ali iz kojega nikada ne može izići¹. Dogmatski idealizam se na taj krug ne obazire, a dogmatski realizam izlazi iz njega, tj. *misli* da je izašao. Kritički idealizam, s druge strane, smatra da konačni duh ne može izaći iz tog kruga (niti to čak hteti!), a da istovremeno ne porekne sam um i čak „ne traži njegovo uništenje“. Zapravo, sva tri moguća određenja – i kritički idealizam i real-idealizam i ideal-realizam – temelje se na principijelnom jedinstvu subjekta i objekta, tj. na ideji subjekt-objekta. Premda realizam i idealizam u potonje dve odredbe mogu zameniti mesta, a da određenje ne izgubi ništa od vlastitog smisla, subjekt-objekt ipak nikako ne može biti nekakav „objekt-subjekt“ jer bi to potpuno poništilo ideju *kritičkosti* u kritičkom idealizmu. Otuda je od tri ponuđena određenja nauke o znanosti možda najprecizniji „kritički idealizam“, iako u kontekstu idealizma o kome je reč, tj. nemačkog klasičnog, to predstavlja gotovo pleonazam. Naziv „dinamički idealizam“² omogućio bi precizniju razliku u odnosu na Kantovu transcendentalnu filozofiju, ali ono kritičko je već kod Kanta uistinu ono dinamičko, aktivno, rečju: ono praktičko.

Da bi nešto imalo nezavisan realitet, mora se dovesti u vezu s praktičkom moći. Ono što se dovodi u vezu s teorijskom moći, obuhvaćeno je u Ja i podvrgnuto njegovim zakonima predstavljanja. Međutim, to nešto se u vezu s praktičkom moći može dovesti samo uz pomoć teorijske, kao što može postati predmetom teorijske moći samo posredstvom praktičke. Iz tog kruga konačni duh ne može izaći – bez idealiteta nema realiteta, i obratno, jer je poslednji temelj svesti *uzajamno delovanje Ja sa samim sobom pomoću nekog Ne-ja*. Uzajamni uticaj teorijske i praktičke moći anticipira Hegelovu ideju slobodnog duha.

Fichteovska „stvar po sebi“ razlikuje se od Kantove. Kantu je stvar po sebi potpuno izvan mogućnosti saznanja. U krajnjoj liniji, ona se saznanja i ne tiče, osim što je razlikovanje pojave i stvari po sebi nužan uslov svakog saznanja, jer na tom razlikovanju počiva stav da mi saznajemo samo pojave. Kod Fichtea je, pak, odnos „stvari po sebi“ i Ja temelj svih konačnih duhova: stvar po sebi nalazi se „nigde i svugde ujedno“, postoji ako je nemamo i nestaje kad je nastojimo shvatiti. Ona je nešto u Ja što istovremeno ne treba da bude u Ja i na tom protivrečju počivaju sve radnje konačnog duha, pa i svaka filozofija.

¹ Ibid., str. 212; Ibid., S. 280. O krugu razumevanja govoriće kasnije i Hajdeger: „Biće kojemu se kao bitku-u-svijetu radi o samom njegovom bitku, ima strukturu ontološkog kruga“ (Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 175).

² Hartmann, N., op.cit., S. 69.

Stvar po sebi nužno je za *Ja* i time jeste kantovska pojava, ali u isto vreme ona ne treba da bude za *Ja*, treba da postoji realno. Kant je protivrečje stavio u um (i tako, po Hegelovom izrazu, pokazao „bolećiv odnos prema stvarima“), a Fichte ga je postavio u samu stvar po sebi kao produkt uma.

Kant je smatrao da se može govoriti samo o zbiljnosti kako je čovek razume i proizvodi, a o tome kakva je ona po sebi ne može se znati ništa. Fichte pak tvrdi da zbiljnost kakva je po sebi *jeste* ona koju čovek razume i proizvodi. „Ako bi se nauka o znanosti zapitala kakve su stvari po sebi? ona ne bi mogla odgovoriti drugačije nego: *onakve kakve treba da ih napravimo*“¹. Pojava, dakle, jeste stvar po sebi, odnosno, stvar *po sebi* jeste stvar *za nas*². Zato Fichte i može reći da se na odnosu stvari po sebi prema *Ja* temelji „cijeli mehanizam ljudskog duha i svih konačnih duhova. Htjeti to promijeniti, znači ukinuti svaku svijest, a s njome svaki opstanak“³. Na taj se način nauka o znanosti distancira i od dogmatskog realizma i od dogmatskog idealizma. Treba „lebdeti“ između tih opreka uz pomoć stvaralačke uobrazilje, od koje zavisi „da li se filozofira s duhom ili bez njega“⁴. Fichte zahteva spekulaciju!

Ključni pojmovi praktičkog dela Wissenschaftslehre-a su nagon i osećaj. Nagon Fichte određuje kao fiksiranu, trajnu težnju koja sebe proizvodi i ne ide izvan subjekta⁵, a osećaj je *ograničenje nagona*, očitovanje „ne-moći“ kao očitovanje ravnoteže između težnje *Ja* i protivtežnje *Ne-ja*. *Ja* ima nagon za objektom. Ograničenjem pomoću osećaja taj nagon se zadovoljava prema formi radnje (jer *Ja* reflektira), ali ne i prema sadržaju (jer se *Ja* postavlja kao ograničeno). Svaka refleksija uopšte temelji se na težnji i nije moguća bez nje. S druge strane, ako nema refleksije – nema ni težnje za *Ja*, onda ni težnje tog *Ja*, pa time ni samog *Ja*.

U *Ja* se razlikuju dve delatnosti: realna i idealna. Idealna delatnost je *predstavljajuća* (vorstellende), a odnos nagona prema njoj je nagon predstavljanja (Vorstellungstrieb). Taj nagon je prvo i najviše očitovanje nagona i tek pomoću njega *Ja*

¹ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 217; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 285., podv. M.Đ.

² O mogućim tumačenjima Fichteovog odnosa prema ideji „stvari po sebi“ vidi: Wayne, M.M., *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford University Press, Stanford 1997., pp. 55-81.

³ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 214; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 282.

⁴ *Ibid.*, str. 215; *Ibid.*, S. 283. Nije stoga čudno što potonji filozofi, poput Šopenhauera, smatraju da je velika greška post-kantovske filozofije, počev od Fichtea, negacija stvari po sebi (Up. Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, p. 335).

⁵ *Ibid.*, str. 218; *Ibid.*, S. 287.

postaje inteligencijom: „Iz toga onda također najjasnije proizlazi subordinacija teorije pod ono praktičko. Proizlazi da se svi *teorijski* zakoni temelje na *praktičkima*, a kako zacijelo može biti samo jedan *praktički* zakon, oni se temelje na jednom te istom zakonu: prema tome u cijeloj biti najpotpuniji sistem“¹. Ja postaje inteligencijom tek posredstvom nagona. Ono nagonско, delatno (voljno, kako će se pokazati kasnije) nužan je uslov inteligencije. To je tačka u kojoj Fihte postavlja Kantov primat praktičkog uma za temeljno načelo sve filozofije. Unutar nauke o znanosti taj primat nije samo apsolutno postavljen, već je istraživanjem *izveden*, kao nužan momenat na kome počivaju sva druga izvođenja.

Ono praktičko, dakle, ne proizilazi iz predstave, već je samo predstavljanje kao takvo zavisno od *nagona za predstavljanjem*. Iz takve postavke proizilazi „apsolutna sloboda refleksije i apstrakcije i u teorijskom pogledu, i mogućnost da čovjek *po dužnosti* upravi svoju pažnju na nešto i da je odvrati od nečega drugoga, bez koje nije moguć nikakav moral. Iz temelja se razara fatalizam, koji se osniva na tome da je naše djelovanje i htijenje zavisno od sistema naših predodžbi, jer se ovdje pokazuje da isto tako opet sistem naših predodžbi zavisi od našeg nagona i naše volje; a to je pak i jedini način da se on temeljito opovrgne“². Nagon, međutim, ne određuje realnu, već idealnu delatnost – ona izlazi napolje i postavlja nešto kao objekt nagona (nešto kao što bi nagon proizveo *kad bi imao kauzalitet*). Nagon se ne može uopšte osećati ako se na njegov objekt ne odnosi idealna delatnost. S druge strane, idealna delatnost se ne može na objekt uopšte odnositi ukoliko realna delatnost nije *ograničena*. Zajedno one daju „refleksiju Ja o sebi kao načemu ograničenom“. Hartman navodi da se u toj tački Fihteovo učenje pokazuje kao „voluntarizam“, jer ne određuje predstava volju, „već volja predstavu“. Po Hartmanovom sudu, ovaj preokret tradiranih odnosa omogućuje Fihteu raskid sa starim intelektualizmom koga ni Kant nije uspeo da se oslobodi³.

Ja se oseća ograničeno, njegova delatnost je *za njega* ukinuta. Ovo ukidanje delatnosti protivrečno je karakteru samog Ja – Ja se mora opet uspostaviti *za sebe*, tj. „mora se bar postaviti u položaj da sebe, premda možda najpre u jednoj budućoj refleksiji, može postaviti kao slobodno i neograničeno“⁴. Takvo uspostavljanje događa se pomoću *apsolutnog spontaniteta*, prosto usled „biti Ja“, bez ikakvog podsticaja. Sama bit onog Ja jeste da sebe stalno uspostavlja kao Ja. Samo na temelju apsolutnog spontaniteta moguća

¹ Ibid., str. 224; Ibid., SS. 293-294.

² Ibid., str. 225; Ibid., S. 294.

³ Up. Hartmann, N., op.cit., S. 66.

⁴ Ibid., str. 227; Ibid., S. 297.

je svest o Ja ili samosvest i to ujedno čini razliku između pukog života i inteligencije: „Nikakvim prirodnim zakonom i nikakvom posljedicom iz prirodnog zakona, nego apsolutnom slobodom uzdižemo se do uma, ne *prijelazom*, nego *skokom*“¹. Zbog toga se, po Fihteovom sudu, u filozofiji nužno mora početi od Ja. Ja je apsolutni početak koji se ne može dedukcijom izvesti iz nečeg drugog, već se sve što uopšte jeste izvodi iz njega.

Od posebnog je značaja ideja da se do uma ne uzdižemo prelazom, nego skokom. Šeling i Hegel neće slediti Fihtea u ovom stavu. Oni su nastojali da ono prirodno pokažu takođe i kao ono duhovno te da uzdizanje do uma izlože upravo kao *prelaz*, a ne kao skok. Šeling će čak primetiti da „celokupna novoevropska filozofija, od svog početka (Dekartovog) trpi od zajedničkog nedostatka koji se sastoji u tome što u njoj nije prisutna priroda i što joj nedostaje živi oslonac“². Ipak, ni Šeling ni Hegel ne smatraju da se do uma uzdižemo prirodnim zakonom ili njegovom posljedicom, već da je i prirodni zakon jedna stanica na putu slobode ili „oslobođenja slobode“, a ne nešto što je slobodi suprotno. U toj su stvari Kant i Fihte na jednoj strani, a Šeling i Hegel na drugoj: priroda nije suprotnost slobode, već njen izraz.

Nagon uzrokuje neki osećaj kao vlastito ograničenje. Ona zahtevana radnja koja se događa s apsolutnim spontanitetom može biti samo radnja pomoću idealne delatnosti. Svaka radnja mora imati neki objekt, a ova radnja je utemeljena samo u Ja te može imati za objekt samo nešto što postoji u Ja. Budući da u Ja postoji samo osećaj, radnja se nužno odnosi na osećaj. Dakle, samo ono što oseća jeste Ja i samo je nagon ono što tom Ja pripada (pod pretpostavkom da uzrokuje osećaj ili refleksiju). Ja se postavlja kao Ja samo ako je ono u isto vreme ono što oseća i ono što se oseća, tj. ono *što stoji sa sobom u uzajamnom delovanju!* Ja jeste Ja samo odnosom sa samim sobom i samo u tom odnosu. Time je Ja istovremeno i trpno i delatno: ono što oseća je trpno ukoliko se oseća „nagonjenim“, a ono što se oseća (nagon) je delatno jer (na)goni.

Proizvodilačko Ja postavljeno je kao trpno i – samo za sebe, *s obzirom na Ne-ja* – uvek je trpno: niti postaje svesno svoje delatnosti, niti je reflektira. Zbog toga se čini da je ono što se oseća realitet stvari, a zapravo se oseća samo Ja: „Ovdje leži temelj čitavog realiteta. Samo pomoću odnosa osjećaja prema Ja, koji smo sada dokazali, postaje moguć

¹ Ibid., str. 228; loc.cit. Ovaj stav nije u suprotnosti s glasovitom tezom „Natura non facit saltum“ – upravo se o tome i radi! Ne priroda, već sloboda jeste ta koja pravi kvalitativnu razliku, otuda i jeste u pitanju „skok“.

² Šeling, F.V.J., *O suštini ljudske slobode*, Bonart, Nova Pazova 2001., str. 30.

realitet za Ja, kako realitet Ja tako i realitet Ne-ja. – Nešto što postaje mogućim samo pomoću *odnosa nekog osećaja*, a da Ja ne postaje svjestan *svoga opažaja o tome*, niti ga može postati svjestan, *i za što se stoga čini da se oseća, u to se vjeruje. U realitet uopće, kako u realitet Ja tako i Ne-ja, postoji samo neka vjera*¹. Realitet je utemeljen u *veri* da je ono što se oseća zbilja realno! Izvođenje pak pokazuje da se može osećati samo i jedino Ja, koje je u tom osećanju trpno i nesvesno vlastite delatnosti, te mu se zapravo čini da je to što oseća nešto drugo u odnosu na njega samog. *Realitet je posledica odnosa nagona i osećaja!* Hartman ispravno argumentuje da – bez obzira što vera čini zajedničku tačku Fihteovog i Jakobijevog učenja – bitnu razliku čini sam status stvari. Za Jakobija su stvari po sebi realne, ali samo vera svesti pribavlja njihov realitet. Za Fihtea su stvari realne samo za Ja koje sebe ograničava, sami njihov realitet je sadržan samo u veri, dok su po sebi one samo produkti nagona za refleksijom².

Dva stava koja pobliže opisuju prirodu realiteta – da je utemeljen u veri i da je posledica odnosa nagona i osećaja – pokazuju zašto je Fihtev sistem idealistički. Stavovi su međusobno neodvojivi jer realitet i mora počivati na nekoj veri ukoliko je određen kao posledica odnosa nagona i osećaja.

Prvobitni nagon ide za realitetom. Na taj je način Ja određeno za proizvođenje nekog realiteta izvan sebe. Međutim, težnja nikada ne treba da ima kauzalitet – protivtežnja onog Ne-ja treba da mu drži ravnotežu. Ukoliko je određeno nagonom, Ja se ograničava pomoću Ne-ja. Ja reflektira o tom svom stanju, tj. o svojoj ograničenosti. Objekt refleksije jeste nagonjeno Ja, tj. ono Ja koje *oseća* i time je trpno. Ono je nagonjeno nekim podsticajem koji već leži u njemu samom. Međutim, delatnost na koju ga nagon *nagoni* odnosi se na neki objekt koji se niti može realizovati kao stvar, niti prikazati pomoću idealne delatnosti. Ta delatnost, dakle, *nema* nikakav objekt, ali ipak je „neodoljivo gonjena“ da za objektom ide. Ona se samo oseća. Ovako određena delatnost jeste *čežnja* (Sehnen): nagon za nečim potpuno nepoznatim koji se očituje samo pukom potrebom, nevoljkošću, prazninom koja traži ispunjenje a ne kaže odakle³. Time što Ja oseća neku čežnju, oseća se ono u isto vreme oskudnim, nedostatnim. Ukoliko u prvom osećaju Ja ne bi bilo ograničeno, u drugom se ne bi javljala čežnja (već kauzalitet, jer bi Ja

¹ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 230; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 300, podv. M.Đ.

² Hartmann, N., op.cit. S. 67.

³ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 232; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SS. 301-302. U *Sittenlehre*-u se takođe navodi da je čežnja neka vrsta potrebe: osećamo da nešto nedostaje, premda ne znamo šta je to nešto.

moglo proizvesti nešto izvan sebe, moglo bi sebi dati objekt), i obratno – kad se Ja ne bi osećalo kao ono koje čezne, onda se ne bi moglo osećati kao ograničeno, jer Ja *samo osećajem čeznje izlazi iz samog sebe*. Bez čeznje nema ograničenja, a bez ograničenja nema čeznje.

Čeznja nije utemeljujuća samo za praktičku filozofiju, već i za nauku o znanosti uopšte: „Jedino se pomoću nje Ja *u sebi goni van iz sebe*, samo se pomoću nje očituje u *njemu* samome neki *vanjski svijet*“¹. U osećaju ograničenja Ja se oseća samo kao trpno. U osećaju čeznje ono je i delatno. Oba se osećaja temelje na istom nagonu u Ja. Nagon onog Ja (koje je ograničeno od Ne-ja i samo tako sposobno za nagon) određuje moć refleksije, a time nastaje osećaj neke prisile. Taj isti nagon uslovljava Ja da pomoću idealne delatnosti izađe iz sebe i da proizvede nešto izvan sebe. Pošto se Ja u tom pogledu ograničava, nastaje neka čeznja, a pomoću moći refleksije, koja je time stavljena u nužnost reflektiranja, nastaje neki osećaj čeznje. U prvom momentu, nagon se upravlja samo na moć refleksije, koja shvata samo ono što joj je *dato*. U drugom se momentu upravlja na čeznju koja je apsolutna i slobodna, utemeljena u samom Ja, te koja ide za stvaranjem i koja idealnom delatnošću *zaista* stvara, „samo što produkt još ne poznajemo“².

„Čeznja je, prema tome, *prvobitno, potpuno nezavisno očitovanje* težnje koja leži u Ja“³. Ovo prvobitno očitovanje je nezavisno jer se ne obazire na ograničenje⁴. Objekt čeznje koji bi nagonom određeno Ja učinilo zbiljskim kad bi imalo kauzalitet (ideal) potpuno je primeren težnji Ja, ali onaj koji bi se *mogao* postaviti pomoću odnosa osećaja ograničenja prema Ja (i koji *će se* postaviti) mu je protivrečan! Čeznja ide za tim da nešto izvan Ja učini zbiljskim, ali ona to ne može (stoga i ne ide za proizvođenjem materije, već za njenom modifikacijom). Međutim, nagon koji ide prema van može delovati na idealnu delatnost Ja i odrediti je da izađe iz sebe i proizvede nešto. Ja se, važeći za sebe, ne može upraviti prema van, a da prvo sebe ne ograniči, jer dotle „nema za njega ni unutra ni van“. To ograničenje događa se pomoću *samoosećaja*. Isto se tako ne može usmeriti prema van, ako se vanjski svet *u njemu samom* ne očituje, a to se događa tek uz pomoć čeznje. Težnja,

¹ Loc.cit.; Ibid., S. 302.

² Ibid., str. 233; Ibid., S. 303.

³ Loc.cit.; Loc.cit. Šeling o čeznji govori na sledeći način: „U izvesnoj čeznji sebe moramo predstaviti tako kao da se ona usmerava prema razumu – koga još ne spoznaje – sebe kako u čeznji tražimo nepoznato bezimeno dobro i kako se ona kao valovito ustalasano more vođeno slutnjom – slično Platonovoj materiji – kreće po mračnim neizvesnim zakonima u nemogućnosti da za sebe izgradi išta trajnije“ (Šeling, *O suštini ljudske slobode*, str. 34).

⁴ Loc.cit.; Loc.cit.. Fihte navodi da je ta primedba izuzetno važna, „jer će se jednom pokazati da je ta čeznja pokretač svih praktičkih zakona, i da se samo po njoj može spoznati da li se oni daju izvesti iz nje ili ne“.

dakle, ide za nekim osećajem, ali to ne može biti osećaj ograničenja, nego njemu oprečan osećaj.

Zahvaljujući uzajamnom delovanju Ja sa samim sobom, „ono subjektivno preobražava se u objektivno, i obratno, sve objektivno prvobitno je subjektivno“¹. Sve ono što dobijamo putem čula jeste *subjektivno* – „tvar kao takva nipošto ne pada u osjetila, nego se može skrojiti ili pomišljati samo pomoću produktivne uobrazilje“². Sav realitet potiče od odnosa osećaja, kako je već naznačeno. Ipak, navodi Fihte, „vi tu tvar držite za nešto objektivno, i to s pravom jer se svi slažete i morate slagati u pogledu njene opstojnosti, jer se njena produkcija osniva na nekom općem zakonu uma“³. Proizvođenje materije počiva na opštem zakonu uma i opštost tog zakona uslovljava pominjanu veru u realitet. Odnos subjektivnog i objektivnog rezultat je odnosa nagona i osećaja! Ograničavanje nagona određivanja je uslov osećaja, drugi uslov je refleksija. Kad slobodna delatnost Ja prekine određivanje objekta, ona se odnosi na određivanje i ograničavanje, na ceo *opseg* objekta koji upravo time postaje opseg. Međutim, Ja ne postaje svesno te slobode svog delovanja. Zbog toga se ograničenje pripisuje stvari.

Kao što su kod Kanta opažaji bez pojmova slepi, a pojmovi bez opažaja prazni, tako i Fihte kaže da „zor vidi, ali je *prazan*; osjećaj *se odnosi na realitet*, ali on je *slijep*“⁴. U nagonu uzajamnog delovanja (nagonu za uzajamnim određivanjem) idealna delatnost i osećaj usko su sjedinjeni – u njemu je celo Ja jedno! Utoliko se on može nazvati nagonom za promenom uopšte: on je ono što se očituje težnjom: „Osjećaj *oprečnoga* jest uvjet zadovoljenja nagona, a kao *nagon za promjenom osjećaja* uopće jest *čežnja*“⁵. Ja se, međutim, ne može osećati dvojako, ne može biti u isto vreme i ograničeno i neograničeno. Promenjeno stanje ne može se u isto vreme *osećati* kao promenjeno stanje. Ono drugo moralo bi se samo pomoću idealne delatnosti predočiti kao nešto drugo i kao sadašnjem osećaju oprečno: „Prema tome bi u Ja uvijek istodobno morali postojati zor i osjećaj, i oboje bi bilo sintetički sjedinjeno u jednoj te istoj točki“⁶.

¹ Ibid., str. 241; Ibid., S. 312.

² Ibid., str. 242; Ibid., S. 314. Henrich kaže da se čini da je kod Fihtea transcendentalna uobrazilja još uvek forma sinteze Ja i Ne-Ja, dok kod Šelinge postaje jasno da je je transcendentalna uobrazilja sama samosvest (Henrich, D., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, 1994. p. 42).

³ Ibid., str. 243; loc.cit.

⁴ Ibid., str. 246; Ibid., S. 318.

⁵ Ibid., str. 248; Ibid., S. 320.

⁶ Ibid., str. 249; Loc.cit.

Idealna delatnost svoj objekt može odrediti samo time da on nije ono što se oseća. Objektu mogu pripadati sva moguća određenja, osim onih koja postoje u osećaju. Na taj način stvar za idealnu delatnost ostaje uvek negativno određena. To negativno određivanje nastavlja se, dakako, do u beskonačnost. Osećaj se postavlja *idealnom* delatnošću – Ja bez svake samosvesti reflektuje o ograničenju svog nagona. Iz toga nastaje neki osećaj samoga sebe. On reflektuje opet o toj refleksiji, ili postavlja sebe u njoj kao ono određeno i određivalačko ujedno. Time samo osećanje postaje idealnom radnjom, jer se idealna delatnost prenosi na njega.

Ako Ja nije ograničeno, onda ono ne oseća. Ograničavanje i osećaj međusobno su uslovljeni. Jednako tako, osećaj čežnje ne može se postaviti bez nekog zadovoljenja za kojim on ide, a zadovoljenje ne bez pretpostavke neke čežnje koja se zadovoljava. Granica se postavlja tamo gde prestaje čežnja, a počinje zadovoljenje. Nagon za uzajamnim određivanjem Ja pomoću samog sebe zapravo je nagon za apsolutnim jedinstvom i dovršavanjem Ja u samom sebi – Ja jeste Ja samo kroz uzajamni odnos sa sobom¹. Uzajamno određivanje Ja i Ne-ja uz pomoć jedinstva subjekta postaje uzajamno određivanje Ja pomoću samog sebe.

Ono harmonično, međusobno pomoću sebe određeno, treba da je u isto vreme i *nagon* i *radnja*, a oboje treba posmatrati kao po sebi određeno i određivalačko ujedno. Takav nagon „bio bi nagon koji bi sebe apsolutno sam proizvodio, apsolutni nagon, nagon za volju nagona (Ako bi se to izrazilo kao zakon, kao što se upravo za volju tog određenja na izvjesnoj tački refleksije mora izraziti, onda je to zakon za volju zakona, apsolutni zakon ili *kategorički imperativ*. – *Ti apsolutno 'treba da'*)“². Fihteov apsolutni nagon je kantovska čista volja³. Ono neodređeno tog nagona leži u tome što nas on tera u neodređeno, bez svrhe – kategorički imperativ je samo *formalan*, bez svakog predmeta. S druge strane, to da je radnja određena i određivalačka ujedno znači „djeluje se, jer se

¹ Sam nagon *nije* moj proizvod, već proizvod prirode. On je naprosto dat, ne zavisi od mene na bilo koji način. Međutim, ja postajem svestan tog nagona i ono što on donosi u svest stoji u mojoj moći. Nagon, dakle, nije delotvoran u svesti, već je Ja delotvorno ili ne s obzirom na nagon: „Ovde leži prelaz umnog bića ka samodovoljnosti; određena, oštra granica između nužnosti i slobode“ (Fichte, J.G., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (dalje: *Sittenlehre*), Werke, Auswahl in sechs Bänden, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, Zweiter Band, 1798., S. 520).

² Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 253-254; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 326.

³ Fihteovo učenje o nagonu pokazuje put od unutrašnjeg materijala refleksije, koji je jednako unutrašnji materijal slobode, do vrhunca delanja prema moralnim svrhama. To omogućuje svojevrstu fenomenologiju slobode, u smislu logičkog prikaza načina na koji se sloboda pojavljuje u svesti Ja „s ciljem konstituisanja samosvesti kao apsolutne svesti o slobodi“ (Binkelman, C., „Phänomenologie der Freiheit“ in Fichte Studien Bd. 27: *Die Sittenlehre J.G.Fichtes 1798-1812*, Amsterdam-New York, 2006., S. 12).

djeluje i da se djeluje, ili s apsolutnim samoodređivanjem i slobodom“¹. Ono neodređeno radnje leži u tome što nema radnje bez objekta, a radnja ne može sama sebi dati objekt. Nagon i radnja se, dakle, međusobno određuju. To znači da svrha praktičkog delanja nije nikakav određeni, spoljašnji objekt, nikakvo postignuće, već je svrha praktičkog delanja „da bude praktičkog delanja. Ono je *samosvrha*“².

ONTOLOŠKI ASPEKT PRAKTIČKOG POJMA SLOBODE

Sukus Fihteove praktičke filozofije – koja je etika u pravom smislu– izložen je u delu *System der Sittenlehre* i označen kao „najviša apstrakcija mišljenja“. Učenje o pravu jednako je i teorijsko i praktičko i govori o svetu kakav bi *trebalo* da bude *dat*, a obrađeno je u delu *Grundlage des Naturrechts*. Filozofija religije odgovara na pitanje kako usaglasiti prirodu i moralnost, o čemu Fihte nije položio računa u posebnoj knjizi, iako se kao referentni tekstovi mogu uzeti *O osnovama naše vere u božanski poredak sveta* iz 1798. godine, kao i iz delova njegovih uvodnih predavanja o logici i metafizici, odnosno, iz treće knjige *Određenja čoveka*³.

Etika je jedna od „posebnih“ filozofskih znanosti (uz teorijsku filozofiju, filozofiju prava i filozofiju religije), koja ima jasno određeno mesto u sistemu nauke o znanosti. Njeni temeljni pojmovi izvedeni su iz temeljnih pojmova same nauke o znanosti, na šta upućuje i puni naslov Fihteovog temeljnog etičkog dela: *Das System der Sittenlehre nach*

¹ Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 254; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 326.

² Hartmann, N., op.cit. S. 68.

³ Up. Breazeale, D., Introduction to: Fichte, J.G., *System of Ethics*, Cambridge University Press 2001., p. XVIII.

*den Principien der Wissenschaftslehre (Sistem etike prema principima nauke o znanosti)*¹. Bit izmenjenog koncepta *Wissenschaftslehre*-a najbolje se i može uvideti iz *Sistema etike*. U novom projektu, teorijska i praktička znanost posmatraju se uporedo, kao ujedinjeni elementi istog učenja o znanosti, dok u *Osnovi* izlaganje podrazumeva odvojeno razmatranje, i to prvo teorijskog, pa tek onda praktičkog dela. Komentatori nisu potpuno saglasni u pogledu značaja i smisla ove izmene, pre svega s obzirom na izvorno praktičku bit samog Ja². S jedne strane, može se tvrditi da je Ja u oba slučaja u fundamentalnom smislu praktički, pre nego teorijski princip³. S druge strane, „jedna je stvar početi, kao što Fihte inicijalno čini, nečim što nije okarakterisano kao praktičko i onda se kretati ka praktičkom kao njegovom izvedenom temelju; a potpuno drugo započeti, kako Fihte čini kasnije, nečim što je već okarakterisano kao definitivno praktičko (*Tathandlung*)“⁴. Prva teza se čini mnogo plauzibilnijom⁵. Za razliku od Kantove *Metafizike morala*, objavljene svega godinu dana pre Fihteovog dela, *Sistem etike* je najvećim delom usmeren ka istraživanju samog principa morala i opštih uslova njegove primene te je time bliži Kantovoj *Kritici praktičkog uma* i *Zasnivanju metafizike morala*.

Već u *Uvodu* Fihte obrazlaže temeljni interes same filozofije: „Kako ono objektivno ikada može postati subjektivno, bitak za sebe postati predstavom – ovim se dotičem poznatog potonjeg zadatka svake filozofije – kako se, kažem, događa ova čudesna transformacija, nikada niko neće razjasniti ukoliko ne pronađe tačku u kojoj objektivno i subjektivno uopšte nisu različiti već su potpuno jedno i isto“⁶. U *Fenomenologiji duha* Hegel kaže da „sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao *supstancija* nego isto tako kao *subjekt*“⁷. Sistem Fihteove filozofije se razvija upravo počev od takve tačke koja mu leži u samom temelju – od *jastva*, *inteligencije* ili *uma*. Uvod je na tragu *Osnove celokupne nauke o znanosti*, u kojoj je Ja postavljeno kao apsolutni izvor kako subjektiviteta, tako i objektiviteta. Ja kao subjekt-objekt (ili apsolutni identitet subjekta i objekta u Ja, što je isto) ne može se neposredno dokazivati kao činjenica zbiljske svesti, jer

¹ „Sittenlehre“ će se ovde prevoditi kao etika.

² O značenju subjektiviteta u ovom periodu vidi: Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur „Wissenschaftslehre nova methodo“*, Wandenhoek und Ruprecht, Göttingen, 2005.

³ Kako, recimo, tvrdi Vud (Wood, A., op.cit.).

⁴ Ameriks, K., op.cit. 122

⁵ Uopšte uzev, nije se jednostavno kretati kroz različite verzije *Wissenschaftslehre*-a koje je Fihte stvarao tokom godina. Pinkard smatra da ih ima ravno šesnaest (sic!) u Fihteovim sabranim delima te da se gotovo svaka uopštena tvrdnja o *Wissenschaftslehre*-u može pobiti odeljkom neke druge verzije (Up. Pinkard, T., *German Philosophy*, p. 108). Stoga je najuputnije nastojati slediti jedinstvenu ideju, bez obzira što to znači izloženost kontra-argumentaciji zasnovanoj na delima samog Fihtea.

⁶ Fichte, *Sittenlehre*, S. 395, Einleitung.

⁷ Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb, 2000., str. 12 (predgovor).

ova već podrazumeva da je razlika nastupila. Čak i svest o vlastitosti podrazumeva razdvajanje mene kao subjekta od mene kao objekta. Međusobni odnos subjektivnog i objektivnog, bilo u smislu njihovog razlikovanja, bilo u kontekstu sjedinjavanja, konstituše svest uopšte: „Na različitim vidovima ovog razdvajanja subjektivnog i objektivnog, i obratno, njihovog sjedinjavanja, počiva čitav mehanizam svesti“¹.

Postoje dva načina na koje je moguće postići jedinstvo subjekta i objekta, tj. njihovo dovođenje u „harmoniju“. U prvom slučaju, ono subjektivno treba da sledi iz objektivnog, što se događa u *saznanju*. O poreklu tvrdnje o takvoj harmoniji račun treba da položi teorijska filozofija. U drugom slučaju, ono objektivno treba da sledi iz subjektivnog, bitak iz pojma (konkretno, iz pojma *svrhe*), što se događa u *delanju*. Poreklo pretpostavke o takvoj harmoniji treba da istraži praktička filozofija. Po Fihteovom sudu, prvo pitanje – naime „kako dolazimo do slaganja naših predstava sa stvarima koje bi trebalo da su od njihovog postojanja nezavisne“² – bivalo je predmetom filozofskog interesovanja. S druge strane, mogućnost da mislimo neke naše pojmove kao predstavljive i zbilja predstavljene u prirodi nikada nije čak ni dovođena u pitanje: „Nalazi se posve prirodnim da mi možemo da utičemo na svet“³ – svakom je poznato da to radimo svakog trena i to bi imalo da bude dovoljno.

Na osnovu čega Fihte tvrdi da je pitanje o proizilaženju objektivnog iz subjektivnog ostajalo u potpunosti izvan obzorja filozofa? Nije li Sokrat pitao da li se vrlina može naučiti? Nije li Platon nastojao da putem svog učenja o duši i vrlinama utvrdi fundamentalnu vezu između individualnog i opšteg, subjektivnog i objektivnog? Zar nije Aristotel sistematizovao saznanja – između ostalog i pre svega – i s obzirom na njihov odnos prema objektivitetu? Nisu li Avgustin i Akvinski problematizovali problem volje? Zar nije Kant u utemeljenju praktičke filozofije eksplicitno postavio pitanje o mogućnosti da ono objektivno sledi iz onog subjektivnog? Odgovori na ova pitanja su potvrdni. Bez sumnje, *implicite* ih takvim smatra i Fihte. No, njega vodi misao da stare filozofije nisu pitale o objektivitetu kao *proizvodu ljudskog subjektiviteta*. Antički filozofi ono objektivno uzimaju kao nešto dato, *postojeće*. Kant pojmom stvari po sebi ograničava sam pojam objektiviteta na ono *pojavno*. Fihte pak pita *kako* objektivitet može da egzistira kao nešto *zadato*, proizvedeno aktom čoveka i kao takvo egzistirajuće *po sebi, za sebe i za nas*.

¹ Fichte, *Sittenlehre*, loc.cit.

² Ibid., S. 396.

³ Loc.cit.

Njega zanima „jednim delom, kako uopšte dolazimo do toga da neke naše predstave smatramo temeljem bitka, a – drugim delom – odakle potiče sistem takvih pojmova iz kojih bitak naprosto nužno treba da sledi“¹.

Svest uopšte počiva na tome da ja nalazim sebe kao delotvornog (als wirkend) u čulnom svetu. Bez te svesti nema samosvesti, a bez samosvesti nema svesti o nečem drugačijem od mene. U samoj predstavi moje delotvornosti (Wirksamkeit) sadržano je mnoštvo različitih predstava. Ona u sebe uključuje „predstavu *tvari* (građe, Stoffe) koja se mojim delanjem održava i koja je time naprosto nepromenljiva; predstavu *svojstava* ove tvari, koja je mojom delatnošću promenljiva; predstavu ove *promene napredujuće* do meni željenog obličja“². Predstava delotvornosti, dakle, podrazumeva predstavu nepromenljive tvari, predstavu promenljivih svojstava te tvari i predstavu same promene. To znači da sama delotvornost nije jednostavan već posredovan pojam. „Čak i da su mi predstave *date* spolja“, kaže Fichte, navodeći da je takva misao upravo „ne-misao“ i nešto njemu potpuno nerazumljivo, čak i da je, dakle, u pitanju iskustvo – „ipak postoji još nešto u predstavi moje delatnosti što mi naprosto nije moglo doći spolja, već mora ležati u meni, što ne mogu iskusiti i naučiti, već moram neposredno znati: to, da *ja sam* treba da budem poslednji temelj odigrane promene“³. Mora postojati nešto što sve te predstave posreduje, povezuje u jednu predstavu; kao što kod Kanta razum povezuje raznovrsno mnoštvo predstava u jednu na temelju toga što je to *moja* predstava, tj. na temelju transcendentalne apercepcije⁴.

U stavu „ja sam temelj ove promene“ iskazano je da ono što zna za promenu, tj. ono što je promene svesno, jeste u isto vreme i ono što je proizvodi te su „subjekt svesti“ i „princip delatnosti“ jedno te isto. Otuda se može tvrditi da „ukoliko uopšte nešto znam, znam da sam delatan“⁵. U samoj formi znanja sadržana je svest o meni samom i meni samom kao delatnom. Time što je u tome sadržana, ona je u isto vreme i postavljena. Samosvest se uvek postavlja kao *delatna* samosvest! Jednako bi tako u toj pukoj formi znanja moglo biti sadržano i sve ostalo mnoštvo koje postoji u predstavi moje delatnosti.

¹ Loc.cit.

² Ibid, S. 397.

³ Loc.cit.

⁴ Habermas smatra da Fichteova tematizacija sintetičkog jedinstva apercepcije sadrži „ne-kantovsku komponentu“ pojma sinteze: ideju društvenog rada (Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, p. 37). Ta komponenta će posebno doći do izražaja u povesnom pojmu slobode, gde će se temeljni pojam *Tathandlung* otvoriti kao bitno društveno-povestan.

⁵ Fichte, *Sittenlehre*, S. 398.

Time je moguće odbaciti pretpostavku da to mnoštvo dolazi spolja, tj. potiče iz iskustva, i time je u isto vreme moguće odgovoriti na pitanje kako uopšte dolazimo do toga da sebi pripisujemo neku delotvornost u čulnom svetu: tako što ćemo izvesti nužnost takve tvrdnje neposredno iz pretpostavke svesti uopšte. Istraživanje mogućnosti takvog izvođenja Fihte sebi postavlja kao osnovni zadatak.

Polazi se od toga da ja postavljam sebe kao delatnog (als thätig), što znači da u sebi *razlikujem* saznanjuću i realnu moć, ali ih pritom u isto vreme vidim kao jedno: „Ja ne znam ništa, ako ne znam *nešto*; ja ne znam ništa o sebi ako kroz ovo saznanje nešto ne postanem; ili, što je isto, ono subjektivno i ono objektivno u sebi ne razdvojim“¹. Postavljanjem svesti postavljeno je i ovo razdvajanje, bez koga nikakva svest uopšte nije moguća. S druge strane, kroz samo razdvajanje je istovremeno *neposredno* postavljen i uzajamni odnos subjektivnog i objektivnog. Ono objektivno bi trebalo da opstoji samo po sebi, nezavisno od subjektivnog, dok bi subjektivno trebalo da zavisi od objektivnog i da od njega dobije svoje materijalno određenje. Bitak je po sebi, a znanje zavisi od bitka² – „oba nam se moraju tako pojaviti, izvesno kao što nam se uopšte išta pojavljuje; izvesno kao to da posedujemo svest“³. Drugim rečima, bitak i saznanje nisu razdvojeni *izvan* svesti, već se razdvajaju samo *u* njoj (pošto je razdvajanje uslov mogućnosti svesti). Tek kroz ovo razdvajanje nastaju i bitak i znanje, izvan svesti uopšte ne postoje. Time se dolazi do kružnog određenja: „Da bih uopšte mogao reći: Ja, prinuđen sam da razdvajam, a ipak tek time što to kažem i što to ja kažem, razdvajanje i nastaje“⁴. Razdvojeno jedinstvo leži u temelju svesti, a njime su u isto vreme subjektivno i objektivno zapravo neposredno postavljeni kao jedno. Ovo jedinstvo je *apsolutno* i ne može se pojaviti ni iz kakvog znanja, neposredno se postavlja (sa) samom svešču. To neposredno razdvajanje i slaganje subjektivnog i objektivnog jeste *forma same svesti*. Na njemu se temelje sva druga razdvajanja i slaganja, odnosno, druga razdvajanja i slaganja jesu samo aspekti ovog izvornog razdvojenog jedinstva. Proizilaženje objektivnog iz subjektivnog uz pomoć pojma svrhe počiva na samoj formi svesti. Jednako tako, proizilaženje subjektivnog iz objektivnog uz pomoć pojma saznanja utemeljeno je formom svesti.

¹ Loc.cit.

² Fihteovo učenje o bitku kroz različite verzije *Wissenschaftslehre*-a izloženo je u: Brachtendorf, J., *Fichtes Lehre vom Sein*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1995.

³ Fichte, *Sittenlehre*, S. 399.

⁴ Loc.cit.

Time što postavljam sebe kao delatnog ne pripisujem sebi delatnost uopšte, već samo *jednu određenu delatnost*. Razdvajanjem od objektivnog, ono subjektivno postaje potpuno zavisno. Temelj njegove materijalne određenosti leži u onom objektivnom te se samo subjektivno pojavljuje kao „puko saznavanje“ nečega što pred njim „lebdi“, a ne kao delatno proizvođenje predstave. Iako se s napretkom svesti ono subjektivno pojavljuje kao slobodno i određeno, na „izvoru“ sve svesti je razdvajanje potpuno pa se i subjektivno mora pojaviti kao zavisno i objektivnim materijalno određeno. Određena delatnost koju ja sebi pripisujem biva određena putem suprotstavljanja nekog *otpora*: „Gde god i kako god vidiš delatnost, nužno vidiš i otpor, jer drugačije ne vidiš nikakvu delatnost“¹. Sam otpor je produkt zakona svesti, a svest o otporu nije neposredna. Ona je posredovana time što ja sebe moram smatrati pukim *saznajućim subjektom*, koji je potpuno zavistan od objektiviteta.

Otpor je predstavljen kao nešto puko opstojeće, „što jedva da *jeste* i ni u kom pogledu ne *dela*“. Kao takav, otpor teži da se održi u stanju pukog opstojanja te se opire slobodi samo u onoj meri u kojoj je to nužno da bi zadržao *status quo*. Time se sam otpor očituje kao puki objektivitet, materija ili tvar. Pošto je svest uslovljena samosvešću, samosvest percepcijom moje delatnosti, a ova postavljanjem nekog otpora – jasno je da se otpor prostire kroz čitavu sferu svesti. Otuda sloboda nikada *ne može* biti postavljena kao da tu može nešto promeniti, „jer bi inače ona sama, sva svest i sav bitak nestali“². Otpor je, dakle, nužni element svesti i preduslov slobode³!

Time je pokazano da izvođenje pojma iz bitka počiva na razdvajanju subjektivnog i objektivnog u svesti i time je određen princip i zadatak teorijske filozofije („Ja postavljam sebe kao određenog od Ne-ja“ u *Osnovi celokupne nauke o znanosti*). Ono što dalje treba istražiti jeste sam pojam delatnosti. Fihte „sliku delatnosti uopšte“ pretpostavlja kod čitatelja – po njegovom sudu, ona se ne može pokazati nikome ko je ne nalazi u vlastitom opažaju. Delatnost se ne može pripisati onom objektivnom, jer ono ostaje uvek samo puko opstojeće, uvek je samo ono što jeste. Otuda delatnost, agilnost, pripada samo onom subjektivnom ili inteligenciji, s obzirom na *formu* njenog delanja⁴. Moja delatnost se može postaviti samo tako što polazi od subjektivnog kao određujućeg za objektivno, tj. kao

¹ Ibid., S. 401

² Ibid., s. 402.

³ Up. odeljak o gospodstvu i ropstvu u Hegelovoj *Fenomenologiji duha* (Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 121-130).

⁴ Već je pokazano da materijalno mora biti posredovano objektivnim te zato može biti u pitanju samo forma.

„kauzalitet čistog pojma na objektivno“¹. Taj pojam ne može biti određen nikakvim objektivitetom, već jedino i apsolutno u samom sebi i kroz samog sebe. Na taj način se izvodi princip čitave praktičke filozofije – „Ja sebe apsolutno moram postaviti kao delatnog; ali, pošto sam u sebi razdvojio subjektivno i objektivno, ova delatnost se ne može opisati nikako drugačije nego kao kauzalitet pojma“². Apsolutna delatnost je predikat koji mi apsolutno, neizostavno i neposredno pripada, a način na koji se ona nužno stvara *zakonima svesti* jeste kauzalitet putem pojma. Ta apsolutna delatnost je sloboda: „Sloboda je čulna predstava samodelatnosti (Selbsttätigkeit) i ona nastaje kroz suprotstavljanje ograničenosti (Gebundenheit) objekta i nas samih kao inteligencije, ukoliko ga [objekt] dovodimo u vezu sa nama“³.

Sloboda je *čulna predstava samodelatnosti*. Ja postavljam sebe slobodno ako izvodim ili objašnjavam neku čulnu radnju ili bitak iz mog pojma – pojma svrhe. Da bih sebe mogao nalaziti delatnim, moram pretpostaviti neki pojam koji sam proizvodim i prema kome će se delatnost ravnati. Pojam svrhe je određen samo samim sobom, jer bi u suprotnom moja delatnost zavisila od nekog bitka te time ne bi mogla biti apsolutna i nezavisna. Po Fichteovom sudu, najvažniji rezultat koji iz navedenog proizilazi jeste ovaj: „Postoji apsolutna nezavisnost i autonomija (*Selbstständigkeit*) čistog pojma (kategoričko u takozvanom kategoričkom imperativu) koja sledi iz kauzaliteta subjektivnog na objektivno; kao što treba da postoji samim sobom apsolutno postavljeni *bitak* (materijalne stvari), koji sledi iz kauzaliteta objektivnog na ono subjektivno; i tako smo povezali zajedno oba kraja čitavog sveta uma“⁴. Mogućnost da iz pojma sledi ono objektivno zapravo znači da se sam pojam pojavljuje kao nešto objektivno. Posmatran objektivno, pojam svrhe jeste *htenje/volja* (ein Wollen). Drugim rečima, ono duhovno u meni postaje za mene voljom, ukoliko se neposredno opaža kao princip delatnosti. Predstava volje je otuda nužni aspekt pojma svrhe.

Ako ja sebe treba da zamislim kao delotvornog, tj. kao takvog koji ima uticaj na neku materiju, neku stvar, nužno i sebe moram zamisliti kao neku stvar, jer nemoguće je zamisliti uticaj na stvar koji bi bio različit od onoga što ta stvar jeste. Ako, dakle, mislim sebe kao delatnog nad nekom stvari, postajem sam sebi stvar, tj. „materijalno telo“ (materiellen Leib). Kao *princip delatnosti u telesnom svetu*, ja sam „artikulisano telo“.

¹ Fichte, *Sittenlehre*, S. 403.

² Loc.cit.

³ Loc.cit.

⁴ Ibid., S. 404.

Predstava mog tela istovetna je s predstavom mene samog kao apsolutnog uzroka u telesnom svetu (a time opet samo aspekt moje apsolutne delatnosti). Volja pak treba da ima neposredan kauzalitet na moje telo: „Samo onoliko koliko se ovaj neposredni kauzalitet volje proteže, proteže se i telo kao alat (Werkzeug) ili artikulacija“¹. To takođe podrazumeva da je volja različita od tela, a ta razlika jeste poseban aspekt izvornog razdvajanja subjektivnog i objektivnog². Telo kao artikulacija zapravo je instrument slobode: ono, strogo govoreći, nije proizvod prirode, već proizvod praktikovanja slobode.

Ako se ono subjektivno u meni menja u ono objektivno – pojam svrhe u odluku volje (Willentschluss), odluka volje u neku promenu mog tela – onda je očito da ja predstavljam sebe kao promenjenog. Time je promenjeno i moje fizičko telo (körperlicher Leib), a – pošto je ono u vezi s telesnim svetom uopšte – njegovom promenom promenjen je i telesni svet. Stvar koja je promenljiva mojom delatnošću („karakter prirode“, Beschaffenheit der Natur) potpuno je ista kao i nepromenljiva stvar („puka materija“) – samo su posmatrane s različitih aspekata. S jedne strane, priroda se posmatra subjektivno i u vezi sa mnom kao delatnim te se pokazuje kao promenljiva. S druge strane, priroda se posmatra potpuno objektivno te time kao nepromenljiva.

Rezultat ovog istraživanja pokazuje da je čista delatnost ono na čemu se temelje sav bitak i sva svest, a ona se pojavljuje kao delatnost nad nečim *izvan mene*: „Sve što je u ovom pojavljivanju sadržano – od, s jedne strane, svrhe apsolutno postavljene mnome kroz mene samog, do, s druge, sirove materije sveta – jesu posredujući članovi pojavljivanja, i stoga i sami takođe samo pojave“³. Naspram pojavnog mnoštva stoji „jedina čista istina“, a to je *autonomija* (Selbstständigkeit).

U *Uvodu* je dat sinopsis istraživanja koje sledi. Samo istraživanje organizovano je po modelu zadataka i rešenja koja uključuju postavku (Lehrsatz) i dokaze. Već u okviru rešavanja prvog zadatka (reč je o prvom delu knjige, „Dedukcija principa moraliteta“⁴) nalazi se pojam volje: naime, prvi zadatak – dekartovskog tipa – jeste „misliti sebe samo kao sebe“, odvojeno od svega što nismo mi sami, a rešenje se zasniva na stavu da „nalazim sebe kao sebe samo kao hotećeg“⁵. Dekart „sebe kao sebe“ nalazi samo kao sumnjajućeg,

¹ Ibid., S. 405. Telo se može posmatrati i kao organizacija, ne samo kao artikulacija.

² Volja je, dakako, ono subjektivno, a telo objektivno.

³ Ibid., S. 406.

⁴ Fihte koristi termin „Sittlichkeit“. Duhu samog istraživanja više odgovara prevod moralitet, nego običajnost.

⁵ Ibid., S. 412.

odnosno mislećeg, Fihte sebe kao sebe nalazi samo kao hotećeg! I u tom se stavu vidi karakter velikog obrta koji Fihte donosi u filozofiju. Ono praktičko on shvata kao temelj egzistencije, što se pokazuje i u predloženoj *postavci*. Ja kao ja postojim samo kao volja, samo kao onaj koji nešto hoće, postavlja neku svrhu. Ja kao ja jesam praktičko biće, moja poslednja osnova je htenje. Fihte ne određuje pobliže pojam htenja, tvrdeći da nije pogodan za realnu definiciju niti je zahteva, već svako mora u sebi postati svestan šta on znači, posredstvom intelektualnog opažaja¹.

Mišljenje i htenje su jedine pojave koje se mogu pripisati onom Ja, ali mišljenje nikako nije objekt neke nove svesti, već naprosto svest – ono postaje objektivno samo u suprotstavljanju nečem objektivnom. Htenje je, s druge strane, uvek samo objektivno – ono nije mišljenje, već uvek samo pomišljena pojava samodelatnosti². Otuda je htenje jedina manifestacija Ja koju sebi izvorno pripisujem te se može staviti znak apsolutne jednakosti između izraza „ja nalazim sebe“ i „ja nalazim sebe kao hotećeg“: „Samo ukoliko nalazim sebe hotećeg, ja nalazim sebe, i ukoliko nalazim sebe, nalazim sebe nužno kao hotećeg“³. Htenje je, dakle, poslednja osnova vlastitosti – zapravo, sama vlastitost. Htenje, pritom, nije neka idealna delatnost, već uvek *realna* – zbiljsko određivanje sebe sobom. Međutim, samo htenje mislivo je uopšte samo pod pretpostavkom nečeg što je drugačije od Ja. Obrazloženje ovog stava dovodi nas u blizinu onoga što će se u Hegelovoj filozofiji razviti u složenu fenomenologiju volje. Fihte smatra da, bez obzira što se u filozofskoj apstrakciji može misliti o nekakvom neodređenom htenju, svako opažljivo (*wahrnehmbare*) htenje nužno mora biti određeno, odnosno, takvo da se u njemu *nešto* hoće. Hteti nešto znači zapravo zahtevati da određeni objekt koji je u htenju mišljen samo kao moguć postane zbiljski predmet iskustva i time postavljen izvan nas⁴. U pojmu htenja se uvek pomišlja nešto što nismo mi sami. Čak i sama mogućnost da se u aktu htenja pretpostavi nešto izvan nas počiva na pretpostavci da već imamo neki pojam onoga „izvan nas“, što je moguće samo kroz iskustvo, a ono je opet neki odnos nas i onoga izvan nas. To onda znači da ono što je predmet mog htenja nije ništa drugo do modifikacija nekog objekta koji bi trebalo da postoji izvan mene te je htenje uslovljeno opažanjem objekta

¹ Ibid., S. 413. O povesnim fazama mišljenja samosvesti vidi: Henrich, D., "Fichte's Original Insight" in: *Contemporary German Philosophy*, vol.1, Pennsylvania State University Press, 1982., p. 15. Henrich smatra da je Fihteov „izvorni uvid“ zaslužan za dovođenje u pitanje tradiranog razumevanja samosvesti.

² Fichte, *Sittenlehre*, S. 414.

³ Ibid., S. 416.

⁴ Ibid., S. 417. To što se predmet pomišlja kao moguć upravo ga i čini predmetom htenja, u suprotnom bi bio predmet opažanja. Ideja o praktičkom kao sferi mogućeg formulisana je još kod Aristotela.

izvan mene. Da bi bilo moguće naći moju istinsku bit, nužno je odstraniti sve ono što je u htenju strano, a „ono što preostane jeste moj čisti bitak (reines Sein)“¹.

Mišljenje i htenje su jedine pojave koje se pripisuju onome Ja, ali, pošto je htenje uvek samo objektivno, realna delatnost kojom sebe određujem sobom, ono se pokazuje kao jedini izraz Ja koji izvorno sebi pripisujem. S druge strane, htenje je uopšte moguće samo pod pretpostavkom nečeg izvan mene, što se pojavljuje kao objekt htenja pa je nužno apstrahovati od svega što je u htenju strano kako bi se došlo do čistog bitka. Htenje se ovde pokazuje kao čista samodelatnost i izvorni akt Ja – a time kao ono neuslovljeno i apsolutno – ali, istovremeno, i kao ono što je nužno upućeno na pretpostavljenu „vanjskost“ te time njom uslovljeno. Dakako, rešenje problema je obrazloženo već u razmatranjima osnova *Wissenschaftslehre*-a: vanjskost je produkt moje delatnosti.

Apstrahovanjem od svega što je htenju strano dospeva se do apsolutnosti onoga Ja, jer htenje zavisi samo od samog Ja. Apsolutnost htenja je „činjenica svesti“. Nastojanje da se pokuša istražiti neki temelj htenja koji bi bio izvan nas, makar i nespoznatljiv, Fihte smatra izlišnim, premda naglašava da ne bi bilo konkretnog teorijskog razloga za pobijanje. S druge strane, odluka da se apsolutnost htenja prihvati aksiomatski, tj. kao istina i to „naša jedina istina“ po kojoj se sve druge istine procenjuju i mere, nije stvar teorijskog uvida, već *praktičkog interesa*: „Ja hoću da budem autonoman i stoga držim sebe takvim“². Tu je na delu *vera*. Fihte smatra da sav realitet, i Ja i ne-Ja, počiva na veri³. On priznaje da njegova filozofija počinje od vere i toga je svesna; za razliku od dogmatizma, koji takođe polazi od vere (u stvar po sebi) ali to ne zna. U Fihteovom sistemu, čovek svoju vlastitost čini temeljem filozofije, zbog čega se sama filozofija može učiniti bestemeljnom onome ko to nije u stanju da uradi.

Pojam apsolutnosti htenja označen je kao možda najteži u čitavoj filozofiji, premda mu Fihte proriče „svetlu budućnost“, s obzirom da je čitava znanost koju on nastoji da uspostavi posvećena samo daljnjem razjašnjavanju tog pojma. Problem apsolutnosti htenja je problem slobode. Fihtea interesuje šta je temelj apsolutnog htenja, pri čemu naglašava

¹ Ibid., S. 418.

² Ibid., SS. 419-420.

³ Adorno navodi da je *proton pseudos* idealizma, počev od Fihtea, u tome što nam kretanje apstrakcije omogućuje da se rešimo onoga od čega apstrahujemo: „Ono je eliminisano iz naše misli, proterano iz područja u kome je misao kod kuće, ali nije poništeno u sebi; *vera u njega je čarobna*“ (Adorno, *Negative Dialectics*, Routledge, London-NY, 1973., p. 135, podv. M.Đ.).

da je sve htenje apsolutno¹. O nazivu tog temelja ne može biti govora jer, po Fihteovom sudu, sam taj pojam do sada gotovo da nije promišljan, a još manje označen nekim imenom. Stoga ga on naziva *apsolutnom težnjom ka Apsolutu* (absolute Tendenz zum Absoluten) ili apsolutnom neodredljivošću kroz bilo šta izvan sebe.

Rezultat pokazuje da je suštinski karakter Ja, kojim se ono razlikuje od svega van sebe, sadržan u težnji ka samodelatnosti radi samodelatnosti – ta težnja je ono o čemu je reč kada se Ja pomišlja po sebi i za sebe, bez ikakve veze s nečim izvan Ja². Kada se, dakle, Ja misli kao objekt, nužno se mora misliti na taj način. Međutim, kako je pokazano u *Osnovi celokupnog učenja o znanosti*, Ja jeste nešto samo ukoliko sebe postavlja kao to nešto. Osnovna (zapravo, čitava!) razlika između stvari i Ja ogleda se u tome što stvar naprosto treba da bude, bez ikakve svesti o vlastitom bitku, dok su u Ja bitak i svest nužno ujedinjeni. Tačnije, sav bitak je povezan sa svešću i ni sama egzistencija stvari ne može se pomišljati bez pomišljanja neke inteligencije koja bi za tu egzistenciju znala. U slučaju Ja, egzistencija i znanje o njoj padaju u isto biće. To onda znači da nužno mora postojati neka svest o apsolutnoj težnji ka samodelatnosti, koja je opisana kao bitni karakter samog Ja.

Dok je prvi zadatak zahtevao da se Ja misli samo kao Ja, drugi traži da se svest o vlastitom izvornom bitku učini određeno svesnom³. Premda je objekt naše svesti u prethodnim razmatranjima (kao i inače) bio proizveden slobodnim samoodređivanjem naše moći mišljenja, taj isti objekt se sada, kaže Fihte, pokazuje kao *izvorno*, pre svakog filozofiranja, prisutan za nas. Ako je to slučaj, onda takođe mora postojati i neka izvorna svest o tom objektu, premda verovatno na nižem nivou apstrakcije u odnosu na filozofsku, pa se postavlja sledeće pitanje „Da li se sada ova izvorna svest razlikuje od one koju smo upravo kao filozofi u sebi proizveli?“⁴. Kako bi to uopšte bilo moguće, pita se on, s obzirom da je u pitanju isti objekt i da filozof kao takav ne može imati neku posebnu subjektivnu formu mišljenja, već samo onu zajedničku i izvornu moć uma. Ispostavlja se da smo u potrazi za nečim što već posedujemo. Stvar je, međutim, u tome što tog poseda nismo svesni te potraga ima za cilj upravo da se to znanje iznese na videlo. Hegel taj stav

¹ Fichte, *Sittenlehre*, S. 422.

² Ibid., S. 423. U primedbi Fihte dodaje da je ova teza održiva samo pod pretpostavkom da se Ja pomišlja ka objekt, a nikako kao Ja uopšte (u tom slučaju bi bila potpuno pogrešna).

³ Ibid., S. 424

⁴ Ibid., S. 425.

ugrađuje u *Fenomenologiju duha*. I Fichte stoji na stanovištu da ono što je poznato nije time i spoznato – zadatak je filozofije u tome da se načini pomak od poznatog ka spoznatom¹.

Ako Ja kao ono koje reflektuje i samo postane predmet refleksije, ono postaje apsolutna zbiljska moć pojma (absolute reele Kraft des Begriffs) i time se otrže (reißt sich los) od Ja kao *datog* apsoluta. Tako apsolutnost realnog delanja postaje bit inteligencije, dospeva pod vladavinu pojma i postaje prava *sloboda*, „apsolutnost apsolutnosti“, apsolutna moć da sebe samog učini apsolutnim².

Da bi se uopšte mogla misliti sloboda, nije potrebno biće (Sein) koje je bez ikakvog temelja, jer se takvo ne bi moglo ni misliti, nego takvo da mu temelj ne leži opet u nekom biću, već u nečemu drugom³. Pošto izvan bića ne postoji ništa osim mišljenja, biće koje bi se moglo misliti kao proizvod slobode moralo bi proizilaziti iz mišljenja. Otuda Fichte tvrdi da se „samo *inteligencija* može misliti kao *slobodna* i da samo kroz zahvatanje sebe kao inteligencije postaje slobodnom; jer samo tako podvodi svoj bitak (Sein) pod nešto više od sveg bitka, pod pojam“⁴.

Kantovo određenje slobode kao moći da se apsolutno započne neko stanje Fichte naziva izvrsnim nominalnim razjašnjenjem, koje ne doprinosi značajno opštem uvidu: „Ostalo je, naime, da se odgovori na još više pitanje, *kako* stanje može započeti apsolutno, ili kako se apsolutni početak stanja može misliti“⁵. Odgovor zahteva razvojni (genetischen) pojam slobode, a Fichte smatra da je to upravo postigao. Stanje koje apsolutno počinje nije bez ikakve povezanosti bilo s čim: naprosto nije utemeljeno u drugom biću, već u mišljenju.

Fichte smatra da je Kant valjano odredio slobodu u nominalnom smislu, ali da tom određenju manjka utemeljenje. Kantova definicija ne odgovara na izvornije pitanje koje se tiče načina na koji se sloboda uopšte može pojaviti. To pitanje će voditi i Šelingova istraživanja. U raspravi o trećoj antinomiji, Kant tvrdi da je sloboda (u kosmološkom smislu!) „ona moć na osnovu koje može jedno stanje da počne samo od sebe, te njen kauzalitet, sa svoje strane, ne stoji prema prirodnom zakonu pod nekim drugim uzrokom

¹ Naš jezik u ovom slučaju i bolje izražava blizinu poznatog i spoznatog nego nemački (bekannt-erkannt).

² Međusobni odnos slobode i refleksije može se odrediti i kao centralna misao *Sittenlehre*-a (Up. Metz, W., „Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798“, Fichte-Studien Bd. 27, S. 23). Bitno je ipak naglasiti da taj „odnos“ zapravo podrazumeva raskrivanje biti refleksije kao slobodne.

³ Fichte, *Sittenlehre*, S. 429. Naravno, zato što je ono biće koje svoj temelj ima u drugom biću – nužno biće.

⁴ Ibid., S. 430. Isto se tako može reći i obrnuto: „Samo ono *slobodno* može se misliti kao *inteligencija*, inteligencija je nužno slobodna“ (Ibid., S. 431).

⁵ Loc.cit.

koji bi ga određivao po vremenu“¹. Kauzalitet slobode počiva na apsolutnom spontanitetu. Spontanitet je ono na čemu počivaju sve radnje razuma, mišljenje uopšte – praosnovno sintetičko jedinstvo apercipije je „actus spontaniteta“ na kome se temelji mišljenje. „Ja mislim“ koje mora moći da prati sve moje predstave – samosvest – tako je u temeljnoj vezi s idejom slobode. Po Fihteu, ako Ja opaža težnju ka apsolutnoj samodelatnosti kao vlastitu bit, postavlja ono sebe kao slobodno, a slobodno biće je moguće misliti kao slobodno ako mu je temelj u mišljenju. Nije sasvim jasno na šta smeru njegova primedba Kantu, jer on *jeste* odgovorio na pitanje kako stanje može započeti apsolutno i to na gotovo identičan način kao sam Fihte.

Ja je „u svakom pogledu svoj sopstveni temelj i *postavlja sebe* apsolutno“². Ja izvorno *jeste* težnja. Kako Ja postaje svesno sopstvene težnje kao apsolutnoj samodelatnosti? Težnja se nužno manifestuje kao nagon (Trieb) koji deluje na „celo Ja“ (ganze Ich). „Celo Ja“ znači da se Ja ovde ne misli kao objektivno, već i kao subjektivno i kao objektivno. Kao što delatna moć (Tatkraft) dolazi pod moć inteligencije posredstvom refleksije, tako i mogućnost refleksije počiva na delatnoj moći. Pojam vlastitosti može se zahvatiti samo „delimično“, tj. tako da se „misli samo ono objektivno kao zavisno od subjektivnog, ili ono subjektivno kao zavisno od objektivnog; ali nikada se ne mogu potpuno ujediniti u jedan pojam“³. Jastvo (Ichheit) je apsolutni identitet subjektivnog i objektivnog. Ovaj identitet se ipak ne može misliti o sebi samom. Da bi se uopšte mislilo o sebi, nužno je uvesti razliku između subjektivnog i objektivnog, koja uopšte ne bi trebalo da postoji u ovom pojmu: „Bez te razlike nije uopšte moguće bilo kakvo mišljenje“⁴. Stoga se subjektivno i objektivno misle ili uporedo ili uzastopno i time kao jedno od drugog zavisni – na tome počiva i pitanje da li ja *jesam* zato što *sebe mislim* ili *sebe mislim* zato što *jesam*. Međutim, navodi Fihte, ne postoji tu nikakvo „zato“ i nisi jedno od to dvoje *zato* što si drugo, već si apsolutno jedno i isto.

Ovo pitanje vraća početku novovekovne filozofije subjektivnosti i Dekartovom stavu: *Cogito, ergo sum*. Za razliku od Dekarta, kome je bilo dovoljno da izvesnost vlastitog bitka utemelji u mišljenju kao poslednjoj osnovi svega, Fihte između mišljenja i bitka *de facto* stavlja znak jednakosti te se nikakvo „ergo“ – bilo to „ergo“ zaključka ili neposrednog uvida – ne može umetnuti između subjektivnog i objektivnog. Ipak, postupak

¹ Kant, *Kritika čistog uma*, str. 288.

² Fichte, *Sittenlehre*, S. 432.

³ Ibid., S. 435.

⁴ Ibid., S. 436.

samog mišljenja jedinstva uistinu je dekartovski jer počiva na razdvajanju identiteta. Od posebnog je značaja to što Fihte ovaj problem naziva „praznim mestom“ (leere Stelle) vlastitog istraživanja: „Ovaj pojam, koji može biti opisan samo kao zadatak (Aufgabe) za mišljenje, ali nikada ne može biti mišljen, označava jedno prazno mesto u našem istraživanju koje želimo označiti kao X“¹. Subjekt-objekt je prazno mesto mišljenja!

Nije li to paradoks u Fihteovoj filozofskoj poziciji? Čitav projekat *Wissenschaftslehre*-a usmeren je upravo ka ideji subjekt-objekta. Sada se ta misaona struktura proglašava nemislivom, slično Kantovom odustajanju od shematizma ukazivanjem na mračnu i neobjašnjivu moć ljudske duše. Subjekt-objekt je nešto što moramo *pretpostaviti* i *postaviti*; to je pojam „čitavog Ja“ (ganze Ich) na kome se temelji praktička, ali i teorijska filozofija, a u isto vreme taj pojam je određen kao nedostupan za mišljenje. Za Kanta je uslov mogućnosti slobode razlikovanje pojave i stvari po sebi. Za Fihtea je to jedinstvo subjekta i objekta. U izvesnom smislu, subjekt-objekt jeste stvar po sebi Fihteove filozofije².

Celo Ja (subjekt-objekt) sadrži u sebi težnju ka apsolutnoj samodelatnosti. Ukoliko se ova težnja misli odvojeno od supstancije i kao temelj njene delanosti, ona je *nagon*. Ovaj nagon nema za rezultat nikakav osećaj (Gefühl)³, već misao (Gedanke). Mišljenje je apsolutni princip našeg bitka (Sein), kojim konstituišemo svoju bit (Wesen), jer ona nema materijalno određenje, već je označena kao svest i to *određena* svest. Neposredno znamo da mislimo na ovaj način „jer je mišljenje samo neposredna svest o određenju vlastitosti kao inteligencije, a ovde posebno inteligencije naprosto i čisto kao takve“⁴. Neposredna svest naziva se opažajem (Anschauung)⁵. Ako se neposredna svest odnosi na inteligenciju

¹ Loc.cit.

² Janke govori o trostrukom nedostatku Fihteove pozicije: puko subjektivno subjekt-objekt jedinstvo, jednostrana temeljna jednakost Ja=Sve, sistematski nedovršivi krajnji rezultat Ja treba=Sve jeste (Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Fichte Studien Supplementa, Bd. 22, Rodopi, Amsterdam-NY 2009., S. 10).

³ Fichte, *Sittenlehre*, S. 437. Osećaj se određuje kao „čisti, neposredni odnos objektivnog u Ja sa subjektivnim, njegovog bitka s njegovom svešću: moć osećaja je prava tačka njihovog ujedinjenja; premda, kako sledi iz našeg predašnjeg opisa, samo utoliko ukoliko se ono subjektivno razmatra kao zavisno od objektivnog. (Ukoliko se, obratno, objektivno razmatra kao zavisno od subjektivnog, *volja* je tačka ujedinjenja)“ (loc.cit). Osećaj i volja su, dakle, dve moguće tačke ujedinjenja subjektivnog i objektivnog. Takođe, valja navesti da je *izvorni* odnos subjektivnog i objektivnog onaj u kome bitak treba da bude zavistan od mišljenja i na njemu se zasniva i iz njega izvodi zavisnost mišljenja od bitka (up. Ibid., S. 440).

⁴ Ibid., S. 441.

⁵ Engleski prevod je *intuition*, kod nas su korišćeni i *zor* i *opažaj*. Premda je termin *opažaj* donekle opterećen vezom s čulom vida i istraživanjem čulnosti uopšte, smatramo da je ipak izborio pravo filozofskog građanstva te da se u ovom izvođenju može koristiti bez bojazni da će zavesti na pogrešan trag i neko konkretno „opažanje“ predmeta pred očima.

kao takvu i samo na nju, naziva se *intelektualnim opažajem*. Intelektualni opažaj se pojavljuje izvorno i zbiljski u svakom čoveku, a filozofski intelektualni opažaj samo je njegov oblik.

Celo Ja je određeno nagonom za apsolutnom samodelatnošću i to određenje je ono što je mišljeno u razmatranom aktu mišljenja. No, ne može se pomišljati celo Ja (kao jedinstvo subjektivnog i objektivnog), već samo ono subjektivno kao određeno objektivnim, tj. ono objektivno kao određeno subjektivnim. U prvom slučaju – pošto je bit objektiviteta apsolutno, nepromenljivo održanje – subjektivno će biti određeno kao stalno i nepromenljivo, odnosno, zakonito i nužno mišljenje (*gesetzlich notwendiges Denken*). Nagon za apsolutnom delatnošću proizvodi misao da „inteligencija sebi mora dati nepovredivi zakon apsolutne samodelatnosti“¹. U drugom slučaju, ono objektivno će biti određeno onim subjektivnim kao apsolutnom, ali potpuno neodređenom moći slobode. Misao da inteligencija mora sebi dati zakon vlastite samodelatnosti moguća je samo ako Ja sebe misli kao slobodnog. U uzajamnom određenju, dolazimo do toga da se „dato zakonodavstvo manifestuje samo pod uslovom da čovek sebe misli kao slobodnog; misli li, pak, čovek sebe kao slobodnog, ono se nužno manifestuje“². Na taj način Fihte rešava i problem pripisivanja određenosti mislećem biću: opisana misao ne nameće se bezuslovno, već samo ukoliko se nešto misli s apsolutnom slobodom, tj. ukoliko se misli sama sloboda. „Ta misao“, navodi Fihte, dodajući čak na margini da je ovo „veoma značajno“, „zaista nije neka posebna misao, već *nužni način* mišljenja naše slobode“³. Sadržaj izvedene misli podrazumeva, dakle, da se od nas zahteva da mislimo da treba sebe da odredimo svesno, prosto putem pojmova, tačnije, u skladu s pojmom apsolutne samodelatnosti, a ovo mišljenje je upravo tražena svest o našoj izvornoj težnji ka apsolutnoj samodelatnosti.

Time je dedukcija zaključena, jer je iz sistema uma (*Vernunft*) izvedena nužnost mišljenja da treba da delamo na određeni način. Ova dedukcija je, takođe, učinila razumljivim i „takozvani“ kategorički imperativ, koji više nije *qualitas occulta*, kako kaže Fihte, te više neće biti moguće razigravanje fantazije koja u vezu s njim dovodi ideje poput one da je moralni zakon inspirisan božanstvom⁴. Osnova sprovedene dedukcije može se izraziti ovako: „Umno biće (*vernünftige Wesen*), *posmatrano kao takvo*, jeste apsolutno,

¹ Ibid., S. 442.

² Loc.cit.

³ Ibid., S. 443.

⁴ Ibid., S. 444. Fihte je na ovakvu ocenu kategoričkog imperativa verovatno ponukalo to što Kant svest o osnovnom zakonu čistog praktičkog uma naziva „faktom uma“ („stvar (je) dosta čudna i nema joj slične u čitavoj praktičkoj spoznaji“), tj. sintetičkim stavom a priori.

samodovoljno (selbständig), naprosto temelj sebe samog. Ono je izvorno, tj. bez svog sudelovanja (Zutun), apsolutno ništa: ono mora samo sebe načiniti onim što treba da *postane*, putem svoje delatnosti (Tun)¹.

Umnom biću kao inteligenciji mora se pripisati moć da proizvede bitak putem svog čistog pojma – jer je određeno kao inteligencija upravo da bi se u njoj pronašao temelj bitka – što znači da se u samom pojmu umnog bića pomišlja sloboda! Ako umno biće sebe pomišlja kao autonomno, samodovoljno (selbständig), nužno pomišlja sebe i kao slobodno, a svoju slobodu – što je posebno važno – pod zakonom samodovoljnosti.

Kantovo određenje odnosa između moralnog zakona i slobode ovde je merodavno. Fihte kaže: „Kada misliš sebe kao slobodnog, prinuđen si da misliš svoju slobodu pod zakonom; a kada misliš ovaj zakon, prinuđen si da sebe misliš kao slobodnog; jer u njemu je tvoja sloboda pretpostavljena i on sebe objavljuje kao zakon za slobodu (Gesetz für die Freiheit)². Sloboda se može misliti samo pod zakonom, kao što se zakon može misliti samo kao zakon slobode ili zakon za slobodu. Međutim, niti sloboda sledi iz zakona, niti on iz slobode; nisu u pitanju „dve misli“ već pre jedna ista misao. Fihte ističe da je sam Kant na nekoliko mesta izveo našu veru u slobodu iz svesti o moralnom zakonu (o čemu je bilo reči u poglavlju o Kantovoj filozofiji) i objašnjava da to valja tumačiti tako da je pojava slobode neposredna činjenica svesti, a nikako posledica neke druge misli. Daljnja eksplikacija gotovo ponavlja Kantovo rešenje. Fihte drži da nema teorijske prepreke da se nastoji ići „iza“ ove činjenice svesti, ali postoji praktička – „čvrsta odluka da se praktičkom umu obezbedi primat“ i naum da se moralni zakon drži za istinu i konačno određenje naše biti, a ne da se sofističkim rezonovanjem preokrene u privid. Ako se, dakle, ne ide izvan moralnog zakona, ne ide se ni iza „pojave slobode“ (Erscheinung der Freiheit) te time ona za nas postaje istinita. Iz svesti o moralnom zakonu izvodi se *vera* u „objektivnu vrednost“ ove pojave: „*Ja sam zbilja slobodan* jeste prvi stav vere“ koja ujedinjuje svetove delanja i bitka. Delanje (Tun) ne može biti izvedeno iz bitka (Sein), jer bi to pretvorilo delanje u privid, iluziju, a delanje se „ne sme“ držati za iluziju. Otuda se bitak izvodi iz delanja: „Ja ne treba da se izvede iz Ne-ja, život iz smrti, već obratno, Ne-ja treba da se izvede iz Ja: zato sva filozofija mora početi od potonjeg“³.

¹ Loc.cit. Fihte navodi da ova teza nije dokazana niti to može biti, već svako umno biće nalazi sebe takvim. Sad bi se njemu mogao uputiti prigovor o nekakvoj *qualitas occulta*.

² Ibid., S. 447.

³ Ibid., S. 448.

Tautološko obrazloženje trebanja („Es soll sein, schlechtin, weil es sein soll“) takođe ostaje u horizontu Kantove postavke problema. Fihte zadržava i nazive „autonomija“ i „samozakonodavstvo“ i potpuno kantovski ih trojako obrazlaže: 1. Zakon kao takav postaje zakon za inteligenciju kada ga ona reflektuje i slobodno mu se podredi, tj. samodelatno ga učini nepovredivom maksimom volje. Potom inteligencija mora uposliti svoju moć suđenja da bi otkrila šta zakon otkriva u svakom pojedinačnom slučaju, a onda sebi dodeliti zadatak ostvarenja pronađenog pojma: „Otuda je čitava moralna egzistencija (moralische Existenz) ništa drugo do neprekidno samozakonodavstvo umnih bića (vernünftigen Wesens); i gde se ovo zakonodavstvo završava, počinje nemoralitet (Unmoralität)“¹. 2. Sadržaj zakona ne podrazumeva ništa osim apsolutne samodovoljnosti. Materijalna određenost volje u skladu sa zakonom je izvedena isključivo iz nas i sva *heteronomija* je protivzakonita. 3. Čitav pojam našeg nužnog podređivanja zakonu nastaje isključivo kroz slobodnu refleksiju Ja o samom sebi u njegovoj zbiljskoj biti, tj. samodovoljnosti: um je u svakom pogledu svoj sopstveni zakon². Očito je da u ovom delu izlaganja nije samo smisao kantovski, već i kompletna terminologija i način obrazloženja pojmova. Isto važi i za stav da praktički um ni u kom pogledu nije „drugi um“ (zweite Vernunft), već isti onaj koji znamo kao teorijski. Um nije stvar „koja *jeste* i *postoji*“, već čista delatnost (reines Tun). On određuje svoju delatnost samim sobom, što znači potpuno isto što i „biti praktički“. Fihte ističe da praktički dignitet uma leži u njegovoj apsolutnosti, tj. njegovoj neodredivosti putem bilo čega osim njega samog i njegovoj potpunoj određenosti njim samim: „Ili sva filozofija mora biti napuštena, ili se mora priznati apsolutna autonomija uma“³.

Fihte princip moraliteta (das Prinzip der Sittlichkeit) konačno određuje kao „*nužnu misao inteligencije da treba da odredi svoju slobodu u skladu s pojmom samodovoljnosti, apsolutno i bez izuzetka*“⁴. Na delu je, dakle, misao, a ne osećaj ili opažaj, premda se ova misao zasniva na intelektualnom opažaju apsolutne delatnosti. Ona je čista, nužna, prva i apsolutna misao, a njen sadržaj je u tome da slobodno biće *treba* da podvede svoju slobodu pod *zakon* kao pojam apsolutne samodovoljnosti te da ovaj zakon važi bez izuzetka, budući da sadrži izvorno određenje slobodnog bića.

¹ Ibid., S. 450.

² Up. Ibid., SS. 450-451.

³ Ibid., S. 453.

⁴ Loc.cit., podv. M.Đ. Po Henrihovom sudu, princip autonomije zahteva da različiti moralni fenomeni budu shvaćeni kao struktura jedinstva u razlici. On smatra da se kod Šilera i ranog Hegela nalazi samo zahtev za takvim razumevanjem, dok je u Fihteovom praktičkom učenju o znanosti po prvi put učinjen pokušaj da se ide iza pukog zahteva i pokaže temelj nužnosti takvog jedinstva (Henrich, D., *The Unity of Reason*, p. 119).

Fihteov princip moraliteta identičan je Kantovom principu autonomije praktičkog uma. Njegovu koncepciju od Kantove razlikuje izvođenje ovog principa, iako da u rezultatu nema bitne razlike. Fihte je *zbilja* dedukovao princip moraliteta. Prvo. Čitava dedukcija ne samo da pretpostavlja istraživanja preduzeta u okviru utemeljenja *Wissenschaftslehre*-a, već Fihte ta istraživanja *ponavlja* s obzirom na predmet etike. Moralitet je, dakle, izveden iz opšteg sistema filozofije. Drugo. Moralitet se izvodi iz Ja i vraća u Ja kao njegovo bitno određenje, na osnovu koga se tek mogu pojaviti sve druge determinacije. Treće. Sama ideja izvođenja upućuje na izbegavanje kantovske postulatornosti slobode, premda je u rezultatu sloboda ipak oslonjena na *veru*.

REALITET MORALITETA

Osnovna teškoća Sokratove koncepcije etike je nemogućnost da se zasnivanje individualnog delanja „proširi“ na kolektivno delanje¹. Problem utemeljenja moralne zajednice čini fundamentalnu teškoću etike od samog njenog početka. Kant suštinski ne uspeva da odgovori na ovaj veliki izazov praktičke sfere: prva formulacija kategoričkog imperativa nije rešila pitanje nastajanja i održavanja moralne zajednice.

Sloboda, međutim, nije sloboda ako se ne odelovi, a ne može se odeloviti drugačije do u zajednici s drugim slobodnim bićima. Beskonačni obuhvat slobode, sfera slobodnih bića (*Freiseins*) kao nešto objektivno, nužni je uslov da bih sebe našao u domenu *pojma prava*, smatra Fihte. Dedukcija realiteta i primenljivosti principa moraliteta započinje realitetom pojma prava, *jer se kroz njega prvi put pojavljuje ideja zajednice slobodnih bića*. Unutar sfere slobodnih bića, sferu vlastite slobode nalazim kao nešto nužno ograničeno te o drugim slobodnim bićima mislim u okvirima međusobnih ograničenja. Ovaj stav je kantovski, ali je pre svega posledica prosvetiteljskog razumevanja slobode kao omeđene slobodom drugih. Realitet pojma prava drugačije je vrste u odnosu na realitet pojma kauzaliteta: ja ne mogu poreći svoje teorijsko uverenje da drugi ljudi imaju prava,

¹ Up. Perović, M.A., *Filozofija morala*, str. 147.

iako mogu delati na način koji ta prava povređuje, dok uverenje da svaka posledica ima svoj uzrok u potpunosti isključuje bilo kakvo delanje suprotno tom uverenju¹.

Pojam moraliteta ne odnosi se na nešto što već jeste, nego na ono što treba da bude. Njegov predmet je ono buduće i moguće, kako je to Aristotel odredio. Trebanje znači zahtev da proizvedem nešto izvan sebe, a – budući da sam konačan – potrebna mi je neka materija (Stoff) za delatnost, jer je ne mogu proizvesti *ex nihilo*. Dakle, u čulnom svetu mora da postoji nešto na šta mogu delovati svojim delanjem kako bih se približio ideji (kao jedinom mogućem objektu moraliteta), koja je po sebi beskonačna i nedostižna. Otuda je naša sloboda zapravo „teorijski princip određenja našeg sveta“². Naš svet (Ne-ja) postavljen je samo da bi se objasnila ograničenost Ja te sva svoja određenja prima samo kroz suprotstavljanje onom Ja. S obzirom da sloboda pripada onom Ja više od svih predikata, i svet mora nužno biti određen tim predikatom. Stoga zakon slobode ne bi mogao ništa tvrditi kao praktički što već nije tvrdio kao teorijski, pa bi teorijsko razmatranje pojma slobode uključivalo tezu da je „svaki čovek slobodan“, a isti taj pojam bi u praktičkom pogledu uključivao naredbu „treba da ga tretiraš naprosto kao slobodno biće“. Princip moraliteta se pokazuje i kao teorijski – u kom obliku daje sebi materiju, određenu sadržinu zakona – i kao praktički, u kom obliku daje sebi formu zakona, naredbu.

Postavlja se, međutim, pitanje kako dolazimo do toga da pretpostavimo tako neverovatnu harmoniju između pojma svrhe i zbiljskog objekta izvan nas, a da temelj te harmonije ne leži u objektu, već u pojmu: „*Kako je samoodređenje putem slobode (htenja) povezano sa zbiljskim proširenjem naših granica; ili, transcendentalno izraženo: kako dolazimo do toga da pretpostavimo takvo proširenje?*“³. Moj svet određen suprotstavljanjem meni te u temelju svake promene sveta mora ležati neka promena u meni. Ako sam, dakle, sposoban da svojom voljom promenim nešto u sebi, nužno će biti promenjen i moj svet. Mogućnost promene Ja dokazana je analizom izvorne biti Ja. Moguća je i promena sveta! Mi možemo hteti samo ono na šta nas naša priroda (Natur)

¹ Fichte, *Sittenlehre*, S. 458.

² Ibid., S. 462.

³ Ibid., S. 466.

nagoni i ništa drugo. Međutim, ono što nagoni našu prirodu i određuje našu fizičku moć ne mora nužno biti moralni zakon – sposobni smo i za nemoralne odluke¹.

Sloboda je, dakle, i *teorijski princip* i *praktički zakon*. Ovaj stav, iako kantovski svojom provenijencijom, predstavlja značajan napredak u odnosu na Kantovu tematizaciju. Kod Kanta je sloboda takođe izložena u dvojakosti vlastitog određenja – kao transcendentalna ideja i kao autonomija volje – ali prvo određenje je primarno. Autonomija volje izvodi se iz slobode kao transcendentalne ideje! U Fichteovom sistemu, sloboda je pre svega praktički zakon, a tek onda i *zato što* je praktički zakon, u isto vreme je i teorijski princip! Htenje i mišljenje su jedine dve pojave koje se pripisuju onom Ja, ali *izvorno* se pripisuje samo htenje, um je izvorno praktički. Od tog stava izlaganje polazi i ka njegovom dokazivanju se dalje kreće: „Ja sam apsolutno slobodno-delatan (freitätig) i u tome se sastoji moja bit (Wesen): moja slobodna delatnost, neposredno kao takva, ako je objektivna, jeste moje *htenje* (Wollen); ista ova moja slobodna delatnost, ako je subjektivna, jeste moje *mišljenje* (u najširem smislu reči, kao naziv za sve manifestacije inteligencije kao takve)“². Naravno, jedini način na koji se htenje može pojmiti jeste kroz suprotstavljanje mišljenju, i obratno. Htenje ne treba da bude znanje, ali ja treba da „znam moje htenje“. I mišljenje i htenje sadrže u sebi samo čistu samodelatnost, ali ta samodelatnost u htenju ima karakter čistog objektiviteta.

Pojam moći slobode je *pojam*, jednostavna idealna predstava (Vorstellung) slobodnog htenja. Ova idealna predstava nije uopšte moguća bez *zbiljnosti* (Wirklichkeit) i *opažanja* (Wahrnehmung) htenja. Izvorna predstava naše moći slobode nužno je praćena zbiljskim htenjem. Sloboda je moguća samo kao konkretan izraz slobode koji se odelovljuje nekim aktom htenja, vođenim određenim pojmom svrhe. Napetost između pojma svrhe i htenja izražava napetost između racionalnog i energeičkog momenta slobode volje. S jedne strane, formulacija pojma svrhe mora se odigrati u nekom momentu koji prethodi htenju. S druge strane, pre samog opažanja htenja ja uopšte ne postojim niti poimam. Rešenje ovog problema nalazi se u distingviranju temporalne i ontološke sukcesije, što će tek u Hegelovoj filozofiji dobiti svoje puno značenje. Nastajanje pojma svrhe, naime, uopšte ne prethodi htenju *u vremenu*, već padaju u isti momenat: „Određenost htenja se samo *pomišlja* kao zavisna od pojma, ali ovde nema vremenskog

¹ Priroda je ono što je utvrđeno i određeno nezavisno od slobode: ta priroda kao naša priroda jeste sistem nagona i osećaja. Učenje o nagonu zbilja je izraz Fichteove *fenomenologije slobode* (Up. Binkelman, C., „Phänomenologie der Freiheit“, SS. 5-23).

² Fichte, *Sittenlehre*, SS. 478-479.

sleda, već samo sleda u mišljenju“¹. Dakle, ja izvorno opažam (schaue) svoju delatnost (Tätigkeit) kao objekt i time nužno kao određenu, u smislu da pripisujem sebi samo određeni kvantum moguće delatnosti. „Na svim ljudskim jezicima“, kaže Fihte, „ono što je tako opaženo zove se kratko *htenje* (Wollen) i svim je ljudima vrlo dobro poznato“². To je pak moje neposredno, čulno opažljivo (wahrzunehmendes) htenje samo ako opažena (angeschaute) određenost delatnosti treba da bude utemeljena u meni, a ne izvan mene. Dakle, ona mora biti utemeljena u mišljenju, čime je objašnjeno zašto se čini da formulacija pojma svrhe prethodi delanju u vremenu.

Bez pretpostavke zbiljskog kauzaliteta, sloboda bi ostala neprimenljiva, a ono Ja bi izgubilo temelj vlastite biti. Sloboda *mora moći* da proizvede posledice u čulnom svetu: „Naša egzistencija u inteligibilnom svetu je moralni zakon (Sittengesetz), naša egzistencija u čulnom svetu je zbiljsko delo (wirkliche Tat); tačka njihovog ujedinjenja je sloboda, kao apsolutna moć određivanja potonje kroz prvu“³. Zapravo, sama sloboda u inteligibilnom svetu postoji kao moralni zakon, a u čulnom kao zbiljsko delo.

Pitanje odnosa prirode i slobode – koje će kod Šelinga dobiti centralnu poziciju – Fihte određuje posredstvom ideje „moje prirode“. Moja (naša) priroda jeste sistem nagona i osećaja. Uporedo s apsolutnim karakterom mog uma i moje slobode, ja sam u izvesnom pogledu i priroda, a ta moja priroda je nagon (Trieb)⁴. Međutim, ja ne postavljam samo sebe kao prirodu, već pretpostavljam i drugu prirodu izvan sebe – ove dve prirode misle se kao jednake, ali suprotstavljene: moja priroda mora biti objašnjena izvorno, tj. izvedena iz čitavog sistema prirode i u njemu utemeljena. Priroda *određuje sebe*. To, naravno, ne znači da ona sebe određuje na onaj način na koji to čini slobodno biće, putem pojma. Priroda sebe određuje samo u onom smislu da *je* određena time da sebe odredi kroz vlastitu bit: „Ona *je* određena, *formaliter* uopšte da sebe odredi; ona ne može biti neodređena, kako bi to moglo slobodno biće (freie Wesen): - ona je određena, *materialiter* da sebe odredi na *tačno određeni način* i nema, kao slobodno biće, izbor između izvesnog određenja i

¹ Ibid., S. 482. Razlikovanje temporalne i ontološke sukcesije će u Hegelovoj filozofiji dobiti temeljni značaj. Fihte navodi da je filozofija postala mreža himera jer se smatralo da sama svest počinje apstrakcijama, dok je to zapravo početak filozofije, i time se pomešalo ono što treba objasniti – zbiljska svest – s vlastitim objašnjenjem – filozofijom (Up. Ibid., S. 486).

² Ibid., S. 482.

³ Ibid., S. 485.

⁴ Ibid., S. 503.

njegove suprotnosti“¹. Određenost moje prirode kao nagon je rezultat određenosti prirode kao celine i nagon mi pripada *ukoliko sam priroda*, a ne ukoliko sam inteligencija.

Svoju prirodu moram postaviti kao zatvorenu celinu kojoj pripada tačno određena količina realiteta. Pošto sebe mogu postaviti samo kao proizvod prirode, nužno moram prirodi pripisati kauzalitet. U organizovanom proizvodu prirode, bit svakog dela se sastoji u nagonu ka ujedinjenju s drugim određenim delom. To je nagon samoodržanja (Selbsterhaltung). On nije usmeren ka egzistenciji uopšte, već ka tačno određenoj egzistenciji, on je „nagon stvari da bude i ostane ono što jeste“². Taj nagon je, međutim, nužno predmet refleksije. Prvo što nastaje iz nje je čežnja (Sehnen), kao osećaj da nam nešto nedostaje. Već taj prvi rezultat je dovoljan da distingvira Ja od svih drugih proizvoda prirode, jer u njima ili pokreće zadovoljstvo ili ne pokreće ništa. Premda nagon ne zavisi od mene, moja delotvornost s obzirom na nagon stoji u mojoj moći i u toj tački nužnost se razdvaja od slobode, umno biće od neumnog. Drugim rečima, ne zavisi od mene hoću li osetiti određeni nagon ili ne, ali stvar je moje odluke hoću li odlučiti da taj nagon zadovoljim ili ne.

Može se reći da ovo obrazloženje izvrsno pogađa bit određenja čoveka kao *animal rationale*. Čovek je *animal* – ono što Fihte naziva organizovanim proizvodom prirode – i utoliko stoji pod dejstvom nagona i prirodnosti uopšte; međutim, ono *rationale* ga uzdiže nad svet prirode, tj. svet nužnosti, time što mu ostavlja mogućnost izbora da na „animalni“ poziv vlastite prirode odgovori ili ne. Po onome prirodnom u sebi, čovek je deo prirodnog lanca nužnosti, prirodnog niza u Kantovom smislu, ali mogućnost da uopšte ima nekakav *odnos* prema tom prirodnom već je carstvo slobode. U samoj ideji odnosa priroda je već *posredovana*. Životinja se *ne odnosi* prema prirodi, ona *jeste* priroda. Time što se prema prirodi odnosi, čovek već *jeste* sloboda.

Ja reflektujem vlastiti nagon i kao rezultat nastaje čežnja. Reflektujući pak čežnju uzdižem do čiste svesti nešto što je pre bilo samo mračni oset (dunkle Empfindung). U skladu sa zakonom refleksije, u tom reflektovanju moram svoju čežnju odrediti kao čežnju, tj. distingvirati je od svih mogućih čežnji, a to je moguće samo posredstvom predmeta (Gegenstand). To znači da u ovom drugom aktu refleksije postajem svestan i predmeta

¹ Ibid., SS. 506-507.

² Ibid., S. 517. Umno biće nikada ne želi da bude prosto da bi bilo, već da bi bilo „ovo ili ono“. Jednako tako, neumni proizvod prirode ne teži ka tome da uopšte bude, već da bude i ostane tačno ono što jeste.

moje čežnje, a „predmetom određena čežnja naziva se *žudnja* (Begehren)¹. Mnoštvo žudnje kao takve, ujedinjeno u jedan pojam i posmatrano kao moć utemeljena u Ja, zove se moć žudnje (Begehrungsvermögen). Fihte navodi da bi se, prateći Kanta, ova moć žudnje s pravom mogla nazvati *nižom* ukoliko bi postojala još neka žudnja čije bi se mnoštvo takođe moglo ujediniti u moć žudnje². Budući da niža moć žudnje počiva na *reflektovanju čežnje nastale reflektovanjem nagona* koji imam kao prirodno biće, viša moć žudnje mora nastati reflektovanjem one izvorne težnje koju imam kao „čisti duh“, naime težnje ka apsolutnoj samodelatnosti. Nagon prirodnog bića i težnja čistog duha su zapravo jedno te isto: „Oba su, sa transcendentalne tačke gledišta, jedan te isti pra-nagon (Urtrieb) koji konstituše moju bit (Wesen), samo posmatran sa dve različite strane“³. Ja sam subjekt-objekt i moja istinska bit nalazi se u identitetu i nedovojivosti subjekta i objekta, ali jastvo počiva na činjenici da se oni pojavljuju kao razdvojeni. Ukoliko sebe posmatram kao objekt, moj jedan i jedini nagon pojavljuje mi se kao prirodni nagon. Ako posmatram sebe kao subjekt, isti taj nagon pojavljuje mi se kao zakon samodelatnosti. Svi fenomeni onog Ja počivaju samo na uzajamnoj delatnosti ova dva nagona.

Da bi mogli biti ujedinjeni u jedinstvenom Ja, viši nagon mora predati *čistotu* (Reinheit) svoje delatnosti (odnosno, njenu ne-određenost bilo kakvim objektom), a niži zadovoljstvo kao svoju svrhu. Rezultat takvog ujedinjavanja je *objektivna delatnost* čija je svrha apsolutna sloboda, tj. apsolutna nezavisnost od sve prirode. Ovo je beskonačna svrha koja nikada ne može biti postignuta! „Naš zadatak“, navodi Fihte, „može biti samo da se utvrdi *kako* se mora delati da bi se ovoj krajnjoj svrsi *približilo*“⁴. Tu opet probija duh Kantove rđave beskonačnosti ozbiljenja moraliteta. Kant je smatrao razlikovanje pojave i stvari po sebi nužnim uslovom zasnivanja slobode, držeći da se sloboda ne može spasti ako pojava jeste stvar po sebi. Ta razlika diktira određenje postulatornosti i neostvarivosti zbiljskog morala. Fihte stvar postavlja unekoliko drugačije. Koren problema nije razlika između pojave i stvari po sebi, već nemogućnost onog Ja da sebe reflektuje kao subjekt-objekt: refleksija već počiva na razlici. Za Fihtea pojava *jeste* stvar po sebi, subjektivno jeste objektivno, bitak jeste mišljenje, ali se oni nužno moraju *misliti* kao razdvojeni, jer je ovo razdvajanje pretpostavka svake refleksije. Ovaj problem beskonačnosti valja podrobnije objasniti.

¹ Ibid., S. 520.

² Sloboda niže moći žudnje je „formalna sloboda“.

³ Ibid., S. 524.

⁴ Ibid., S. 525.

Fihte razlikuje formalnu i materijalnu slobodu. Pojam formalne slobode podrazumeva da sve što radim sa svešću – radim slobodno: čak i kada bih bez izuzetka pratio svoj prirodni nagon, i dalje bih to činio sa svešću, a ne mehanički, te time kao slobodno biće¹. Materijalna sloboda je ona koja počiva na nagonu za slobodom radi slobode (ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen). Formalna sloboda se sastoji prosto u tome što se pojavljuje jedan novi formalni princip, nova moć (Kraft), bez ikakve promene na materijalu sadržanom u nizu posledica: „Priroda sada više ne dela, već slobodno biće (Wesen); ali ovo potonje proizvodi tačno ono što bi prvo proizvelo kad bi moglo i dalje delati“². Materijalna sloboda, s druge strane, ne podrazumeva samo novu moć, već i potpuno novi niz delanja s obzirom na sadržaj: inteligencija sada proizvodi *nešto potpuno drugačije od onoga što bi priroda ikada mogla proizvesti*.

Prirodni nagon je nešto slučajno (zufällig) za Ja, a čisti nagon je onome Ja suštinski (wesentlich)³. Čisti nagon zahteva da se uzdignem nad prirodu – on ne smera ka zadovoljstvu bilo koje vrste, već samo ka potvrđivanju mog dostojanstva koje se sastoji u apsolutnoj samodovoljnosti. Niža moć žudnje počinje od formativnog nagona (Bildungstrieb) naše prirode, a zadovoljenje čežnje koju proizvodi rezultuje zadovoljstvom. Čisti nagon je pak nagon za delatnošću za volju delatnosti, uz koji ne dolazi osećaj već opažaj (Anschauung). Iz ovog nagona ne nastaje čežnja, već *zapovest* (Fordern). Usaglašenost zbiljnosti s prirodnim nagonom ne zavisi od mene ukoliko sam slobodan te me užitak (Lust) koji nastaje iz te usaglašenosti zapravo odvaja, otuđuje od mene samog: to je *neslobodni* (unfreiwillige) užitak. U slučaju čistog nagona, užitak i njegov temelj zavisni su od moje slobode, užitak me ne udaljava od mene samog, već me vraća sebi: taj užitak je *zadovoljstvo* (Zufriedenheit). Ova *viša* moć osećaja jeste *savest*

¹ Ibid., S. 529. Fihte kaže da se pojmom slobode u ovom pogledu niko nije bavio s dovoljnom pažnjom, premda je ona „koren sve slobode“ (die Wurzel aller Freiheit) i dodaje da je to mogući razlog silnih grešaka i pritužbi o nepojmljivosti učenja o slobodi

² Ibid., S. 533.

³ Šiler će u *Pismima o estetskom vaspitanju čoveka* posrednika između dva nagona naći u *nagonu za igrom* (Up. Šiler, „Pisma o estetskom vaspitanju čoveka“ u *O lepom*, Book and Marso, Beograd 2007., str. 111-203). Po Šilerovom sudu, *čulni nagon* „polazi od fizičkog postojanja čoveka ili od njegove čulne prirode i bavi se time da ga stavi u vremenske okvire i da ga učini materijom, a ne da mu da materiju, jer je za to već potrebna slobodna delatnost ličnosti koja prima materiju i odeljuje je od sebe, trajnog“ (Ibid., str. 142). *Nagon za formom*, pak, polazi od apsolutnog čovekovog bića ili od njegove razumne prirode i nastoji da ga oslobodi, da unese harmoniju u različitost njegovog javljanja, i da održi njegovu ličnost i pored sveg menjanja stanja“ (Ibid., str. 143). Oba nagona deluju povezano u *nagonu za igrom* (Up. Ibid., str. 150). Sam Šiler ističe značaj Fihteovog koncepta međusobnog uticaja (Ibid., str. 145, fn).

(Gewissen), kao „neposredna svest o onome bez čega nema uopšte nikakve svesti, svest o našoj višoj prirodi i apsolutnoj slobodi“¹.

Ako *čisti* nagon poseduje kauzalitet, to znači da se zahtevi *prirodnog* nagona uopšte ne pojavljuju. S druge strane, sve zbiljsko htenje usmereno je ka nekom delanju (Handeln), a delanje je uvek delanje na neki objekt. Pošto u svetu objekata mogu delati samo s prirodnom moći koja mi je data kroz prirodni nagon, ispostavlja se da je najneposredniji objekt svakog mogućeg htenja nužno nešto empirijsko. Nije priroda ta koja ima htenje, već ja, ali ja ne mogu hteti ništa drugo do ono što bi htela sama priroda „kad bi mogla hteti“. To je određenje formalne slobode. Time se ne poništava nagon ka apsolutnoj materijalnoj slobodi, ali se potpuno poništava njen kauzalitet: „U realnosti (Realität) ne ostaje ništa osim *formalne* slobode“². Iako nalazim sebe nagnanim na nešto čiji je materijalni temelj samo u meni, ipak nikada ne mogu učiniti ništa što ne zahteva prirodni nagon, jer on iscrpljuje čitavu sferu mog mogućeg delanja. Međutim, kauzalitet čistog nagona naprosto ne sme nestati, budući da postavljam sebe samo ukoliko postavljam njega. Time se stiže do kontradikcije koja je, po Fichteovim rečima, posebno značajna jer je to što je kontradiktorno uslov samosvesti. Razrešenje kontradikcije on traži u ideji nužne beskonačnosti moraliteta. Čisti nagon smera ka potpunoj nezavisnosti od prirode te i delanje mora biti usmereno ka apsolutnoj nezavisnosti, ako treba da je u skladu s čistim nagonom. Ipak, Ja nikada ne može postati nezavisno, dok god treba da je Ja. Otuda krajnja svrha umnih bića leži u beskonačnosti (Unendlichkeit) i ta svrha nikada ne može biti ostvarena, ali joj umno biće mora težiti do u beskonačnost, u skladu sa svojom duhovnom prirodom.

Fichte ovde obrazlaže odnos konačnog i beskonačnog, tj. nastoji da odgovori na pitanje kako je moguće približavati se beskonačnom cilju kad se svaka konačna veličina rastvara u ništa pred beskonačnošću. Potpuno mu je prihvatljivo što (samo)svest utemeljuje na kontradikciji koja se navodno razrešava postavkom o beskonačnosti³. Obrazloženje problema konačnog i beskonačnog nije odmaklo od Zenonovih aporija. Istina, Fichte tvrdi da beskonačnost nije neka stvar po sebi. Nikada ne mogu zahvatiti samu beskonačnost, već pred očima uvek mogu imati samo određeni cilj. Primičući se tom

¹ Fichte, *Sittenlehre*, S. 541.

² *Ibid.*, S. 542.

³ Povodom ove kontradikcije može se reći isto ono što je Hegel primetio u pogledu Kanta: i Fichte je bio odveć nežan prema stvarima odlučivši da protivrečje stavi u um.

određenom cilju, ja usavršavam vlastitu bit i uvid te preda mnom iskršava novi cilj¹. Zapravo, moj cilj leži u beskonačnosti jer je moja zavisnost beskonačna. Samu zavisnost ja ipak ne mogu zahvatiti u njenoj beskonačnosti, već samo u nekom određenom opsegu i unutar njega svakako sebe mogu učiniti slobodnijim. Samo pod pretpostavkom jednog *niza* (Reihe) u produžavanju koga Ja može sebe misliti kao angažovano u približavanju apsolutnoj nezavisnosti moguć je kauzalitet čistog nagona. Taj niz Fihte naziva *moralnim određenjem* (sittliche Bestimmung) konačnog umnog bića. Kao princip etike mora se objaviti „Ispuni svoje određenje u svakom slučaju“, čak i ako još nije odgovoreno na pitanje „šta je moje određenje“². Ako bi se taj princip izrazio kao „Ispuni svoje određenje uopšte“, onda bi u njemu već bila sadržana beskonačnost krajnje svrhe, jer je ostvarenje čitavog našeg određenja nemoguće: „Potpuno poništenje individue i njeno stapanje s apsolutno čistom formom uma (Vernunftform) ili bogom je zaista potonji cilj konačnog uma, ali on nije ostvariv u vremenu“³. Za razliku od ispunjenja vlastitog određenja uopšte, ostvarenje u svakom pojedinačnom slučaju utemeljeno je samom prirodom: u svakom trenutku postoji nešto što je prikladno našem moralnom određenju i to je istovremeno i ono što zahteva prirodni nagon. Ono što je u skladu s našim moralnim određenjem *uvek* mora biti takvo da ga prirodni nagon može zahtevati. Obrnuto, međutim, ne važi: sve ono što je zahtevano prirodnim nagonom nikako nije nužno u skladu s moralnim određenjem.

Viši nagon se ne manifestuje kao čisti nagon koji stremlji ka apsolutnoj nezavisnosti, već samo kao *moralni*, tj. onaj koji je usmeren ka *određenim* delanjima. Kao čisti, nagon je usmeren prema pukoj negaciji i uopšte ne može doći do svesti: nema svesti o negaciji jer je ona ništa; čisti nagon je nešto što leži izvan sve svesti i on je samo *transcendentalni temelj razjašnjenja* (Erklärungsgrund) za nešto u svesti. Moralni nagon je „pomešan“: on svoj materijal dobija od prirodnog nagona, a formu od čistog. On je *pozitivan*, tj. nagoni na određeno delanje; *univerzalan*, jer se odnosi na sva moguća slobodna delanja; *autonoman* (selbstständig) – samom sebi propisuje svrhu; smera ka *apsolutnom kauzalitetu* i stoji u odnosu *uzajamne delatnosti* s prirodnim nagonom (od njega prima sadržaj, a daje mu formu); konačno, *zapoveda kategorički*, šta god da zahteva – zahteva kao nužno⁴.

Moralni nagon zapoveda da se dela na određeni način, da se bude svestan onog temelja po kome se dela tačno onako kako se dela. Posmatran filozofski, jedini temelj

¹ Ibid., S. 544.

² Ibid., S. 544. „Erfülle jedesmal deine Bestimmung“.

³ Ibid., S. 545.

⁴ Ibid., SS. 546-547.

može biti taj da je delanje deo niza. Sa stanovišta obične svesti, pak, jedini mogući temelj slobodnog delanja jeste da je to delanje *dužnost* (Pflicht). Moralni nagon nas nagoni da oblikujemo kategorički imperativ, koji je *pojam*, a ne nagon. Moralni zakon se odnosi na sva delanja makar formalno, a pojam dužnosti i materijalno. Dakle, ja treba da delam sa svešću o svojoj dužnosti i ne treba nikada da delam protivno svom uverenju (Überzeugung). To je formalni uslov za moralitet (Moralität) našeg delanja i ono što se uopšte pod moralitetom podrazumeva. Drugačije se može izraziti u kantovskom maniru kao: „Uvek delaj u skladu sa svojim najboljim uverenjem u pogledu dužnosti“ ili „delaj u skladu sa savešću“¹.

Fihte kaže da ima nameru da zadrži uobičajeno izjednačavanje pojma moraliteta (Moralität) s pojmom dobre volje (guter Wille) te stoga mora položiti račun o vlastitom pojmu volje. Kako je pokazano, htenje je *apsolutno slobodni prelaz od neodređenosti ka određenosti, sa svešću o sebi*. Ja koje prelazi iz neodređenosti u određenost i Ja koje samo sebe opaža (anschauende Ich) u tom prelazu mogu se razlikovati, ali u htenju su ujedinjeni. Volja *nije* ni nagon ni čežnja ni žudnja. Volja uopšte jeste *sama moć svesnog prelaza*. Taj pojam je apstraktan, nije ništa zbiljsko što može biti čulno opaženo (wahrzunehmendes), nije nikakva činjenica. Zbiljski, primetan prelaz je htenje (Wollen), ali htenje čak ni nije htenje ako nema određenja. Uz određenje, to je volja. Fihte napominje da se ni u svakodnevnom životu niti u dotadašnjoj filozofiji (gde je preko potrebna), ne pravi razlika između volje uopšte, kao moći, i *ove* volje, određene volje kao određenog ospoljenja te moći². Volja je, u materijalnom smislu reči, slobodna: u htenju Ja sebi obezbeđuje objekt htenja. Fihte dokazuje da je volja po sebi slobodna, tj. da je ideja neslobodne volje apsurdna: u htenju Ja sebi obezbeđuje objekt htenja (birajući između nekoliko mogućnosti) i time se neodređenost uzdiže do određenosti. *Ovo nije u suprotnosti sa stavom da objekt može biti dat kroz prirodni nagon*: „Kroz njega je dat kao objekt čežnje, žudnje, ali ni u kom slučaju *volje*, određene odluke da se ozbilji. U ovom pogledu volja ga apsolutno daje samoj sebi. Ukratko, volja je naprosto slobodna i neka neslobodna volja je apsurd“³. Čovek je slobodan samo kroz volju, bez volje nema ni slobode, a ako nije slobodan – nema ni volje, samo nagona. Priroda ne može proizvesti volju.

¹ Ibid., S. 550. Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht; Handle nach deinem Gewissen.

² Ibid., S. 552

³ Ibid., S. 553. Ovaj stav je na tragu Kantovog razlikovanja niže moći žudnje kao određene objektom i više kao one koja sebi pripisuje objekt, tj. pravog uma.

Volja je uvek *moć izbora* (Vermögen zu wählen) i tu se Fichte slaže s Rajnholdom: nema volje bez svojevolje (Willkür)¹, pod čim se podrazumeva da volja nužno bira između više mogućih delanja. Tamo gde je volja, prirodna moć je na izmaku. To što je volja slobodna znači da je ona prvi član niza koji ne može biti određen ničim drugim nego sobom, pa ni prirodom. Prirodna sila utiče na sve na šta može uticati, volja se sastoji u moći da se ograniči na jednu određenu posledicu. Izbor volje je izbor između zadovoljenja sebičnog nagona, tj. prirodnog, i nesebičnog, tj. moralnog. Time što postaje svesno formalne slobode, Ja isprva zadobija moć da odloži zadovoljenje prirodnog nagona. Međutim, on će nastaviti da se ispoljava te samo Ja razvija moć da reflektuje o različitim načinima na koje mu se prirodni nagon manifestuje i da bira između više različitih zadovoljenja. Ja vrši ovaj izbor potpuno slobodno i samo tako je moguća razboritost (Klugheit) kao razuman izbor između više zadovoljenja prirodnog nagona². Ovo obrazloženje praćeno je opaskom koja se verovatno odnosi na Kanta, jer Fichte primećuje da bi drugačija koncepcija onemogućila razboritost, preostale bi samo moralnost i nemoralnost.

SAVEST, ZLO I DRUGI

Ako uopšte treba da postoji delanje u skladu s dužnošću, mora postojati i kriterijum ispravnosti našeg uverenja u pogledu dužnosti. Pošto, s obzirom na moralni zakon, takvo delanje postoji, postoji i kriterijum. Na osnovu prisustva i nužnog kauzaliteta moralnog zakona tvrdi se nešto u moći saznanja i time se tvrdi određeni odnos između moralnog zakona i teorijskog uma a to je „primat prvog nad potonjim, kako je Kant to formulisao“³. Moralni zakon zahteva izvesno određeno uverenje, ali on nije moć spoznaje te ga ne može sam postaviti; umesto toga, očekuje da ono bude pronađeno i određeno putem moći

¹ O pojmu *Willkür* i mogućnostima prevoda na naš jezik vidi: Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, str. 170. Englezi ovaj termin prevode kao „arbitrary choice“.

² Up. Fichte, *Sittenlehre*, SS. 556-557. „Nur auf diese Weise ist auch Klugheit möglich, welche nichts anderes ist, als eine verständige Wahl zwischen mehreren Befriedigungen des Naturtriebs“.

³ *Ibid.*, S. 559.

saznanja, tj. *reflektujuće moći suđenja* (reflektierende Urteilskraft). Tek tada moralni zakon ovo uverenje autorizuje i njegovo sleđenje čini dužnošću. Teorijske moći nemaju u sebi nikakav kriterijum ispravnosti, on leži samo u praktičkoj moći, koja je ono prvo i najviše u čoveku, njegova istinska bit. Taj kriterijum ispravnosti Fihte određuje kao osećaj istinitosti i izvesnosti (ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit). Izvesnost je moguća za mene samo ukoliko sam moralno biće. Kriterijum sve teorijske istine *nije* teorijski. Teorijska moć saznanja ne može samu sebe kritikovati ili potvrđivati, za to je potreban praktički kriterijum i mi smo dužni da ga se pridržavamo: „Taj kriterijum je univerzalan i ne važi samo za neposredno saznanje naših dužnosti, već uopšte za svako moguće saznanje; jednako kao što u stvari nema saznanja koje nije makar posredno vezano za naše dužnosti“¹. Dužnost je jedini temelj svake spoznaje!

Moralni zakon zahteva neki pojam koji je nedovoljno određen *za moralni nagon* i u toj meri moralni nagon formalno determiniše moć saznanja, tj. reflektujuću moć suđenja koja je, sa svoje strane, takođe determinisana moralnim nagonom s obzirom na traženi pojam. Iz toga, kaže Fihte, sledi da je sve saznanje, „posmatrano kao sistem“ unapred temeljno determinisano moralnim nagonom. S druge strane, spoznaja snabdeva moralni nagon objektom i utoliko ima uticaj na njega, čime se moralni nagon vraća u sebe.

Formalni uslov za moralnost delanja sastoji se u odluci da se čini ono što savest nalaže, prosto i samo zarad savesti. Savest je već određena kao „neposredna svest o određenoj dužnosti“. Međutim, svest o nečemu određenom uvek je posredovana mišljenjem, što znači da svest o dužnosti nije neposredna s obzirom na svoj sadržaj. Ipak, kada je nešto određeno dato, svest o tome *da* je to dužnost jeste neposredna te je onda svest o dužnosti *formaliter* neposredna, a taj formalni vid savesti naziva se čisti osećaj (bloßes Gefühl). Sledeći Kantovo određenje savesti kao svesti koja je po sebi dužnost (das Gewissen ist ein Bewusstsein, das selbst Pflicht ist), koje određuje kao tačno i uzvišeno, Fihte navodi da je u njemu sadržano to da je zadobijanje takve svesti naprosto dužnost, ali i da je takva svest – svest o dužnosti. Sadržaj svesti je dužnost zato što je sadržaj *ove vrste svesti*. Savest kao moć osećaja ne obezbeđuje sadržaj, on zavisi samo od moći suđenja. Međutim, savest obezbeđuje *evidentnost* (Evidenz) i ta vrsta evidentnosti nalazi se samo u svesti o dužnosti. To, dalje, znači da nema niti može biti nekakve „savesti koja greši“ (irrenden Gewissen): „Savest nikada ne greši, niti može grešiti; jer ona je neposredna svest

¹ Ibid., S. 564.

o našem čistom izvornom Ja, iznad koje nema nikakve druge svesti, koja ne može biti ispitana ni potvrđena nijednom drugom svešću, koja je sama sudija za svako uverenje i višeg sudije nad sobom ne priznaje“¹. Hteti ići iza savesti znači zapravo hteti ići iza sebe, odvojiti sebe od sebe. Svi „materijalni moralni sistemi“ to rade, traže svrhu dužnosti izvan same dužnosti, i time zapadaju u temeljnu grešku sveg dogmatizma: nastoje da konačni temelj svega što je u Ja i za Ja nađu izvan samog Ja. Moralni sistemi ove vrste mogući su samo kao posledica inkonzistentnosti, jer za konzistentan dogmatizam nema morala, već samo sistema prirodnih zakona. Ne sasvim osnovano, Fihte izjednačava dogmatizam s determinizmom. Na to ga je navelo uverenje da je spinozizam jedini konsekventan sistem dogmatizma. Kao što ne greši svest o dužnosti, ne greši ni moć suđenja u pogledu toga „da li je savest govorila ili ne“ – ukoliko neko dela a nije siguran u govor savesti, onda on dela *nesavesno* (gewissenlos), „njegova krivica je jasna i ne može se pripisati nečemu izvan njega“². Svako delanje u skladu s autoritetom takođe je nesavesno. Naredba se poštuje samo pod uslovom da je potvrđena našom vlastitom savešću i samo zato što je tako potvrđena. U ovoj tački je Fihteovo zaključivanje veoma srodno Sokratovom. Svest o dužnosti uvek je istinita, kao što po Sokratu niko ne greši svesno. Kako je uopšte moguća greška, tj. kako je moguće zlo? Tako što empirijsko temporalno biće treba da postane tačna kopija izvornog Ja. Prvo čega ono postaje svesno u vremenu je prirodni nagon i ono dela u skladu s njim. Ono dela slobodno (u formalnom smislu reči), ali nije svesno vlastite slobode³. *Za sebe* je ono samo životinja (Tier) i tek refleksijom o sebi u ovom stanju uzdiže se na jedan viši nivo. Ta refleksija ne zavisi ni od kakvog zakona, već nastaje kroz apsolutnu slobodu: „Ona *treba* da nastane, jer empirijsko Ja treba da odgovara čistom, ali ona ne *mora* da nastane“⁴. Refleksijom se ljudsko biće otrže od prirodnog nagona i postavlja sebe kao nezavisno od njega, kao slobodnu inteligenciju, i time stiče moć samoodređenja, a uz nju i moć izbora između različitih načina zadovoljenja prirodnog nagona. Ovaj empirijski subjekt će, dakle, određenu maksimu⁵ učiniti pravilom svog delanja, a na toj tački refleksije jedina moguća maksima je maksima sreće (Glückseligkeit). Ukoliko se ne uzdigne do više tačke refleksije, njegov karakter će biti bezvredan, jer je u stanju da sebi izgradi bolji karakter, a to zavisi samo od njegove

¹ Ibid., S. 568.

² Loc.cit.

³ Ibid., S. 572. Hegel će primetiti da nedostatak svesti o slobodi objašnjava ropstvo: svi ljudi su svakako slobodni, ali tek treba da postanu svesni vlastite slobode.

⁴ Fichte, *Sittenlehre*, S. 573.

⁵ Fihte sledi Kanta u određenju maksime kao stava koji postaje maksimom upravo kroz akt slobode. Moralni zakon nije maksima jer ne zavisi od slobode empirijskog subjekta.

slobode. Ako ljudsko biće ne „uspeva upotrebiti“ svoju slobodu, ono može ostati na nižim tačkama refleksije čitavog života te u tom smislu zlo ima koren u slobodi.

Fihte smatra da „nije beznačajna“ primedba da je za čoveka „prirodno“ da pozajmi vlastitu maksimu iz opšteg praksisa te da bi se bez akta spontaniteta na tome i ostalo. U tom stavu je sadržan prelaz iz običajnosti u moralitet. U povesnom smislu, taj je prelaz prvi preduzeo Sokrat¹. Odgojem (Erziehung) u najširem smislu reči, uticajem društva na nas, isprva i dolazi mogućnost obrazovanja za upotrebu slobode. Na tome se i ostaje, ako se ne uzdignemo iznad onoga što dobijemo od društva. Kad bi čovek ostao prepušten samom sebi, za očekivati je da bi se uzdigao iznad zakona prirode, a postoje i zbiljski primeri onih koji su u tome uspeali. Način na koji su to postigli ostaje neobjašnjiv, jer se ni ne može objasniti drugačije do slobodom. Fihte tu govori o „geniju vrline“ (Genie zur Tugend), u analogiji s izvanrednim stepenom intelektualnih sposobnosti te ističe da onaj ko želi poučavati vrlini, mora poučavati samodovoljnosti².

Svest o dužnosti mora se negovati, jer može nestati delimično ili u potpunosti. Sam pojam dužnosti trojako je određen te se svaka od tih određenosti može izgubiti. Prvo. U svakom pojedinačnom slučaju, samo jedno delanje je dužnost i samo njegov pojam praćen je osećajem izvesnosti i uverenjem. Može se desiti da nam ova određenost delanja izmakne, premda forma pojma dužnosti ostaje, pa posežemo za nečim što nije dužnost (iako to čak možemo raditi zarad dužnosti, a zapravo je određeno nekom sklonošću). Drugo. Spoznaja dužnosti podrazumeva da na određeni način treba delati upravo u *ovom* slučaju, ali se može desiti da nam ova određenost datog vremena izmakne te stalno odlažemo ispunjavanje dužnosti. Treće. Zahtev dužnosti određen je *kao dužnost* – zahteva apsolutnu poslušnost i ostavljanje svih drugih nagona po strani. Ako nam ova određenost izmakne, naredba će se tretirati naprosto kao „dobar savet“ oko koga se može pregovarati te se odričemo nekih zadovoljstava, ali ostavljamo omiljena i u izvesnom smislu sklapamo pogodbu između savesti i žudnje (Begier)³. Potonji slučaj je najopasniji.

Izvorna inertnost ili lenjost (Trägheit) ljudske prirode – s obzirom na refleksiju i delanje u skladu s njom – jeste istinski pozitivno radikalno zlo (radikale Übel). Inertnost se beskonačno reprodukuje kroz dugu naviku i uskoro postaje nesposobnost za sve što je

¹ Up. Perović, M.A., *Filozofija morala*, str. 144-148.

² Fichte, *Sittenlehre*, S. 579. Adorno primećuje da je sećanje na iracionalni aspekt volje uvek bilo pratilac idealizma te se to može videti u Fihteovom stavu o samo-izvesnosti moraliteta (Up. Adorno, T., *History and Freedom*, p. 260).

³ Fichte, *Sittenlehre*, SS. 589-590.

dobro. Iz ove inertnosti izvire kukavičluk (Feigheit), kao drugi temeljni porok (Grundlaster). Kukavičluk je lenjost koja nas sprečava u potvrđivanju naše slobode i samodovoljnosti u interakciji s drugima te ujedno i jedino moguće objašnjenje ropstva, kako fizičkog, tako i moralnog. Iz kukavičluka, pak, proizilazi treći temeljni porok, a to je neiskrenost (Falschheit). Na taj način Fihte ocrta sliku „uobičajenog prirodnog čoveka“; te osobine „ne slede iz nekog posebnog stanja naše prirode, već iz pojma konačnosti uopšte“¹. Zlo izvire iz slobode. Fihte odbacuje ideju izvorno dobre ili izvorno zle ljudske prirode: izvorno, ljudska priroda je naprosto *priroda* te kao takva ne može biti ni dobra ni zla. Tek sa slobodom i po slobodi, odnosno, na temelju vlastitog odnosa prema moći slobode, čovek se opredeljuje za dobro ili za zlo. Odluka za dobro, kako je pokazano – i kako to stoji u svim filozofskim koncepcijama oduvek – nije konačna, upravo stoga što odluku donosi konačno biće.

Ja kao konačno biće takođe je uvek samo individualno biće. Ovaj stav je temelj *Osnova prirodnog prava*: „Umno biće kao takvo ne može sebe postaviti sa samosvešću, a da sebe ne postavi kao *individuu*, kao jedno među mnogim umnim bićima, koja pretpostavlja izvan sebe, kao što pretpostavlja samo sebe“². Odnosno, u *Etici*: „Ja sam izvorno ograničen, ne samo *formaliter* kroz Jastvo, već i *materialiter*, kroz nešto što ne pripada nužno Jastvu. Postoje izvesne tačke iza kojih ne bi trebalo da nastavim sa svojom slobodom i ovo *Ne-trebanje* (Nichtsollen) otkriva mi se neposredno“³. Te tačke mogu sebi objasniti jedino prisustvom drugih slobodnih bića i njihovih slobodnih delanja u čulnom svetu. Postavljajući sebe kao slobodnog, istovremeno postavljam i druga slobodna bića, što znači da ne pripisujem sebi svu slobodu koju postavljam, već se ograničavam ostavljajući deo slobode i drugima. Pojam prava je pojam „nužne međusobne veze slobodnih bića“. Pitanje odnosa morala i prava u Fihteovoj filozofiji ne može se razrešiti jednostavnim razlikovanjem sfere moraliteta kao onoga što se tiče Ja kao takvog i sfere prava kao onoga što se tiče onog Ja u odnosu s drugima: Ja je naprosto Ja. Izvođenje prava iz morala Fihte naziva „uobičajenim“, ali vlastitu dedukciju ne vidi kao deo tog opšteg manira⁴. Pojam slobode je jedan i jedinstven, kao što je ono Ja jedno i jedinstveno. Izvodi li, dakle, Fihte pravo iz morala?

¹ Ibid., S. 598.

² Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts*, Werke, Auswahl in sechs Bänden, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, Zweiter Band, 1798., S. 12.

³ Fichte, *Sittenlehre*, S. 620.

⁴ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SS. 16-17.

Potpuni objekt pojma prava jeste zajednica slobodnih bića kao takvih, a pravilo prava glasi: „Ograniči svoju slobodu pojmom slobode svake osobe s kojom dolaziš u odnos“¹. Konačno umno biće sebe ne može postaviti ukoliko sebi ne pripiše slobodnu delotvornost (Wirksamkeit). Međutim, jedini način da pripiše sebi delotvornost u čulnom svetu jeste da je isto tako pripiše i drugima, a na taj način pretpostavi druga konačna umna bića izvan sebe. Drugim rečima, „čovjek (a time sva konačna bića uopšte) samo među ljudima postaje čovek“². Ako uopšte treba da bude nekakvog ljudskog bića, mora ih biti više: intersubjektivnost je temelj subjektivnosti³! Individua se tek mora uzdići do čoveka, umno biće uvek *tek mora da postane* umno biće. Za to je nužno prisustvo drugih. Međutim, slobodna delanja drugih treba da već leže u meni izvorno (kao granične tačke moje individualnosti), što znači da bi trebalo da budu „predestinirana“, a ne da se nekako pojavljuju u vremenu. Ideja predestinacije ne poništava slobodu jer način na koji ću *ja* reagovati na ova predestinirana delanja drugih nije unapred određen. Ipak, onako kako su sva delanja drugih *za mene* predestinirana, tako su i moja delanja predestinirana *za druge*, pa opet ispada da se sloboda ne može spasti. S jedne strane, uklanjanje predestinacije bi onemogućilo objašnjenje uzajamnog delovanja umnih bića, a time i sama umna bića. S druge strane, uklanjanje slobode bi *per se* podrazumevalo da nema nikakvih umnih bića. Po Fichteovom sudu, rešenje ovog problema „nije teško“, premda se čini da je to jedno od najproblematičnijih mesta *Etike*⁴. Za razliku od pitanja odnosa slobode i nužnosti *u prirodi*, ovde je posredi pitanje odnosa slobode i nužnosti *u samoj slobodi*. Nažalost, Fichte poseže za starim modusom rešavanja problema te predestinaciju smešta u večnost, a slobodu u vreme: „Moja tvrdnja je sledeća: sva slobodna delanja su umom predestinirana za večnost, tj. izvan sveg vremena, i svaka slobodna individua je s obzirom na opažanje (Wahrnehmung) postavljena u harmoniju s tim delanjima. Za čitav um postoji beskonačno mnoštvo slobode i opažanja koje, takoreći, dele sve individue. Međutim, vremenski sled i

¹ Ibid., S. 14.

² Ibid., S. 43. „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch“. Na drugom mestu Fichte ipak napominje: „U pojmu čoveka *uopšte* i bez obzira na empirijske uslove njegovog stvarnog bića, sigurno ne leži obeležje da se nalazi u zajednici s drugim ljudima; a tamo gde se govori o određenju koje čovek ima kao čovek, neosporno se mora apstrahovati od tih empirijskih uslova“ (Fichte, J.G., *Pet predavanja o određenju naučnika*, Nolit, Beograd 1979., str. 140, fn). Pošto se stvarni čovek može odrediti samo kao individuum, u tome je već pretpostavljen rod (loc.cit.).

³ Up. Honneth, A., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M., 2003., 28-49).

⁴ Hegel kaže: „Sloboda je karakter umnosti, ona je ono što po sebi ukida svako ograničenje i vrhunac Fichteovog sistema; ali u zajednici s drugima ona mora biti *ukinuta* da bi bila moguća sloboda svih umnih bića koja žive u zajednici, a zajednica je opet uslov slobode; sloboda mora ukinuti samu sebe da bi bila sloboda“ (Hegel, „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 58).

vremenski sadržaj nisu predestinirani, iz dovoljnog razloga što vreme nije ništa večno i čisto, već naprosto forma opažaja (Anschauung) konačnih bića“¹.

Uzdizanje čoveka do vlastite ljudske biti se postiže odgojem². Distinktivna odlika čovečanstva je, po Fihteovom sudu, samo slobodna uzajamna delatnost kroz pojmove i prema pojmovima, tj. samo davanje i primanje znanja. Samo na taj način može svaka osoba sebe potvrditi kao čoveka. Međutim, pretpostavljajući druga ljudska bića izvan sebe, u isto vreme moram sebe postaviti tako da pretpostavljam da s njima stojim u nekom određenom odnosu. Taj odnos naziva se pravnim odnosom (Rechtsverhältnis). Mogu očekivati da me drugo umno biće prizna kao umno biće samo ako i ja njega tretiram kao takvo. Ovde se, kao prvo, ne zahteva da me ono prizna po sebi, apstrahujući od mene i moje svesti, već samo za njegovu sopstvenu savest – to bi pripadalo sferi morala. Kao drugo, ne zahteva se da me prizna pred drugima – to bi pripadalo državi, tj. sferi politike. Očekivano priznanje odnosi se samo na ono što se događa na temelju moje svesti i svesti drugog umnog bića, gde se te dve svesti sintetički ujedinjuju u jednu: to je ono što pripada sferi prava³. To bi se mogli izraziti ovako: moral se tiče *mene*; pravo se tiče *mene i tebe*; država se tiče *svih*. Ovo je nešto pojednostavljen pristup, ali je u potpunosti na tragu simplifikacije kojoj i Fihte pribegava. U sferi prava očekujem da me drugi prizna za umno biće, kao što ja priznajem njega. Ipak, ja uvek u isto vreme očekujem da me *svi drugi*, odnosno, sva umna bića izvan mene, priznaju za umno biće – nužnost ovog očekivanja je čak „uslov mogućnosti samosvesti“⁴.

Ja sebe postavljam *kao individuu* u suprotnosti s *drugom određenom individuumom* na taj način što *sebi* pripisujem sferu za *svoju* slobodu i iz nje isključujem *drugog*. Isto tako, *drugom* pripisujem sferu za *njegovu* slobodu iz koje isključujem *sebe*. Tako „postavljam sebe kao slobodnog, pored njega, ne povređujući mogućnost njegove slobode“⁵. Time se izražava princip prava – uvek moram slobodno biće izvan sebe priznati kao takvo, tj. ograničiti moju slobodu pojmom mogućnosti njegove slobode. Na temelju ovakve dedukcije pojma prava (kao pojma odnosa između umnih bića) Fihte *explicite* tvrdi da je

¹ Fichte, *Sittenlehre*, S. 622.

² Povodom teze o odgoju individue do umnog bića, Fihte primećuje da se postavlja pitanje ko je odgojio prvi par u istoriji čovečanstva te da odgovor nužno upućuje na Bibliju, tj. „stari dokument kome se sva filozofija na kraju mora vratiti“. Odgovor je, dakako, duh (Geist).

³ up. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, S. 48.

⁴ Ibid., S. 50.

⁵ Ibid., S. 55. U tom smislu Vud primećuje da sistem filozofije utemeljen u Ja ne može biti ništa drugo do iskustvo sveta nužno ustrojenog za biće koje teži da ozbilji sebe, istovremeno težeći da otkrije svrhe koje treba da ozbilji (Wood, "The 'I' as Principle of Practical Philosophy", p. 107).

dokazano da pravo nije niti može biti dedukovano iz morala, jer je moguća samo jedna dedukcija svakog pojma¹. I ne samo što pravo ne može biti dedukovano iz morala, već je pojam dužnosti koji proizilazi iz moralnog zakona „dijametralno suprotan“ pojmu prava u „većini karakteristika“, od kojih je temeljna to što moralni zakon kategorički zapoveda, a pravni propis samo dopušta. Štaviše, moralni zakon je superioran u odnosu na pravni (kao što se u *Sittenlehre*-u ističe da etika leži iznad pravne znanosti, ali i svih drugih filozofskih znanosti) i vrlo često *zabranjuje* da se neko pravo *praktikuje*, ali on to zabranjuje samo u vlastitoj sferi: sama ta zabrana već je stvar moraliteta i pravo s njom ima veze utoliko ukoliko je učinjeno njenim predmetom. Regija prava je regija onoga što je *dopušteno*, tu „dobra volja nema šta da radi“. Znanost o moralu i znanost o pravu izvorno su umom razdvojene i potpuno suprotstavljene. Pojam prava tiče se *samo onoga što se ispoljava u čulnom svetu*, a ono što u njemu „nema kauzaliteta“, tj. ostaje u unutrašnjosti bića, „pripada drugom tribunalu (Richterstuhl), onom morala“². U sferi prava umno biće nije karakterom umnosti obavezano da *hoće* slobodu svih umnih bića izvan sebe. Taj stav čini graničnu liniju između prirodnog prava i morala, jer u sferi morala postoji obaveza *da se to hoće*³.

Fihte odbija raspravu o izvorno dobroj, odnosno, zloj ljudskoj prirodi. Priroda je naprosto priroda, pojam zla dolazi tek sa slobodom i iz slobode. Čovek tek treba da postane čovek i u tom postajanju – koje se može odigrati jedino napredovanjem u svesti o slobodi – može jednako odabrati dobro ili zlo. Čovek isprva *nije*, on tek *treba da bude*: „Svaka životinja *jeste* ono što jeste: samo čovek je izvorno ništa. Ono što treba da bude, mora postati: i pošto treba da bude biće za sebe, postati kroz samog sebe“⁴. Čovek je uvek vlastiti *zadatak*, ono *zadato*, a nikako dato. Ovakvo razumevanje čoveka u potpunosti je na tragu hrišćanske predstave o čoveku kao modifikabilnom biću i to je stav koji baštine svi predstavnici nemačkog idealizma, ne samo Fihte. Naravno, samo određenje modifikabilnosti u bitnom se razlikuje od hrišćanskog. Fihte određuje karakter čovečanstva kao modifikabilan (formabilan, Fihte koristi termin *Bildsamkeit*). Mogućnost određivanja vlastite biti – u kojoj se sama ta bit zapravo i sadrži – zapravo je *differentia specifica*

¹ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, S. 58.

² Ibid., S. 59. „Otuda je“, kaže dalje Fihte, „ništavno govoriti o pravu na slobodu misli, slobodu savesti itd. Za ova unutrašnja delanja postoji moć i za njih dužnosti, ali ne prava“ (loc.cit.).

³ Ibid., S. 92.

⁴ Ibid., S. 84.

ljudskog roda¹. Međutim, ozbiljenje umnog bića zahteva još jedan uslov pored *praktikovanja* vlastite slobode, a to je sloboda drugih. Da bih postao umno biće, nužno mi je priznanje drugog umnog bića da ja *jesam* umno biće. Kako bi se izbegla mogućnost da postajanje umnim u ovom smislu zavisi od pukog slučaja, mora se pretpostaviti da je drugi na neki način prinuđen da mene tretira kao umno biće. Razrešenje naznačenog problema otkriva pravna znanost, jer je njen fundamentalni zadatak da odgovori na pitanje kako je uopšte moguća zajednica umnih bića kao takvih.

Na taj način se pokazuje veza između morala i prava, odnosno, pokazuje se opšti praktički karakter ovih regija zbiljnosti. Fihte ne dedukuje pravo iz morala, već i pravo i moral dedukuje iz samog Ja. Moral, ipak, ostaje nadređen pravu: on nužno zapoveda, dok pravo samo dopušta. Svako treba da živi u zajednici i u njoj da ostane jer drugačije ne bi mogao postići slaganje sa samim sobom, što mu je pak apsolutno zapovedeno².

POVESNI POJAM SLOBODE

Fihteovo utemeljenje slobode već je u svom prvom koraku povesno³. Ideja *Tathandlung*-a sadrži bitno povesnu dimenziju svesti koja je svesna sebe kao *posledice*, tj. kao *akta* samosvesti. Izvođenje kategorija kao postavljanje osnovnih načela otkriva način

¹ Na tom tragu, pitanje o nekakvoj predodređenosti čoveka da hoda na četiri noge ili uspravno je besmisleno: to je stvar čovekovog izbora: „Verujem da nije određen ni za jedno; prepušteno je njemu kao vrsti (*Gattung*) da sebi odabere vlastiti način kretanja“ (Ibid., S. 87). Hegel će kasnije primetiti da čovek stoji uspravno zato što to hoće i samo dotle dok to hoće (Up. Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987., § 410, prim.).

² Fichte, *Sittenlehre*, S. 628. Onaj ko brine samo za sebe, s aspekta morala ne brine zapravo ni za sebe, jer bi njegova krajnja svrha trebalo da bude briga za čitavo čovečanstvo. Otuda je zbilja bizarna ocena po kojoj je „kao samoproklamovani autor 'prve filozofije slobode', Fihte testirao ethos vlastitog veka, navodeći mnoge od svojih savremenika da se zapitaju da li je *Wissenschaftslehre* štetna doktrina društvenog anarhizma, ideološkog nihilizma i nemoralnog egoizma“ (Commentator's Introduction to *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*; Estes, Y., Bowman, C. (ed.), Ashgate, England-USA 2010, p. 6).

³ Bubner s pravom ističe da je Fihte bio prvi mislilac koji je nastojao da dovede povest u neposrednu vezu sa sistematskom strukturom transcendentale filozofije (Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 107). Kod Kanta ideja povesti još uvek ne pripada sistemu.

na koji se sloboda povjesno razvija u svojoj ontološkoj dimenziji koja se istovremeno raskriva kao praktička. Kantovo postavljanje problema aporetike slobode na tlu kosmologije Fihtea je usmerilo prema potpunijem rešavanju tog problema. Protivrečje stvari po sebi i pojave više ne pripada umu, već samoj stvari po sebi. Sloboda više nije nedostupna spoznavanju, već čini njegov sami početak. Kao apsolutni početak, sloboda ima vlastitu imanentnu povest koja se odvija kroz stalno posredovanje praktičke i teorijske dimenzije. Um je izvorno praktički jer je izvorno slobodan, ali on vlastitu slobodu povjesno objavljuje izlažući se i kao teorijski.

Bitna povesnost slobode odelovljuje se i kao osobeni koncept povesne dimezije slobode. Fihteova predavanja o obeležjima savremenog doba omogućuju uvid u pojam povesti koji se eksplicitno gradi na ideji uređenja života čovečanstva *sa slobodom* (mit Freiheit) u skladu s umom. Fihtev pojam povesti ne počiva na kauzalitetu, već na slobodi! Temeljna odredba povesti ne zahteva odgovor na pitanje o odnosu između uzroka i posledica, to je posao hroničara ili novinara. Filozofa mora interesovati kako stvar stoji sa slobodom.

Odjek Fihtevog stava da je svaka epoha zapravo temeljni pojam određenog perioda¹ može se naći i u Hegelovom određenju filozofije kao vlastitog vremena obuhvaćenog mislima. Fihte nastoji da odredi bit epohe, a Hegel bit filozofije. Uistinu, reč je o istom. Bit određenog perioda ovaploćuje se u filozofiji jednako kao u drugim izrazima duha. Fihte tvrdi da se epohe i njihovi temeljni pojmovi mogu shvatiti samo jedni kroz druge i s obzirom na ideju „ukupnog vremena“ (gesamnten Zeit). Ideja čitavog vremena pak zahteva svetski plan (Weltplan). Svetski plan je pojam jedinstva (Einheitsbegriff) čitavog ljudskog zemaljskog života. Glavne epohe tog života jesu pojmovi jedinstva svakog posebnog perioda².

Svetski plan je temeljni pojam ljudskog postojanja uopšte, dok osnovne epohe predstavljaju temeljne pojmove određenih doba³. Svetski plan podrazumeva da je „svrha

¹ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Johann Gottlieb Fichtes Sämtliche Werke. Band 7, Berlin 1845/1846, S. 6. Interesantno je što u engleskom prevodu „Grundbegriff“ postaje „fundamental Idea“ (Up. Fichte, J.G., *Characteristics of the Present Age*, DODO Press 2008., p. 3).

² Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 6.

³ Fihte naglašava da se jedino u svrhu predavanja ograničava na govor o životu čovečanstva umesto o ukupnom životu, odnosno, o zemaljskom vremenu umesto o „ukupnom vremenu“ (Ibid., S. 7). Egzoterički karakter predavanja navodno ga je naveo da ono što možemo nazvati vremenom po sebi i životom po sebi ostavi po strani.

*zemaljskog života čovečanstva da uredi sve svoje odnose sa slobodom prema umu*¹. Određenje svetskog plana sadrži tri bitne odredbe za Fihteov pojam povesti: čovečanstvo, sloboda i um². Najpre, povest se – kao ni svetski plan – ne bavi pojedincima. To je univerzalni stav filozofije povesti uopšte, ona se bitno tiče onog opšteg, vrste (Gattung). Drugo, svrha same egzistencije čoveka jeste *slobodno* postupanje. Treće, slobodno postupanje mora biti u skladu s umnošću. U biti, povesni pojam slobode deli s ontološkim i praktičkim temeljnu vezanost za pojam uma, ali se odnosi isključivo na vrstu. Stoga smislenu koncepciju povesti kod Fihtea uistinu treba tražiti u saglasju jednog i mnoštva³. Povesni pojam slobode je pojam slobode koji se tiče vrste, u pitanju je sloboda čovečanstva: „Ova sloboda treba da se pojavi u zajedničkoj svesti (Gesammtbewusstseyn) vrste i da se dogodi kao njena osobena sloboda, kao istinski, zbiljski čin (That) i kao proizvod vrste u njenom životu koji proizilazi iz njenog života“⁴. Sloboda vrste u sebi već implicira postojanje same vrste.

Zemaljski život čovečanstva deli se u dve osnovne epohe ili perioda. Prvi period je onaj u kome vrsta još uvek nije slobodno uredila svoje odnose u skladu s umom, a drugi onaj u kome nastupa ovo umno slaganje sa slobodom. Međutim, to što u prvom periodu vrsta još uvek nije uspostavila umno uređenje odnosa posredstvom *slobodnog čina* ne znači da ti odnosi *uopšte* nisu umni. Um je *samim sobom i svojom sopstvenom snagom*, bez pomoći ljudske slobode, odredio i uredio odnose čovečanstva: „Um je temeljni zakon života čovečanstva, kao i sveg duhovnog života“⁵. Bez njegove delotvornosti čovečanstvo ne može ni doći do opstanka. To znači da je i u prvom periodu um delotvoran, ali bez posredstva slobode, već kao prirodni zakon i prirodna moć. Um dela kao „mračni instinkt“. Ovaj instinkt je slep, on je svest bez uvida u temelj. Nasuprot tome, sloboda je „videća“, jasno svesna vlastitog temelja. Stoga između tame i svetla, vladavine uma posredstvom slepog instinkta i vladavine uma posredstvom videće slobode mora postojati neki prelaz. Taj prelaz Fihte označava kao svest ili znanost uma (Bewusstseyn oder die Wissenschaft der Vernunft). Međutim, instinkt kao slepi nagon isključuje znanost, što znači da se mora

¹ Loc.cit. „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“. Na taj način je ideja moralne usavršivosti ljudske vrste neposredno uvedena u unutrašnju strukturu same transcendentalne filozofije. Samim tim, povest više nije samo univerzalna povest, već filozofska povest ljudskog duha koji dospeva do pune svesti o sebi u i kao sistem filozofije (Up. Bubner, R. *The Innovations of Idealism*, p. 110).

² Još u *Recenziji Enesidema* se rodila nova ideja filozofije povesti u stavu da *duh postoji samo za duh* (Up. Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 175).

³ Up. Binkelman, C., „Die Hand in der Geschichte zwischen Kant und Fichte“, S. 40.

⁴ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 8.

⁵ Loc.cit.

postaviti još jedan prelaz između instinkta i znanosti, a to je oslobođenje od uma kao instinkta (Befreiung vom Vernunft-instincte). Oslobođenje podrazumeva svojevrsni konflikt unutar samog uma, jer je kontradiktorno da um koji egzistira kao instinkt u isto vreme želi da se oslobodi samog sebe kao instinkta. To zahteva još jedan nivo medijacije, u kom se učinci uma kao instinkta prisvajaju od strane snažnijih individua i transformišu u spolja nametnuti autoritet, dok među drugima bude nagon ka ličnoj slobodi. Najzad, potonja epoha – u kojoj čovečanstvo uređuje odnose sa slobodom u skladu s umom – zahteva umetnost (Kunst) da se svi odnosi čovečanstva udese prema ranije znanstveno shvaćenom umu¹.

Pet je osnovnih epoha povesti čovečanstva: (1) epoha bezuslovne vladavine uma posredstvom instinkta, tj. *stanje nevinosti čovečanstva* (der Stand der Unschuld der Menschengeschlechts); (2) epoha u kojoj se umni instinkt pojavljuje kao spoljašnji autoritet, doba pozitivnih sistema života i učenja koji se nikada ne vraćaju poslednjem temelju, tj. *stanje nastupajućeg greha* (der Stand der anhebenden Sünde); (3) epoha oslobođenja – neposredno od zapovedajućeg autoriteta, posredno od hegemonije umnog instinkta – doba apsolutne ravnodušnosti spram sve istine, tj. *stanje potpune grešnosti* (der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit); (4) epoha umne znanosti, kao doba u kome je istina priznata kao ono najviše i najviše voljena, tj. *stanje nastupajuće opravdavanja* (der Stand der anhebenden Rechtfertigung); (5) epoha umne umetnosti kao doba u kome čovečanstvo sa sigurnošću i bez pogreške gradi sebe do odgovarajućeg odraza uma, tj. *stanje potpune opravdanosti i svetosti* (der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung)².

Ova periodizacija odgovara postavkama *Wissenschaftslehre*-a. Rad uma na oslobađanju od nagona proizvodi slobodu u svim domenima. Svrha povesti je određena kao sloboda, tj. kao uređivanje odnosa slobodno u skladu s umom. Put ka toj svrsi kreće se od potpune nevinosti do svetosti. Put povesti je temeljno determinisan samoosvešćivanjem. Hegel će ovu ideju razviti u stanovište napredovanja u svesti o slobodi³. Fihteova ideja o nužnoj posredničkoj ulozi izuzetnih individua u procesu samoosvešćivanja upućuje na rađanje individualnosti i tačku od koje opšta i individualna sloboda teku naporedo, preplićući se i stvarajući celoviti obuhvat slobode koja je u isto

¹ Ibid., SS. 9-11. Ovo izvođenje epoha nužno priziva Aristotelov prigovor trećeg čoveka.

² Ibid., SS. 11-12.

³ „Premda je Hegel paradigmatički primer teorije povesti i društvenog razvoja, Fihte je bio taj koji je prvi otkrio ideju da možemo govoriti o kontinuitetu razvoja ljudske vrste, a istovremeno prihvatati osnovne promene“ (Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 176).

vreme supstancijalna i subjektivna. Na tome Hegel gradi svoj pojam slobode. Značajan je stav da prvu epohu čini doba nevinosti. Mogućnost krivosti neodvojiva je od samosvesti! Epoha nevinosti referiše i na biblijsku sliku raja te je i kod Fihtea grešnost preduslov slobode, kao i kod Hegela.

Određenje svrhe zemaljskog života čovečanstva, kao i periodizacija tog života otkrivaju bitnu karakteristiku Fihteove filozofije. Fihte postavlja um kao „nadređen“ pojmu slobode¹. Nije to um teorijske filozofije. Ono umno se – već u ideji primata praktičkog uma kod Kanta – postavlja kao ono slobodno. No, i kod Kanta i kod Fihtea pojam uma u sebi sadrži i nešto što nije sloboda, već svojevrsni „temelj slobode“. Kod Šelinga Fihteove ideje o umu kao mračnom instinktu i umu koji vlada posredstvom slobode evoluiraju u raspravu o mračnom i svetlom principu. Fihteova koncepcija već daje mogućnost da se koren slobode traži u onom mračnom, instinktivnom, slepom movensu koji će kod Šelinga biti određen kao rodno mesto slobode. Ipak, preduslov za takav stav nužno je *primat uma u odnosu na slobodu* u Fihteovoj filozofiji².

Svrha života čovečanstva određena je kao uređenje svih odnosa sa slobodom, a prema umu. To se može označiti kao princip povesti. Princip povesti je onda u potpunom saglasju s principom moraliteta, tj. nužnom mišlju inteligencije da treba da odredi svoju slobodu u skladu s pojmom samodovoljnosti. Princip povesti se nadovezuje na princip moraliteta, između njih ne postoji nesvodivost³. Individua određuje vlastitu slobodu u skladu s pojmom samodovoljnosti. Na temelju tako određene slobode individua, vrsta sprovodi vlastitu svrhu kao slobodno uređenje odnosa u skladu s umom. S druge strane, uređenje odnosa među individuama u skladu s umom povratno učvršćuje obavezu da se vlastita sloboda individue samerava prema pojmu samodovoljnosti jer taj pojam i jeste pojam uma. Ontogenetski i filogenetski momenat slobode međusobno se dopunjuju i uslovljavaju.

Život čovečanstva ne zavisi od puke slučajnosti niti je uvek jednak. On napreduje i kreće se po određenom planu koji „nužno mora“ biti ispunjen i stoga će sigurno i biti. Po ovom planu, vrsta će u ovom životu slobodno sebe izgraditi do čistog odraza uma. Po

¹ U krajnjoj liniji, Fihte u mnogim pogledima „dovodi Kantove ideje do njihovih logičnih zaključaka“ (Adorno, T., *Problems of Moral Philosophy*, p. 111).

² U tom smislu se može tumačiti i Adornova primedba da se „primat praktičkog uma nad teorijom – zapravo, uma nad umom – primenjuje samo na tradicionalističke faze čiji horizont čak ni ne prepoznaje sumnje o čijem su razrešenju idealisti sanjali“ (Adorno, T., *Negative Dialectics*, p. 243).

³ Kako, na primer, tvrdi Binkelman (Up. Binkelman, C., „Die Hand in der Geschichte zwischen Kant und Fichte, S. 41).

Fihteovom sudu, trenutni stadijum na kome se čovečanstvo nalazi jeste epoha *oslobađanja* (Befreiung). Oslobađanje podrazumeva poimanje te je princip savremenog doba da se ništa ne prihvati kao postojeće i obavezujuće osim onog što čovek razume i jasno poima¹. Savremeno doba, kao most između mračnog doba instinkta i svetlosti znanja koja treba da nastupi, doba je „prazne slobode“. Od naredne epohe, doba istinske znanosti, razlikuje se samo u primeni principa. Treće doba samerava bitak prema svojim opstojećim i već predodređenim pojmovima. Četvrto doba, doba znanosti, čini upravo obratno. Bitak postaje merilom željenog poimanja. Pod tim se ne misli na povratak *objektivističkom* modelu filozofije. Naprotiv! Reč je o apsolutnoj subjektivizaciji supstancije. Da bitak postaje merilom poimanja znači da se menja ontološki status samog bitka te se ono bitkovno razume kao od čoveka proizvedeno. Bitak kao merilo željenog poimanja označava izvornost delatnog momenta i shatanje bitka kao *proizvedenog*.

Za treće doba ne postoji ništa osim onog što ono poima, četvrto stremljenje ka poimanju i poima sve što jeste. Temeljna razlika između trećeg i četvrtog doba ogleda se u tome što doba prazne slobode ne zna da se čovek najpre mora *naučiti da poima* kroz rad, napor i umetnost. Treće doba ima unapred određenu meru poimanja, kao zajednički ljudski razum (Menschenverstand)². „Velika prednost“ trećeg doba nad četvrtim je u tome što ono sve zna, a nije moralo da nauči ništa: „Ono što ne poimam kroz u meni neposredno prisutni pojam nije ništa, kaže prazna sloboda; ono što ne poimam kroz apsolutni i u sebi dovršeni pojam nije ništa, kaže znanost“³.

Fihte vlastito doba određuje kao doba prazne slobode. Praznina te slobode potiče od *pretpostavnosti*. Prazna sloboda ne dolazi do vlastitog ispunjenja radom i naporom, već samu sebe objektivira time što vlastito uverenje čini onim najvišim⁴. U ključu Hegelove kritike moralne svesti, doba prazne slobode može se označiti kao doba *moralne slobode*. Fihte ističe da dobu koje je odbacilo um kao instinkt, a da pritom nije prihvatilo um u nekom drugom obliku, preostaje samo „život individua“. Individualnost se tako pokazuje kao nužni prelaz između zajedničke i opšte volje. Individualnost je u Fihteovoj filozofiji označena kao temelj pravnosti prava. U raspravi o povesnoj dimenziji slobode, praktički horizont određenja individualnosti dobija posve određeno mesto u povesnom hodu

¹ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 21.

² Ibid., SS. 21-22.

³ Ibid., S. 22.

⁴ Tako Hegel ističe da je vlastito uverenje zbilja ono najviše, ali ne i potonje (Up. Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989., str. 9, Predgovor).

zbiljnosti. Treće doba – doba prazne slobode – pokazuje se kao rodno mesto osobenog koncepta prava koji predstavlja raskid s kantovskim zasnivanjem legaliteta, ali i novovekovnim razumevanjem prirodnog prava.

Proton pseudos trećeg doba je u tome što svaki pojedinac uobražava da je on sam princip vlastitog mišljenja¹. Uistinu je on samo deo jedne opšte i nužne misli. *Osobe* traju kroz čitavu večnost onako kako sad egzistiraju – kao nužne pojave smrtne, zemaljske percepcije – ali nikad u večnosti ne mogu postati ono što nikad nisu bile niti jesu, bića po sebi². Jedino vrsta zbiljski egzistira. Doba koje se odreklo uma kao instinkta, a još uvek nije dostiglo um kao znanost, to ne može razumeti. Trećem dobu se vrsta čini kao prazna apstrakcija. Sve što preostaje jeste individualni i personalni život koji je određen nagonom samoodržanja i dobrobiti. Ako se ovi praktički zahtevi transformišu u teoriju, rezultat je uzdizanje iskustva do krune i standarda humaniteta. U ovim stavovima je sadržana kritika Kantove tematizacije praktičkog i teorijskog interesa, kao i opšteg novovekovnog oduševljenja metodologijom prirodnih nauka. Fihteov *croquis* trećeg doba ukazuje na opasnosti pogrešno shvaćene ideje primata onoga praktičkog. Ako se taj primat shvati samo na način temporalnog, a ne i ontološkog priusa, rezultat je uzdizanje primordijalnog nagona samoodržanja u apsolutni princip spoznaje i moraliteta. S druge strane, samoodržanje u bitnome počiva na učenju iz iskustva te se na taj način *iskustvenost* i *iskusivost* postavljaju za apsolutnu meru stvari. Pod iskustvom se misli na iskustvo individue, a ne iskustvo vrste, jer je vrsta u trećem dobu shvaćena kao *flatus vocis*. Život u skladu s umom – što je svrha svetskog plana – zahteva da se individua zaboravi (sich vergessen) u drugima i postavi vlastiti život kao život vrste. Život suprotan umu je onaj u kome individua misli samo na sebe, voli samo sebe i usmerena je samo na personalnu dobrobit. Tako se pokazuje da je „vrlina“ trećeg doba uistinu najveći porok³. Zaboraviti se u drugima podrazumeva osobeni koncept „drugih“: drugi nisu shvaćeni kao nosioci personalnog karaktera, već kao vrsta, a život vrste se izražava samo u idejama (Ideen). Stoga zaborav sebe u vrsti znači isto što i zaborav sebe u idejama.

Treće doba priznaje samo ono što poima. Ono najviše je *pojam* te se treće doba nalazi na znanstvenom stanovištu (wissenschaftlichen Zustandes). Treće doba je „u svojoj

¹ „Znakovito je Fihte u 'popularnim' *Obeležjima savremenog doba* svoj povesni svet dijagnosticirao kao period slepe vladavine uma i polovične prosvetčenosti“ (Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus*, S. 3).

² Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 25.

³ *Ibid.*, S. 35.

biti znanost: i ono mora težiti i raditi da apsolutno sve ljude uzdigne do znanosti. Pojam, kao najviši i potonji sud, ima vrednost za sebe i to najvišu vrednost koja određuje sve druge vrednosti“¹. Čovek ima vrednosti samo utoliko ukoliko pojmove lako primenjuje ili dobro uči i svi naponi doba usklađuju se samo s ovom svrhom. Fihteova kritika scijentizma trećeg doba u biti je kritika metafizičkog stanovišta. Treće doba bi utoliko referiralo na gotovo čitavu pred-kantovsku povest filozofije u kojoj praksis trpi od merodavnosti teorije. S druge strane, kritika scijentizma pogađa i Kanta, upravo u sintagmi „prazne slobode“ kao odlike trećeg doba. Fihte navodi da se i u trećem dobu mogu čuti pojedinačni glasovi koji pozivaju na delanje, ali pod delanjem (handeln) misle drugi vid učenja (lernen) ili su samo izraz nezadovoljstva doba vlastitom prazninom.

Budući da je poimanje najviša vrednost² ovog doba, ono ima pravo nad svim i predstavlja prvo, izvorno pravo (Recht). Iz toga izrasta pojam slobode mišljenja (Denkfreiheit), slobode naučnog suđenja (Urtheils der Gelehrten) i slobode javnog mnjenja (Publicität)³. Sloboda je u trećem dobu shvaćena izrazito *intelektualistički* i *subjektivistički*. To je sloboda sticanja *odgovarajućih* znanja, sloboda odgoja za *određena* zanimanja, sloboda da se vlastito mišljenje izrazi i neprikosnoveno važi. Prazna sloboda priznaje samo vrednost poznatog, onoga što u svom poimanju već pretpostavlja. To je sloboda koja sebe ne razume kao najviši zahtev vrste, već kao *puko* izražavanje individualnosti. To je uistinu sloboda *mnjenja*, koja zajedničko ne vidi kao opšte i slobodu zajednice ne shvata kao apsolutni pojam, već naprosto kao slobodu *javnog mnjenja*.

Određenje biti povesti Fihte započinje „metafizičkim stavom“ da ono što zbiljski jeste, naprosto nužno jeste i da isto tako nužno jeste onako kako jeste: nemoguće je da ne treba da bude ili da bude drugačije nego što jeste⁴. Onome što zbiljski jeste ne može se pripisati početak, promena ili proizvoljni temelj (willkürlichen Grund). To Jedno koje zbiljski jeste samo kroz sebe jeste bog. Premda je ova „metafizička tvrdnja“ zaista na liniji metafizičke tradicije razumevanja pojma boga, zaključak koji sledi predstavlja svojevrsni

¹ Ibid., S. 79.

² To ipak ne znači da se filozofija povesti unutar nemačkog idealizma može tumačiti iz perspektive „logike vrednosti“ (Up. Lask, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen und Leipzig, 1902.). Laskova tematizacija Fihteovog razumevanja povesti potpuno promašuje bit Fihteove filozofije. Kako Bubner primećuje, zapanjujuće je da Lask nije shvatio da transcendentni filozof ne *propisuje*, već samo rekonstruiše kakve su univerzalne strukture ljudskog duha, „A istorija igra ključnu ulogu s obzirom na ovu značajnu kombinaciju slobode koja pripada refleksivnom aktu i nužnosti koja pripada relevantnom zadatku rekonstrukcije“ (Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, pp.110-111).

³ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 82.

⁴ Ibid., S. 129.

novum. Fihte navodi sledeće: „Božija egzistencija (Daseyn) nije tek samo temelj (Grund), uzrok (Ursache) ili nešto drugo znanja (Wissen), tako da mogu biti odvojeni jedno od drugog, već je naprosto *samo znanje*“¹. Egzistencija boga jeste znanje, oni su apsolutno jedno i isto. U predavanjima o sadašnjem dobu ta teza se pokazuje samo kao rezultat. Ona, međutim, u „višoj spekulaciji“ može biti učinjena potpuno jasnom. Fihte je tu tezu i učinio potpuno jasnom u zasnivanju *Wissenschaftslehre*-a. Druga strana tog zasnivanja je ona po kojoj i bog i znanje raskrivaju svoju bit kao *delatnu*. Identitet boga i znanja znači da je isto tako i svet (Welt) moguć samo u znanju i da samo znanje i jeste svet te se svet pokazuje kao bitak boga posredovan znanjem. Znanje je *neposredna* božija egzistencija, svet je *posredna* božija egzistencija.

Apsolut se manifestuje kao znanje i kao svet, kao ono subjektivno i kao ono objektivno. Subjektivna manifestacija apsoluta je neposredna, a objektivna posredovana. U Hegelovoj filozofiji će se pokazati da je ono subjektivno upravo ono posredovano, ali kod Fihtea je samosvest još uvek shvaćena kao neposredni akt. Znanje je egzistencija, ospoljenje, potpuni odraz božanske moći (Kraft). Stoga je ono *za sebe* – znanje postaje samosvest i time je samoodržavajuća moć, *sloboda* i delotvornost. Predmet znanja uvek je određen granicama prethodne egzistencije znanja i stoga je objekt opažanja koji može biti shvaćen empirijski. Objekt o kome je reč je priroda (Natur), a empirijsko zahvatanje predmeta fizika (Physik). Znanje se raskriva na tom predmetu u kontinuiranom sledu perioda a empirizam koji je sistematski usmeren ka tom sledu je povest (Geschichte). Predmet povesti je za sva vremena nepojmljivi razvoj znanja o nepojmljivom². Bezvremeni bitak i egzistencija nikako nisu slučajni, ali ni filozof ni istoričar ne mogu dati teoriju njegovog nastanka: „O poreklu (izvoru, Ursprung) sveta i čovečanstva nemaju ni filozof ni istoričar šta da kažu: jer uopšte nema nikakvog porekla, već samo Jednog bezvremenog i nužnog bitka“³. O nužnim uslovima faktičke egzistencije koji sežu iza nje same, a time i izvan empirizma – filozof treba da položi račun.

Ako bog jeste, znanje jeste. Ako znanje jeste, čovečanstvo jeste. Istorija ne treba da istražuje poreklo jezika niti poreklo kulture. Fihte odbacuje ideju evolucije jer smatra beskorisnim i iracionalnim pokušaje da se „neum uzdigne do uma“ postupnim hodom⁴.

¹ Ibid., SS. 129-130.

² Ibid., S. 131.

³ Ibid., S. 132.

⁴ Prezrivo primećuje kako i istorija i „polu-filozofija“ treba da se čuvaju predstave da je potreban samo dovoljno veliki raspon vekova da bi se od orangutana stiglo do Lajbnica ili Kanta (Up. Ibid., S. 134).

Osnovna pretpostavka je da je um uvek na delu, samo je pitanje da li dela kao mračni instinkt ili kao um koji je sebe svestan i manifestuje se kao sloboda. Čovečanstvo za svoj cilj mora imati da svoje odnose slobodno uredi u skladu s umom. Način da se taj cilj ostvari, kao i u Kantovoj tematizaciji povesti, jeste uređenje države¹. Fihte apsolutnu državu određuje kao umetničku instituciju (künstliche Anstalt) koja ima za cilj da sve individualne moći usmeri ka životu vrste i time u individualnom životu ozbilji formu ideje. Ipak, u strogom smislu reči je država umetnička institucija tek kada nastupi peto doba, doba umne umetnosti². U prvim dobima čovečanstva, država se može nazvati umetničkom samo u smislu „umetnosti prirode“. Egzistencija države počiva na posvećivanju svih individualnih moći svrsi vrste³, kakva god ta svrha bila. Za državu je vrsta izjednačena sa zbirom njenih građana, odnosno, država posmatra skup svih svojih građana kao vrstu. Apsolutno svi građani moraju biti uključeni u taj skup i to svi građani sa svim svojim moćima.

Država je *nevidljivi pojam* (unsichtbare Begriff)⁴. Uzdizanje do apsolutne države – sa slobodom – ono je što um zahteva od čovečanstva. To je određenje ljudskog roda. Prvi uslov države je da se *slobodni* najpre moraju podrediti *slobodnima*⁵. Svaki građanin mora sve svoje moći podrediti svrsi države, a država mora nastojati da to podređivanje učini univerzalnim. U *prvoj* formi države pojedinac ostaje *personalno* slobodan, ne postaje rob, ali ta personalna sloboda nije mu *garantovana* i može se desiti da ga vladar učini robom te stoga nema *građansku slobodu* (bürgerliche Freiheit). To znači da pojedinac u *prvoj* formi države još uvek nije *građanin*, već samo podanik (Unterthan)⁶. Samim tim, slobodi je ostavljeno područje onoga što se nalazi izvan podređivanja, tj. sloboda ne počiva na zakonu, već na prirodi i slučajnosti. U *drugoj* formi države, svaki pojedinac – bez izuzetka – dobija povratno ustavom *deo* slobode. Taj dobijeni deo slobode ne znači pravo na svojevolsku (Willkür), već na samostalnost (Selbstständigkeit) kojom su svi drugi pojedinci primorani da poštuju određenu svrhu ili pravo koje mu pripada. Time svako ima svoj

¹ „I kod Kanta i kod Fihtea je povest opisana kao napredak ljudske slobode, u kome subjekt svoje bitno određenje – shvaćeno kao moralna autonomija – dostiže i u svetu sa svešću ozbiljuje“ (Binkelman, C., „Die Hand in der Geschichte zwischen Kant und Fichte“, S. 44).

² Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 144. Slično tome, i Šiler „estetsku državu“ određuje za najviši stupanj, naspram dinamičke i etičke (Up. Šiler, *Pisma o estetskom vaspitanju čoveka*, str. 200 et passim).

³ Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, loc.cit.

⁴ Ibid., S. 146.

⁵ Ibid., S. 149.

⁶ Ibid., SS. 152-3.

stepen ne više samo personalne, već *osigurane* i stoga *građanske* slobode¹, izvan koje je podanik. Što su veće privilegije drugih kojima je ograničen, to je više podanik nego građanin. Napokon, u *apsolutnoj* formi države su sve moći svih usmerene ka nužnoj svrsi celine i svaki pojedinac obavezuje sve druge jednako onoliko koliko je obavezan njima, „svi imaju jednaka građanska prava ili građansku slobodu i svaki je jednako potpuni građanin i potpuni podanik“². U apsolutnoj državi je svako *suveren* u pogledu svoje nužne svrhe kao člana vrste i *podanik* u pogledu primene individualnih moći.

Fihte razlikuje građansku i političku slobodu. Um zahteva samo realizaciju određene forme države, ali ne i formu vladavine³. Ako je svrha države ispravno shvaćena i sve postojeće moći su usmerene ka njenom ozbiljenju, onda je vladavina ispravna, bilo da je u pitanju vladavina jednog, nekolicine ili svih: *građanska sloboda* (bürgerliche Freiheit) treba da pripada apsolutno svakom pojedincu, ali *politička sloboda* (politischen Freiheit) je nužna samo za jednog⁴. Pod političkom slobodom se misli na slobodu odlučivanja i uređivanja države, a pod građanskom na slobodu udruživanja u zajednicu. Politička sloboda implicira građansku, ali obratno ne važi. Svaki član države treba da ima personalnu i građansku slobodu, to su nužni elementi samog pojma države. S druge strane, politička sloboda pripada onima koji neposredno vrše vlast, te njena raspodela zavisi od oblika vladavine. U izvesnom smislu, Fihteova distinkcija između građanske i političke slobode može se tumačiti kroz prizmu savremenog razlikovanja pasivnog i aktivnog biračkog prava. Hegel takođe pravi razliku između slobode čoveka kao člana građanskog društva (bourgeois) i člana države (citoyen), ali u bitno drugačijem smislu.

Usavršavanjem svih odnosa čovečanstva, a iznad svega usavršavanjem države, sve ono čemu se inače divimo kod ljudi postaje suvišno. Žrtva, heroizam etc. u savršenoj državi naprosto nisu potrebni. Ono što preostaje je „ljubav prema dobru“ koja je neprolazna. Do te ljubavi se čovek može uzdići samo *sa slobodom*, tako što će u sebi zatamiti „ljubav prema zlu“ (Liebe des Bösen). Ljubav prema dobru je nebeska ljubav koja se u unutrašnjoj slobodi i samostalnosti izdiže čak i iznad države. Volji onoga ko takvu ljubav ima u sebi država ne propisuje zakon, već se zakon *slučajno* poklapa s njegovom

¹ Ibid, S. 153. Fihteova distinkcija srodna je Kantovoj tematizaciji tri apriorna načela pravnog stanja: načelo slobode čoveka kao čoveka, jednakosti članova društva kao podanika i samostalnosti članova kao građana.

² Loc.cit.

³ Ibid, S. 155.

⁴ Loc.cit.. Nije neobično što Rokmor u Fihteovoj tematizaciji političkog vidi aristotelovsku stranu (Up. Rockmore, T., *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press, 1980., p.76).

voljom. Ta ljubav, „ukoliko je ono jedino neprolazno i jedino blaženstvo (Seligkeit), utoliko je i *jedina sloboda*“¹. Postepeno usavršavanje države nije preduslov za ovu ljubav, već se u svim dobima svaka individua može slobodno uzdići do nje.

U tematizaciji ljubavi prema dobru Fihte se zapliće u protivrečenost. S jedne strane, država predstavlja izraz svrhe zemaljskog života: slobodnog uređenja svih odnosa u skladu s umom. S druge strane, ljubav prema dobru je *iznad* države. Jedini mogući izlaz ogleđa se u pretpostavci da je ljubav prema dobru *neposredni* način ostvarenja svrhe zemaljskog života, a država *posredni*. Jednom je ljubav prema dobru određena kao jedina sloboda, drugi put je istinska sloboda moguća samo posredstvom najvišeg poštovanja zakonitosti². Uzrok ove paradoksijske je kantovska provenijencija Fihteove tematizacije. Uprkos bitnim intervencijama u pogledu samog pojma slobode, Fihte suštinski ne uspeva da prevaziđe kantovsku aporetiku pojedinačnog i opšteg, odnosno, moralne i političke slobode. Za njega, kao i za Kanta, moralna sloboda ostaje ono najviše, što je očito i u ideji ljubavi prema dobru koja je shvaćena kao *viša* i *uzvišenija* od države. Posmatrana kao deo čitave idealističke filozofije, Fihteova koncepcija države i povesti sadrži u sebi i Kantovu i Šelingovu i Hegelovu³. Kantovska je ideja o prevalenciji moralne slobode (tj. ljubavi prema dobru), šelingovska je predstava o mračnom instinktu i videćoj slobodi, hegelovska je teza o povesnoj slobodi kao napredovanju u svesti o slobodi i državi kao nevidljivom pojmu.

Ontološka, praktička i povesna ravan poimanja slobode u Fihteovoj filozofiji pokazuju bitan napredak ka ozbiljenju sistema slobode. Fihte uistinu jeste tvorac prvog sistema slobode u filozofiji, ali sistemski priroda istraživanja pojma slobode narušena je neravnotežom između različitih dimenzija ozbiljenja slobode. Za razliku od Kanta, Fihte ne nastoji da izvede sve vidove slobode iz moralne slobode, već iz *Tathandlung*-a. Međutim, razvijanje kategorijalitetu slobode iz delotvorne radnje vodi ka aporetici. Ta aporetika nije više aporetika slobode i nužnosti, već aporetika same slobode. Fihte je prvi mislilac u čijem sistemu sloboda fungira kao temeljni pojam čije se samo-izvođenje razlaže u različite vidove odnosa slobode i nužnosti. Nužnost je shvaćena kao epifenomen

¹Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 170, podv. M.Đ.

²Ibid., S. 210.

³Kroner jezgrovito navodi da je Fihteova jedinstvena pozicija između Kanta s jedne strane i Šelinge i Hegela s druge u tome „što on proširuje kritičko-etički idealizam do spekulativno-etičkog“ (Kroner, *Von Kant bis Hegel*, S. 163). Istina je, ipak, da je Fihteov doprinos evoluciji nemačkog idealizma primetno potcenjen (Up. Limnatis, N.G., *German Idealism and the Problem of Knowledge*, p. 74).

slobode. Kao njen epifenomen, nužnost je iz slobode i *izvedena* u izlaganju kategorijaliteta slobode.

PROBLEM SLOBODE KOD ŠELINGA

Šelingova filozofija jednim delom sledi poziciju Kant-Fihteovog idealizma, drugim je delom napušta. Ta dvoznačnost u bitnom određuje i Šelingovo razumevanje slobode. Novum njegovog pristupa u odnosu na Kanta i Fihtea ogleda se prevashodno u eksplicitnijem određivanju odnosa slobode i nužnosti. Šeling je jedini filozof nemačkog idealizma koji je pojam slobode stavio u naslov jednog svog dela. Rasprava o biti ljudske slobode je ne samo poslednji tekst koji je on sam objavio¹, već i tekst koji u bitnom označava prelomnu tačku njegove filozofije nakon koje Šeling *de facto* ne pripada idealističkom „Weltanschauungu“, što će kulminirati u njegovoj poznoj filozofiji². Periodizacija Šelingove filozofije je filozofski problem *sui generis*. Predstave o koherentnosti njegovog misaonog razvoja kreću se od stava da je na delu jedinstven misaoni tok (Furmans, Šulc, I.Fihte), preko teze o dva ili tri perioda razvoja (E. Hartman) pa sve do uverenja da je u pitanju čak pet razvojnih stupnjeva (Vindelband, N. Hartman)³. Visoku filozofsku uverljivost ima Hegelova ocena da se Šeling filozofski obrazovao pred publikom.

Ovde se Šelingov razvoj, koliko je to moguće, razmatra kao jedinstven. Filozofija prirode i transcendentalna filozofija ne posmatraju se kao prethodnice filozofije identiteta, već kao njeni aspekti, kako i sam Šeling navodi u *Prikazu*. Takođe, sve ono što pripada Šelingovoj kasnijoj filozofiji, počev od filozofije doba sveta, a onda i pozitivne filozofije uopšte, filozofije objave etc. ovde će ostati izvan detaljnijeg razmatranja. Ta se odluka

¹ Izuzimajući „nekoliko govora i polemički tekst protiv Jakobija“, kako navodi Hajdeger. Up. Heidegger, M., *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Ohio University Press 1985. p. 3.

² Laflend navodi da postoje dve škole mišljenja o Šelingovim kasnijim tekstovima. Jedna smatra da je Šeling dovršio ili usavršio idealizam, a druga da je otišao „iza“ njega ili ga čak uništio vraćajući se hrišćanstvu (Up. Laughland, J., *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, p. 94). Ovde prihvaćeno stanovište u skladu je s drugom školom mišljenja.

³ O tome vidi: Despot, B., „Uz ovaj izbor“, predgovor za Šeling, F.V.J., *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb 1985., str.8-9.

legitimira samom suštinom Šelingove filozofije. Već u uvodnim razmatranjima bilo je reči o tome šta se tačno podrazumeva pod „filozofijom nemačkog idealizma“. U osnovi, jedino su Fihteova i Hegelova pozicija neupitne za potonje interpreatore. Kanta je moguće posmatrati kao prethodnicu Nemačkog idealizma ili kao prvog u nizu filozofa koji pripadaju ovom istaknutom periodu povesti filozofije. Šelingova pozicija je kompleksnija. Većina interpretacija se implicitno ili eksplicitno drži stava o smislenosti interpretacijskog niza Kant-Fihte-Šeling-Hegel, premda u njemu nije sasvim jasno kakve posledice ima Šelingov *die Kehre* na njegovu idealističku determinaciju. U prikazima Šelingove filozofije u okviru razmatranja nemačkog idealizma obično se tzv. pozni Šeling ostavlja po strani, čime se implicite priznaje da samo ranijim radovima pripada idealizmu¹. Druga mogućnost interpretacije može se tražiti u susretu problemskog i hronološkog sleda te bi „periodizacija“ bila: Kant-Fihte-Šeling(rani)-Hegel-Šeling(pozni)². Ni tu pozni Šeling suštinski ne pripada idealizmu, izuzev po idealističkom početku njegove filozofske karijere³. Oba interpretacijska stava saglasna su da je rana Šelingova filozofija nesumnjivo idealistička. Obrt u njegovoj filozofiji vezuje se upravo za spis koji se bavi problemom slobode⁴. Filozofski ključ razumevanja tog obrta je način razmatranja pojma slobode, koji u spisu o slobodi usmerava pitanje o slobodi prema pitanjima božanstva i objave. U tom će misaonom kretanju sloboda izgubiti centralno mesto u sistemu i sve više postajati „pomoćni“ pojam, čak *terminus technicus* u objašnjavanju božje esencije i egzistencije⁵. Utoliko se filozofija poznog Šelunga može označiti gotovo kao „postsekularna“. Konačno, sam Šeling više nije objavljivao nakon *Freiheitsschrift*-a. Dva su moguća objašnjenja te

¹ „Šelingova uloga u razvoju apsolutnog idealizma obuhvata samo jednu fazu njegove protejske intelektualne karijere: period od 1799. do 1804.“ (Up. Beiser, F., *German Idealism*, p. 467).

² Henrich recimo smatra da je interpretacijski stav izražen sintagmom „od Kanta do Hegela“ pravolinijski i nedovoljan te da je bolje govoriti o kretanju „između Kanta i Hegela“, jer se time izbori ostavljaju otvorenim (Up. Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 300). Hegel je tu ipak viđen kao vrhunac, a Kant kao početak filozofije nemačkog idealizma.

³ Pozitivna filozofija poznog Šelunga „vodila bi iza Hegelovog idealističkog sistema ka novoj povesno utemeljenoj filozofskoj religiji (...) Šeling zbilja vodi iza Hegela, ali ne postiže višu sintezu: ideje poznog Šelunga koje su danas značajne su one koje otkrivaju nemogućnost one vrste metafizike koju je zagovarao Hegel“ (Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, Routledge, London and New York 1993., p. 2).

⁴ Keler navodi da može ostati neodlučeno da li *Freiheitsschrift* predstavlja slom, prekid (Bruch) u Šelingovom mišljenju ili ga treba posmatrati kao uvod za poznju filozofiju (Köhler, D., *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ und Schellings „Freiheitsschrift“*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006., S. 97).

⁵ „U različitim ranim delima on je usvojio kompatibilističko viđenje slobodne volje, tvrdeći da dela mogu biti slobodna u smislu potrebnom za moralno odgovorno delanje, a svejedno ostati nužna s kauzalnog pa čak i metafizičkog gledišta. U kasnijem radu će usvojiti inkompatibilističku koncepciju slobode koja uključuje radikalni izbor između dobra i zla i uvodi kontingenciju u prirodu. *Freiheitsschrift* je tačka prelaza“ (Kosch, M., "Idealism and Freedom in Schelling's *Freiheitsschrift*" in: *Interpreting Schelling. Critical Essays* (ed. Lara Ostaric), Cambridge University Press, 2014, p. 145).

činjenice. Nije bio zadovoljan novim pokušajima izgradnje sistema ili nije mogao postići jednaku izvornost uvida kao u poslednjem objavljenom tekstu. Oba objašnjenja su u potpunosti na liniji vodeće interpretacijske odluke ovog rada u pogledu Šelingove pozne filozofije.

Istraživačko pitanje ovde je Šelingovo poimanje slobode *u sklopu poimanja pojma slobode u filozofiji nemačkog klasičnog idealizma*. U svojim prvim tekstovima Šeling sledi Kantovo i Fihteovo uverenje o primatu trebanja nad bitkom, praktičkog nad teorijskim, ali s jasnom tendencijom uspostavljanja izvornijeg odnosa između prirode – tj. nužnosti – i slobode, u kome nužnost više neće biti shvaćena kao nešto slobodi naspramno i podređeno, već kao *ono drugo* nje same. Ipak, ta tendencija u Šelingovoj filozofiji nije do kraja provedena, ni u jednoj od tri naznačene ravni zasnivanja pojma slobode – ontološkoj, filozofsko-povesnoj i praktičkoj.

SLOBODA I SAMOSVEST

Objašnjavajući pojam *individualiteta* umnog bića, Fihte se poziva na paragraf 13 Šelingove *Nove dedukcije prirodnog prava*: „Tamo gde moja *moralna* moć nailazi na otpor, ne može više biti *prirode*. Ježeći se, stojim mirno. Ovde je *čovečanstvo!*, dovikuje mi se, dalje *ne smem*”¹. Iskaz je *par excellence* „šelingovski“. Naravno, valja biti oprezan s ovom vrstom atribuiranja: šta znači reći da je neki izraz šelingovski? Ili uopšte kantovski, platonovski, etc? Svaki atribut takve vrste pretpostavlja već neko pred-(ra)-suđivanje, ali ne o pojmu koji treba da bude pobliže opisan atributom, već *etimologijsko-genealoško* predrasuđivanje, ako bi bila dopuštena ovakva interpretacija. U tom smislu, sam sadržaj atributa u najvećoj mogućoj meri zavisi od onog ko ga atribuiru, jer on iz vlastite pozicije određuje neki pojam kao prikladan onome što smatra temeljnim određenjem korena atributa. Drugim rečima, u određenju nečega kao „šelingovskog“ mi već pretpostavljamo

¹ Wo meine *moralische* Macht Widerstand findet, kann nicht mehr *Natur* seyn. Schauend stehe ich still. Hier ist *Menscheit!* ruft es mir entgegen, ich *darf* nicht weiter.

bitni karakter „šelingstva“ kao poznat. Ta poznatost ne može pretendovati na prihvaćenost, jer zavisi od ličnih preferencija *atributora*. Pored toga, sadržaj može biti određen onim što je imanentno „korenu“ atributa ili onim što je njegova manifestacija. Ovde je oboje na delu. S jedne strane – i pre svega – iskaz je šelingovski po emfatičnosti i slikovitosti izraza, koje zaista možemo označiti kao nešto vrlo svojstveno Šelingovom načinu izlaganja: za razliku od Kanta, na primer, čija „oda dužnosti“ teško da bi se mogla označiti kao „tipično kantovska“. S druge strane, u ovom paragrafu je sukus temeljnih interesovanja mladog Šelinga – „mladog“ ne samo u smislu njegove faktičke mladosti, već u onom smislu koji akademska zajednica pridaje ovoj odredbi – naime, priroda, sloboda i njihovo jedinstvo u čovečanstvu kao čvorne tačke njegovih istraživanja u prvim radovima¹.

Dakle, atribut ne zavisi od neke prethodeće predstave o onome što treba da opiše, već od predstave o sadržaju samog atributa koja je određena atributorom, tj. njegovim predrasudivanjem o korenu atributa. Na primer, ako se kaže da je nešto lepo, onda se *lepota* ne može *izvesti* iz toga što se određuje kao lepo, već bi trebalo da se može dokazati da je nešto lepo na osnovu *zato-što* (štostvo, *quidditas*) lepote. „Zato što“ u sebi sadrži pretpostavku da je *za nas* lepota određena na izvestan način te na temelju tog određenja vršimo – *kantovski* rečeno, jer ovde je taj atribut prikladan – *supsumciju* konkretnog slučaja lepote pod neko opšte pravilo koje ima važnost za nas. Međutim, atribuiranje takođe podrazumeva da ćemo želeći da nam drugi priznaju ne samo apstraktno pravo na atribuiranje uopšte, već i na svako konkretno atribuiranje s obzirom na njegov sadržaj. Drugim rečima, tražićemo saglasnost u pitanju o tome da je *ovo* lepo. Takvu saglasnost možemo zahtevati samo na temelju pretpostavke da postoji neka zajednička predstava o lepoti kao takvoj te da, otuda, postoji i *zajednički* (u najmanju ruku, a suštinski se uvek traži *opštost*) način na koji se sam proces dolaženja do takvih opštih shvatanja odigrava. Ako bismo „lepo“ u ovom izlaganju zamenili „ispravnim“ dobili bismo *croquis* temeljnog „praktičkog“ problema Kantove, a zatim i Fihteove i – kako ćemo upravo videti – Šelingove filozofije (uistinu: perenirajući problem praktičke filozofije uopšte). Sva tri autora nastoje da obrazlože ono gore pomenuto „zato što“ – odnosno, ono „po čemu“.

¹ Toscano ističe da se Šelingovo delo u periodu od 1794. do 1809. godine situira u pojmovni prostor omeđen s četiri ključne tačke: pitanje organizma kako je predstavljeno u Kantovoj *Kritici moći sudeња*, debata o spinozizmu, Fihteovo učenje o primatu praktičkog uma i anti-mehanicističko istraživanje prirodnih znanosti (Up. Toscano, A., „Fanaticism and Production: On Schelling's Philosophy of Indifference“ in *Pli*, The Warwick Journal of Philosophy, Department of Philosophy, University of Warwick, Coventry, UK; No. 8, 1999., p. 46).

Razlika između „šta“ (*Was*, štastvo, *quidditas*) i „po čemu“ (*Wo durch*) označava prelomnu tačku u povesti filozofije. Tradicija zapadne metafizike počinje Sokratovim traženjem štastva (biti pojma) i nastavlja se sve do Kanta i njegovih sledbenika. Nemački idealisti vlastito vodeće metafizičko pitanje više ne postavljaju kao „Was“, već kao „Wo durch“. „Mala izmena“ vodećeg pitanja suštinski označava zbiljsku revoluciju u metafizici. Težište filozofske recepcije uopšte premešta se s nužnosti na *slobodu*.

Po čemu je, dakle, moguće tražiti da se našoj predrasudi o ispravnosti nekog delanja prizna „pravo građanstva“? Dakako, po tome što će ona samu sebe delegitimirati kao predrasudu i uspostaviti kao stav koji ima nužnu izvesnost. Po čemu taj stav može imati nužnu izvesnost? Po tome što se temelji u izvornoj biti same ljudskosti. Kakva je ta izvorna bit? Takva da vlastitu prirodu određuje *kao prirodu* time što je prevazilazi *umom*, uspostavljajući na taj način vlastitost ili Ja. Po čemu je vlastitost moguće odrediti kao vlastitost, odnosno, po čemu je Ja uopšte Ja? Upravo po tome što *Ja jeste Ja*. Nije li to vraćanje na metafizičku (ova tri autora rekla bi: dogmatičku) ravan rasprave? Ne, jer Ja je samo *po tome* Ja što sebe uvek iznova proizvodi i postavlja iz sebe samog kao sebe samog te jeste Ja samo kao *aktivnost*, a nikako kao neka stvar: Ja ne može biti postavljeno, ono uvek sebe postavlja. Ja je *praktičko* i u tome se sastoji njegova bit. Dakako, odavde bi se moralo moći doći unazad do našeg problema s atribucijom lepog pa i atribucijom „šelingovskog“. Odavde bi se zapravo moralo moći doći do svega što jeste, bilo je i ikada će biti, jer ovo i postavlja samo *jeste*. To je postignuće Kantove i Fihteove filozofije, koje u isto vreme čini polaznu osnovu Šelingovog filozofskog projekta.

Kant je predočeni problem postavio kao pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori*. Šeling primećuje da je zbilja za čuđenje što „veliki filozof“ (Kant), pored analitičke i sintetičke praforme sveg mišljenja nije naveo i treću, koja objedinjuje obe¹. Podstaknut skepticizmom Šulceovog *Enesidema*, Rajnholdovom teorijom predstavljanja, Majmonom i Fihteovim promišljanjima, Šeling sebi postavlja zadatak istraživanja granica Kantove prve kritike. Po njegovom sudu, te granice se same po sebi otkrivaju kao nedostatak temeljnog principa koji bi se pokazao kao praforma sveg mišljenja. Spis *O mogućnosti forme filozofije uopšte* već svojim naslovom izražava ono što je smatrano najfundamentalnijom potrebom filozofije u poslednjoj deceniji XVIII veka: „Filozofija je *znanost* (Wissenschaft), tj. ona ima određeni sadržaj pod određenom formom. Jesu li se svi filozofi

¹ Schelling, F.W.J., *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Sämtliche Werke, J.G. Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg, 1856-61., I, 1, SS. 104-105.

od početka ujedini oko toga da svojevolumno (willkürlich) daju baš *ovom* sadržaju ovu određenu formu (sistematsku)? ili temelj te povezanosti leži dublje, i ne bi li forma i sadržaj mogli biti osobito dati putem kakvog zajedničkog temelja, ne bi li forma te znanosti mogla po sebi (von selbst) proizvoditi njen sadržaj ili njen sadržaj njenu formu?¹. Kant je postavio zadatak da filozofija postane *znanstvena*². Rešavanje tog važnog zadatka otvorilo je brojna pitanja, među kojima se kao najvažnije izdvaja pitanje o mogućnosti sintetičkih apriornih sudova. Na Kantovom tragu, Fichte je predložio da i samo ime filozofije bude zamenjeno pojmom *Wissenschaftslehre*. Šeling ne sledi tu Fichteovu ideju, već smatra da je termin filozofija sasvim pogodan³. Kao i Fichte, on polazi od stava da je znanost uopšte celina koja stoji pod formom jedinstva⁴. Jedinstvo te celine je moguće samo pod pretpostavkom najvišeg stava koji je apsolutno izvestan i koji može biti shvaćen kao *načelo* (Grundsatz). Načelo filozofije istovremeno mora biti načelo svih nauka uopšte. U protivnom, ne bi bilo načelo, jer ne bi imalo karakter nezavisnosti. Šeling navodi da bi se moglo zamisliti da postoji neka znanost koja bi se mogla baviti poslednjim uslovima same filozofije. Označava je kao „propedeutiku filozofije (philosophia prima)“, odnosno, kao *prazanost*, jer bi trebalo da utemelji sve druge znanosti. Jasno je da je ta najviša nauka – filozofija, ali postavljena znanstveno. Šelingov termin „philosophia prima“ neposredno upućuje na tradiciju metafizike: Aristotelova *prote philosophia*, Dekartove „Meditationes de prima philosophia“, Volfova „Philosophia prima, sive ontologia“. Postavlja se pitanje može li se znanstveno utemeljena filozofija izjednačiti s metafizikom. Da li je Šelingova prazanost u stvari metafizika?

Problem slobode se postavlja i rešava prevashodno u ravni diferencijacije dogmatičkog i kritičkog načina mišljenja ili – bolje – načina *filozofije*, što je pokazao Kant u raspravi o antinomičnosti uma. Sama antitetika počiva na sukobu „prividno dogmatičkih tvrđenja“. Dokazi teza počivaju na dogmatizmu čistog uma, a antiteza – na principu čistog empirizma. Kant dogmatizmu suprotstavlja empirizam ili skepticizam, dok kriticizam vidi

¹ Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, SW, I, 1, S. 89.

² „Znanstvena“ a ne „naučna“ da bi se jasno naglasilo da filozofija nikako ne bi trebalo da „preuzme“ karakter neke konkretne nauke, već da mora postići osobeni karakter naučnosti, koji ovde označavamo kao znanstvenost, koji bi onda tek mogao biti temeljem naučnosti (pojedinačnih) nauka.

³ Čak navodi da je filozofija izvrsna reč, jer će čitavo naše znanje uvek ostati samo filozofija, u smislu znanja koje napreduje i čiji stepen zavisi od naše ljubavi prema mudrosti (Liebe zur Weisheit), tj. od naše slobode (Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW, I, 1, S. 307, fn).

⁴ Ipak, određenje filozofije kao znanosti samo je formalno. Ona jeste znanost, ali takve vrste da se u njoj prožimaju „istina, dobrota i lepota“, tj. znanje, vrlina i umetnost, pa utoliko ona nije znanost, nego ono što je „zajedničko“ znanosti, vrlini i umetnosti (Up. Šeling, F.V.J., *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, Nolit, Beograd 1984, § 16, str. 91).

kao način da se ovi suprotni stavovi na neki način posreduju i pomire. Za Fihtea je već značenje dogmatizma izmenjeno tako da on odgovara ideji „sistema“ te može biti posmatran nasuprot kriticizmu, odnosno, može istaći vlastitu pretenziju na umnost. Skepticizam Fihte određuje kao „protivuman“. Temeljna razlika između filozofije, tj. kriticizma, i dogmatizma ogleda se u tome što je filozofija *svesna* da polazi od vere, a dogmatizam nije, već smatra da je moguće da se konačni temelj svega što je u Ja i za Ja nađe izvan Ja. Fihte tvrdi da za konzistentan dogmatizam nema morala, već samo sistema prirodnih zakona. Koren izjednačavanja dogmatizma i determinizma valja tražiti u Fihteovom uverenju da je jedini konsekventan sistem dogmatizma – spinozizam. Ovakvo viđenje spinozizma ima i Šeling, koji govori o „hrabroj konsekventnosti“ (kühne Consequenz) Spinozinog sistema¹.

Šeling raspravu o dogmatizmu i kriticizmu konkretizuje primenom principa „tertium non datur“. Princip kriticizma je apsolutno Ja, tj. Ja koje je postavljeno pre Ne-Ja i uz njegovo isključenje; princip dogmatizma je Ne-Ja koje je postavljeno pre svakog Ja. Princip dogmatizma protivreči sam sebi, jer pretpostavlja neuslovljenu stvar, tj. „stvar koja nije stvar“². Čak ni Spinoza nije dokazao da Ne-Ja može dati realnost samo sebi, već je ono „Ne-Ja uzdigao do Ja, a Ja spustio do Ne-Ja“. Bez obzira što eksplicitno navodi da „treće nije moguće“, već u narednom pasusu Šeling tvrdi da između ovih ekstrema, od kojih jedan pretpostavlja apsolutno Ja, a drugi apsolutno Ne-Ja, leži *treći* koji Ja, odnosno, Ne-Ja, pretpostavlja kao uslovljeno. Taj *tertium* zapravo je Rajnholdov sistem, prema kome se Šeling odnosi s najvećim poštovanjem, jer smatra da je on na najodređeniji način predstavio istinsku spornu tačku filozofije³. Mogućnost koja leži između dogmatizma i kriticizma pretpostavlja Ja koje se može misliti samo u odnosu na Ne-Ja: „Sistem koji polazi od *subjekta*, tj. od *uslovljenog Ja*, mora otuda nužno pretpostavljati *stvar po sebi*, koja ipak u predstavi, tj. kao *objekt*, može postojati samo u odnosu na subjekt, tj. kao

¹ Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 151, Vorrede zur ersten Auflage. „Spinoza je bio ključna referentna tačka za nemački idealizam uopšte, a posebno za Spinozu, koji je njime bio fasciniran čitavog života“ (Laughland, J., *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, p. 18).

² Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 171 (§ 4). Slična argumentacija nalazi se i u filozofiji prirode: „Neuslovljeno uopšte ne može biti traženo u bilo kojoj pojedinačnoj stvari, niti u bilo čemu za šta se može reći da *jeste*. Jer ono što jeste samo participira u bivstvovanju, i jeste samo pojedinačna forma ili način bivstvovanja. – Obratno se o neuslovljenom nikada ne može reći da ono *jeste*. Jer ono je *samo bivstvovanje* koje se u potpunosti ne prikazuje ni u jednom konačnom produktu, a sve pojedinačno je *samo naročit izraz bivstvovanja*“ (Šeling, F.V.J., *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, IKZS, Sremski Karlovci-Novi Sad 2009., str. 18).

³ U „Prethodnoj napomeni“ za *Prikaz mog sistema filozofije* Šeling pak izriče potpuno drugačiji sud o Rajnholdu, tj. navodi da on zapravo nikada nije imao ni najmanje poštovanja za njega kao za „spekulativnu glavu“ i slično (Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, SS. 111-112, fn).

pojava“¹. Ovaj vid realizma Šeling naziva najnepojmljivijim i najnekonsekventnijim od svih. Rajnholdov pokušaj uzdizanja empirijski-uslovljenog Ja do principa filozofije sam je po sebi protivrečan. Dovođeni sistem nauke mora poći od apsolutnog Ja koje isključuje Ne-Ja. Drugim rečima, *dovođeni sistem nauke mora poći od slobode koja isključuje nužnost*. Taj stav utemeljuje filozofiju, jer je „čitav posao“ teorijske i praktičke filozofije rešavanje sukoba između čistog i empirijski uslovljenog Ja: teorijska filozofija vrhuni u najvišoj sintezi u kojoj su Ja i Ne-Ja jednako postavljeni, a to je *bog*. Budući da teorijski um tu nužno zapada u protivrečnosti, praktički preuzima stvar i preseca Gordijev čvor. Time je Šeling na vrlo lapidaran način izrazio bit Kantove filozofije: teorijski um se gubi u protivrečnostima, od kojih je najviša ideal uma, tj. bog, praktički um ih „razrešava“ idejom slobode. Otuda Šeling, zajedno s Kantom i Fihteom, tvrdi da je sloboda početak i kraj sve filozofije². Taj stav je izražen i u *Najstarijem programu sistema nemačkog idealizma*. Prva reč tog teksta pobliže određuje naslov i glasi „etika“. Program nemačkog idealizma je, dakle, etika, što znači da „cijela metafizika ubuduće spada u *moral*“³. Stvaranje iz ničega je osnovni princip slobode koji je zajednički svoj četvorici predstavnika nemačkog idealizma.

U *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu* on navodi da spor između različitih sistema ne bi ni nastao kad bismo imali posla samo s onim što je apsolutno⁴. Time što se iz apsolutnog izlazi, nastaje sukob s njim, kao izvorni sukob u ljudskom duhu (menschlichen Geiste) na temelju koga tek nastaje sukob među filozofima. Ovaj zaključak u saglasju je s Fihteovim stavom o jedinstvu subjekt-objekta koje se u refleksiji razdvaja. Po Šelingovom sudu, *Kritika čistog uma* je pošla upravo od tog izvornog sukoba, jer se pitanje o mogućnosti sintetičkog suđenja može formulisati kao „Kako uopšte dolazim do toga da izađem iz apsolutnog i pređem na ono suprotstavljeno?“⁵. Ipak, kao „puki teorijski sistem“, *Kritika* nije mogla otići dalje od teorijske nedokazivosti (Unbeweisbarkeit) dogmatizma, a čak ni dovođeni sistem kriticizma ne može opovrgnuti dogmatizam *teorijski*, jer se sam sukob naprosto ne može rešiti na području teorijske filozofije. Šeling smatra da su

¹ Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 173 (§5).

² Ibid., S. 177 (§6). „Najviše dostojanstvo filozofije sastoji se upravo u tome što sve očekuje od ljudske slobode (Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, I, 1, S. 306). Kako Jaspers ističe: „Za Šelingu, Kant je tačka preokreta, Fihteov idealizam temelj, a on sam dovođetak filozofije slobode“ (Jaspers, K., *Schelling: Größe und Verhängnis*, Piper, München 1955., S. 178; citirano prema: Grant, I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London 2006., p. 14.)

³ Hegel, G.W.F., „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, *Frühe Schriften*, Werke, Bd.1, S. 234.

⁴ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, SW, I, 1, S. 293.

⁵ Ibid., S. 294.

kriticizam i dogmatizam zapravo „idealizam i realizam mišljeni u sistemu“ te predlaže da se dogmatizam nazove „sistem objektivnog realizma ili subjektivnog idealizma“, a kriticizam „sistem subjektivnog realizma ili objektivnog idealizma“¹. *Kritika čistog uma* ne zasniva samo jedan sistem! „Metoda praktičkih postulata“ ostavlja dogmatizmu sasvim dovoljno prostora za život. Kant je, po Šelingovom sudu, u sferi teorijske filozofije faktički zasnovao dogmatizam, a tek u praktičkoj ravni kriticizam. Metoda praktičkih postulata (Methode der praktischen Postulate) jednako je primenljiva na sve sisteme pa otuda „samo Kritika čistog uma jeste ili sadrži pravo učenje o znanosti (Wissenschaftslehre), jer je važeća za svu znanost“². *Kritika* je samo teorijska, ali ona u isto vreme postavlja metodu praktičkih postulata koja se može primeniti na svaki sistem filozofije uopšte. Samim tim, ona je *Wissenschaftslehre*, kanon za sve principe i sisteme te je i nužnost praktičkih postulata morala izvesti iz ideje sistema uopšte. Iz teorijskog pitanja (o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori*) nužno nastaje praktički postulat; ne može se postaviti sistem bez anticipacije praktičke odluke. Dogmatizam i kriticizam će stajati jedan pored drugog sve dok sva konačna bića ne budu stajala na istom stepenu slobode³.

Pojam slobode je tačka ujedinjenja dogmatizma i kriticizma. Ovakav stav je izvan filozofije nemačkog idealizma nepojmljiv. Pomirenje subjektivnog i objektivnog idealizma, odnosno, realizma, nije moguće ako se sloboda i nužnost posmatraju kao apsolutno suprotstavljene i disjunktivne⁴. Mogućnost poimanja apsoluta presudno zavisi od toga da se sloboda shvati kao njegova bit. Po Kantovom mišljenju se sloboda ne može spasti „ako su pojave stvari po sebi“. Po Šelingovom uverenju, filozofija se ne može spasti ako to nije slučaj!

¹ Ibid., SS. 302-303.

² Ibid., S. 304.

³ Ulogu teorijskog i praktičkog uma u dogmatizmu, odnosno, kriticizmu Šeling je izrazio na sledeći način: „Kao što teorijski um, po kriticizmu, završava time što Ja postaje jednako Ne-Ja (daß das Ich=Nicht-Ich wird), tako mora, obratno, prema dogmatizmu, završiti time što Ne-Ja postaje jednako Ja. Praktički um mora prema kriticizmu biti usmeren na ponovno uspostavljanje apsolutnog Ja, a prema dogmatizmu na uspostavljanje apsolutnog Ne-Ja“ (Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 186, §9).

⁴ „Svaki sistem je istodobno sistem slobode i nužnosti“ (Hegel, G.W.F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 78).

JA I INTELEKTUALNI OPAŽAJ

Odgovor na pitanje da li je praznanost o kojoj Šeling govori metafizika nužno je višeznačan. Ona to jeste, u onom smislu u kome se i Kantova *Kritika čistog uma* može označiti kao metafizika. S druge strane – a to je ono što je već sadržano u *Kritici* i na šta Šeling smjera s idejom „metode praktičkih postulata“ – ona potpuno razara čitavu povest metafizike, jer sada *metafizika trpi od merodavnosti praktičke filozofije, bitak je podređen potrebi, nužnost slobodi*. Takva praznanost kao svoj osnovni zadatak postavlja odgovor na pitanje kako je filozofija – po formi i po sadržaju – moguća kao nauka. Odgovor valja tražiti u ideji najvišeg načela kojim će biti utemeljen način uzajamnog određivanja forme i sadržaja. Kao i kod Fihtea, načelo može biti samo *Ja jeste Ja* i njime se izražava forma apsolutne postavljenosti (Form des absoluten Gesetzseyns)¹.

Ja je po samoj svojoj biti postavljeno kao apsolutni identitet pa se najviše načelo može izraziti i kao „Ja jesam“². Ja je Ja samo na temelju svoje neuslovljenosti, samo time što ne može postati stvar: „*Bit Ja jeste sloboda*; tj. ono nije mislivo drugačije nego samo ukoliko sebe postavlja iz svoje apsolutne moći (Selbstmacht), ne kao neko *nešto*, već kao čisto *Ja*“³. Ova sloboda *nije objektivna* sloboda, budući da Ja nije nikakav objekt. Ona se može odrediti pozitivno i negativno. Pozitivno određena, sloboda za Ja je „neuslovljeno postavljanje sveg realiteta u sebi samom kroz svoju apsolutnu moć“. Negativno je određena kao „potpuna nezavisnost“ od sveg Ne-Ja, tj. kao potpuna nepomirljivost s njim⁴. Reč je o kantovskom horizontu razumevanja slobode: pozitivni pojam slobode je moć da se od sebe pokrene niz pojava, a negativni nezavisnost od čulnosti. Ja je samo posredstvom vlastite slobode te sve u vezi s Ja mora biti određeno tom slobodom. Ono nikada ne može postati objekt, što znači da nikada ne može biti dato pojmom (jer su pojmovi mogući samo

¹ Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, SW, I, 1, S. 97. Bajzer navodi da je, kao i svi njegovi savremenici, „Šeling odslužio svoje intelektualno šegrtovanje kod Fihtea i oblikovao svoj apsolutni idealizam kao reakciju na 'subjektivni idealizam' svog prvobitnog mentora“ (Beiser, F., *German Idealism*, p. 469). Šelingov sukob s Fihteam Bajzer vidi kao radikalni raskid s kartezijanskim nasleđem, tačnije s tradicijom epistemologije kao *philosophia prima* (Ibid., p. 471). Ne možemo se složiti s tezom da kartezijansko nasleđe u Fihteovoj filozofiji ima epistemološki karakter. Naprotiv! Kartezijanska subjektivnost kod Fihtea je bitno proizvodilačka.

² „Ja jesam“ je viši stav od „Ja mislim“!

³ Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 179 (§8). Ukoliko apsolutno Ja nije utelovljenje sveg realiteta, ne može se ni zamisliti praktička filozofija (Up. Ibid, S. 191, §10).

⁴ Loc.cit.

o *objektima*) niti postati predmet nekog čulnog opažaja (*sinnlichen Anschauung*), već može biti odredljivo samo u intelektualnom opažaju (*intellektualen Anschauung*): „*Ja je, dakle, određeno kao čisto Ja za sebe samo u intelektualnom opažaju*“¹. Intelektualni opažaj ne može postojati u svesti kao apsolutna sloboda, jer je svest uvek svest o nekom objektu, a intelektualni opažaj je moguć samo pod pretpostavkom da nema nikakvog objekta².

Za razliku od dvovidnog određenja slobode kao pozitivne i negativne, pojam intelektualnog opažaja Šeling nije preuzeo od Kanta. Prvi ga je pozitivno konotirao Fihte, za Kanta je on *nonsens*. Šeling ističe da mu je poznato da je Kant osporavao intelektualni opažaj, ali smatra da je to osporavanje samo posledica osobenog razumevanja pojma Ja u Kantovoj filozofiji. Po njegovom sudu, Kant je apsolutno Ja samo pretpostavljao, a određivao je samo empirijski uslovljeno Ja³. To bi trebalo da znači da Kanovo odbijanje ideje apsolutnog opažaja nije bilo apsolutno, već samo relativno. Kant eksplicitno navodi da je opažaj nužno uslovljen čulima, zavistan od receptiviteta: objekt nekog pomišljenog intelektualnog opažaja po sebi je „noumenon“. Šeling, s jedne strane, potpuno razara ideju noumena u kantovskom smislu („Ideja stvari po sebi apsolutno se ne može realizovati“), dok, s druge strane, tvrdi da intelektualni opažaj duguje svoje određenje upravo vlastitoj „bez-objektnosti“, čime je *de facto* opovrgnut Kantov stav da ne može biti nečeg poput intelektualnog opažaja. Na tragu Fihtea – za koga je intelektualni opažaj neposredna svest koja se odnosi na inteligenciju kao takvu – Šeling određuje intelektualni opažaj kao jedini način na koji Ja za sebe biva određeno kao čisto Ja⁴. Ja je apsolutno jedinstvo koje sadrži svu realnost, ono je beskonačno, nedeljivo i nepromenljivo: ono je jedina supstancija i „imanentni uzrok“ svega što jeste, i to „ne samo *uzrok bitka (Seyn)*, već i *biti (Wesen)* svega *onoga što jeste*“⁵. Pojam intelektualnog opažaja mogao bi se nazvati „praznim mestom“ Fihteove, a posebno Šelingove filozofije. Koliko Kant pojmom transcendentalne apercepcije „beži“ od pojma samosvesti, toliko Šeling idejom intelektualnog opažaja

¹ Ibid., S. 181 (§8).

² Pojam intelektualnog opažaja zaokupljaće Šelingu čitavog života (Up. Pinkard, T., *German Philosophy*, p. 176).

³ To je u biti Šelingova fundamentalna zamerka „transcendentalnom idealizmu“ uopšte, tj. i Kantu i Fihteu: „podmetanje“ empirijskog Ja kao apsolutnog. Dok se može prihvatiti da Kantova diferencija pojave i stvari po sebi dopušta takvu zamerku, čini se da se Fihteu u najboljem slučaju može zameriti podmetanje *individualnog* Ja kao apsolutnog.

⁴ „I Fihte govori o intelektualnom opažaju Ja; ali on za njega ne znači rešenje problema kako apsolutno Ja može postati misljivo, već samo pretpostavku tog mišljenja“ (Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, S. 588).

⁵ Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW, I, 1, S. 195 (§13).

„beži“ od pojma proizvođenja. Hegel je s pravom govorio o intelektualnom opažaju kao o „pucnju iz pištolja“.

U *Sistemu transcendentalnog idealizma* obrazlaže se da pojam jastva nastaje pomoću akta samosvesti te da izvan njega zapravo nije ništa: u jastvu – i samo u njemu – nalazi se iskonski identitet mišljenja i objekta. Ja nije ništa izvan mišljenja, ono nije neka stvar ili predmet, već ono „u beskonačnost neobjektivno“. Takvo Ja, kao čisti akt, ne može biti predmetom „običnog znanja“, već samo znanja koje je apsolutno-slobodno – te je time neko opažanje (*Anschauen*), nezavisno od posredovanja pojmova – i koje samo proizvodi vlastiti objekt¹. U pitanju je intelektualni opažaj, kao jedini vid znanja prikladan onom Ja, jer sam jeste Ja: „Ja nije ništa drugo do samo sebi objektom postajuće proizvođenje (*sich selbst zum Objekt werdendes Producieren*), tj. intelektualno opažanje“². Intelektualno opažanje je *apsolutno slobodna radnja koja se ne može demonstrirati* – to opažanje jeste samo Ja kao princip filozofije, Fihteov *Tathandlung*. Ja kao princip nije ništa *individualno*, već akt samosvesti uopšte. S tim aktom uvek nastupa i svest o individualitetu, ali nije s njim identična. Jednako tako, Ja nije ništa *empirijsko*, već je čisto Ja koje leži izvan svakog vremena i tek ga konstituiše. Ja ne može biti nikakva stvar, pa time ni stvar po sebi, ali Ja ne može biti ni pojava. Predstava disjunktivnog određenja *nečega* kao *stvari* ili *ničega* počiva na pogrešnoj pretpostavci da ne postoji viši pojam od stvari, odnosno, da pojam stvari izražava najviši stepen realiteta. Nasuprot tome, Šeling tvrdi da je pojam delanja (*Handelns*) ili delatnosti (*Thätigkeit*) u svakom slučaju viši pojam od pojma stvari, jer se „same stvari mogu pojmiti samo kao modifikacije delatnosti koja je ograničena na različite načine“³. Ova teza je izuzetno značajna jer upućuje na izvođenje bitka iz delanja. Sam bitak se određuje *kao* delanje, kao neki stepen delatnosti! To je novum nemačke klasične filozofije u svom najčistijem obliku. Premda Šeling nastoji da izbegne *subjektivizaciju* idealizma i da, nasuprot Fihteu, postavi idealizam u njegovom objektivnom značenju⁴, pojam delatnosti (*Tätigkeit*) se, nakon Fihtea, ne može misliti drugačije do kao *subjektivan* ili makar subjektivno utemeljen, budući da se delatnost uvek već ispostavlja kao samodelatnost (*Selbsttätigkeit*). Iz tog je razloga koncept intelektualnog opažaja ranije nazvan praznim mestom Šelingove filozofije: proizvođenje samog sebe za objekt samom sebi je – umesto pojmom samoproizvođenja – označeno pojmom intelektualnog opažanja.

¹ Schelling, *System der transcendentalen Idealismus*, SW, I, 3, S. 369.

² Ibid., S. 370.

³ Ibid., S. 375.

⁴ Up. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4,109.

Na delu je gotovo nasilno aktiviranje nečega što je po sebi pasivno. Nije temeljna odlika onog Ja to što vlastito samoproizvođenje opaža, već što uopšte ima nečeg takvog za opažanje! Ja je bitno proizvođačko i u tome je sadržana njegova bit, to je i Šelingovo stanovište. Otuda zbilja nije jasno čemu posezanje za idejom intelektualnog opažaja, osim u onom domenu u kome se, u neposrednom suprotstavljanju Kantu, razaranjem noumena otvara prostor i za intelektualni opažaj koji Kant eksplicitno odbacuje¹. Poseban problem je u tome što termin *intelektualnog opažanja* neposredno upućuje na *theoria* (lat. *contemplatio*) te se na taj način *par excellence* praktički pojam, označen spornim terminom, dovodi pod neku vrstu ingerencije teorijskog područja.

Ja je princip filozofije koji nije dokaziv niti ga je potrebno dokazivati. Time je označen potpuni raskid s metafizičkom slikom sveta. Sloboda se *ne dokazuje* jer njen način istine nije *apodiktički*, niti se može izvesti iz bilo čega što nije ona sama. Ja počiva na aktu apsolutnog spontaniteta te je time „početak i kraj ove filozofije *sloboda*, ono apsolutno nedemonstrabilno što dokazuje sebe samo putem samog sebe“². To što je sloboda postavljena kao početak i kraj filozofije koji se ne može i ne treba dokazivati ima dalekosežne posledice. Nije reč samo o tome da bitak nije merodavan za praksis, već praksis postaje mera bitka. U Šelingovom utemeljenju Ja kao principa filozofije se, po njegovim rečima, iz slobode izvodi ono od čega slobodi inače preti propast u svim drugim sistemima: *bitak (Seyn) je samo ukinuta sloboda (aufgehobene Freiheit)*³. Ne može se dovoljno istaknuti važnost ovog stava koji bi se mogao postaviti kao moto čitavog nemačkog idealizma. Tezom da je bitak samo ukinuta sloboda izriče se: Prvo. *Primat* trebanja nad bitkom. Drugo. *Uslovljenost* bitka trebanjem. Treće. Izvorna praktičkost uma kao apsoluta. Četvrto. Izvorna praktičkost čoveka kao uma. Peto. Izvorna praktičkost onog teorijskog. Šesto. Izvorna praktičkost same filozofije. Ovi stavovi neposredno proizilaze jedan iz drugog i predstavljaju apsolutno destruiranje metafizičke slike. Sve ono što se naziva metafizičkim još od Aristotelovog određenja metafizike kao nauke koja posmatra „bitak kao bitak“ sada je potpuno poništeno u ideji slobode kao bitka ili bitka kao ukinute slobode. Sam bitak više ne može nositi oznake nečeg večnog, nenastalog, nepropadljivog etc. u aristotelovskom – *teorijskom* – smislu, već samo u onom smislu koji apsolutnost slobode dopušta. Kao *ukinuta sloboda*, bitak više ni ne može pretendovati na sve navedene

¹ Kangrga vrlo oštro primećuje da je Hegel s pravom i Fihtea i Šeliga „uhvatio“ za pojam intelektualnog opažaja: „Pazite, to (tj. opažaj) je supstitut za pojam produkcije, stvaralaštva, on čak postaje intelektualni zor. Pa to je užasno!“ (Kangrga, M., *Klasični njemački idealizam*, str. 125).

² Schelling, *System der transcendentalen Idealismus*, SW, I, 3, S. 376.

³ Loc.cit.

predikate, jer oni pripadaju isključivo slobodi, i to po njenoj samo-delatnosti! Ono bitkovno je tek ono *izvedeno*.

Najviša nauka kojom čovek potvrđuje vlastito ljudsko dostojanstvo nema više za svrhu promatranje bitka kao bitka, već delatno promatranje slobode kao slobode, što će reći slobode kao vlastite slobodne samo-delatnosti. Ukidanje o kome je ovde reč ne treba tumačiti u Hegelovom smislu, bitak ni u kom slučaju nije viši pojam u odnosu na pojam slobode, niti iz nje proizilazi. Jednako tako, ukidanje slobode ne treba shvatiti kao posledicu nekog spoljašnjeg akta koji bi nad slobodom izvršila neka sila od slobode različita. To da je bitak ukinuta sloboda ne znači ništa drugo do da sloboda samu sebe ograničava i vlastitu bit postavlja u formi bitka. U tom smislu Šeling navodi da je autonomija (Autonomie) ono što se uopšteno stavlja na vrh praktičke filozofije, a što zapravo predstavlja sam transcendentni idealizam, ukoliko se proširi do principa čitave filozofije¹. Bitak je naprosto jedan od načina na koje sloboda sebe ograničava.

APSOLUT I INTELEKTUALNI OPAŽAJ

Stav o bitku kao ukinutoj slobodi otvara mogućnost za re-interpretaciju odnosa slobode i nužnosti. U ravni *ontološkog* zasnivanja slobode, ovo veliko postignuće *Sistema transcendentnog idealizma* biće u *Prikazu mog sistema filozofije* rastvoreno u konceptu apsolutnog sistema identiteta². Od deriviranog načina slobode, bitak se ponovo uzdiže do ontološkog ranga jednakog rangu slobode. „Apsolutni sistem identiteta“ nije identičan ni s transcendentnom filozofijom, ni s filozofijom prirode, to su tek jednostrani prikazi istinskog sistema filozofije koji može biti označen samo kao sistem identiteta: „Ja zahtevam da se da se ono što zovem filozofijom prirode i prosuđuje samo kao filozofija prirode, ono što nazivam sistemom idealizma i prosuđuje samo kao sistem idealizma“³.

¹ Ibid., S. 535.

² „Počev od Šelinge, supstancijalno filozofiranje temelji se na tezi identiteta“ (Adorno, T., *Negative dialectics*, p. 77).

³ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, S. 110.

Ono što jeste Šelingov sistem filozofije valja, po njegovim rečima, prosuđivati na osnovu prigodno nazvanog teksta *Prikaz mog sistema filozofije*. Stajalište (Standpunkt) filozofije jeste stajalište uma (Vernunft), kao totalne indiferencije subjektivnog i objektivnog, a spoznaja filozofije jeste spoznaja stvari kako su one po sebi (wie sie an sich), tj. kako su u umu. Izvan uma nije ništa, u njemu je sve; on je apsolutno jedan i samom sebi jednak, a najviši zakon za bitak uma (Seyn der Vernunft) te time i bitak svega jeste *zakon identiteta*, koji se izražava kao $A=A$ ¹.

Apsolutni um je isto što i apsolutno Ja. Stav $A=A$ – kao ni u Fihteovoj filozofiji – ne tvrdi bitak onog A, već samo bitak samog identiteta, koji se postavlja nezavisno od A. Spoznaja apsolutnog identiteta je bezuslovna te se *ne dokazuje*. Pošto je bitak apsolutnog identiteta bezuslovan, bezuslovan je i bitak uma, jer je um „jedno“ (Eins) s apsolutnim identitetom. Onaj sukob u ljudskom duhu o kome Šeling u *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu* govori kao o izlasku iz apsoluta, u *Prikazu mog sistema filozofije* označen je kao „temeljna zabluda sve filozofije“. Apsolutni identitet nikada ne prestaje da bude apsolutni identitet i sve što jeste nije njegova pojava već upravo on sam. Otuda se „istinska filozofija sastoji u dokazu da apsolutni identitet (ono beskonačno) nije istupio iz samog sebe i da sve što jeste, ukoliko jeste, jeste sama beskonačnost“². I sam Šeling će se neminovno suočiti s parmenidovskim konsekvencijama ove teze. Hegelova duhovita opaska o „noći u kojoj su sve krave crne“ kritički pogađa u samo središte tog filozofskog postupanja. Nema ničeg konačnog *po sebi*, jer ono što je po sebi znači potpuno isto što i ono što je u umu, a um je apsolutni identitet koji je kao takav beskonačan. Ono apsolutno je sve i sve je u njemu. Sve forme kojima bi se to apsolutno pokušalo izraziti jesu samo načini na koje se ono pojavljuje u refleksiji, ali apsolut uopšte ne može biti spoznat putem refleksije, objašnjenja, već isključivo posredstvom intelektualnog opažaja, jer ono jednostavno, kako tvrdi Šeling, „hoće da bude opaženo“. Zašto pak to jednostavno hoće da bude baš *opaženo* ostaje nejasno. Umu se ne čini nikakva usluga time što mu se odriče moć da istinski spozna vlastitu bit, već se zahteva nekakav intuitivni, gotovo instinktivni odnos uma prema vlastitoj umnosti. Posezanje za intelektualnim opažajem suštinski svedoči o nemogućnosti

¹ U *Filozofiji umetnosti* je to ovako formulisano: „U apsolutu kao takvom, a prema tome i u principu filozofije, baš zato što obuhvata *sve* potencije, nema *nijedne* potencije, a opet, ako u njemu nema nijedne potencije, u njemu su sadržane sve potencije. Baš zbog toga što nije jednak ni s kojom posebnom potencijom a ipak ih sve obuhvata, taj princip nazivam *apsolutnom tačkom identiteta* filozofije“ (Šeling, *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, str. 74).

² Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, S. 120 (§14).

da se konačno i beskonačno, sloboda i nužnost posreduju. Apsolutni identitet koji izmiče *poimanju* za filozofiju nije ništa produktivniji od kantovske stvari po sebi.

Po Šelingovom sudu, nijedna filozofija nije uspjela da dosegne apsolut kao jedinstvo idealnog i realnog: „U svim dogmatskim sistemima, jednako kao u kriticizmu i idealizmu učenja o znanosti (*Wissenschaftslehre*), reč je o realitetu onog apsolutnog koji bi bio *izvan i nezavisno od idealiteta*. Otuda je u svima njima neposredna spoznaja apsolutnog nemoguća“¹. Apsolut može biti „obujmljen“ isključivo posredstvom intelektualnog opažaja koji je sam po sebi apsolutan, a nikako posredstvom refleksije koja uvek počiva na oprekama i razdvajanju. Na sličnom stanovištu stoji i Fihte koji postavlja tezu da jedinstvo subjektivnog i objektivnog, tj. subjekt-objekt, ne može biti zahvaćeno spoznajom ili refleksijom, jer ova tek počinje njihovim razdvajanjem (premda Šeling izbegava termin „subjekt-objekt“ i insistira na „apsolutnom identitetu“). Za Fihtea je intelektualni opažaj način na koji svako u sebi može postati svestan onoga što ne podleže definisanju, a pre svega samog Ja. Otuda se postavlja pitanje ima li Šeling pravo kad navodi da ni u *Wissenschaftslehre*-u nije moguća neposredna spoznaja apsolutnog, budući da čitav sistem učenja o znanosti počiva upravo na toj ideji². Uistinu, moralo bi se – zajedno s Hegelom – reći da neposredna spoznaja apsolutnog nije moguća ni u filozofiji identiteta, jer *neposredna* spoznaja apsoluta uopšte nije moguća, kao što *spoznaja* kao neposredna nije moguća.

Um je isto što i Ja, isto što i apsolutni identitet – rečju, apsolut³. Sve što jeste jeste apsolut – nema izlaska iz njega. Sličan stav se može naći u razmatranjima filozofije prirode⁴. Šeling primećuje da su *uzalud* učinjeni bezbrojni pokušaji da se između najvišeg

¹ Schelling, *Philosophie und Religion*, SW, I, 6, S. 27. Mnogo godina kasnije, Šeling će se braniti od Hegelovih objektivnih stavova da u *Prikazu mog sistema filozofije* nigde nije ni pomenuo apsolut – već samo apsolutni identitet ili apsolutnu indiferenciju – niti intelektualni opažaj. Zbilja, stavovi o apsolutnom opažaju koje ovde navodimo potiču iz spisa *Filozofija i religija* iz 1804. godine, a terminom apsolut označavali smo ono o čemu Šeling *de facto* govori kao o apsolutu. Ova „odbrana“ od Hegela, ipak, potpuno propašuje. Na nju bi se mogli protegnuti stavovi iz Hegelovog teksta *Ko misli apstraktno*.

² Štaviše, ova kritika neposredno pogađa i transcendentalnu filozofiju samog Šelunga. Ovde smo suočeni s problemom koji smo nameravali da naprosto „ignorišemo“, naime, problemom konzistentnosti Šelingove filozofije u različitim fazama njegovog filozofskog razvoja. Navedeno je da će se Šelingov filozofski opus tretirati kao jedinstven u onoj meri u kojoj je to uopšte moguće. U tom smislu, primedbe poput gore navedene ne mogu stajati u saglasju sa *Sistemom transcendentalnog idealizma*, primera radi, ali se – uz mnogo dobre volje – mogu tretirati kao deo Šelingovog misaonog razvoja i prevazilaženja i vlastitih „zabluda“, ako se to tako može nazvati.

³ Hegel, naprotiv, kaže da je ono apsolutno (*das Absolute*) – duh!: I to je najviše određenje apsoluta!

⁴ „Bilo bi neumno prihvatiti *stepen* uma kao osnov razjašnjenja. Ne u tom smislu kao da mi ne vidimo da životinje u svojoj vlastitoj sferi putem instinkta izvršavaju to i to, te još više od onoga što mi u našoj sferi izvršavamo putem uma – nego zbog toga što je um naprosto *Jedan*, što on ne dopušta nikakav stepen i zbog toga što je on *sam apsolut*“ (Šeling, *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, str. 214).

principa „intelektualnog sveta“ i konačne prirode proizvede nekakav kontinuitet, najčešće idejom emanacije – od apsolutnog do zbiljskog nema kontinuiranog prelaza, „izvor čulnog sveta misliv je samo kao potpuno otkidanje od apsolutnosti putem skoka“¹. Ako je apsolut ono jedino realno, onda konačne stvari to nisu i ne mogu se temeljiti u „prenošenju“ realiteta na njih, već samo u udaljavanju, u otpadanju (Abfall) od njega, kako se to platonički formuliše.

Šeling apsolutni identitet jednom smešta u Ja, drugi put u um, treći put u boga. Ovi pojmovi su u izvesnom smislu sinonimni, a koji će od njih preuzeti primat zavisi od toga iz kog ugla sistema se prilazi problemu identiteta². Um je jedno s apsolutnim identitetom, a sve što jeste – jeste samo apsolutni identitet. Apsolutni identitet nije uzrok univerzuma, već sam univerzum³. Ali, isto tako, um je „znanje boga koje jeste samo u bogu“⁴, tj. „um nema ideju boga, već on jeste ta ideja“⁵. Tu bog nije shvaćen kao ono najviše, već kao ono naprosto jedno; ako bi bio ono najviše, zavisio bi od odnosa prema nečemu od njega nižem, a on je ono naprosto bez-odnosno (schlechtin Beziehungslose)⁶. Samim tim, ni spoznaja boga ne može biti najviša spoznaja, niti se do nje može postupno napredovati. Spoznaja boga može biti samo neposredna. Ta neposredna spoznaja uopšte ne pripada čoveku, već je „spoznanje božanskog kroz božansko“⁷. Uočljiva je bliskost ideje intelektualnog opažaja – jer o tome je reč – i Spinozine intelektualne ljubavi prema bogu⁸, premda Šeling beskonačnu ljubav kojom bog sebe intelektualno voli označava kao „najlepšu predstavu subjekt-objektiviranja“⁹. Umom bog spoznaje samog sebe kao apsolutni identitet. Međutim, primećuje Šeling, tek što je iz punoće uma (Vernunft) rođena ideja boga, odmah pristupa razum (Verstand), kako bi učestvovao u tom dobru.

Naravno, razum kao razum, šta bi drugo radio nego razdvajao: on odmah nastoji da onome što ima realitet samo u jedinstvu da realitet i izvan jedinstva. Takva apstrakcija je

¹ Schelling, *Philosophie und Religion*, SW, I,6, S. 38.

² Postoji i ugao iz kog bi se moglo primetiti da je terminološka konfuzija posledica pojmovne konfuzije, a ova – konfuzije u mišljenju.

³ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW, I, 4, SS. 115-119 et passim.

⁴ Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I,7, S. 149, Aph. 47.

⁵ Loc.cit., Aph. 48. Na sličan način će Hegel tvrditi da ljudi nemaju ideju slobode, već oni jesu ta ideja.

⁶ Marti navodi da je središnje pitanje Kantovih naslednika kako je uopšte moguća teologija (Up. Marti, F., "Schelling on God and Man", *Studies in Romanticism*, vol. III, No. 2, Boston University 1964., p. 65).

⁷ Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I,7, S. 150, Aph. 51. Opet, u istom delu Šeling boga određuje kao „beskonačnu poziciju samog sebe“ (Aph. 80), što je odredba koja svakako pripada (apsolutnom) Ja.

⁸ Slično tome, Kroner navodi da je za Šelingu opažaj ono što je za Spinozu treća i najviša vrsta spoznaje, adekvatna spoznaja boga (Up. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, S. 589).

⁹ Schelling, *Philosophie und Religion*, SW, I,6, S. 63.

ništavna i vodi samo u protivrečnosti, jer se ona apsolutno može izraziti samo kao „apsolutni, naprosto nedeljivi identitet subjektivnog i objektivnog, koji izraz je jednak onom beskonačnog samopotvrđivanja boga i označava isto“¹. Šeling napominje da je priroda puna primera apsolutnog jednobitka suprotnosti ili suprotstavljenosti (Einsseys Entgegengesetzter) te da se čitava priroda „bori“ protiv svake apstrakcije. Kako je moguće da se svuda nailazi na primere jednobitka, kad bi apsolutni identitet subjektivnog i objektivnog trebalo da bude jedini jednobitak i sve što uopšte jeste? Taj problem Šeling rešava time što je apsolutni identitet subjektivnog i objektivnog bit (Wesen) svih stvari. Odgovor na gore postavljeno pitanje trebalo bi da glasi: Baš zato! Razum – kao moć apstrakcije, razlikovanja, razdvajanja – ne može na bilo koji način učestvovati u ideji onog apsolutnog te je Šeling takoreći „prinuđen“ da porekne svaku znanost apsolutnog, ako ona treba da počiva na analizi, odnosno, sintezi: „*Spekulacija* jeste sve, tj. opažanje (Schauen), posmatranje (Betrachten) onoga što jeste u bogu. Znanost ima vrednosti samo ako je spekulativna, tj. kontemplacija (Contemplation) boga kako on jeste“². Istinsko posmatranje je „intuicija aktuelne beskonačnosti“ (Intuition aktueller Unendlichkeit)³.

Znanost apsolutnog ne može biti *diskurzivna*, već jedino *intuitivna*: Šeling je „kapitulirao“ pred zahtevom pojma. Za razliku od Hegelovog pojma spekulacije kao samokretanja pojmova, Šelingova tematizacija spekulacije je u biti anti-filozofična! Nastojeći da prevaziđe limitacije Fihteovog subjektivističkog zasnivanja filozofije, Šeling dospeva do ideje subjektivizma koji se uopšte ne može objektivirati. Kako je moguće *saopštiti* intelektualni opažaj? Kako je moguće postići *objektivno* znanje apsoluta ako ono treba da počiva na opažanju i posmatranju? Intelektualno opažanje ne može rezultovati ničim objektivnim već po tome što mu je osnovni preduslov nepostojanje bilo kakvog objekta. Filozofija je *pojmovna* znanost, pred koju i sam Šeling ističe zahtev da sebe shvati i postavi kao znanost. Ako je to tako, onda mora biti moguće izložiti sistem filozofije, a izlaganje nužno podleže analizi i sintezi. Srodan problem će kasnije opterećivati i Ničeova

¹ Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I,7, S. 154, Aph. 65.

² Ibid., S. 158, Aph. 80. Pojam spekulacije se uopšte u nemačkom idealizmu upotrebljava na veoma različite načine, što je očigledno i iz ovog stava. Ono što će pak ostati meritornim sadržajem tog pojma za potonje generacije jeste Hegelovo određenje, o kome će biti reči kasnije.

³ Ideja „aktuelne beskonačnosti“ je, pak, spekulativna u hegelijanskom smislu, premda Šeling ne razvija tu mogućnost.

nastojanja da utemelji iracionalističku filozofiju, budući da je samo utemeljenje izvedeno – racionalističkim sredstvima¹.

Uprkos predočenim teškoćama, Šeling smatra da se filozofija može utemeljiti samo kao intuitivno sagledavanje beskonačnosti. Filozofija je „osnova svega i obuhvata sve; svoju konstrukciju proteže na sve potencije i predmete znanja; samo se pomoću nje dospeva do onoga što je najviše². Bog je, kao beskonačna pozicija samog sebe, isto što i sve te je onda sve čisti realitet, „beskonačna pozicija pozicija“³. Međusobni odnos pozicija nije stvoren od boga (i tu se zapravo *krije prostor za slobodu* u ovoj lajbnicovskoj konstelaciji odnosa, premda sam Šeling ne argumentuje na taj način, naprotiv) pa ne ulazi u pojam ideje kao „savršenosti stvari“. Svaka se pozicija može posmatrati negativno, tj. u odnosu s drugim pozicijama, kao prosta sadržanost u svemu, ili s obzirom na ideju, tj. s obzirom na njen neposredni odnos prema bogu. Adekvatan način posmatranja stvari – adekvatan znanstveni pristup – sadržan je samo u opažanju svake pozicije, svake biti, u njenoj apsolutnosti, tj. u njenom neposrednom odnosu prema bogu, dok je posmatranje „u relaciji“ inadekvatno⁴.

Na delu je svojevrsni panteizam⁵: bog je jedno i sve, *hen kai pan*, on je večna pozicija samog sebe, pozicija svih pozicija. Zbiljski bitak sve pozicije imaju samo u bogu, u međusobnim odnosima su ništavne. Znanost je moguća samo kao spekulacija, tj. kao intelektualno opažanje samog boga ili pozicije u njenoj uronjenosti u boga. U tom duhu Šeling pretumačuje i prastari filozofski problem: „Na pitanje koje postavlja razum ošamućen pred ponorom beskonačnosti: *Zašto nije ništa, zašto je uopšte nešto?* punovažni odgovor nije nešto, već samo sve ili bog“⁶. Ničemu se može suprotstaviti samo sve, stvar mu je suprotstavljena samo relativno i delimično, jer je ona puka „međubit“ (Mittelwesen), realitet pomešan s nerealitetom. Pojam nerealiteta ili ničega ostaje ovde određen samo kao naprosto suprotstavljen svemu, premda sam pojam svega, kako ga Šeling eksplicira, uopšte

¹ O tačkama bliskosti Šelingove i Ničeove filozofije vidi: Norman, J., "Schelling and Nietzsche: Being and Time" in *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY 2004., pp. 90-105.

² Šeling, *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, str. 71.

³ „Bog i univerzum su jedno ili samo različiti vidovi jednoga i istoga. Bog je univerzum posmatran sa strane identiteta, on je *sve*, izvan njega, dakle, nema ničega; *univerzum* je Bog shvaćen sa strane totaliteta“ (Ibid., str. 73).

⁴ Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I, 7, 165, Aph. 119.

⁵ Sam Šeling u *Filozofskim istraživanjima o biti ljudske slobode* navodi da se zaista ne bi moglo poricati da se svaki umni pogled (Vernunftansicht) mora približiti panteizmu ako on „ne bi označavao ništa više od učenja (Lehre) o imanenciji stvari u bogu“ (Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (ubuduće *Freiheitsschrift*), SW, I, 7, S. 339.

⁶ Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW, I, 7, S. 174, Aph. 159.

ne dopušta pojam ničega. Pored toga, mora se primetiti da „sve ili bog“ u gornjem kontekstu *uopšte nije odgovor*, već samo promena pitanja. Zadatak filozofije je, po Šelingovom sudu, moguće odrediti jedino kao umno opažanje uma/boga/svega/apsolutnog Ja/apsolutnog identiteta i to je ono što zbilja ostaje konstanta Šelingove filozofije kroz sve pojmovne i methodske transformacije, a što je uistinu konstanta filozofije uopšte od njenog nastanka.

Navedeno je, uprkos Šelingu, da međusobni odnos pozicija zapravo otvara prostor za slobodu. „Uprkos“ Šelingu jer on istinsku slobodu vidi samo u slobodnom odnosu pozicije prema božanskom u kom ona otkriva i, takoreći, tek pribavlja i ozbiljuje vlastitu bit, dok se međusobni odnos pozicija određuje kao nešto što pripada „otpalosti“. Međutim, u tezi da međusobni odnos pozicija nije stvoren od boga i da je pred bogom i u bogu večno postavljen kao ništavan sadržana je mogućnost za slobodno stvaranje odnosa koje je izvan svake predeterminacije u večnosti. Odnos pozicije prema *poziciji svih pozicija* je nužan – u onom smislu u kome se nužnost razume kao druga strana slobode – odnos pozicije prema drugim pozicijama slobodan u užem smislu. Odnos nužnosti i slobode Šeling označava kao *pravu* opreku koja se tiče „najunutrašnjije središnje tačke filozofije“¹. Već u prvoj rečenici teksta posvećenog ovom problemu, Šeling slobodu određuje kao činjenicu (Tatsache), osećaj koje je svakome neposredno utisnut². Neobično je da se nakon Fihteove delotvorne radnje (Tathandlung) pojavljuje pojam činjenice. Polaznje od činjeničnosti ili opšte poznatosti slobode neposredno asocira na Kantovu tezu o „faktu uma“ i pretpostavku slobode kao neobjašnjive datosti. Međutim, Šeling suštinski nastoji da problem slobode tumači na temelju onog „po čemu“, pa ovakav početak ne treba shvatati kao određujući za sam pojam slobode. U ovom Šelingovom tekstu se „činjenica“ slobode nastoji *izvesti*. To je izvanredno postignuće nemačkog idealizma, bez obzira na to što krajnji rezultat toga izvođenja u izvesnoj meri pada izvan samog idealizma.

¹ U *Weltalter*-u Šeling kaže da su u bogu nužnost i sloboda, i to tako da je nužnost u bogu pre slobode, jer „biće (Wesen) prvo mora postojati (daseyn) da bi moglo slobodno delati“. (Up. Schelling, *Weltalter*, SW, I, 8, S. 209.). U ovoj fazi se odnos slobode i nužnosti tumači s obzirom na pojam boga: „Slobodom je bog prevladao nužnost svoje prirode u stvaranju i sloboda je ono što prevazilazi nužnost, a ne nužnost slobodu“ (Ibid., S. 210).

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 336.

ONTOLOŠKA DIMENZIJA SLOBODE

Spis o slobodi u sebi ujedinjuje tri dimenzije pojma slobode: ontološku, povesnu i praktičku. Premda je i sama distinkcija ovih dimenzija pre svega metodskog karaktera – jer zbilja ne može biti reči o različitim „vrstama“ slobode, već naprosto o različitim nivoima i načinima njenog ozbiljenja – kod Šelinga je uočljiva izvesna konfuzija u pogledu njihovog značenja i obuhvata. Valja naglasiti da ta konfuzija nije posledica artificijelnog imputiranja neprikladnog interpretacijskog ključa, već je u pitanju nesporazum oko „same stvari“. Šeling načelno razlikuje ono što tradicija filozofije naziva „formalnim“ i „materijalnim“ određenjem slobode, ali se ta razlika neretko zamagljuje u konkretnim izvođenjima.

Istraživanja su vođena interesom da se utvrdi tačni pojam slobode kao jedne od središnjih tačaka sistema¹. Stara predstava o nespojivosti slobode i sistema mora ustupiti mesto višem poimanju odnosa između slobode i nužnosti, odnosno, sistema, odnosno, pogleda na svet. Otuda se prvo mora pokazati da panteizam – shvaćen kao fatalizam, a ne kao učenje o imanenciji stvari u bogu – ni u kom slučaju nije jedini mogući sistem uma. Po Šelingovom sudu, istinski panteizam – učenje o imanenciji stvari u bogu – ne poriče ni boga ni individualitet ni slobodu. Bog nije bog mrtvih, već bog živih², a način na koji stvari slede iz boga jeste njegova samoobjava (Selbstoffenbarung). Da bi bog uopšte mogao sebe objaviti, medijum objave mu mora biti sličan – on se mora objaviti u slobodnim iz-sebe-delajućim bićima (Wesen), koja jesu onako kako bog jeste. Slično načinu na koji ljudska duša rađa misli i božja imaginacija je uzrok svetskog bića (Weltwesen), s tim što su reprezentacije božanstva samostalna bića: „Pojam derivirane apsolutnosti ili božanskosti (derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit) tako je malo protivrečan da je, štaviše, središnji pojam čitave filozofije. Takva božanskost pripada prirodi. Tako malo sebi protivreče imanencija u bogu i sloboda da upravo samo ono

¹ Adornova kritička objecka da je pitanje slobode prividni problem jer se samim postavljanjem preokreće u nezavisan problem suprotstavljen fenomenima koje uključuje u znatnoj meri odgovara Šelingovom stavu (Adorno, T., *History and Freedom*, p. 187).

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 346. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.

slobodno i ukoliko je slobodno jeste u bogu, ono neslobodno i ukoliko je neslobodno nužno [je] izvan boga“¹.

Poricanje formalne slobode nije u nužnoj vezi s panteizmom. Tačnije, panteizam nije u nužnoj vezi s poricanjem slobode, pod pretpostavkom da se panteizam misli u koordinatama koje mu ocrtava Šeling – kao učenje o imanenciji stvari u bogu. On smatra da je uverenje po kome je jedini mogući sistem uma onaj koji „meša boga sa stvarima“ upadljiv fenomen nemačkog duhovnog razvoja, koji se javlja kao posledica mehaničkog načina mišljenja koji vrhuni u francuskom ateizmu. S jedne strane je panteizam ili spinozizam bio pogrešno interpretiran kao sistem slepe nužnosti, dok se, s druge, taj i tako shvaćen panteizam ujedno postavljao kao jedini *mogući* sistem filozofije uopšte. Na taj način se kao grozna istina (schreckliche Wahrheit) postavljala teza da naprosto svaka filozofija koja je u skladu sa zakonomernošću čistog uma ili jeste ili postaje spinozizam (shvaćen kao fatalizam). Po Šelingovom pak sudu, Spinozin fatalizam ne ogleda se u tome što on „ostavlja stvari sadržane u bogu“, već u tome što su to uopšte *stvari*; čak i pojam beskonačne supstancije je mišljen kao stvar (Ding): Spinozini „argumenti protiv slobode su potpuno deterministički, a ni na koji način panteistički“². U tom smislu se Spinozin sistem pre može odrediti kao „jednostrano-realistički“ (einseitig-realistisches) nego kao panteistički.

Pitanje spinozizma u najtešnjoj je vezi s raspravom o dogmatizmu i kriticismu te, u većoj ili manjoj meri, zaokuplja sve filozofiji sklone duhove s kraja osamnaestog i početka devetnaestog veka. Kant i Fihte³ u načelu su izjednačavali spinozizam s dogmatizmom, a dogmatizam smatrali nespojivim s idealizmom. Šeling i Hegel su značajnu inspiraciju za vlastite koncepcije dobijali iz Spinozine filozofije. Ona je bila središte velikog sukoba mišljenja krajem XVIII veka. Spor o panteizmu (Pantheismusstreit) otvorili su Jakobi i Mendelson, najverovatnije 1783. godine. Neposredno po Lesingovoj smrti, njih dvojica su

¹ Ibid., S. 347. Božanskost prirode upućuje na temeljni stav filozofije prirode po kome je priroda „apsolutna delatnost“, tj. „svoj vlastiti zakonodavac“, tj. „priroda je dovoljna sama sebi“, tj. ona „ima neuslovljenu realnost“ (Up. Šeling, *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, str. 24-25).

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 349. Vajt naglašava da j jedan od načina na koje bi se mogle razlikovati glavne epohe Šelingovog razvoja upravo pitanje šta je u datom trenutku video kao Spinozin najveći propust (Up. White, A., *Schelling: an Introduction to the System of Freedom*, Yale University Press, USA 1983., p. 6).

³ Zanimljivo je da je Fihte 1799. godine izgubio profesuru u Jeni zbog *Atheismusstreit*-a. Uopšte uzev, poslednje decenije XVIII veka u Nemačkoj su – dakako, pod uticajem prosvetiteljstva – snažno obojene zauzimanjem stava prema božanskom i zauzimanju stava prema onima koji zauzimaju drugačiji stav prema božanskom. Otuda sporovi o panteizmu i ateizmu u koje je i sama filozofija bila uvučena prosto silom prilika *Zeitgeist*-a, čime se ne osporava činjenica da je pitanje boga (apsoluta, Jednog) među najvažnijim pitanjima svake filozofije uopšte.

– u ponešto bizarnom utrkivanju za status zvaničnog tumača uverenja preminulog – zapodeneduli raspravu o njegovom navodno panteističkom i spinozističkom svetonazoru¹. Ovaj sukob doveo je Spinozinu filozofiju u samo središte duhovnih prilika ondašnje Nemačke. Ovde je od interesa da se istakne, prvo, da je spinozizam – uprkos intencijama učesnika – na velika vrata ušao u svet već obojen kritičkom filozofijom i, drugo, da je spinozizam ovde shvaćen kao fatalizam ili čak ateizam. Izjednačavanje spinozizma i fatalizma podstaklo je i Šelinga da raščlani bit panteizma i bit Spinozine filozofije. Jakobi je tvrdio da je ne samo spinozizam po svojoj biti ateizam, već da je čitava racionalistička filozofija takođe spinozistička. Pod odrednicom „spinozistička“ on ne smjera na ono o čemu je govorio Hegel određujući svaku filozofiju kao spinozizam, već želi da istakne nužnost da svaki racionalni zahvat u ono beskonačno nužno vodi u fatalizam kauzalne determinacije. Jakobijevo razumevanje vere kao neposrednog osećaja izvesnosti koji ne potrebuje dokaze u načelu može biti dovedeno u vezu sa Šelingovom koncepcijom intelektualnog opažaja. Ipak, pravac neposrednog uvida stavlja ove mislioce na dijametralno suprotne pozicije: za Jakobija je neposrednost vere put ka razumevanju različitosti, za Šelinga je neposredni opažaj jedini put ka apsolutnom identitetu.

Zahvaljujući *Panteheismusstreit*-u je Spinozina filozofija dospela pod lupu nemačke obrazovanosti, u prvom redu kao lakmus papir svojevrzne hereze – Lesingovo ispovedanje spinozizma je dočekano gotovo kao jeretičko. Stavljanje pod lupu je nužno moralo rezultovati potpunijim i preciznijim razumevanjem „slova i duha“ Spinozine filozofije koje će navesti i Šelinga i Hegela da spinozizam ocene kao nužnu ideju u filozofiji. Premda to „nikako nije prvi put da se izjašnjava o Spinozinoj filozofiji“, Šeling će u *Freiheitsschrift*-u „jednom za svagda“ izložiti svoje mišljenje o spinozizmu, gotovo 30 godina od početka, s ocenom da se fatalizam Spinozinog sistema ne ogleda u stavljanju stvari *u boga*, već u stavljanju stvari *u boga*². Spinozin odnos prema slobodi nije panteistički, već deterministički. Šeling je, po sopstvenom priznanju³, oduhovio Spinozin temeljni pojam principom idealizma i na taj način od njega napravio „živu bazu“ za filozofiju prirode, kao realni deo sistema. Tako se filozofija prirode, tj. spekulativna fizika,

¹ Toskano govori o „kompulzivnom ritualu egzorcizma kome su se nemački filozofi podvrgavali u pogledu spinozizma“ (Up. Toscano, A., "Fanaticism and Production: On Schelling's Philosophy of Indifference", p. 47).

² O implikacijama spora o panteizmu za Šelingov misaoni razvoj vidi: Wirth, J.M., *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, State University of New York Press 2003., p. 33 et passim.

³ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 350.

određuje kao „spinozizam fizike“¹. Ujedinjen s idealnim, u kome je reč o slobodi, ovaj idealni deo trebalo bi da postane pravi sistem uma. Tu je htenje shvaćeno kao prabitak ka čijem izrazu stremlje čitava filozofija. I to se pokazuje kao početna tačka istraživanja o slobodi!

Po Šelingovom dubokom uverenju, idealizam ni u kom slučaju nije dovršeni sistem. On nas „ostavlja bespomoćnim“ u učenju o slobodi. S jedne strane, ova kritika se neposredno odnosi na Fihteov idealizam, s druge je to granica svakog idealizma uopšte, pa i Šelingovog. Nužno je pokazati ne samo kako je jastvo sve, već i kako je sve jastvo. To znači da se sloboda mora postaviti za osnovni pojam sistema. Ideja da je tako nešto ne samo moguće, već i nužno, postavljena je u Kantovom i Fihteovom zasnivanju idealizma. Veliko postignuće svojih prethodnika priznaje i Šeling: „Misao, da se sloboda jednom učini za jedno i sve filozofije, ljudski je duh uopšte, a ne samo u odnosu na sebe samog, postavila u slobodu i znanosti u svim njenim delovima dala moćniji zamah nego bilo koja ranija revolucija“². Ova oda idealizmu praćena je Šelingovim ukorom Kantu što vezu između slobode i nezavisnosti od vremena nije proširio i na stvari te time prevazišao negativitet svoje teorijske filozofije. Ipak, ako bi se sloboda postavila kao pozitivni pojam onog po sebi, ljudska sloboda se opet „baca u opštost“ jer je ono inteligibilno i bit stvari po sebi. To znači da se *differentia specifica* ljudske slobode naprosto ne može odrediti putem idealizma. Idealizam daje samo opšti, formalni pojam slobode, a o konkretnom određenju ljudske slobode naprosto se ni ne može izjasniti jer slobodu smešta u ono po sebi koje *per definitionem* postavlja kao nespoznatljivo. To jeste fundamentalna poteškoća Kantove postavke problema, ali ne može se s jednakom plauzibilnošću primeniti na Fihte³. Bit Šelingove kritike idealizma sadržana je u stavu da idealizam postavlja slobodu za *hen kai pan*⁴, ali samo *in abstracto*. Uistinu je to granica Kantovog zasnivanja idealizma. Već je Fihte nastojao da posreduje ono opšte i ono pojedinačno u samom pojmu slobode, i da od slobode kao temelja sistema izvođenjem dođe do slobode kao konkretnog delanja. Trasirani idealistički put Šelingu nije odgovarao. Mogućnost da se pojam slobode *konkretizuje* u svim elementima sistema idealističke filozofije ozbiljena je kod Hegela.

¹ Up. Šeling, *Uvod u nacrt sistema filozofije prirode*, str. 317.

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 351. Ovde se mora primetiti da je sam ovaj koncept filozofije spinozistički, premda je temeljni pojam iz koga sve valja izvesti i sve u njega vratiti upravo onaj koji Spinozi manjka: sloboda.

³ Košova je u pravu kad primećuje da ni Kant ni Fihte ne bi prepoznali vlastito gledište u Šelingovom izlaganju (Up. Kosch, M., "Idealism and Freedom in Schelling's *Freiheitsschrift*", p. 147).

⁴ Šelingova se pozicija može označiti kao *theos kai pan* (Up. Wirth, J.M., *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, p. 33 et passim).

Šeling tu mogućnost u biti odbija i vlastitim konceptom konkretizacije slobode napušta idealistički horizont mišljenja problema slobode.

Idealizam, po Šelingovom sudu, ne može dati „ono određeno“ ljudske slobode. Ne može on ni ukinuti panteizam, jer je za princip panteizma svejedno tvrdi li se odnos stvari i supstancije ili pojedinačnih volja i pravolje: u oba slučaja je princip isti. Idealizam ne može rešiti najteže probleme koji proizilaze iz pojma slobode, jer daje *ili* najopštiji *ili* formalni pojam slobode. Istinski („realni i živi“) pojam slobode, međutim, tiče se mogućnosti dobra i zla. Hajdeger navodi da Šelingova rasprava nema ništa s pitanjem o slobodi volje, koje je apsolutno pogrešno postavljeno i uopšte i nije pitanje. Ne radi se o tome da je sloboda vlasništvo čoveka, već je čovek, u najboljem slučaju, vlasništvo slobode¹. Stav da ljudi nemaju ideju slobode već ta ideja *jesu* ipak pripada tek Hegelovoj filozofiji. Hajdeger, na tragu vlastite filozofije, određuje Šelingovo pitanje o slobodi kao povesno pitanje o bitku². Stvar stoji upravo obrnuto: Šelingova tematizacija otvara mogućnost da se pitanje o bitku shvati kao pitanje o slobodi. Upravo je to najviše postignuće zasnivanja sistema slobode i obeležje koje Šelingovu raspravu o slobodi čini *još uvek idealističkom*.

Kod Šelinga je na delu svojevrsna konfuzija u pogledu različitih ravni slobode. To je očito već iz prigovora idealizmu: Šeling zamera svojim prethodnicima to što su ispostavili samo najopštiji, a ne i „istinski“ pojam slobode, naime onaj koji odgovara na pitanje o mogućnosti dobra i zla. Međutim, pitanje o *mogućnosti* dobra i zla upravo i pripada najopštijem pojmu slobode – ontološkom! Zbiljnost dobra i zla, s druge strane, jeste ono što pripada pojmu praktičke slobode i čega će se i Šeling dotaći u svojim razmatranjima. Čini se da bi opravdaniji prigovor – čak i iz Šelingove perspektive – bio taj da njegovi prethodnici, tj. Kant i Fihte, ne odgovaraju na pitanje o „po čemu“ slobode, već naprosto postuliraju slobodu kao ono „po čemu“ svega. Međutim, i sam Šeling se, kako u ranijim radovima, tako i u *Freiheitsschrift*-u, suštinski bavi upravo problemom ontološkog pojma slobode. Praktička sloboda – koja tvori zbilju modernog građanskog sveta i čini istinski horizont samorazumevanja i samoozbiljenja čoveka – ne samo da u spisu o slobodi ostaje po strani, već se u konačnom pokazuje kao nemoguća! Ovaj paradoks kojim

¹ Up. Heidegger, M., *Schellings Treatise on Essence of Human Freedom*, p. 9.

² Hajdeger tvrdi da još uvek ne postoji filozofija koja bi nam pružila odgovarajuće uslove za adekvatno razumevanje Šelingove rasprave. Ni filozofija samog Šelinga ne pruža tu mogućnost, budući da delo postavlja nove kriterijume zapitivanja (Ibid., p.11). Dakako, on u svom pitanju o bitku vidi relevantan interpretacijski ključ, a jasno je da ni kod jednog filozofa nemačkog klasičnog idealizma bitak naprosto ne može biti noseći pojam.

zasnivanje ontološke slobode u isto vreme znači anihilaciju moraliteta kao individualne prakse slobode na liniji je opšteg problema nemačkog idealizma koji će biti prevaziđen tek u Hegelovoj filozofiji: odnos između slobode kao ideje i slobode kao volje. U isto vreme, taj problem je kamen kušnje svakog filozofiranja o slobodi uopšte, koji je posredstvom hrišćanske interpretacije dobio precizniju formulaciju: kako pomiriti božju svemoć i čovekovu slobodu.

Odnos između ontološke i praktičke ravni slobode može se konkretizovati kao odnos između slobode apsoluta i slobode čoveka. Sloboda apsoluta se u odnosu na slobodu čoveka pokazuje kao nužnost te je time poništava. Sloboda čoveka, s druge strane, pokazuje se kao de-apsolutizacija apsoluta. Kako je moguća sloboda čoveka među ljudima je izvedeno pitanje. Osnovni problem je kako je moguća sloboda čoveka uopšte. U tom smislu i Šeling argumentuje da je istinsko pitanje slobode ono ontološko – sloboda čoveka uopšte – ali odmah zatim slobodu čoveka uopšte određuje kao mogućnost zla. Međutim, sloboda čoveka uopšte ne tiče se samo delanja u praktičkom smislu, već u onom najopštijem: treba pitati kako je moguća samosvest! Mogućnost zla jeste mogućnost samosvesti! Premda Šeling ne argumentuje na taj način, sam tok izvođenja ide u prilog toj tezi. Otuda se ista zamerka koju on upućuje Kantu i Fihteu može uputiti i samom Šelingu: on ne dospeva dalje od formalnog pojma slobode, premda je taj pojam u njegovoj filozofiji *izveden*, a ne pretpostavljen.

Pravi pojam slobode tiče se, po Šelingovom sudu, mogućnosti (dobra i) zla. Na prvi pogled, takvo određenje slobode je samorazumljivo. Etika je već u svojim prvim koracima pitanje izbora između dobra i zla postavila za temeljni problem. Aristotelova tematizacija *prohairesis*-a kao središta slobode pojedinca, naspram „poliskih“, opštih rodova slobode oličenih u terminima *autarkeia* i *eleutheria*, na najfundamentalniji način vezuje određenje pojedinačne ljudske slobode za pojam izbora. Ipak, ovde nije reč o slobodi kao mogućnosti izbora između dobra i zla. U pitanju je fundamentalniji problem: sloboda kao mogućnost ili moć (Vermögen) samog dobra i zla! Nije neobično što Šeling ovaj problem označava kao najdublju teškoću u čitavom učenju o slobodi¹. U načelu, pitanje slobode jeste pitanje dobra i zla, kao pitanje svih pitanja. Mogućnost da ljudsko biće načini izbor između dobra i zla počiva na mogućnosti da postoji nešto poput dobra i zla. Šeling ispravno primećuje da taj problem pogađa sve sisteme, u manjoj ili većoj meri.

¹ „Veoma je malo filozofa bilo spremno da plati stvarnu cenu za istinsku kontingenciju slobode, pogotovo ako je zlo uključeno u kupovinu“ (Laughland, J., *Schelling versus Hegel*, p. 23).

Sam koncept teodiceje u biti se svodi na pitanje po čemu jesu dobro i zlo, ako jesu. Kritični pojam je pojam zla, s obzirom da dobro u principu ne iziskuje dodatna objašnjenja pored izjednačavanja ili neposredne veze s nosećim pojmom sistema. Antičko izjednačavanje pojmova dobra i svrhe ostalo je meritornim za sve potonje tematizacije. Zlo se, pak, određuje ili kao nešto što zbiljski jeste pa se onda postavlja pitanje njegovog odnosa s najvišim pojmom koji je *per se* dobrost, ili mu se poriče realitet, a time se negira i sama sloboda. Drugim rečima, ako ima zla – dovodi se u pitanje bog, ako nema zla – dovodi se u pitanje sloboda. Svaka od ove dve pretpostavke suštinski dovodi u pitanje samog čoveka. Eksplicirajući moguće odnose između boga i zla, Šeling „uzgred“ navodi da sloboda mora imati koren nezavisan od boga, ukoliko treba da bude mogućnost za zlo¹. To ipak ne sme voditi ka dualizmu, kao sistemu „samorazdiranja i očajanja uma“ (Selbsterreißung und Verzweiflung der Vernunft). Čak ni hrišćansko razumevanje, naime predstava o izvorno dobrom biću koje vlastitom krivicom otpada od božanstva, ne rešava problem: još uvek ostaje pitanje prve mogućnosti za zlo. Isto tako malo mogu pomoći „opštosti idealizma“, starijeg s apstraktnim pojmovima i novijeg s udaljavanjem od prirode. Otpor prema onom prirodnom – čak, „gnušanje“ – koje Šeling pripisuje idealizmu zaklanja izvor zla. Idealizam je, po njegovom sudu, duša filozofije koja, bez realizma kao tela, završava kao prazan i apstraktan sistem na nivou Spinozinog ili Lajbnicovog. Idealizam ne može objasniti prirodu, „jer ukoliko se iz sebi svojstvene oblasti preseli u razjašnjenje prirode, svaki idealistički način razjašnjavanja deformiše se u avanturističku besmislicu, za šta postoje poznati primeri“². U tom duhu Šeling i insistira da se pojam ljudske slobode može raščivijati samo iz perspektive temeljnih stavova filozofije prirode.

Postavlja se pitanje koliko je utemeljena Šelingova kritika idealizma. Primedbe koje se odnose na tradirane pretpostavke o odnosu dobra i zla takođe su, manje ili više, tradirane. Čak i pretpostavka o jedinstvu „realnog“ i „idealnog“ teško da je nova³. Za Grke je to jedinstvo (uz naglasak na onom realnom, naravno) bilo samorazumljivo, kao što im je samorazumljivo bilo jedinstvo praksisa. Srednji vek razara to jedinstvo u svrhu višeg

¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 354.

² Šeling, F.V.J., *Uvod u nacrt sistema filozofije prirode ili o pojmu spekulativne fizike i unutrašnjoj organizaciji sistema te nauke*, IKZS, Sremski Karlovci-Noví Sad 2009., str. 318. Šeling ističe da je tek sa stanovišta koje je Kant zauzeo u *Metafizičkim početnim razlozima prirodne nauke* moguće sagledati prirodu kao produkt (Up. Šeling, *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, *ibid.*, str 309).

³ „Ukoliko je sada zadatak transcendentale filozofije da reelno podredi ideelnom onda je, nasuprot tome, zadatak filozofije prirode da ideelno razjasni iz reelnog: obe nauke su dakle jedna nauka, a one se razlikuju samo putem suprotstavljenih smerova svojih zadataka; budući da oba smera, napokon, ne samo da su jednako moguća nego su i jednako nužna, pripada im jednaka nužnost u sistemu znanja“ (Šeling, *Uvod u nacrt sistema filozofije prirode*, str. 317).

ujedinjavanja u božanskom. Novi vek raskida srednjevekovno jedinstvo da bi ujedinjenje postavio u ono subjektivno. Idealizam, konačno, jedinstvo više ne posmatra kao statično, samoniklo, hipostazirano ili postulirano: jedinstvo se uvek *jedini* pod nadzorom onog idealnog. Dovoljna je samo Kant-Laplasova hipoteza kao očigledno svedočanstvo da Kant ne prezire prirodu, ako se već hoće. Zar se ikada istražuje ono što je prezira vredno?! Da li je moguće da je Kant kritičkog perioda toliko drugačiji od Kanta pretkritičkog perioda? Naravno da nije. Sve tri *Kritike* itekako se tiču onog „realnog“, čak ga se tiču najneposrednije, budući da obrazlažu naš odnos prema realnom. Ono što Šeling zapravo hoće da kaže jeste da samo utemeljena *filozofija prirode* garantuje čvrsto tle za razmatranje problema zla. Ona to ne može bez idealizma, ali isto tako ni idealizam ne može razrešiti problem zla bez jedinstva s filozofijom prirode. Kantova tematizacija radikalnog zla kao moralnog zla našla je odjeka u Šelingovom istraživanju. Ipak, za razliku od Kanta koji koncept metafizičkog zla ostavlja po strani, Šeling smatra da se pojam slobode uopšte može obrazložiti tek kada se objasne *mogućnost* dobra i zla, što je moguće samo negacijom lajbnicovske ideje metafizičkog zla kao jednostavne nesavršenosti¹ i zadobijanjem izvornijeg uvida u prirodu i poreklo zla. Tek kada se pokaže mogućnost zla, može se govoriti o njegovoj zbiljnosti. Time se problem zla rešava u ontološkom obzorju².

PROBLEM TEMELJA

Šeling tvrdi da je u njegovoj filozofiji prirode po prvi put znanstveno postavljena razlika između biti (*Wesen*)³ kao egzistirajuće i biti (*Wesen*) kao čistog temelja (*Grund*) egzistencije i da upravo ta razlika označava njegovo „skretanje sa Spinozinog puta“ jer se

¹ U *Teodiceji*, Lajbnic razlikuje metafizičko zlo kao jednostavnu nesavršenost, fizičko zlo ili patnju i moralno zlo ili greh (Up. Lajbnic, *Teodiceja*, Plato, Beograd 1993., I deo, § 21, str. 94).

² Utoliko je Šulte u pravu da se sloboda u Šelingovoj filozofiji pojavljuje kao bitno spekulativno-metafizički problem (Up. Schulte, C., *Radikal Böse*, S. 195).

³ Pojam *Wesen* najčešće se prevodi kao *biće* ili *bit*. Branko Despot *Wesen* prevodi kao *bitstvo* (Schelling, *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb 1985., izbor tekstova i prevod: Branko Despot, str. 30), a moguć je i prevod „suština“. Ovde smo se odlučili za termin *bit*.

u njoj temelji razlika između boga i prirode¹. Premda su sve filozofije saglasne oko toga da bog temelj vlastite egzistencije mora imati u sebi, one taj temelj shvataju kao puki pojam, a ne kao nešto realno i zbiljsko. Temelj božije egzistencije nije bog posmatran apsolutno, već je on priroda u bogu (Er ist die *Natur* – in Gott). Temelj je bit koja se od boga ne može odvojiti, ali je od njega ipak različita². Analogno tome se može reći da teža prethodi svetlu kao „njegov večno mračni temelj“³. To prethođenje pak nije ni vremensko ni ontološko, već se temelj i egzistirajuće uzajamno određuju: „Bog ima u sebi unutrašnji temelj vlastite egzistencije, koji mu kao egzistirajućem utoliko prethodi; ali isto tako je bog opet *prius* (Prius) temelja, jer temelj, takođe kao takav, ne bi mogao biti kad bog ne bi *actu* egzistirao“⁴. Temelj ovde valja shvatiti kao ono *po čemu* bog jeste, što je istovremeno u samom bogu. Nemački pojam *Grund* znači i temelj ili osnov, ali i razlog⁵. Ono „po čemu“ označava i temelj i razlog. Bit kao temelj egzistencije u isto vreme je i razlog egzistencije, jer bog jeste *causa sui*. Do iste distinkcije se, kaže Šeling, dolazi ako se pođe od stvari. Pod pojmom imanencije ne sme se misliti neka mrtva sadržanost stvari u bogu, već je prirodi stvari primeren samo pojam bivanja (Begriff des Werdens). Stvari pak ne mogu bivati u bogu apsolutno posmatranom (jer su od njega beskonačno različite), već samo u onome u bogu što nije *on sam*, tj. u temelju njegove egzistencije. Taj temelj Šeling označava kao čežnju večnog Jednog da sebe rodi⁶, koja po sebi nije Jedno, ali je jednako večna s njim. Za nas je od posebnog interesa što Šeling navodi da je ta čežnja takođe volja (Wille), ali *volja u kojoj nema razuma* (Verstand) i koja time nije samostalna ni savršena jer je „razum zapravo volja u volji“! Ona je htenje razuma (Willen des Verstandes), tj. njegova čežnja i žudnja, volja koja nije svesna već *sluteća*: „Sluteća čežnja čija je slutnja razum“⁷. Kod Fihtea se srodno pojmovlje nalazi u nešto drugačijem kontekstu: čežnja je tamo shvaćena kao posledica refleksije nagona, a predmetom određena čežnja nazvana je žudnjom, dok sama volja nije ni nagon ni čežnja ni žudnja, već *moć svesnog prelaza od*

¹ Sam Šeling ovde upućuje na *Darstellung* i odnos između teže i svetla kao analogan odnosu temelja i božanstva. Budući da u *Freiheitsschrift*-u ukratko ponavlja objašnjenje, poslužićemo se tim sažetkom.

² Uistinu je reč o zasnivanju metafizičke koncepcije (Up. Köhler, op.cit., S. 122).

³ Up. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 358.

⁴ Ibid., S. 358.

⁵ Tako se prevodilac Hajdegerovog teksta „Vom Wesen des Grundes“ dovijao koristeći na pojedinim mestima razlog/osnov kao prevod (Up. Hajdeger, M., „O suštini razloga“ u *Putni znakovi*. Plato, Beograd 2003., prev. Božidar Zec, s. 113-162). Termin „osnov“ donekle odražava ovu dvoznačnost, ali ipak ne u potpunosti.

⁶ „Es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“ (Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 359).

⁷ „Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht einbewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist“ (Ibid., S. 359).

neodređenosti u određenost. Fihte govori o „subjektivnom“ Ja, a Šeling o apsolutnom Ja, tj. bogu, ali očito je da se i Šelingov temelj egzistencije kao „nesvesna volja“ može tumačiti kao neka vrsta prelaza, naime prelaza od čežnje za samodelatnošću ka zbiljskoj samodelatnosti apsoluta koja se uvek već odigrala (inače apsolut nije apsolut). Valja primetiti da Fihte ipak insistira na elementu svesti kao determinantnom za volju uopšte, dok volja kao temelj kod Šelunga još uvek nije svesna, već samo *sluteća* i to je fundamentalna razlika. Distinkciju boga i njegovog temelja Šeling naziva jedinim pravim dualizmom, budući da on dopušta jedinstvo. Spekulativni potencijal takvog zasnivanja upravo je beskrajan – spekulativni u Hegelovom smislu – te pominjanje dualizma valja shvatiti samo kao njegovu negaciju, što će se i pokazati na kraju rasprave kada se ispostavi zajednički izvor obe biti¹.

Temelj boga mora se razlikovati od boga *posmatranog apsolutno*. Mi živimo u svetu u kome se *sluteća* čežnja Jednog da sebe rodi ozbiljila te s obzirom na ozbiljenost večnog čina samoobjave srećemo samo „pravilo, poredak i formu“, ali u temelju uvek još leži nepravilnost, iregularnost, koja kao da bi mogla opet da prodre u svet pa se forma i red doimaju kao nešto naknadno. Temelj uvek ostaje nešto nepravilno što je tek vlastitim ozbiljenjem dovedeno u red, ono bezrazumno iz koga je tek rođen razum, nepojmljiva baza realiteta u stvarima. Primedbu da se na taj način nerazumno čini korenom razuma Šeling naziva „ženskim zapomaganjem“ (weibischen Klagen) koje izražava „istinit sistem današnjih filozofa“ koji bi, obratno, hteli da mrak izvedu iz svetla, dodajući da za to nije dovoljna ni najnasilnija Fihteova brzopletost (Präcipitation)². Po njegovom sudu, svako rođenje vodi iz mraka na svetlost: tako i mračni temelj vodi ka apsolutnoj svetlosti.

Kao ovaj mračni temelj, čežnja je prvi pokret božanskog opstanka, u skladu s kojim se u samom bogu proizvodi jedna refleksivna predstava (reflexive Vorstellung) kojom bog gleda samog sebe. Ta predstava je prvo u čemu bog – apsolutno posmatran – biva ozbiljen, iako samo u sebi: sam bog u bogu proizveden. Ova predstava je otuda već razum, *reč* ili

¹ Žižek smatra da je paradoksalna potreba savršenog za nesavršenim, tj. boga za temeljem, drugi naziv za hegelijanski projekat zahvatanja apsoluta ne samo kao supstancije, nego i kao subjekta (Up. Žižek, S., *The Abyss of Freedom*; Schelling, *Ages of the World*, University of Michigan, USA 1997., p. 7).

² Fihte navodi da „Ja ne treba da se izvede iz Ne-ja, život iz smrti, već obratno, Ne-ja treba da se izvede iz Ja: zato sva filozofija mora početi od potonjeg“ (Fichte, *Sittenlehre*, S. 448).

smisao one čežnje. Izgovaranjem reči, razum (uz čežnju), kao slobodno stvarajuća i svemoćna volja, od prvobitno bespravilne prirode gradi pravilnu¹.

Bit prvobitne prirode je, dakle, večni temelj za egzistenciju boga, što znači da u sebi već sadrži i bit boga (kao zatvorenu). Izdizanjem razuma nastaje neko razdvajanje snaga (Kräfte) na tvar i živu vezu, tj. telo i dušu. Svaka bit (Wesen) koja tako nastaje sadrži u sebi dvostruki princip – koji je zapravo jedan i isti, samo posmatran s različitih strana – naime „samovolju kreature“ (Eigenwille der Creatur), koja ostaje samo slepa volja ako se ne uzdigne do potpunog jedinstva s razumom, i sam razum, kao univerzalnu volju (Verstand als Universalewille). Samo se u čoveku na taj način sreću čitava moć (Macht) tamnog principa i čitava snaga (Kraft) svetla. Samo su u čoveku prisutna oba principa na način koji je u izvesnom smislu analogan odnosu tame i svetla u samom bogu. Ono što je u bogu temelj njegove egzistencije, u čoveku se pokazuje kao tamni princip. Što je u bogu sama njegova egzistencija, i u čoveku je princip svetla, kao što je u bogu svetlo. Tamni princip je čežnja koja uvek stremi da se vrati u samu sebe, da ostane uvek kao temelj, a element svetla je razum. Oba predstavljaju *volju*: čežnja je volja kao slepa, razobručena snaga koja se pokazuje u pukoj žudnji; razum je univerzalna volja koja slepu volju sebi podređuje kao „puko oruđe“. Ipak, da bi razum mogao podrediti sebi čežnju, sama se čežnja mora uzdići do razuma! Sam tamni princip se uzdiže do svetla, postajući na taj način razum kao univerzalna volja koja u sebi sadrži i sobom podvlašćuje čežnju kao samovolju. Na taj način se čovekova volja pokazuje kao ono što u sebi još uvek „čuva“ boga egzistentnog u vlastitom temelju: „Volja čoveka je u večnoj čežnji skriven zametak (Keim) samo još u temelju postojećeg (vorhandenen) boga“². Volja je tako božanski zatvoreni pogled života koji je postao zaokružen kad je bog dosegnuo volju za prirodom. Samo u čoveku je bog voleo svet, kaže Šeling. Svetsko-povesno posmatrano, ova teza je po svojoj provenijenciji očito hrišćanska. Filozofski gledano, ona je *par excellence* spinozistička³.

¹ Beskonačna afirmisanost boga u univerzumu ili ugrađenost njegove beskonačne idealnosti u realnost kao takvu jeste večna priroda, ali priroda koja se pojavljuje nije *potpuno* otkrovenje boga, jer je ovo moguće samo u umu (Up. Šeling, *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, §§8-11).

² Schelling, *Freiheitschrift*, SW, I, 7, S. 363.

³ Izlišno je možda obrazlagati ove dve tvrdnje, ali se mogu doimati kontradiktornim. Ideja da je bog u čoveku – i samo u čoveku – voleo svet postavljena je kako starozavetnim stavljanjem svega stvorenog pod vlast čoveka, tako i novozavetnim žrtvovanjem samog boga za čoveka. S druge strane, *amor dei intellectualis* kod Spinoze je ljubav kojom bog voli samog sebe, a utoliko i čoveka (Up. Spinoza, *Etika*, V, § 36).

Budući da potiče iz temelja, čovek ima u sebi princip koji je relativno nezavisan od boga¹. U isto vreme, pošto se upravo taj princip preobražava u svetlo (ostajući ipak po temelju mračan!), u čoveku se izdiže duh, „jer večni duh izgovara jedinstvo ili reč u prirodu. Izgovorena (realna) reč pak jeste samo u jedinstvu svetla i mraka“². Reč se izgovara u prirodu i prisutna je u svim stvarima, kao što su u svim stvarima prisutna oba principa. Međutim, oni ne postižu potpunu saglasnost nigde drugo do u čoveku te tek u njemu reč biva *potpuno* izgovorena, a u svemu drugom samo nepotpuno i suzdržano. Izgovor reči je samoobjava duha, tj. boga kao sada zbiljski egzistirajućeg. Pošto je duša identitet oba principa, tamnog i svetlog, ona je takođe *duh*, a duh je u bogu. Identitet principa ne može u čoveku biti „nerazrešiv“ kao u bogu, jer onda ne bi bilo nikakve razlike i bog ne bi ni bio objavljen. Otuda ono isto jedinstvo koje je u bogu nerazdvojivo u čoveku mora biti razdvojivo. Ta razdvojivost jeste mogućnost dobra i zla. Ovakvo obrazloženje identiteta i razlike potpuno je u skladu s Fihteovom tematizacijom subjekt-objekta. Jedinstvo subjektivnog i objektivnog kao apsolutna sloboda (i time apsolutni bitak) mora biti razdvojeno da bi refleksija uopšte bila moguća. Razdvajanje subjekt-objekta na subjekt i objekt nužna je pretpostavka poimanja samog subjekt-objekta! Na istin način je razdvajanje apsolutnog identiteta tamnog i svetlog principa pretpostavka poimanja njihovog jedinstva. Mogućnost razdvajanja je preduslov samosvesti te mogućnosti dobra i zla.

U onom duhovnom Šeling razlikuje temelj egzistencije i samu egzistenciju, čiji dijalektički odnos proizvodi prirodu uopšte. Za prirodu kao ono stvoreno temelj i egzistencija se pojavljuju kao *dva* principa, a uzdizanje principa temelja u princip egzistencije potpuno se dovršava tek u čoveku koji je time takođe ono duhovno. Čovek je *duh*. On je duh zato što je u njemu na delu igra istog svetla i tame kao u bogu. S druge strane, u njemu jeste na delu ta igra *zato što je duh*. Ono što su u bogu temelj egzistencije i sama egzistencija, u čoveku su *princip* temelja i *princip* egzistencije te njihov identitet u čoveku mora biti drugačiji od njihovog identiteta u bogu. U toj razlici krije se mogućnost dobra i zla. Mogućnost dobra i zla počiva na duhovnosti čoveka! Samo zato što je čovek duh, ima on mogućnost dobra i zla. Sloboda pripada čoveku kao duhu. Principom uzdignutim iz temelja prirode čovek je odvojen od boga i to je njegova *vlastitost*

¹ Taj unutrašnji dualizam u bogu ne označava samo promenu značenja samog pojma boga, već Šeling njime postavlja ideju od boga nezavisnog korena svih stvorenih bića (Up. Köhler, D., *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und Schellings 'Freiheitsschrift'*“, S. 126).

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 363.

(Selbstheit), koja – ujedinjena s idealnim principom – postaje duh. Time se ona izdiže iz „kreaturnog“ u „nad-kreaturno“ i pokazuje kao „volja koja samu sebe sagledava u potpunoj slobodi“¹. Time što je *duh*, vlastitost je slobodna od oba ona principa. Međutim, ona je duh samo time što je zbiljski preobražena u pra-volju (Urwille) i to tako što kao samovolja (Eigenwille) još uvek ostaje u temelju, ali samo kao nosilac višeg principa. Zato što je duh (Šeling kaže zato što *ima* duh), vlastitost se može odvojiti od svetla, tj. kao samovolja „može težiti da ono što je ona samo u identitetu s univerzalnom voljom bude kao partikularna volja“². Na taj način u čoveku dolazi do razdvajanja principa koji su u onom božanskom nerazdvojni. Vlastitost ima mogućnost da – time što će održavati jedinstvo dva principa – bude u jedinstvu s bogom ili da – tako što će na mesto onog jedinstva hteti da postavi samo ono što je temelj – raskine to jedinstvo i uspostavi zlo. Zlo se pokazuje u partikularitetu volje, u samovolji koja *sama* hoće da bude univerzalna volja. *Nihil novum sub solem* – zlo je zapravo *zloupotreba* slobode kojom se partikularnost postavlja za opštost: „Najbolje poređenje ovde nudi bolest, koja, kao nered u prirodu pristigao zloupotrebom (Mißbrauch) slobode, istinski odraz (Gegenbild) zla ili greha“³.

SLOBODA I ZLO

Sloboda se sastoji u jedinstvu svetlosti i tame do koga se tama uzdiže⁴, a zlo u pervertiranju tog odnosa tako da tama sebe postavlja na mesto onog jedinstva. Ili: sloboda se ogleda u dobrovoljnom uzdizanju pojedinačnosti do jedinstva s opštošću, a zlo u postavljanju pojedinačnosti za opštost. Ili: sloboda je napredovanje samovolje do duha

¹ Ibid., S. 364.

² Ibid., S. 365.

³ Ibid., S. 366. „Prisustvo zla i bolesti u svetu su svedočanstva bitne slobode individualnih momenata, jer pokazuju stvarnu mogućnost pervertiranja temelja“ (Lauer, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, Continuum, London-NY 2010., p. 140).

⁴ „Šelingov pojam čovekove apsolutne slobode je da je ona odraz božije apsolutne slobode i da obe intrinzično pripadaju jedna drugoj: ukloniti jednu od njih (odnosno, božiju) znači potpuno izobličiti Šelingovu poruku“ (Laughland, J., *Schelling versus Hegel*, p. 39).

kroz jedinstvo s univerzalnom voljom, a zlo je postavljanje samovolje za meru stvari. Takvo preokretanje principa Šeling naziva „jedinim pravilnim pojmom zla“ i u tome vidi svoj originalni doprinos istraživanju problema slobode s obzirom na mogućnost zla (što i smatra jedinim pravim istraživanjem slobode). To je jedini način da se zlo ne objašnjava kao lišenost i pasivitet, već kao aktivnost, živi princip, takoreći preobilje snage. Naravno, to u isto vreme otvara mogućnost da se zlo tumači kao izvorniji princip od dobra, ali Šeling taj problem čak i ne notira.

Za Šelingu je zlo nužno utemeljeno u onom *najvišem pozitivnom*, a ne u nekom nedostatku, jer je samo čovek kao „najsavršenija od svih kreatura“ sposoban za zlo¹. Ovde bi se moglo reći da, isto onako kako ponašanje životinja smatramo prosto „prirodnim“, i loše ponašanje čoveka možemo smatrati prirodnim u onom smislu u kome je dozvoljavanje prirodnom da ovlada duhovnim izvor zla. Šeling to ne eksplicira na taj način². Mora se, takođe, primetiti da neko negativno vladanje duhovnog nad prirodnim – na onaj način na koji Šiler govori o varvarstvu, recimo³ – za Šelingu naprosto nije moguće, jer vladavina principa svetlosti uvek sadrži u sebi jedinstvo s principom tame. U njegovoj filozofiji ta vrsta pervertiranja nije moguća. Nije neobično što Šeling neposredno polemische s Lajbnicovim⁴ rešenjima – u krajnjoj liniji, *Freiheitsschrift* je delom vođen istom namerom kao i Lajbnicova *Teodiceja*: osloboditi boga od neposredne odgovornosti za zlo, ostavljajući mu epitet savršenog. Šelingu ne zadovoljava metafizički, tj. lajbnicovski metafizički pojam zla: ono se ne može opisati kao neka jednostavna nesavršenost. Po njegovom sudu, Lajbnic je bio na ispravnom tragu time što je razum i volju posmatrao kao dva principa u bogu, ali je vezivanjem zla za lišenost (*Beraubung*) potpuno promašio pravu prirodu zla. Za razliku od Fihtea, Šeling najoštrije odbija ideju da je sama konačnost kao takva zlo: „Zlo ne dolazi iz konačnosti po sebi, već iz konačnosti uzdignute to samobitka (*Selbstseyn*)⁵. Kod Fihtea je postavljena teza da rđave osobine nikako ne slede iz nekog posebnog stanja naše prirode, već iz „pojma konačnosti uopšte“. Šelingova tematizacija

¹ Šelingova koncepcija slobode volje „kao slobode koja prevazilazi umnu determinaciju je Šelingov pokušaj da obezbedi pozitivnu koncepciju moralnog zla – koja, po njegovom sudu, nedostaje Kantu“ (Ostarić, L., *Introduction to Interpreting Schelling. Critical Essays* (ed. Lara Ostarić), Cambridge University Press, 2014., p. 4).

² On, dakako, objašnjava da životinja nikada ne može istupiti iz jedinstva principa (Up. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 372).

³ „Čovek može na dva načina biti u protivrečnosti sa samim sobom; ili kao divljak, ako njegova osećanja vladaju njegovim načelima, ili kao varvarin – ako njegova načela uništavaju njegova osećanja“ (Šiler, F., „Pisma o estetskom vaspitanju čoveka“, str. 119).

⁴ O Šelingovom odnosu prema Lajbnicu vidi: Booth, E., "Leibniz and Schelling", *Studia Leibnitiana*, Bd. 32, H. 1 (2000), pp. 86-104.

⁵ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 370, fn.

predstavlja značajan novum u odnosu na tradirani idealistički koncept zla. Konačnost sama za sebe nije zlo, niti je zlo puka posledica konačnosti, već upravo „posebno stanje“ naše prirode u kome se nastoji da se konačnost uzdigne do beskonačnosti, tj. da se ona sama postavi kao identitet¹.

Proton pseudos teorije o zlu kao lišenosti Šeling vidi u „neživom“ pojmu onog pozitivnog uopšte. Neživost tog pojma podrazumeva da se lišenost postavlja nasuprot onom pozitivnom, a da se previđa „srednji pojam“ koji mu čini realnu suprotnost, naime disharmonija. Ako je ono pozitivno uvek jedinstvo, celina, onda njemu nasuprot mora stajati neko razdvajanje celine. Na taj način ono materijalno ostaje isto – jer su isti delovi u celini i kao razjedinjeni – ali se ono formalno bitno razlikuje. Disharmonija opet nije samo lišenost, tj. nedostatak harmonije, već je ona izražena u nekom lažnom (falsche) jedinstvu koje je *samo s obzirom na pravo jedinstvo* zapravo pogrešno. Takvo razumevanje je dogmatskoj filozofiji nedostupno, jer ona ne stiže dalje od apstraktnih pojmova konačnog i beskonačnog. Dogmatska filozofija *nema* pojam personalnosti kao vlastitosti koja se uzdiže do duhovnosti. Ni Šelingovi savremenici ne uspevaju, po njegovom sudu, da dokuče bit zla, već slobodu određuju kao *puko vladanje inteligentnog principa nad čulnošću i nagonima pa im zlo na kraju biva ukinuto*. Na sličan način i Kant argumentuje da čulnost i prirodne sklonosti ne mogu biti izvor zla, premda bi se moglo reći da se primedbe o „predstavama našeg vremena“ odnose i na Kanta i Fihtea.

Mogućnost zla izvedena je razlikovanjem temelja egzistencije i samog egzistirajućeg. Ukoliko se u pojmu boga razlikuju temelj njegove egzistencije i sama ta egzistencija, postaje mogućim da zlo postoji „pored“ boga, tj. tako da bog u isto vreme i jeste i nije njegov uzrok. Jeste utoliko što ne može postojati ništa *praeter* boga te koncept temelja ostavlja prostor za takvu interpretaciju, a *nije* jer bog nije isto što i vlastiti temelj. Isti odnos tame i svetla koji postoji u bogu postoji i u čoveku te se zlo locira u tamnom principu, tj. u nastojanju da se tamni princip učini centrom umesto jedinstva principa kao istinskog centra. Potonja konsekvencija mogla bi biti da *bog i zlo imaju isti temelj*².

Mogućnost zla je preduslov samoobjave boga. Ukoliko bi princip tame i princip svetla u čoveku egzistirali na isti način kao u bogu, čovek bi se „bez ostatka“ pretočio u

¹ Šeling, kao i Kant, odbija da za zlo okrivi prirodu. Ipak, Kant je zaključio da je poreklo zla neobjašnjivo, dok Šeling koren zla određuje „pozitivno“ (Up. Dobe, J., "Beauty reconsidered: freedom and virtue in Schelling's aesthetics" in *Interpreting Schelling*, pp. 165-166).

² Naravno, Šeling drži da prvobitna temeljna bit po sebi ne može nikada biti zlo, jer u njoj nije na delu nikakvo dvojestvo principa.

boga i ne bi bilo nikakve objave: „Svaka bit (Wesen) se može objaviti samo u svojoj suprotnosti“¹. Čovek jednako može odabrati dobro ili zlo jer je veza između dvaju principa u njemu *slobodna*, a ne nužna. Ipak, čovek *mora* odabrati jedno od to dvoje, jer se bog nužno *mora* objaviti. Ideja o nužnom izboru uključuje i neki „opšti temelj“ iskušenja na zlo. Čini se, kaže Šeling, da takvo iskušenje, „solicitacija“, mora poticati od neke zle temeljne biti (bösen Grundwesen) u smislu Platonove materije kao biti koja se izvorno opire bogu i time je zlo (tamni princip *nije* zla temeljna bit). Zlo se može pojaviti samo u onom stvorenom, jer su samo u njemu principi uopšte odvojivi. Ne može se pretpostaviti ni neki stvoreni duh koji bi iskušavao čoveka, jer se traži odgovor na pitanje kako se uopšte *prvi* put zlo pojavilo u nečem stvorenom. Polazeći od stava da se bit može objaviti samo u vlastitoj suprotnosti, Šeling navodi da volja temelja odmah u prvom stvaranju budi samovolju kreature, kako bi duh kao volja ljubavi imao nešto suprotstavljeno u čemu se može ozbiljiti. Bog je čista ljubav te u njemu ne može biti nikakva volja za zlom. Ipak, volja ljubavi (Wille der Liebe) i volja temelja (Wille des Grundes) su dve različite volje. Volja ljubavi ne može ukinuti volju temelja, jer bi se tako opirala sama sebi i ne bi više bila ljubav: „Temelj mora delovati da bi ljubav mogla biti“². Volja temelja niti može niti hoće da ukine ljubav, naprotiv: ona je delotvorna na način koji može izgledati kao ukidanje baš zato da bi se ljubavi postavila kao oprečna i da bi izazvala objavu. Šeling smatra da su tragovi takvog odnosa prisutni svuda u prirodi te da se u njoj mogu uočiti kako preformirani moralni odnosi (präformirten sittlichen Verhältnissen), tako i nepredvidivi predznaci zla (unverkennbare Vorzeichen des Bösen). Ipak, zlo se u prirodi „najavljuje“ samo kroz svoje delovanje, kao neposredna pojava izbija tek na cilju prirode, „jer kao što je vlastitost u zlu sebi prisvojila svetlo ili reč i baš zato se pojavljuje kao viši temelj tmine (Finsterniß), tako mora u suprotstavljanju sa zlom reč izgovorena u svet poprimiti čovečanstvo (Menschheit) ili vlastitost i sama postati personalna (persönlich)“³. To se pak događa samo kroz objavu koja mora imati iste stupnjeve kao prva manifestacija u prirodi te postoji analogija između carstva *povesti*, kao rođenja duha, i carstva *prirode*, kao rođenja svetla. Zlo je samo pratemelj egzistencije, ukoliko on teži ozbiljenju u stvorenoj biti, i time samo viša potencija u prirodi delujućeg temelja. Shodno tome, kao što temelj uvek biva samo temeljem, tako ni zlo ne dospeva do ozbiljenja već ostaje temelj kome se dobro suprotstavlja. To znači da postoji neko opšte zlo (allgemeines Böses) koje je

¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 373. Ova ideja je *par excellence* fihteovska, samo ako bi na mestu objave stajalo *ozbiljenje!*

² Ibid., S. 375. Ovo dopuštanje delotvornosti temelja Šeling naziva „jedinim mislivim pojmom dopuštanja“.

³ Ibid., S. 377.

reakcijom temelja probuđeno u objavi i koje uvek teži ozbiljenju, premda do njega nikada ne stiže. Ta opšta nužnost zla ipak ne utiče na činjenicu da zlo uvek ostaje vlastiti izbor čoveka, jer temelj *ne može* načiniti zlo te „svaka kreatura pada svojom sopstvenom krivicom“¹.

PRAKTIČKA DIMENZIJA SLOBODE

Prethodno izvođenje tiče se realnog pojma slobode. Formalni pojam slobode, po Šelingovom sudu, ne izaziva ništa manje teškoće. „Uobičajeni“ pojam slobode kao potpuno neodređene moći da se od dve suprotnosti odabere jedna bez određujućeg razloga, već samo zato što se to hoće, mora se odbaciti, jer on tvrdi naprosto neku „prednost“ da se deluje potpuno bezumno (*unvernunftig*): „Glavna stvar je što ovaj pojam uvodi potpunu slučajnost pojedinačnih delanja (*Handlungen*) i u tom pogledu je s pravom bio upoređen sa slučajnim odstupanjem atoma koje je Epikur u fizici osmislio (*ersann*) s istom namerom, naime da izbegne *fatum*“². Pitanje je koliko je ovde na delu neki uobičajeni pojam slobode, a koliko puka proizvoljnost. Šeling ne želi da porekne ideju da je „zato što tako hoću“ odredbeni razlog, već namerava da pokaže da taj odredbeni razlog mora biti utemeljen u nekoj višoj nužnosti, inače se sloboda ne može spasti. Na taj način bi, naime, delanje bilo potpuno slučajno i time ne bi ostalo mogućnosti za neko jedinstvo celine. Tome nasuprot stoji determinizam, koji empirijsku nužnost delanja dokazuje prošlim uzrocima koji pri samom delanju nisu u našoj vlasti. Šeling potonje razumevanje slobode smatra daleko izvrsnijim od onog prvog. Čini se neobičnim da neko ko slobodu stavlja na početak i kraj filozofije, čoveka i sveta, u sukobu indeterminizma i determinizma prednost daje potonjem. Razlog je, ipak, očigledan: ni jedan ni drugi sistem faktički ne ostavljaju prostor za slobodu, jer se sloboda uopšte „ne može spasiti“ potpunom slučajnošću delanja, ali determinizam ipak nastoji da delanje na neki način dedukuje i zasnuje, a zasnivanje delanja je za pojam slobode od presudne važnosti.

¹ Ibid., S. 382.

² Ibid., S. 383.

Istinsko zasnivanje slobode Šeling vidi u ideji više nužnosti koja je s onu stranu slučaja i prinude. Tek idealizam prevazilazi ograničenja determinističke i indeterminističke interpretacije slobode, na taj način što inteligibilnu bit (Wesen) čoveka (i svake stvari uopšte) postavlja izvan svakog kauzalnog odnosa i izvan vremena. Tek takav horizont omogućuje izvorniji pogled na samu slobodu. Otuda idealizmu pripada zasluga za uzdizanje učenja o slobodi u oblast u kojoj ono tek može biti razumljivo.

OD ONTOLOŠKOG KA PRAKTIČKOM POJMU SLOBODE

Premda Šeling već u uvodnim pasusima *Freiheitsschrift*-a navodi da se o predmetu o kome je reč izjasnio u spisu *Filozofija i religija*, odnos između nužnosti i slobode je ovde mišljen na jedan mnogo spekulativniji način. Naime, od puko postuliranog jedinstva nužnosti i slobode o kome je bilo reči u *Filozofiji i religiji*, Šeling u *Freiheitsschrift*-u stiže do izvornijeg razumevanja po kome je nužnost slobode upravo njen imanentni logicitet¹. Inteligentna bit (Wesen), na Kantovom tragu, shvata se kao ono što je izvan kauzaliteta i vremena, a slobodno delanje neposredno sledi iz onog inteligibilnog u čoveku. Ključno je pitanje načina na koji se to događa, tj. načina na koji inteligentna bit određuje samu sebe. Jedini mogući odgovor jeste da je sama bit određenje biti, odnosno, da biti određenje daje njena vlastita priroda. U tom smislu Šeling navodi da je reč o „biti u biti“ (Wesen in dem Wesen): „Inteligibilna bit otuda može, onako izvesno kako ona naprosto dela slobodno i apsolutno, tako izvesno delati samo primereno svojoj vlastitoj unutrašnjoj prirodi, ili delanje može slediti iz njene unutrašnjosti samo po zakonu identiteta i s apsolutnom nužnošću, koja je jedina apsolutna sloboda; jer slobodno je ono što dela samo primereno zakonima svoje sopstvene biti i ničim drugim u sebi ili izvan sebe nije određeno“². Ovaj kantovski horizont pojma slobode Šeling smatra značajnim upravo zbog udaljavanja slučajnosti iz pojedinačnog delanja, a stav da delanje mora slediti iz unutrašnje nužnosti

¹ Utoliko je to delo doista „blago“ nemačke filozofske tradicije 19. veka (Up. Wirth, J.M., *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, p. 2).

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 384.

slobodne biti mora ostati trajnim posedom svakog izvornog tematizovanja pojma slobode, pa i onog „više“, kako Šeling argumentuje. Idealističko obzorje u odgovoru na pitanje šta je unutrašnja nužnost biti formuliše stav da unutrašnja nužnost *jeste* sama sloboda, tj. „nužnost i sloboda stoje jedna u drugoj“. Šeling donekle prihvata ovaj kantovski, a pre svega fihteovski odgovor. U izvornom stvaranju je čovek neodlučeno biće, a njegova odluka (za dobro ili zlo) događa se izvan vremena, odnosno, događa se kad i prvo stvaranje. *Iako se rađa u vremenu, čovek je stvoren u početku stvaranja.*

Moglo bi se reći da je ovde zapravo reč o onome što Kant naziva inteligibilnim, odnosno, empirijskim karakterom: svaki čovek je rođen u nekom konkretnom trenutku povesti, ali *čoveštvo*, inteligibilno biće čoveka stvoreno je u praskozorju stvaranja uopšte. Otuda se njegova ljudska bit ne može usaglašavati s vremenom, jer ona svakom vremenu prethodi, pošto je u stvaranju tek stvoreno i vreme. To je stav koji smo videli i kod Fihtea, s tim što Šeling govori o stvaranju čoveka od strane *boga*, a Fihte o stvaranju čoveka od strane *čoveka*. U tom smislu bi se naprosto moralo priznati da Šelingova koncepcija pada ispod Fihteove, jer već zadobijenu (samo-)proizvodilačku bit čoveka vraća na ono proizvedeno, premda u tom pasivitetu proizvedenosti ipak aktivno. Stoga se ne može prihvatiti teza da je Šelingovo utemeljenje boga u bogu – umesto tradicionalne perspektive po kojoj se čovek utemeljuje u bogu – omogućilo Šelingu ontološku poziciju za prevazilaženje kantijanizma, koji Hegel nije uspeo prevazići uprkos kritici Kanta¹. Kod Šelina čovek ostaje od boga stvoreno biće.

Šeling smatra da protezanje života čoveka sve do početka stvaranja omogućuje čoveku da bude „izvan stvorenog“, tj. da bude slobodan i da sam bude apsolutni početak². Nažalost, on se poziva na osećaj (Gefühl) kojim bi se takva pretpostavka morala potkrepiti, jer je „običnom načinu mišljenja“ (gemeinen Denkweise) neshvatljiva. Od filozofije se ni ne očekuje da bude shvatljiva običnom načinu mišljenja, jer filozofija zahteva *filozofski* način mišljenja. Čini se, ipak, da je Šelingu jasno da se takva tvrdnja naprosto ne može doimati naročito plauzibilnom filozofskom mišljenju te mu i preostaje jedino da pledira na nekakav univerzalni osećaj koji bi tzv. obično mišljenje ipak moglo prihvatiti, na temelju primera iz iskustva.

¹ Up. Laughland, J., *Schelling versus Hegel*, p. 27.

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 386.

Novovekovna filozofija uopšte, u otklonu od srednjevekovne dominacije stava o transcendentnom izvoru čoveka, stremi ka poništavanju kreaturnog određenja čoveka. Sledeći Kanta, Fihte je čoveka odredio kao *vlastiti* proizvod te ga postavio kao samo utoliko stvorenog ukoliko je *vlastitom* stvaralačkom moći stvoren. Šeling, doduše, ostavlja čoveku dignitet „prve kreature“ iz koga nastoji izvesti potencijal za stvaranje u samom čoveku, ali to ipak ne umanjuje principijelnu kreaturnost čoveka. Time što je čovek nalik bogu, tj. što je identitet u čoveku misliv kao drugačiji od apsolutnog identiteta samo po razdvojenosti te na taj način čovek „učestvuje“ u onom božanskom, produktivnost ljudskog ostaje puka pretpostavka. Jednako tako, večna predestiniranost ljudske prirode ne može *otrpeti* slobodu, izuzev kao neku vrstu privida. To je sloboda samo *za nas*. S obzirom na navedeno, ne može se prihvatiti Šelingov stav o „višem“ razumevanju slobode u odnosu na idealizam. Naprotiv. Čak i kada bi se nastojalo da se stvorenost čoveka shvati kao su-stvorenost s božanskim – za šta Šelingova tematizacija ne pruža dovoljno osnova – kreaturnost se ne može izbeći, a time ni odsudni uticaj providenja na slobodu.

Apsolutni identitet koji se u čoveku pojavljuje kao razdvojen takođe je nasleđe Fihteove filozofije. Ipak, razdvojenost subjekta i objekta kod Fihtea je uslov svesti, a time pre svega onoga teorijskog. Jedinstvo subjekt-objekta jeste pak čovekova bit kao praktička, sama sloboda na kojoj počiva i ono razdvajanje koje se samo svesti pojavljuje kao nužno. Kod Šelina je, naprotiv, sloboda uslovljena tim razdvajanjem i to tako da je ona sama nužnost razdvajanja. Primat praktičkog se razrešava u primat apsolutnog kao primat religijskog.

NEMOGUĆNOST PRAKSISA: PARADOKS SLOBODE

Time što je čin kojim je određen čovekov život nešto što pripada večnosti, čovek bi imao biti izvan stvorenog. Nužnost svih delanja je neosporna, ali se niko sebi *ne čini* prinuđenim, već „postupa s voljom“. Utoliko Šeling svodi slobodu na nemanje svesti o prinudi. Tako on argumentuje da je Judina izdaja Isusa bila nužna i da to niko nije mogao

promeniti, ali da ga ipak nije izdao prinuđen, nego „voljno i s punom slobodom“. U svesti se ovaj slobodni čin koji postaje nužnost ne može naći, jer joj on prethodi i tek je čini (slično kao kod Fihtea), ali *nekakva* svest o njemu – bolje bi bilo reći sećanje – je čoveku ipak ostala pa u pravdanju da je neko učinio nešto jer je takav i nije mogao drugačije „on je ipak potpuno svestan da je takav svojom krivicom (Schuld), koliko god takođe imao pravo da mu je bilo nemoguće da drugačije dela“¹. Čovek je u prvom stvaranju „dohvatio“ sebe u određenom obliku i rađa se kao takav kakav je oduvek. I sam Šeling navodi da je najveći problem u učenju o slobodi posredovanje „slučajnosti“ ljudskih dela i jedinstva svetske celine koje je unapred utvrđeno božjim umom. Za razliku od uobičajenog razumevanja predestinacije koje čoveka određuje s obzirom na potpuno bestemeljnu božju odluku kojom se ukidao koren slobode (jer je „jedan bio predodređen za prokletstvo, drugi za blaženstvo“), Šelingova koncepcija predestiniranosti podrazumeva da je čovek u samom trenutku stvaranja vlastitim delanjem odredio vlastitu bit: „I mi potvrđujemo predestinaciju, ali u potpuno drugom smislu, naime u ovom: kako čovek ovde dela, tako je on od večnosti i već u početku stvaranja delao“².

Na taj način se nastoji spasiti određenje čoveka kao delatnog, duhovnog, praktičkog u krajnjoj liniji. Čovek nema bitak pre i nezavisno od svoje volje, ali je njegov bitak jednom zauvek određen i odlučan njegovom voljom. Ova Šelingova teza tvrdi gotovo isto što i glasovito Heraklitovo određenje po kome je karakter čoveku sudbina (*ethos anthropo daimon*, fr.119). Naravno, Šeling ne bi bio veliki filozof kad i sam ne bi uviđao da takva postavka dovodi u pitanje moralitet te primećuje da bi jedini prigovor njegovom gledištu mogao biti taj što sve preobraćanje čoveka od zla ka dobru ili od dobra ka zlu „bar za ovaj život ubija“. Međutim, otvorenost za uticaj već leži u onom prvobitnom delanju po kome je čovek takav kakav jeste.

Ovo je možda najspornije mesto u čitavom *Freiheitsschrift*-u koji sam po sebi i jeste jedan veliki spor kako s tradicijom filozofije uopšte, tako, posebno, s idealističkom

¹ Ibid., S. 386.

² Ibid., S. 387. Izvorno zlo u čoveku je „u odnosu na sadašnji empirijski život“ potpuno nezavisno od slobode, ali u svom izvoru jeste *vlastiti čin* pa time i jedini izvorni greh. Mi ne treba da se borimo samo s „mesom i krvlju“ (Fleisch und Blut), već sa zlom u nama i izvan nas koje *jeste duh*. Radikalnim zlom se može nazivati samo ono zlo koje je „navučeno“ od rođenja, ali putem vlastitog čina. U tom pogledu Šeling odaje priznanje Kantu, mada mu zamera što taj princip nije teorijski zasnovao već ga kasnije izveo iz „pukog vernog posmatranja“ fenomena moralnog. Fihte je, pak, po Šelingovom sudu, zahvatio takav pojam u spekulaciji – naime, pojam nekog prethodećeg temelja ljudskog delanja koji i sam mora biti akt slobode – ali je u etici (ili učenju o moralu, Sittenlehre) ponovo pao u vladajući filantropizam i zlo video samo u lenjosti (Up. Ibid., SS. 188-189).

filozofijom u kojoj Šeling još uvek „jednom nogom“ stoji. S jedne strane, izvorno zlo je označeno kao posledica aktivnosti temelja, tj. kao nastojanje tamnog principa da samog sebe postavi na mesto onog izvornog jedinstva sa svetlim principom. Svaki čovek već u činu stvaranja bira između dobra i zla, bira vlastitu ljudsku bit u večnosti i za večnost i samo je u tom činu odluke slobodan, dok sva njegova delanja u empirijskom svetu nikako ne mogu biti shvaćena kao slobodna, ona su nužna posledica one njegove odluke koja mu je postala bićem (ili karakterom, po analogiji s Heraklitom). S druge pak strane, Šeling tvrdi da je već u tom prvobitnom činu u isto vreme postavljena i mogućnost za uticaj drugačijeg duha od onog koji je prvobitno odabran.

Na delu je kontradikcija. Pre svega, to što je sloboda faktički nemoguća u vremenu, već opstoji samo u večnosti onog prvobitnog čina, otvara bar dva problema. Prvi se ogleda u ideji večnosti prvobitnog čina, jer je sam taj čin u tesnoj vezi s božanskom objavom, koja se *odigrala* za svu večnost. Isto se tako taj izvorni čin slobode *odigrao* za svu večnost, on se ne odigrava uvek iznova, već je jednom za svagda odlučan. Drugi problem tiče se toga što sloboda ostaje u večnosti, onostranosti, ne pripada pojedinačnom delanju. Time se *de facto* ukida moralitet¹. Pored toga, iako je slobodom u prvobitnom delanju koje tvori bit čoveka doneta odluka za dobro i zlo, u isto vreme se tvrdi da je ta iskonska odluka *podložna uticaju* duha suprotnog odabranom te Šeling smatra da je time razrešio pitanje moraliteta (odnosno, preobraćanje od zla ka dobru i obratno, kako on to određuje). Međutim, sam moralitet onda počiva na protivrečju, jer nije do kraja jasno da li je izvorna odluka za dobro odnosno zlo konačna ili ne. Ako jeste konačna, moraliteta nema. Ako nije konačna, ruši se čitava koncepcija.

Deus ex machina je savest, premda Šeling u konkretnom obrazloženju ne koristi taj termin. U onoj odlučnosti ostala je otvorenost, jer je duh kao duh uvek otvoren za ono duhovno: u čoveku ne dela on sam, već dobar ili zao duh². Za preobražaj u dobro čoveka određuje ili ljudska ili božanska pomoć, *ali neka pomoć mu je uvek potrebna*, mada otvorenost za uticaj leži u prvobitnom čovekovom delanju. Po svemu sudeći, odlučnost ipak nije apsolutna. Šeling, naime, navodi da u čoveku u kome se „ona transmutacija“ još nije odigrala, ali ni dobar princip još nije potpuno zamro, unutrašnji glas (očita aluzija na

¹ „Ovaj nedostatak supstancijalne normativne etike u *Freiheitsschrift*-u je neposredni rezultat meta-etike koju Šeling ovde uvodi“ (Kosch, M. op.cit., p. 156).

² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 389. Naravno, Šeling smatra da to slobodi „ne nanosi nikakvu štetu“, jer je dopuštanje da u čoveku dela ovaj ili onaj duh posledica inteligibilnog čina kojim su određeni njegovo bitstvo i život. Opet se ne kaže kako je onda moguće da se ta određenost promeni.

savest) njegovog vlastitog boljeg bića (boljeg u odnosu na to kakav je čovek sada) nikada ne prestaje da ga poziva na to. Tim šturim odredbama o mogućnosti preobražaja se završava izlaganje „početka i nastanka zla“ sve do njegovog bivanja zbiljskim u pojedinačnom čoveku te Šeling prelazi na opisivanje njegove pojave u čoveku. Sama šturost svedoči o veličini problema i Šelingovoj očitoj kapitulaciji pred njim. Od unutrašnjeg logiciteta slobode, nužnost je postala njenim usudom!

PRAKTIČKA RELIGIOZNOST I PRATEMELJ

Opšta mogućnost zla počiva na tome što čovek svoju vlastitost uzdiže do vladajućeg principa, umesto da je učini bazom. Na taj način i ono duhovno u sebi učiniće samo sredstvom¹. Jedinstvo principa u čoveku znači da je bog veza snaga u njemu, a nesloga principa podrazumeva da se na mestu na kom treba da bude bog nalazi jedan drugi duh, tj. „preokrenuti bog“ (umgekehrte Gott). Taj preokrenuti bog je bit koja nikada nije, ali uvek hoće da bude, ono samo ne bivstvuje, već pozajmljuje privid (Schein) od istinskog bitka i čoveka zavodi i obmanjuje. Početak greha je sadržan u tome što čovek iz pravog bitka prelazi u nebitak, iz istine u laž, iz svetla u tamu, ne bi li sam postao *stvarajući temelj* i vladao svim stvarima uz moć centra koju ima u sebi. Greh je pak morao biti objavljen da bi se u suprotnosti s njim objavila bit boga. Lažnom uobraziljom (falsche Einbildung) i spoznajom koja sebe samerava prema nebiću, duh čoveka se otvara prema duhu laži i „njime fasciniran“ gubi svoju prvobitnu slobodu. Iz toga, kaže Šeling, sledi da se „naprotiv istinsko dobro može odeloviti samo putem božanske magije (göttliche Magie), naime putem neposrednog prisustva bića (Seyenden) u svesti i spoznaji“².

Svojevoljno (willkürlichen) dobro i zlo su nemogući. Istinska sloboda jeste u harmoniji sa svetom nužnošću koju osećamo u bitnoj spoznaji gde duh i srce – vezani samo vlastitim zakonom – „slobodnovoljno potvrđuju ono što je nužno“. Sloboda se,

¹ Jedna formulacija Kantovog kategoričkog imperativa odnosi se upravo na to da čoveštvo u sebi i drugima uvek treba gledati (i) kao cilj, a ne samo kao sredstvo.

² Ibid., S. 391.

dakle, određuje kao spoznata i prihvaćena nužnost: Šelingov stav je iznenađujuće blizak stoičkom razumevanju. Zlo je nesloga principa, dobro savršena sloga, potvrđena božanskim. Odnos principa jeste odnos vezanosti tamnog principa ili vlastitosti za svetlo. To Šeling želi da izrazi pojmom „religioznosti“, koji shvata u „izvornom, *praktičkom* značenju“, naime kao savesnost (*Gewissenhaftigkeit*): da se dela onako kako se zna, a ne da se se u delanju protivreči svetlu spoznaje. Već je istaknuto da unutrašnji glas koji poziva na promenu odgovara pojmu savesti. Ovde pak Šeling eksplicira pojam savesti kao istinske religioznosti koji se unekoliko razlikuje od „idealističkog“ poimanja savesti. Za Kanta je savest svest koja je po sebi dužnost, za Fihtea neposredna svest o određenoj dužnosti koja obezbeđuje *evidentnost*, tj. neposredna svest o našem čistom izvornom Ja. Šeling zadržava neposrednost spoznaje u savesti, ali tu neposrednost tumači na nešto drugačiji način. Čovek je savestan u najvišem smislu reči – ili religiozan – onda kad mu je protivrečenje svetlu spoznaje nemoguće na božanski način, a ne na ljudski (fizički ili psihološki). Drugim rečima, božanski savesno delanje, odnosno religioznost, podrazumeva *neposrednost* odluke za delanje. Šeling *explicite* odbija ideju sameravanja delanja prema promišljanju dužnosti: „Nije savestan onaj ko u datom slučaju još prvo mora staviti preda se zapovest dužnosti, kako bi se kroz poštovanje prema njoj odlučio za ispravno delanje (*Rechtthun*)“¹. Religioznost ne dopušta bilo kakav izbor, samo najvišu odlučenosť za ono ispravno. Odnos principa svetla i tame ne može se predstaviti kao „samoizvoljevajuća ili iz samoodređenja proizašla moralnost“ (*selbstbeliebige oder aus Selbstbestimmung hervorgangene Sittlichkeit*), već samo kao ova religioznost.

Savest se iz sfere moralnog premešta u sferu religioznog i onaj „božanski glas“ koji prati određenja savesti još od Sokratovog *daimoniona* sada se ovaploćuje u ideji božanske odlučenosťi koja je izvan ideje izbora. Kao i ona izvorna slobodna odlučenosť za dobro ili zlo, i savest u osnovi potire princip moraliteta. Šeling određuje savest i kao strogost nastrojenosti: ako u njoj probija božanski princip, vrlina se pojavljuje kao entuzijizam, heroizam, čak i kao vera (*Glaube*), u izvornom značenju poverenja u ono božansko koje isključuje svaki izbor. Zapravo, isključivanje svakog izbora je nužna posledica Šelingovog temeljnog stava da sloboda pripada samo prvobitnom činu odluke, kojim je odlučen svaki naredni izbor.

¹ Ibid., S. 392.

Budući da je bog razmatran pre svega kao sebe-objavljujuća bit (Wesen), treba istražiti kako se on *kao moralna bit* (als sittliches Wesen) odnosi prema ovoj objavi. Apsolutni identitet koji je do sada razmatran u dvostrukosti vlastitog pojavljivanja kao „bog posmatran apsolutno“ i kao „bog s obzirom na vlastiti temelj“, pojavljuje se sada u značenju „boga kao moralne biti“. Bog ima karakter personalnosti: personalnost počiva na povezivanju nečeg samostalnog s od njega nezavisnom bazom, pa je bog najviša personalnost (jer su temelj i egzistencija u njemu neraskidivo povezani), odnosno, bog je duh „u eminentnom i apsolutnom smislu“. Personalitet boga Šeling smatra specifičnim postignućem vlastite filozofije, budući da je moguć samo vezom boga s prirodom u njemu, te je, suprotno tome, „bog čistog idealizma, jednako kao i onaj čistog realizma, nužno jedno nepersonalno bitstvo, čega su Fihteov i Spinozin pojam najjasniji dokazi“¹. Istinsko pitanje jeste zašto je nužno da bog bude personalan. Ideja personaliteta božanstva je duboko hrišćanski utemeljena, kao uostalom i principi stvaranja i objave². Svim tim pojmovima Šeling doista daje viši filozofski smisao, ali naprosto je nemoguće odupreti se utisku da to *ofilozofljenje* naprosto sledi temeljne pretpostavke hrišćanstva³. Posebno je interesantno što je zamerka u pogledu pojma boga upućena upravo onim filozofima koji su – svaki u svojoj društvenoj zajednici i povesnom kontekstu – snosili značajne egzistencijalne posledice zbog sukoba s vladajućim razumevanjem božanstva.

Mora se istaći da je u Šelingovoj koncepciji filozofski interes za personalitet boga vođen idejom personaliteta čoveka. Ukoliko je čovek kao takav utemeljen u bogu, mora to biti i čovek kao ličnost, a to nije moguće ako bog nema ličnosno određenje. S obzirom na slobodu, boga treba posmatrati dvojako. S jedne strane, tu je volja temelja koja je „srednje prirode“, nije potpuno besvesna, ali ni svesna. S druge strane, tu je volja ljubavi koja je naprosto slobodna i svesna i kojom bog sebe čini personalnim: objava koja sledi iz nje jeste delanje i čin (Handlung und That). „Stvaranje nije događaj (Begebenheit)“, kaže Šeling, „već čin (That). Nema posledica iz opštih zakona, već bog, tj. božja ličnost (Person Gottes), jeste opšti zakon i sve što se događa, događa se pomoću personalnosti boga; ne po nekoj apstraktnoj nužnosti, koju *mi* u delanju ne bismo podneli, a kamoli bog (geschweige

¹ Ibid., S. 395.

² Vajt s pravom primećuje da su „bio Šeling toga svestan ili ne, njegove teološke refleksije ostale nedostatne; iz tog razloga, one nisu dozvolile da spis o slobodi bude ono što Šeling tvrdi da jeste, naime, deo sistema identiteta koji sve druge delove povezuje u celinu“ (White, A., *Schelling*, p. 138). S druge strane, Vajtova teza da je Šelingova doktrina nekompletna jer nije dovedena u vezu s pojmovima zdravog razuma nije plauzibilna (Ibid., p. 139).

³ „Spis o slobodi je, drugim rečima, predstavljao početak Šelingovog pomeranja ka tradicionalnijim hrišćanskim ontološkim pozicijama“ (Laughland, J., *Schelling versus Hegel*, p. 84).

Gott)¹. Određenje boga kao moralne biti prema svetu zahteva – pored opšte spoznaje slobode u stvaranju – i pitanje da li je čin samoobjave bio slobodan na taj način da su *sve njegove posledice u bogu bile predviđene*. To je tačka u kojoj se problemsko polje ponovo fokusira na koegzistenciju slobodne volje i predestinacije. U bogu postoji tendencija koja dela protiv volje za objavom (naime, volja temelja, za koju je već utvrđeno da se suprotstavlja volji ljubavi samo da bi je izazvala) pa ljubav i dobrota moraju prevagnuti da bi bilo objave i ta odluka „dovršava“ pojam objave kao svesnog i moralno-slobodnog čina. Predstava o izboru između više svetova ili „savetovanju boga sa sobom“ je neodrživa: iz božanske prirode sve sledi s apsolutnom nužnošću, sve što je moguće njenom snagom mora biti i zbiljsko, a ono što nije zbiljsko mora biti moralno-nemoguće. Ono što je u bogu i za boga mogućnost u isto vreme je i zbiljnost, jer pojam boga ne trpi pojam neozbiljene mogućnosti. U božanskom razumu (Verstand) je, otuda, moguć samo jedan svet, kao što je samo jedan bog. Drugim rečima, *mogućnost je nužno zbiljnost*, bog ne poznaje ideju izbora.

Sva egzistencija zahteva neki uslov kako bi mogla postati zbiljska, tj. personalna egzistencija. Kada je reč o božjoj egzistenciji, i ona za personalnost zahteva neki uslov, ali ona ga mora imati u sebi, a ne izvan sebe. Ovde Šeling zapravo pretpostavlja da je autonomija isključiva prerogativa božanstva, dočim se mora primetiti da personalnost uopšte počiva na unutrašnjem uslovu, inače uopšte nije personalnost. Uslov o kome je reč jeste onaj koji pruža otpor egzistenciji, koji je *izaziva* da se ozbilji – sam temelj božanske egzistencije. Budući da bi ukidanjem ovog uslova bog ukinuo i samog sebe, on ga može samo prevladati ljubavlju i sebi podvlastiti. I u samom bogu bi bio temelj tame da on uslov nije učinio samim sobom i povezao se s njim u apsolutnu personalnost. Čovek, pak, *nikada sebi ne podvlašćuje uslov*, premda upravo teži tome u zlu (odakle bi se moglo zaključiti da je moć zla u čoveku analogna moći ljubavi u bogu). Njemu je uslov samo „pozajmljen“, ali ostaje nezavisan od njega, zbog čega se čovekova personalnost i vlastitost nikada ne mogu uzdići do savršenog akta. Ipak, ne može se reći da samo zlo dolazi iz temelja, već je – kako Šeling u više navrata insistira – temelj onaj koji daje mogućnost zla kako bi se personalnost mogla pojaviti.

¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 396. Vrlo je neobičan završetak ove rečenice. Naravno da bog može podneti sve i da to spada u njegov pojam. Šeling hoće reći da je apstraktna nužnost neprihvatljiva kao meritum delanja čoveka, pa se pogotovo ne bi mogla povezati s bogom. Stoga on umesto apstraktne nužnosti postavlja personalnu ili *personalizovanu* nužnost koja bi se imala moći podneti sa zadovoljstvom.

Vlastitost nije po sebi zla, već postaje zla samo onda kad nastoji da sebe postavi na mesto koje pripada jedinstvu principa i da, umesto da se s ljubavlju ujedini i u njoj izgubi potvrđujući se, postavi samu sebe kao jedinu istinu. Dobro i zlo jednako mogu nastati: „U dobrome je, dakle, reakcija temelja delotvornost (Wirkung) za dobro, u zlom delotvornost za zlo“¹. Bez delotvorne vlastitosti, i dobro je nedelotvorno: samo ona vlastitost koja je iz aktiviteta vraćena u potencijalitet jeste ono dobro. Šeling *de facto* određuje dobro kao poništenje vlastitosti. Naravno, to ne treba shvatiti u nekom mističkom smislu – ili bar ne pre svega u mističkom smislu – kao puko rastvaranje ličnosti u božanskom. Poništenje vlastitosti treba prevashodno tumačiti u duhu idealizma, kao ono što će Hegel, govoreći o obrazovanju, nazvati „doterivanjem posebnosti da se ponaša po prirodi stvari“².

I dobro i zlo predstavljaju reakciju temelja te su oni u biti isti, samo posmatrani s različitim aspekata: posmatrano u korenu svog identiteta, zlo je dobro; posmatrano u svom razdvajanju, dobro je zlo³. Buđenje samovolje (Eigenwille) se i događa samo zato da bi ljubav u čoveku pronašla suprotnost u kojoj će se ozbiljiti. Isto tako, ako je vlastitost u svom odricanju princip zla, onda temelj pobuđuje taj princip, ali ne i samo zlo. Zlo nije posledica neke božanske odluke ili dopuštenja. Sama objava boga je *par excellence* moralno-nužan čin u kome su ljubav i dobrota pobedili opreku. Da je bog „izabrao“ da se ne objavi kako ne bi bilo ni zla, zlo bi već pobedilo – da ne bi bilo zla, moralo bi ne biti i boga! Premda bog nije hteo zlo, mora se dopustiti da on daje snagu da se zlo sprovodi, samim tim što daje mogućnost personalnosti uopšte. Bog nije puki bitak, već život, stoga se i stvaranje odvija po stupnjevima, umesto da se savršenstvo postigne odmah. Dobro treba da se uzdigne iz tame do ozbiljenja i večnog života s bogom, a zlo treba da se odvoji od njega i bude prognano u nebitak: „Jer to je krajnja namera stvaranja, da ono što ne bi moglo da bude za sebe, bude za sebe, time što se iz tame (Finsterniß), kao od boga nezavisnog temelja, uzdiže u postojanje (Dasein)“⁴. Na tome počiva i nužnost rođenja i smrti: bog „žrtvuje“ ideje koje u njemu nisu imale samostalan život, otpušta ih u vlastitost i nebitak, da bi se one ponovo dozvale i sada kao nezavisno egzistirajuće opet bile u njemu.

Za realizovanje ideje neophodna je savršenost, a nikako *ponovno uspostavljanje zla kao dobra*. Ovo otuda što zlo jeste zlo samo ako ide iznad potencijaliteta, vraćeno u njega

¹ Ibid., S. 400.

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 187, dodatak.

³ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 400.

⁴ Ibid., S. 404. Despot „daseyn“ prevodi kao „tubitak“ (Up. Šeling, *O bitstvu slobode*, str. 59).

zlo je upravo ono što treba da bude – temelj, baza. Na taj način ono više nije protivrečno bogu. Nedopustivost ponovnog uspostavljanja zla kao dobra još jednom dokazuje da Šelingovo razumevanje slobode principijelno onemogućuje zasnivanje moraliteta. Završetak objave je, dakle, isterivanje zla iz dobra, da bi dobro koje je uzdignuto iz temelja bilo povezano u večno jedinstvo s izvornim dobrom.

Duh još nije ono najviše, kaže Šeling¹. Duh je „samo“ duh, on je tek dah ljubavi (Hauch der Liebe). Ono najviše je ljubav! Ljubav je „das Dritte“, ono što je bilo pre temelja i pre egzistencije, ali još ne *kao* ljubav. Videće se kasnije koliko se teza od duhu koji je „samo“ duh razlikuje od Hegelove koncepcije duha kao onog najvišeg koje je u isto vreme sve. Kod Šelunga se ovaj odnos između duha i ljubavi ne može tumačiti čak ni kao odnos između konačnog i beskonačnog duha, premda bi odredba duha kao „daha ljubavi“ mogla upućivati na takvu interpretaciju. Ljubav je zapravo bit boga, bog jeste i on jeste ljubav. Pre nego što jeste kao ljubav, međutim, on jeste kao razlikovanje vlastite egzistencije od samog temelja te egzistencije. Najviša tačka istraživanja jeste odgovor na pitanje *zašto* on jeste na taj način; zašto je nužna ta izvorna distinkcija?

Odnos između temelja i egzistencije može biti dvojak: ili oni nemaju zajedničko središte, pa je na delu apsolutni dualizam – o čemu, dakako, ne može biti reči – ili imaju neko zajedničko izvorište, koje je onda „bit za sve opreke“². Tražena izvorna bit jeste pratemelj (Urgrund) ili bez-temelj (Ungrund)³. On prethodi svim suprotnostima, svim oprekama uopšte, pa stoga ne može biti označen kao *identitet*, već samo kao *apsolutna indiferencija*⁴. Ova indiferencija uopšte ne sadrži nikakve suprotnosti, ona je zapravo „nebitak“ suprotnosti – ona je bit koja ne može imati nikakav predikat osim predikata bespredikatnosti. Niti se u bez-temelj može zbiljski staviti indiferencija (jer onda ne bi bilo ni dobra ni zla) niti se mogu postaviti dobro i zlo, jer se odmah ukida indiferencija. Princip tame i princip svetla ne mogu se nikada prediciirati pratemelju *kao suprotnosti*, ali mogu se prediciirati kao ne-suprotnosti (Nichtgegensätze)! Time je, kaže Šeling, postavljeno

¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 405. „Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste“.

² Nedostaje treća mogućnost, naime, da se u samom odnosu između temelja i egzistencije pronađe osnov proizilaženja jednog iz drugog, što u neku ruku i jeste tako postavljeno u samom početku rasprave. Temelj je shvaćen kao ono prvo u (uslovno) temporalnom smislu, egzistencija kao ontološki prius. Ipak, to je već hegelijanski horizont spekulacije.

³ Ibid., S. 406.

⁴ Pojam apsolutne indiferencije omogućio je Šelingu da prevaziđe etički i ontološki horizont upitanosti i u isto vreme raskine s Fihtevim projektom, upravo na tragu intenzivnih proučavanja najnovijeg razvoja prirodnih nauka (Up. Toscano, A., "Fanaticism and Production: On Schelling's Philosophy of Indifference", p.56).

zbijsko dvojstvo principa, istinski dualitet, koji neposredno proizilazi iz same indiferencije. Indiferencija ne samo da ne ukida dualitet, već ga tek postavlja. Pratemelj se razilazi u dva „jednako večna početka“, ne na taj način što je on oba istovremeno, već tako što je u svakome kao celina ili kao „jedna posebna bit“. Dakle, ono što izvorno jeste jeste čista indiferencija, apsolutna nerazlikovanost.

Ta nerazlikovanost nije isto što i identitet, jer je identitet uvek identitet nečega, a u indiferenciji nema nikakve opreke. Ova indiferencija se sada kao indiferencija na jednak način i kao celina razilazi u dva početka, dva principa, u kojima ona opstoji *čitava*, a ne samo jednim svojim delom. Prvobitna indiferencija se diferencira, ali na taj način što sebe kao celinu indiferencije stavlja u *svaki od principa*. Bestemeljna bit se deli samo zato što ona dva principa u njoj kao indiferenciji nisu mogla biti jedno, deli se, dakle, da bi oni putem ljubavi postali jedno i da bi postojali život, ljubav i personalna egzistencija. Ljubav nije ni u indiferenciji ni tamo gde se povezuju suprotnosti kojima bitak počiva na tom povezivanju, već je „tajna ljubavi da ona povezuje takve od kojih bi svaki mogao biti za sebe a ipak nije i ne može biti bez drugog“¹. Kao što u temelju nastaje dualitet, nastaje i „ono treće“, ljubav, koja ono egzistirajuće povezuje s temeljem egzistencije².

Temelj ostaje slobodan i od *reči* nezavisan sve do konačnog razdvajanja, kada se razrešava isto onako kao što se u čoveku razrešava prvobitna čežnja kada prelazi ka svetlu i zatvara zauvek tamu, kao večno mračan temelj vlastitosti. Tada sve biva podvrgnuto *duhu*, u duhu su temelj i egzistencija jedno, on je apsolutni identitet. Ipak, iznad duha je prvobitni bez-temelj koji više nije indiferencija ili ravnodušnost, a nije ni identitet oba principa, već je „opšte, prema svemu jednako a ipak ničim obuzeto jedinstvo, od svega slobodno, a ipak sve delatno prožimajuće dobročinstvo (Wohltun), jednom rečju ljubav, koja je sve u svemu“³.

¹ Schelling, *Freiheitschrift*, SW, I, 7, S. 408.

² Naravno, ovo treće je zapravo četvrto: indiferencija kao izvor, temelj i egzistencija kao „dva početka“ i ljubav kao identitet.

³ *Ibid.*, S. 408.

GRANICA SLOBODE

Vodeće pitanje *Freiheitschrift*-a jeste pitanje slobode i njenog odnosa prema sistemu¹. Pitanje slobode se neposredno objektivira kao pitanje mogućnosti dobra i zla, tačnije, kao pitanje mogućnosti i statusa zla. Pojmovi slobode, dobra i zla zahtevaju da se napravi jasna distinkcija između temelja egzistencije i same egzistencije, odnosno, između biti temelja i biti egzistencije. Obe biti izvire iz apsolutne indiferencije kao bez-temelja, ne-temelja ili pra-temelja, a završavaju u apsolutnom identitetu ljubavi. Sistem, dakle, nije dualistički: u njemu je i dalje na delu apsolut. Značajnu razliku, međutim, u odnosu na dotadašnja Šelingova istraživanja donosi upravo sam pojam apsoluta: on više nije shvaćen kao apsolutni identitet, već kao apsolutna indiferencija!

Suštinsko pitanje – i sukus filozofije uopšte – jeste šta navodi indiferenciju da se diferencira? U njoj samoj mora postojati mogućnost za diferenciju, ali već priznavanjem takve mogućnosti ona nužno mora prestati da bude indiferencija: ne može više biti ravnodušna, mora postati zainteresovana. Otkud u njoj one dve biti? Odnosno, kako je moguće da ona bude potpuno ravnodušna spram svake od njih pojedinačno? Šeling eksplicitno navodi da se princip tame i princip svetla ne mogu pratemelju prediciirati kao suprotnosti, ali da „ništa ne sprečava“ da se prediciiraju kao „ne-suprotnosti“, disjunktivno, svaki za sebe. A ipak je svega nekoliko rečenica iznad naveo da se indiferenciji može prediciirati samo bez-predikatnost. Indiferencija je samo nebitak suprotnosti i to je sve što ona jeste. Otuda se ona sama kao nebitak suprotnosti formira u bit temelja i jednako tako u bit egzistencije. To znači da sama indiferencija ostaje indiferentna u oba svoja načina biti, ali te biti međusobno jesu diferentne i kao takve u stalnoj borbi dok ih ljubav ne poveže u apsolutni identitet.

Sama ljubav je pak ista ona indiferencija, jer je ljubav bila tu pre temelja i pre egzistencije ali „još nije bila kao *ljubav*“. Pojam indiferencije je, po Šelingovom sudu, jedini mogući pojam onog apsolutnog. Shodno tome, i pojam uma (kao ljudskog) shvata se

¹ Hajdeger ispravno primećuje da za mislioce nemačkog idealizma *sistem* nije samo okvir za materijal saznanja, niti književni zadatak, a ni vlasništvo ili proizvod individue. Nema on ni naprosto heurističku vrednost: „Sistem je totalitet bitka u totalitetu njegove istine i povesti istine“ (Up. Heidegger, *Schellings Treatise on Essence of Human Freedom*, p. 48). Pod bitkom treba misliti slobodu.

kao indiferencija ili kao moć indiferencije, onako kako je kod Kanta shvaćen kao moć principa. Za razliku od Fihtea, koji um shvata kao princip apsolutne samodelatnosti, Šeling navodi da um *nije* delatnost, kao duh, već je indiferencija, „opšte mesto istine“ u kome se *prima* izvorna mudrost. Dakle, od *par excellence* aktivnog momenta – kako je um određen ne samo u Fihteovoj filozofiji, već i u Šelingovim ranijim spisima – um je sveden na „mirno stanište“, puki pasivitet koji prima izvornu mudrost¹.

Rasprava o biti ljudske slobode objavljena je 1809. godine, dve godine nakon Hegelove *Fenomenologije duha*. To je poslednji tekst koji je Šeling objavio. Po Hajdegerovom sudu, „tišina“ koja je nastupila u narednih 45 godina Šelingovog života posledica je načina zapitivanja koji je Šeling uspostavio upravo u *Freiheitsschrift*-u, a koji mu je onemogućio da dovrši oblikovanje vlastitog dela. Premda ova opaska u većoj meri počiva na duhu Hajdegerove, nego na duhu Šelingove filozofije, donekle je prihvatljiva. Posle *Freiheitsschrift*-a Šelingu je preostajala samo tišina². Premda su decenije koje su usledile donele čitav niz predavanja koja su posthumno objavljena i danas se smatraju integralni delom Šelingove filozofske zaostavštine, on sam nije odlučio da išta od onoga o čemu je predavao na osnovu očito vrlo razrađenog sistema objavi kao zasebnu knjigu. To se doima veoma neobičnim s obzirom da je prvi tekst objavio još kao student (O mogućnosti forme filozofije uopšte, 1794.). Ipak, nakon 15 godina intenzivnog stvaralaštva nastupa 45 godina intenzivne i intrinzične tišine. Hajdeger je svakako u pravu kad tvrdi da je to ćutanje posledica rasprave o slobodi. „Tišina“ je najvećim delom razlog iz kog je odlučeno da se Šelingova filozofija ovde nastoji posmatrati integralno, umesto kao podeljena na različite periode. Svaka stroga periodizacija, naime, podrazumeva izvesni odnos kontinuiteta i diskontinuiteta u kome se naglašava ovaj potonji. U Šelingovoj odluci da se nakon *Freiheitsschrift*-a „ne objavljuje“ možemo nazreti upravo otpor prema potpunom diskontinuitetu.

Bez obzira što Šeling u spisu o slobodi u bitnome preoblikuje svoje pređašnja stanovišta, on još uvek nastoji da održi jedinstvo i vezu s vlastitom filozofskom provenijencijom. Međutim, „sama stvar“ ga je odvela toliko daleko da bi nakon toga

¹ To se može tumačiti i kao *spasavanje* uma: „U Kantovoj prvoj *Kritici*, um stoji na početku filozofije; u *Filozofiji prirode*, na njenom kraju; u filozofiji identiteta, u njenom središtu; a u *Fenomenologiji duha*, na njenoj srednjoj tački. U *Freiheitsschrift*-u Šeling nastoji da spase um stavljajući ga na periferiju filozofije“ (Lauer, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, p. 137).

² Što samom Šelingu, dakako, nije moglo biti do kraja jasno u vreme kad je završavao tekst te u poslednjoj rečenici teksta navodi da će za ovom raspravom slediti „niz“ drugih u kojima će celina idealnog dela filozofije biti postepeno prikazana (Up. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 416).

naprosto morao uslediti gotovo potpuni otklon od idealističke filozofije, a time i od njegovog sopstvenog idealizma, što je očigledno iz posthumno objavljenih tekstova. Spis o slobodi je most koji se prelaskom nužno ruši, most koji polazi od – makar deklarativnog – priznanja idealizmu, a završava na tlu iracionalnosti: jer kako bi se drugačije mogao nazvati stav po kome je život samo u personalnosti, a sva personalnost i spoznaja počivaju na mračnom temelju? Polazeći od idealističkog pojma slobode koji naziva puko formalnim, Šeling stiže do pojma slobode koja zapravo nije sloboda, već slobodno potčinjavanje večnoj nužnosti¹.

U kontekstu filozofije nemačkog idealizma, gotovo da bi se moglo tvrditi da je prva rečenica prvog paragrafa *Nove dedukcije prirodnog prava* – naime: „Što ne mogu da realizujem teorijski, treba da realizujem praktički“² – relevantnija od čitavog *Freiheitsschrift*-a. Čini se, naime, da je spis o slobodi upravo ona prelomna tačka nakon koje (čak, na kojoj!) Šeling više nije deo niza nemačkih idealista, već se vraća na pozicije pred-kantovske filozofije ili pojavljuje kao vesnik novog doba, već prema odabranoj interpretacijskoj poziciji³. Nas ovde prevashodno interesuje pojam slobode u filozofiji nemačkog idealizma te iz te perspektive valja posmatrati tekst. Pre svega, to je jedini *programatski* tekst u čitavom opusu „idealista“ koji je posvećen problemu slobode. Premda je nemački idealizam po svojoj biti *filozofija slobode* koja sebe razume *kao filozofiju slobode*, jedino Šeling je *explicite* posvetio pojmu slobode zasebnu raspravu i u isto vreme tom raspravom istupio iz horizonta idealizma. Uistinu neobična okolnost. Može se reći da sama rasprava počiva na tri temeljne pretpostavke: prvo, da mora biti moguć sistem slobode; drugo, da je taj sistem panteistički u određenom smislu; treće, da je pitanje o slobodi u osnovi pitanje o mogućnosti zla. Šeling je, dakle, pokušao da formuliše panteistički sistem slobode koji je po sebi teodiceja⁴. Već iz same postavke je jasno da je sam spis u većoj meri polemika s novovekovnom filozofijom, nego sa samim idealizmom. Dva su razloga za to. S jedne strane, stoga što Šeling ovde suštinski napušta područje

¹ To što je Šeling do kraja života ostao uveren da je izgradnja sistema slobode najviši zadatak (Up. 10, 36) filozofije ne utiče bitno na činjenicu da idealizam nije smatrao sposobnim da na taj zadatak odgovori.

² Schelling, *Neue deduktion des Naturrechts*, SW, I, 1, S. 247.

³ Kod Laflenda se obe odredbe stižu u jednu: „Kasnije, međutim, upravo je njegova beskrajna potraga za stvarnim smislom ljudske slobode, a posebno za smislom njenog odnosa prema bitku, bila ono što ga je navelo da se probije iz kalupa nemačkog idealizma i vrati se gotovo pre-kartezijanskom i neo-tomističkom razumevanju čoveka, boga i slobode“ (Laughland, J., *Schelling versus Hegel*, p. 37). Laflend smatra da u idealističkim ontologijama (a tu se misli na Kanta, Fihtea i Hegela) nema prostora za čoveka i ljudsku individualnost (Ibid., p. 69). Naprotiv, upravo je Šeling potpuno poništio koncept individualnosti tezom o večnoj odlučnosti!

⁴ Ili ne toliko teodiceja koliko teogonija (Up. Lawrence, J.P., "Schelling's Metaphysics of Evil" in: *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY 2004., p. 174).

idealizma. S druge strane, to napuštanje podrazumeva da se racionalizmu suprotstavlja ne kriticizam, već svojevrsni iracionalizam.

Taj iracionalizam uslovljava i faktičku anihilaciju moralne slobode. Sloboda volje postoji samo da bi potvrđivala apsolutnu nužnost. Praktička dimenzija slobode u filozofiji Šelingovog spisa o slobodi naprosto ne može egzistirati naporedo s ontološkom, a još manje iz nje može biti izvedena. Tek treća dimenzija – povesna – u izvesnoj meri dopušta mogućnost zasnivanja praktičke slobode¹. Ipak, čak i tu se praktička sloboda odelovljuje pre svega kao *pravna* te se može zaključiti da u Šelingovom filozofskom projektu ne ostaje prostora za zasnivanje individualnog delanja.

POVESNO-FILOZOFSKA DIMENZIJA SLOBODE

Eksplikacija osnova praktičke filozofije u *Sistemu transcendentalnog idealizma* manje-više ponavlja Fihteovu postavku. I tematizacija ideje povesti počiva na zadobijenom posedu Fihteove koncepcije povesti i povesne dimenzije slobode. Uostalom, filozofski pojam povesti i nastaje u kontekstu uklapanja transcendentalne refleksije u totalitet systemske filozofije². Izgradnja sistema na pojmu slobode nužno zahteva osobeni koncept povesti kao povesne eksplikacije pojma slobode. To znači da se povesna dimenzija slobode mora izložiti kao posredovanje slobode i nužnosti koje se, počev od Kanta, traži u ideji svrhovitosti prirode. Svrhovitost prirode se i sama mora pokazati kao izraz slobode, i to njen povesni izraz.

Po Šelingovom sudu, kao znanost o onome što se dogodilo, povest je nužno povest prirode. Objekt filozofije je *zbiljski svet*, a ono što iza njega leži je ideja, tj. ono što nije predmet spekulacije već delanja, a utoliko objekt jednog *budućeg* iskustva, nečega što u

¹ Kangrga ističe da su stvaralaštvo i sloboda središnji pojmovi kojima se tematizuje moderni pojam prakse te da već Šeling dospeva do „povijesnog artikuliranja same stvari, čak štaviše do shvaćanja *utopičnoga* karaktera povijesti“ (Kangrga, M., *Hegel-Marx. Neki osnovni problem marksizma*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 80.

² Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, p. 107.

zbiljnosti treba da bude realizovano¹. Na području iskustva postoje priroda i povest te moraju opstojati filozofija prirode i filozofija povesti. Njihovo „treće“ je filozofija umetnosti, u kojoj se susreću priroda i sloboda². Ono što je *a priori* predodređeno ne može biti predmet povesti: „Tamo gde je moguća teorija a priori, povest nije, i obratno: što nema teorije a priori, ima povest“³. Uprkos odbijanju apriornosti i budućnosnom određenju filozofije, u prvoj tematizaciji filozofije povesti sloboda je eksplicitno određena kao *privid*⁴.

Šeling pravni zakon određuje kao „prirodni zakon“ koji mora vladati neumoljivo i čeličnom nužnošću, a pravno uređenje naziva „drugom prirodom“ (*zweite Natur*)⁵. Nastanak ove druge prirode ne sme biti prepušten slučaju, a ipak se čini da zavisi od nekakve igre sila koju opažamo u povesti: „Otuda nastaje pitanje da li niz događaja (*Begebenheiten*) bez plana i svrhe uopšte može zaslužiti ime povesti i ne leži li već u samom *pojmu* povesti i pojam neke nužnosti, kojoj je čak i svojevolja (*Willkür*) prinuđena da služi“⁶. Po Šelingovom sudu, povesti nema „ni s apsolutnom zakonitošću“, ali „ni s apsolutnom slobodom“ – povest postoji samo tamo gde se *sukcesivno realizuje neki ideal od strane čitavog roda*. To je osnovna pretpostavka i Fihteovog pojma povesti. Svaka individua nastavlja tamo gde je prethodna stala te između njih postoji kontinuitet. Zahvaljujući tome, moguća je *tradicija ili predaja* (*tradition oder Ueberlieferung*). Ništa što sledi neki unapred određeni mehanizam „ili što ima svoju teoriju *a priori*“ ne može biti objektom povesti: teorija i povest potpuno su oprečne⁷. Povest je utoliko *par excellence* praktička kategorija. Samo ono praktičko događa se u međusobnom odnosu apsolutne zakonitosti i apsolutne slobode. Odnosno, ono praktičko je temelj obe krajnosti u koji se svaka od njih mora moći vratiti i na taj način sebe de-apsolutizovati u posredovanju s drugom.

¹ Up. Schelling, *Zur Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, obe eine Philosophie der Geschichte möglich sey*, SW, I, 1, S. 465.

² „Lepota je indiferencija slobode i nužnosti, opažena u nečemu realnom“; „Umetnost je apsolutna sinteza ili uzajamno prožimanje slobode i nužnosti“ (Šeling, *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, §16, str. 91).

³ Schelling, *Zur Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, obe eine Philosophie der Geschichte möglich sey*, SW, I,1, S. 471.

⁴ *Ibid.*, S. 470. Priroda ne zavisi od slobode, već obrnuto: „Apsolutni idealizam ne nastoji, otuda, da objasni prirodu u skladu sa slobodom, već, ako išta, onda obratno: da objasni slobodu iz prirode“ (Grant, I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*, p. 61).

⁵ Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, SW, I, 3, S. 583.

⁶ *Ibid.*, S. 587.

⁷ *Ibid.*, S. 589.

Transcendentalna nužnost povesti izvodi se ideje univerzalnog pravnog uređenja koje je umnim bićima (Vernunftwesen) zadato kao problem koji se može rešiti samo učešćem čitavog roda. Na taj način su i Kant i Fichte zasnovali filozofiju povesti. Povratno je povest nužan uslov da se konkretna individualna svest postavi sa svim onim određenjima s kojim je postavljena te je tako „da bi se ova svest sastavila bila nužna *cela* prošlost“¹. Na delu je međusobno posredovanje opšteg i pojedinačnog². Odnos između subjekta i opštosti povesti donekle je sličan strukturi uspostavljanja i održavanja helenske običajnosti posredstvom generacijskog ponavljanja i usvajanja opštih helenskih uverenja³. Za razliku od antičkog razumevanja čovekovog duhovnog sveta, međutim, moderna Šelingova interpretacija ne razume subjektivnost kao razarajuću silu samonikle opštosti. Niti je opštost samonikla, niti je subjektivitet za nju poguban: opštost se gradi na individualitetu, a individualitet se rađa iz posredovanja s onim opštim. Ideja povesti počiva na spekulativnom odnosu slobode i nužnosti, opšteg i pojedinačnog. Ono što Šeling nije uspeo da postigne u domenu zasnivanja praktičke slobode u *Freiheitsschrift*-u sam je naznačio već u *Sistemu transcendentalnog idealizma*! To potvrđuje da je sam spis o slobodi u bitnom smislu već napuštanje idealističkog horizonta.

Povest može biti samo *univerzalna* jer je njen osnov postepeno nastajanje svetsko-građanskog uređenja (weltbürgerlichen Verfassung) – svaka druga povest mogla bi biti samo pragmatička, tj. usmerena na neku empirijsku svrhu⁴. Glavni karakter povesti sadržan je u tome što „slobodu i nužnost treba da prikazuje u sjedinjenosti“ te je jedino posredstvom te sjedinjenosti i moguća. Opšte pravno uređenje je „uslov slobode“, kao i kod Fichtea, jer bez njega nema nikakvih garancija za slobodu, a sloboda *mora* biti zagarantovana nekim „opštim prirodnim poretkom“: „Sloboda ne treba da bude milost (Vergünstigung) ili neko dobro koje se sme uživati samo kao neki zabranjeni plod. Sloboda mora biti garantovana nekim poretkom koji je tako otvoren i tako nepromenljiv

¹ Ibid., S. 591.

² „U Šelingovom *Sistemu transcendentalnog idealizma* postavlja se pitanje da li se povest može misliti kao realizacija sinteze individualne slobode i opšteg pravnog poretka“ (Turki, M., „Von der Natur über die kritische Philosophie gessellschaftlicher Praxis zur Utopie. Zur Entwicklung des Denkens von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik“ in: *Schellings Denken der Freiheit (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag)*, Kassel University Press, Kassel 2010., S. 25).

³ Up. Perović, M.A., *Filozofija morala*, str. 133 et passim.

⁴ Uprkos formulaciji koja govori o svetskom građanstvu, Šeling nije politički mislilac (Up. Habermas, J., "Dialectical Idealism and Transition to Materialism: Schelling's Idea of a Contraction of God and its Consequences for the Philosophy of History" in *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY 2004., p. 43).

kao onaj prirode“¹. Sloboda se mora objektivirati kao nužnost. Ne može ona ostati samo mogućnost, jer tako ne bi ni bila sloboda. Ako se sloboda ne uspostavi kao *poredak*, njeno ozbiljenje ostaje stvar slučajnosti, čime bi se zapalo u indeterminizam. U sferi povesnog utemeljenja slobode mora se moći pokazati kako se sloboda odelovljuje kao nužnost i nužno egzistira kao sloboda. To znači da sama sloboda uspostavlja mehanizme vlastite zaštite od puke nužnosti i proizvoljnosti.

U tom smislu Šeling i naziva pravni poredak „drugom prirodom“ koja se, za razliku od „prve“, može realizovati jedino posredstvom slobode. I sam priznaje da je to kontradiktorno, jer se nužni uslov spoljašnje slobode postavlja kao ostvariv samo pomoću slobode. Istinski je problematično, međutim, to što Šeling ovde izjednačava slobodu sa slučajnošću, naime pravni poredak „se može realizovati samo putem slobode, tj. njegov nastanak je prepušten slučaju (sein Entstehen ist dem Zufall überlassen)“². Na tom tragu, on navedenu kontradikciju razrešava unekoliko spinozističkom postavkom odnosa između slobode i nužnosti, premda bi čitav problem mogao biti izbegnut ukoliko se sloboda ne bi tretirala kao proizvoljnost ili slučajnost. Ako se sloboda pretpostavi kao umnost, a to i jeste ono što Šeling pretpostavlja – ne umnost u smislu nekakve „praktične pameti“ u vrednosnom smislu (kao što ni pojam moraliteta ne treba shvatati u vrednosnom smislu, već je moralnost osnov za moralno ili nemoralno delanje), nego umnost kao ono što sebe samo determiniše te time ne samo da ne može biti proizvoljno, već je s onu stranu svake proizvoljnosti – potpuno je apsurdno naknadno je vezivati za nekakav slučaj. To što nastaje po slobodi nastaje po logicitetu same slobode koji je utoliko nužan ukoliko sloboda bez vlastitog logiciteta i nije sloboda. Šeling pak navodi da je ta tačka najviši problem transcendentalne filozofije jer bi sloboda trebalo da bude nužnost, a nužnost sloboda, pri čemu je nužnost u suprotnosti prema slobodi ono „besvesno“ (Bewußtlose): „Šta je u meni besvesno, nije svojevóljno (willkürlich); šta sa svešću, jeste putem mog htenja (Wollen) u meni“³. To da u slobodi ima nužnosti, navodi on dalje, znači da uz pomoć moje slobode

¹ Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, SW, I, 3, S. 593. Šeling ovde govori o slobodi onako kako se ona razume u Nemačkom idealizmu uopšte. Videćemo da se pojam slobode koji izlaze u svom programatskom tekstu koji se tiče biti ljudske slobode bitno razlikuje od ovog stanovišta. Preokret je naznačen već u tekstu „Filozofija i religija“.

² Ibid., S. 594.

³ Loc.cit.. Slično Šeling navodi i u *Filozofiji umetnosti*: „Nužnost i sloboda se odnose kao besvesno i svesno. Umetnost se stoga temelji na identitetu svesne i besvesne delatnosti“ (Schelling, *Philosophie der Kunst (aus dem handschriftlichen Nachlass)*, SW, I, 5, S. 384.). Umetnost je „najviše ujedinjenje prirode i slobode“ (Ibid., S. 418). Srodna misao nalazi se u filozofiji prirode: „Inteligencija postoji na dva načina, ili slepo i nesvesno, ili slobodno i sa svešću produktivno; nesvesno produktivno s obzirom na svet, a sa svešću produktivno u stvaranju ideelnog sveta“ (Šeling, *Uvod u nacrt sistema filozofije prirode*, str. 315). Identitet

treba besvesno (tj. bez moje pomoći, sudelovanja, ohne mein Zutun) da nastane nešto što nisam nameravao. I ne samo bez moje pomoći, već možda i protiv moje volje.

Hegel na sličan način misli razliku između predumišljaja i namere s obzirom na pojam imputabilnosti. Šeling, međutim, ovde uopšte ne smera na takvu diferencijaciju, već nastoji da obrazloži kako je moguće da sloboda treba da konstituiše pravni poredak, a da on u isto vreme bude garant te iste slobode. Drugim rečima, u pitanju je problem mnogo višeg „ontološkog“ ranga jer se ne tiče samo konkretnog delanja pojedinca u odgovarajućim prostorno-vremenskim koordinatama, već same biti slobode uopšte kao praktičke slobode. Šeling upućuje na „opšte prihvaćeni“ odnos slobode prema „skrivenoj nužnosti“ koji se „čas naziva sudbinom (Schicksal), čas providenjem (Vorsehung)“. To znači da „ovde mora biti nešto što je više od ljudske slobode“¹. Takva pretpostavka je, po njegovom sudu, nužna *u svrhu slobode*: čovek je slobodan u pogledu delanja, ali konačni rezultat njegovog delanja zavisi od nužnosti koja je iznad njega i koja je „umešala prste“ u igru njegove slobode.

Ne može biti spora u pogledu teze da „rezultat delanja“ ne zavisi samo od *moje* slobode. Još je Kant primetio da odluka za delanje i motivacija koja delanje vodi počivaju na slobodi, dok konkretna sprovedba akta htenja, uključujući i posledice, pada u prirodni niz te time više ne pripada kauzalitetu putem slobode. Ipak, ovde nije reč o prirodnom kauzalitetu, već o nečemu što bi imalo biti iznad prirodnog, ali i iznad kauzaliteta slobode. Nije neobično što Šeling pominje tragičnu umetnost u kontekstu ove rasprave. Rodno mesto tragedije je isto tako rodno mesto predstave o sudbini kao oslobađajućoj za ljudski rod. U velikom povesnom oslobađanju od predstave slepe nužnosti i bezmerne proizvoljnosti htoničke mitologije, ista ona misaona hrabrost koja će kasnije otkriti filozofski način mišljenja navela je antičke Grke da – stvarajući svet bogova po meri čoveka u olimpijskom mitološkom obrascu – nad same bogove postavi sudbinu. Na taj način je i moć božanskog podvedena pod viši meritum te je ostavljen odgovarajući prostor

svesnog i nesvesnog neposredno se ispoljava u produkcijama genija, a posredno u prirodnim produktima (Ibid., str. 315-316). Analogija između prirode i umetnosti je „opšte mesto“ Šelingovog mišljenja: „Još je veoma zaostao onaj kome se umetnost nije pojavila kao zatvorena, organska i u svim svojim delovima takođe nužna celina, kao što je to priroda“ (Up. Šeling, F.V.J., *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, str. 65).

¹ Schelling, *System des transcendentalne Idealismus*, SW, I, 3, S. 595. Predstava o „nečem višem od ljudske slobode“ duboko je poražavajuća za jednu filozofiju slobode, pogotovo ako se uzme u obzir da je pozivanje na sudbinu, providenje etc. ipak korak unazad u odnosu na kantovski postulat boga. Ako postoji nešto više od slobode, onda sloboda ne može biti najviši pojam, ne može se od nje početi niti s njom završiti. Dodatni problem se sastoji u Šelingovoj sklonosti da na ključnim tačkama razmatranja poseže za opšteprihvaćenim i uobičajenim predstavama, osećajima etc.

za slobodu ljudskog bića. U sličnom maniru sad argumentuje i Šeling – bez predstave neke više nužnosti, tj. sudbine, koja vlada i nad apsolutnom slobodom, ne može se obezbediti smisao ljudskom praksisu. On smatra da se bez te pretpostavke nijedno ljudsko biće ne bi moglo inspirisati da dela kako dužnost nalaže¹.

Ono što *mi* nastaje bez namere, nastaje kao objektivni svet, ali u isto vreme bi trebalo da *mi* – putem mog slobodnog delanja – nastane nešto takođe objektivno, druga priroda, premda slobodnim delanjem ne može nastati ništa objektivno. Nastanak druge prirode kao nečega objektivnog otuda je moguć samo pod pretpostavkom besvesne delatnosti. Poslednja svrha sveg mog delanja je nešto što se može ozbiljiti samo uz pomoć čitavog roda (ne individue), što znači da uspeh delanja svake individue zavisi u isto vreme od volje svih ostalih. Otuda sledi da je taj uspeh vrlo neizvestan, jer „većina i ne misli na tu svrhu“. Postoje samo dva moguća izlaza. Jedan je da se pretpostavi neki moralni poredak sveta (moralische Weltordnung) – koji može da egzistira samo ako svi nastoje da pravednost učine onim vladajućim – što je pretpostavka koja je ostvariva u svetu Platonove *Države*, recimo, te je očito da je i Šeling odbacuje. Drugi je da se pokuša markirati nešto apsolutno objektivno što *nezavisno od slobode* garantuje uspeh one najviše svrhe.

Ova druga mogućnost nas pak „primorava“ na nešto besvesno, s obzirom da u samom htenju *jedino besvesno može biti objektivno*: „Jer samo onda kada u proizvoljnom (willkürlichen), tj. potpuno bezakonitom delanju ljudi vlada ponovo neka besvesna zakonitost mogu misliti na neko konačno ujedinjenje svih delanja u neku zajedničku svrhu“². Ta zakonitost je samo u opažanju (Anschauung), te je ono objektivno u povesti opažanje koje nije individualno, već pripada čitavom rodu. Jednostavnije rečeno, pretpostavlja se neki prirodni mehanizam koji garantuje uspeh svih delanja s obzirom na krajnju svrhu. Pitanje na koje treba dati odgovor jeste kako je moguće pomiriti to objektivno, koje Šeling naziva inteligencijom *po sebi*, s onim apsolutno subjektivnim. Inteligencijom *po sebi* – koja u ovom kontekstu u dobroj meri korespondira s idejom kolektivno nesvesnog – je „jednom zauvek“ predeterminisana objektivna zakonitost povesti, ali pitanje je na temelju čega se može tvrditi da se objektivna predeterminisanost i beskonačnost subjektivnosti potpuno poklapaju. Takva harmonija je moguća samo pod pretpostavkom nečeg *višeg* i od slobode i od inteligencije *po sebi*, što je zapravo njihov zajednički izvor.

¹ Up. Ibid., S. 595.

² Ibid., S. 597.

Osnov identiteta apsolutno subjektivnog i apsolutno objektivnog – jer je, na koncu, upravo o tome reč – ne može biti ni subjekt ni objekt, niti subjekt-objekt, već sam apsolutni identitet! Apsolutni identitet je ono što nikad ne dolazi do svesti, jer je „duplicitet“, tj. razdvajanje na subjektivno i objektivno, uslov svake svesti. Kao takav, on nikada ne može biti predmet nekog znanja, već samo „večnog pretpostavljanja u delanju, tj. *verovanja*“¹. Usmeravanje refleksije na ono objektivno delanja rađa fatalizam, a na ono subjektivno – ateizam. Jedino uzdizanje refleksije do onog apsolutnog daje sistem *proviđenja*², tj. religije u istinskom značenju reči. Trag očitovanja ovog identiteta prisutan je, po Šelingovom sudu, svuda u povesti, ali njegovo potpuno očitovanje podrazumevalo bi potpuno ukidanje slobode (ukoliko bi se, naime, slobodno delanje potpuno preklapalo s predeterminacijom). Ako treba da postoji sloboda, poslednji osnov harmonije nikada ne može biti potpuno objektivan etc³.

Zaključak je gotovo potpuno na tragu Kanta i Fihtea. Ono što Fihte naziva subjekt-objektom, Šeling naziva apsolutnim identitetom. Kantovo „uništavanje“ znanja da bi se ostavilo mesta za verovanje, koje vodi i Fihteova istraživanja, na delu je i kod Šelinga: identitet je predmet verovanja! Kantovski pojam stvari po sebi je *explicite* napušten, a ipak se ni ovde sloboda ne može spasiti ako je ono subjektivno identično s onim objektivnim. Ipak, ideja povesnosti koju Šeling ovde pretpostavlja od fundamentalnog je značaja za potonji razvoj filozofije te će već kod Hegela ideja beskonačnog progresiviteta koja, po Šelingovim rečima, leži u pojmu povesti, postati okosnicom sistema filozofije, doduše kao ukonačena. Isto tako, teza da „povest kao celina jeste napredujuća postupno sebe otkrivajuća objava apsoluta“⁴ neposredno asocira na docnija Hegelova razmatranja.

Spis o filozofiji i religiji donosi raspravu o povesti u ponešto drugačijem kontekstu, uslovljenom pre svega tematikom samog teksta. Temelj pojave slobode tu je određen kao „odnos između mogućnosti i zbiljnosti“ uz dodatak da je sloboda „svakako neobjašnjiva“ jer je to upravo njen pojam, da bude određena samo kroz sebe samu. Sloboda je shvaćena kao „svedok prve apsolutnosti stvari“⁵, a time i ponovna mogućnost „otpada“. S druge

¹ Ibid., S. 601, podv. M.Đ.

² „Proviđenje je temelj za i garancija umnosti povesti“ (Kosik, K., *Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World*, Reidel, Dordrecht 1976., p. 141).

³ Up. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, SW, I, 3, SS. 600-603.

⁴ Ibid., S. 603.

⁵ Schelling, *Philosophie und Religion*, SW, I, 6, S. 52. Uopšte uzev, sloboda ovde dobija jedno gotovo ličnosno određenje, u skladu sa Šelingovim insistiranjem na personalnosti koje će puni smisao dobiti u spisu o slobodi. Ovde se taj smisao još uvek kreće na liniji gotovo *demonskog* ili *animističkog* poimanja slobode.

strane, empirijska nužnost je samo „pala strana slobode“, stanje do koga sloboda dospeva udaljavanjem od prauzora (Urbild). Uopšte, čitav spis obiluje platoničkim slikama – ne može se drugačije reći, pošto priča o otpaljoj duši u najboljem slučaju može biti označena kao nekakva platonička slika. U svom konačnom proizvođenju, duša je samo „oruđe“ (Werkzeug) večne nužnosti. U identitetu s onim beskonačnim, ona se ipak uzdiže iznad nužnosti koja je suprotstavljena slobodi „ka onoj [nužnosti] koja je sama apsolutna sloboda“¹. Očito je da je ovde pojam slobode transformisan utoliko ukoliko više nema govora o nekoj „besvesnoj nužnosti“ kao drugoj strani slobode, već je sama apsolutna sloboda shvaćena kao nužnost. Ipak, još uvek ne u onom smislu u kome bi nužnost slobode bio njen vlastiti imanentni logicitet, već pre u smislu pukog, odnosno, postuliranog jedinstva nužnosti i slobode koje smo već upoznali. Valja, međutim, primetiti da nužnost više nije uslovljena besvesnošću. Prvi temelj moraliteta (Sittlichkeit) jeste spoznaja apsolutnog identiteta, koji je samo u bogu.

Šeling postavlja stav koji je u isto vreme kantovski i anti-kantovski: on, naime, tvrdi da „realitet boga nije neki zahtev koji se isprva postavlja putem moraliteta, već samo onaj ko boga spoznaje, na koji god bilo način, jeste istinski moralan (sittlich)“². Kod Kanta je ideal boga – uslovno rečeno – garant moralnosti, te je utoliko ovaj stav kantovski. Od Kantovog se učenja razlikuje prvenstveno po tome što kod njega bog *jeste* zahtev koji se postavlja putem moraliteta i radi moraliteta: ni bog ni besmrtnost duše nisu, doduše, uslovi moralnog zakona, ali jesu uslovi praktičke upotrebe uma koja je određena tim zakonom. Šeling zaključuje da je spoznaja boga – jer je samo u njemu apsolutni identitet – prvi temelj moraliteta; štaviše, da su biće (Wesen) boga i biće moraliteta jedno biće. Moralni svet jeste *ako bog jeste*, a ne obratno.

Odnos prema moralitetu Šeling određuje kao utemeljen na čistoj slobodi, i isključivo na njoj: „Određenje umnog bića ne može biti da podleže moralnom zakonu na isti način na koji pojedino telo podleže gravitaciji, jer bi se time održao odnos diferencije: duša je istinski moralna samo onda kada je to s apsolutnom slobodom, tj. kada je moralitet za nju ujedno apsolutno blaženstvo (Seligkeit)“³. Ideja da moralitet treba da bude identičan blaženstvu temelji se u Šelingovoj predstavi o bogu kao krajnjem garantu moraliteta te blaženstvo ovde ne treba tumačiti na način svojstven tzv. heteronomnim etikama, već u

¹ Ibid., SS. 52-53. Čini se, nažalost, da ideja nužnosti kao apsolutne slobode više odgovara spinozističkom nego spekulativno-idealističkom postavljanju problema.

² Ibid., S. 53.

³ Ibid., S. 55.

kontekstu blaženosti kao života u skladu s božanskim. Štaviše, Šeling *explicite* navodi da je bog apsolutno blaženstvo i apsolutni moralitet, odnosno, da su i jedno i drugo njegovi „beskonačni atributi“.

Nije neobično što on ovde poseže za spinozističkom terminologijom. Predstava o bogu kao apsolutnom identitetu, ideja „otpada“ duše od boga, sloboda kao nužnost: sve su to u osnovi relikti i relikvije Spinozine filozofije. Pa i sam koncept inelektualnog opažaja, kako je istaknuto, nije daleko od Spinozine *amor dei intellectualis*.

U bogu je „subjekt naprosto objekt, ono opšte posebno“¹. Naravno, ne sme se smetnuti s uma da se i polazi od stava da apsolutni identitet jeste u bogu i samo u bogu i može da bude. Bog je *de facto* ono isto o čemu Šeling govori kao o (apsolutnom) Ja ili umu. Kao apsolutni identitet, on je u isto vreme apsolutna harmonija nužnosti i slobode. Ta se harmonija može izraziti samo u povesti u celini, koja se time pokazuje kao objava boga (Offenbarung Gottes): „Povest je ep spevan u slavu boga; njegova dva glavna dela su: onaj koji prikazuje proizilaženje čovečanstva iz njegovog središta sve do najviše udaljenosti od njega, drugi koji prikazuje povratak. Ona strana je takoreći Ilijada, ova Odiseja povesti“². Na taj način se u povesti pokazuje velika namera čitave pojave sveta. Povest univerzuma je povest carstva duhova³! To je odredba koja ima istinski filozofski značaj i na temelju koje je uopšte moguće nešto poput filozofije povesti. Samo pretpostavka da je povest po svojoj biti duhovna i da ni o čemu drugom tu ni nije reč nego o duhu omogućuje potrebno stajalište za filozofsko utemeljenje promišljanja povesnosti.

¹ Ibid., S. 56.

² Ibid., S. 57. Ističući značaj obrazovanja, Šeling navodi da granica poznate povesti pokazuje kulturu koja je spala s ranije visine i već unakažene ostatke nekadašnjih postignuća duha pa se mora prihvatiti da je sadašnji ljudski rod „uživao odgoj viših priroda“ i da je taj raniji rod, „nakon što je po Zemlji prosuo božansko seme ideja, umeća i znanosti, s nje iščezao“ (Ibid, 57-58). Da čovek ne zna bolje, moglo bi se pomisliti da je ove redove napisao Deniken.

³ Ibid., S. 60 Die Geschichte des Universum ist die Geschichte des Geisterreichs. U spisu o slobodi slično navodi da je rođenje duha carstvo povesti, kao što je rođenje svetla carstvo prirode (Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, I, 7, S. 377).

HEGEL: TOTALITET SLOBODE

Kod Šelunga je filozofija eksplicitno određena kao filozofija slobode, a njen temeljni zadatak označen je kao zasnivanje celovitog sistema slobode. Teškoće toga stanovišta su znatne. Na prvi pogled ono sadrži *contradictio in adiecto*, jer spaja ideju sistema – koja počiva na apsolutnoj nužnosti – s idejom slobode. U povesti filozofije se taj problem pokazivao u mišljenju odnosa prirode i slobode, materijalnog i duhovnog, realnog i idealnog. Šeling ga rešava dinamički, kao jedinstvo koje se prvo shvata kao identitet, a potom kao indiferencija.

Hegel vlastiti filozofski projekat priređuje iz istog duhovnog i filozofskog konteksta, ali s bitno drugačijom polaznom pretpostavkom. Noseći pojam njegove filozofije nije ni Fihteovo Ja ni Šelungov apsolut. Za Hegela sve što jeste – jeste duh¹. Duh nije ni Ja ni apsolut, ali i Ja i apsolut jesu duh. Pojam duha ima izuzetno bogatu nefilozofsku povest. Svojim biblijskim korenom čini temelj Zapadne civilizacije. Ima on i bogatu filozofsku pred-povest, koja započinje stoičkim pojmom *pneuma*². Nije taj pojam stran ni Hegelovim prethodnicima, ali mu Hegel daje specifično značenje koje dotadašnja povest filozofije ne poznaje, a potonja ne sledi. Kod Hegela duh nije suprotnost materijalnom niti samo njegov temelj. Nije jedan od mogućih principa sveta. Duh je jedini princip sveta jer i sam svet jeste duh³! Najviši pojam ne može biti apsolut, jer je najviša definicija apsolutnog da je duh⁴. Duh sebe samog izlaže i u onom prirodnom i u onom

¹ Adorno odaje priznanje Hegelu jer njegov pojam duha obuhvata čitavo područje povesnog, političkog i ekonomskog života čovečanstva, za razliku od potonjeg razumevanja duha (Up. Adorno, T., *History and Freedom*, p. 15).

² O tome vidi: Perović, M.A., *Istorija filozofije*, Novi Sad, 2003-4, str. 215.

³ „Duh je egzistentna istina materije da sama materija nema istine“ (Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 389, prim.; *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, Werke, Bd. 10, S. 44).

⁴ Ibid., § 384, prim. „, Die höchste Definition des Absoluten isti dei, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist“ (*Enzyklopädie*, S. 31).

duhovnom u užem smislu; on samog sebe saznaje u filozofiji. Na taj način se sve nesavladive protivrečnosti u Hegelovom sistemu pokazuju samo kao momenti duha čiji je način egzistencije suprotstavljanje i posredovanje suprotnosti u višem jedinstvu koje iz sebe opet rađa suprotnost.

Duh je kod Hegela shvaćen kao proces, kao događanje duha: „Duh nikad ne miruje i stalno je u kretanju koje ide naprijed“¹. Duh ima bitno progresivistički karakter. Ovaj prosvetiteljski odjek u Hegelovoj filozofiji su-konstituira sve nivoe izlaganja duha. Način njegovog napredovanja isti je u svim ravnima zbiljnosti, a vrhunac tog napredovanja je svest o samom sebi kao duhu, tj. svest o samom sebi kao slobodi. Sloboda nije samo predikat duha – pa ni najvažniji predikat – već sami duh jeste sloboda i čitav put njegovog razvoja je put oslobođenja. Ono počinje od onog ne-slobodnog, da bi uopšte moglo biti oslobođenjem. Međutim, ono neslobodno za vlastitu istinu ima samu slobodu, iako toga nije svesno. Progres je nužno napredujuće kretanje ka slobodi.

Put duha je put spekulacije. Spekulacija je sama duša predmeta, odnosno, duša duha. Spekulacija je način na koji duh jeste i način na koji filozofija jeste kao znanstvena, kao sistem: „Da je ono istinito zbiljsko samo kao sistem ili da je supstancija bitno subjekt, izraženo je u predstavi koja ono apsolutno izriče kao *duh*“². Duh koji sebe zna kao duh je znanost, a način njegove egzistencije je metoda. Metoda je u isto vreme demarkaciona linija između filozofije i drugih oblika apsolutnog duha. Umetnost i religija takođe za svoj predmet imaju istinu³, ali umetnost istini pristupa posredstvom čulnosti, a religija posredstvom predstave.

Hegel prihvata uverenje svojih prethodnika da filozofija mora biti znanstvena. Prihvata on i uverenje da znanstvenost presudno zavisi od metode koja će omogućiti da se filozofija uspostavi kao sistem. Međutim, poznato pitanje o odnosu između forme i sadržaja kod Hegela se pretumačuje u pitanje o odnosu između metode kao forme i metode kao sadržaja. Sam sistem je metoda. Ako filozofija treba da bude nauka, ona se ne može zadovoljiti pozajmljivanjem metode od neke nauke, posebno ne matematike. Ne može ona prihvatiti ni intuiciju ni spoljašnju refleksiju kao svoju metodu: samo priroda sadržaja može da se kreće u naučnom saznanju. Samo na takvom putu koji sam sebe

¹ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 9, Predgovor (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, S. 18).

² Ibid., str. 17 (Ibid., S. 28).

³ Tako i bog jeste istina (Gott ist Freiheit – Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, S. 44), ali ta istina se religiji raskriva kroz predstavu boga, a filozofiji kroz poimanje duha (Up. Ibid., SS. 156, 306 et passim).

konstituiše filozofija može biti objektivna nauka¹. Put koji sebe konstituiše jeste duh koji sebe izlaže, stvarajući na taj način sistem logike, prirode i duha, koji se u naučnom saznanju oblikuje u sistem filozofije čiji su elementi nauka logike, filozofija prirode i filozofija duha.

Zahtev da se filozofija postavi u formi sistema kod Hegela nije samo postulat, jer sistem ne može biti postuliran. Sama istina jeste kao sistem i u sistemu: „*Pravi oblik, u kojemu egzistira istina, može da bude samo njen znanstveni sistem*“². Izlaganje sistema kao izlaganje same istine zadatak je filozofije. Ostvarenje tog zadatka vodi do odbacivanja starog imena „ljubavi prema znanju“ i postajanja filozofije zbiljskim znanjem³. Samo to postajanje nije stvar neke odluke – Hegel čak eksplicitno navodi da uvođenje logosa u nauku ne sme biti stvar ličnog izbora⁴ – već stvar znanja. U znanju leži unutrašnja nužnost da se razvije kao znanost. U tezi da istina egzistira samo kao znanstvena zapravo se izriče da ona egzistira samo u pojmu. Sam Hegel uviđa da je taj stav oprečan vladajućim predstavama – pre svega, Šelingovoj filozofiji identiteta – po kojima bi ono apsolutno trebalo da se opaža i oseća, a ne poima. Na taj način se i filozofija postavlja kao „okrepljenje duše“. U Hegelovom sistemu nema mesta nikakvom okrepljenju duše u uobičajenom smislu: napredak samog pojma je „hladan“ i nužan, moralitet nije najuzvišeniye stanovište, već mogućnost vlastite suprotnosti oličena u rđavoj beskonačnosti subjektivnosti.

Sistem Hegelove filozofije je sama metoda: „Metoda nije ništa drugo nego izgradnja cjeline, postavljena u svojoj čistoj bitnosti“⁵. Spekulativna metoda nije za Hegela intuitivno saznanje, kao za Šelunga. Bit spekulacije dokučivanje živog procesa mišljene stvari, u kojoj se ona pokazuje u momentima ukidanja, očuvanja i prevazilaženja (*Aufhebung*). Po Hegelovom sudu, jedino što je potrebno za napredak nauke je saznanje logičkog stava da ono negativno *jeste* ono pozitivno, odnosno, da se ono što protivreči ne pretvara u „nulu“, već prelazi u negaciju svoje *posebne* sadržine⁶. Spekulativna metoda se

¹ Hegel., G.V.F., *Nauka logike*, I tom, BIGZ, Beograd 1987., str. 30-32, Predgovor prvom izdanju (*Hegel, Wissenschaft der Logik, I, Werke*, Bd. 5, S. 17).

² Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 5, Predgovor (*Phänomenologie des Geistes* S. 14).

³ Od četvorice predstavnika Nemačkog idealizma, dakle, jedino Šeling smatra da samo ime filozofije nije upitno, već potpuno odgovara prirodi stvari.

⁴ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 42, Predgovor drugom izdanju.

⁵ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 33, Predgovor.

⁶ Adorno smatra da Hegelov koncept negativnog čuva filozofiju i od pozitivnosti znanosti i od proizvoljnosti diletantizma (Up. Adorno, T., *Negative dialectics*, p. 19). I Henrich negaciju označava kao „tajnu“ Hegelove filozofije (Up. Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 315).

često prikazuje „pseudo-hegelijanska karikatura“¹ teze, antiteze i sinteze. Ta trijadička struktura ne pokazuje život samog pojma, već princip razvoja ostaje nešto spoljašnje: „Isto tako – pošto je Kantov, tek još instinktivno ponovo nađeni, još mrtvi, još nepojmljeni *triplicitet* uzdignut do njegova apsolutnog značenja, čime je istinski oblik postavljen u svom istinskom sadržaju i proizišao pojam znanosti – ne valja za nešto znanstveno držati onu upotrebu tog oblika, pomoću koje vidimo da je svedena na neživu shemu, na pravu sjenu, a znanstvena organizacija na tabelu“². Znanost se ne sme postaviti shematski, već samo vlastitim životom pojma.

Hegel smatra velikom Kantovom zaslugom vraćanje dijalektike u središte filozofskog mišljenja. Zahvaljujući Kantu, dijalektika je povratila vrednost koju je imala u antičkoj filozofiji da predstavlja nužno delanje uma. Za Platona je dijalektika završni kamen nad ostalim naukama³. Za Kanta, ona je nužnost uma. Međutim, ponovno otkriće dijalektike Kant je umanjio razdvajanjem pojave i stvari po sebi i prosuđivanjem da um u svom dijalektičkom kretanju zapada u zablude u htenju poimanja nepojmljivog. Hegel ističe da Kantove antinomije ne zaslužuju pohvalu, za razliku od opšte ideje koja ukazuje na objektivnost privida i nužnost protivrečja⁴. Dok Kant protivrečje ocenjuje negativno, kao neku vrstu nevolje u koju um zapada kad nastoji da dosegne ono što je izvan svakog saznanja, Hegel u protivrečnosti vidi samu dušu pojma, njegov imanentni logicitet. Um ne može ostati kod te moći negativiteta, već se iz protivrečja mora razviti pozitivno-umski, spekulativni sadržaj. Ostajanje pri negativnoj strani dijalektičkog, kako je to učinio Kant, rezultuje nesposobnošću uma da sazna ono beskonačno. Istinska spekulacija sastoji se u „shvatanju pozitivnog u negativnom“⁵. Od najvećeg je značaja uvid da metoda nije nešto spoljašnje predmetu, nije tek oruđe kojim se beskonačna raznovrsnost predstava podvodi pod zajednički pojam: metoda je sam sadržaj, ali isto tako i forma. Uprkos kritici Kanta, Fihte je ipak ostao na stanovištu transcendentalne logike. Hegel logički odnos između

¹ Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, p. 19.

² Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 34, Prredgovor.

³ O razlici između Hegelove i Platonove koncepcije dijalektike vidi: Maluschke, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1974., SS. 47 et passim.

⁴ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 58.

⁵ U tom kontekstu je Kožev u pravu kad kaže: „Može se čak reći da je Hegel bio prvi koji je napustio dijalektiku kao filozofijsku metodu“ (Up. Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1990., str. 439). Za Hegela dijalektika kao ono *negativno* nije i ono potonje niti mu je spekulativna dijalektika „samo“ metoda. To je način na koji duh jeste.

forme i sadržine misli dijalektički¹. Spekulacija nije samo način na koji se naučno obrađuje svet, ona je u isto vreme način na koji svet *jeste*. Metoda je „*pojam koji zna sebe samoga, koji ima za predmet sebe* kao ono apsolutno, kako ono subjektivno, tako i ono objektivno“². Ona je čisto slaganje pojma i realiteta: može se reći, pravi smisao istine kao adekvacije.

Za filozofiju je presudno da dokuči „napor pojma“ i da se ne upliće samovoljno u imanentni ritam pojmova. Spekulativna metoda nije nikakvo „nasilje“ nad bitkom ili mišljenjem: ona je puštanje bitka i mišljenja da sami iz sebe izlože vlastitu bit. Samo izlaganje počiva na moći negativiteta, na istinskom triplicitetu zbiljnosti. Taj triplicitet nije spoljašnje prirode, nije lematiski preuzet iz postojećih nauka: on je priroda pojma. Priroda pojma se u svom najčistijem obliku nalazi u logici te Hegel navodi da ono logičko, prema formi, ima tri strane: apstraktnu (odnosno razumsku), dijalektičku (odnosno negativno-umsku), i spekulativnu (odnosno pozitivno-umsku)³. Spekulacija je, dakle, najviši momenat metode, ali i jedinstvo onog logičkog kao sama metoda. *Movens* napredovanja, negativiteta, jeste sama sloboda kao još nereflektovana vlastita bit nužnosti. Markuze s pravom kaže: „Dijalektičko mišljenje počinje sa iskustvom da je svijet neslobodan“⁴.

ONTOLOGIČKO ZASNIVANJE SLOBODE

Na mesto stare metafizike Hegel postavlja logiku kao „pravu metafiziku“. Njegova nauka logike nije razumska zbirka stavova o „istinom i valjanom mišljenju“ već čisto spekulativna filozofija. Logika je *ontologika*. Hegel kaže da je već kritička filozofija

¹ Up. Nuzzo, A., "Fichte's Transcendental Logic of 1812 – Between Kant and Hegel" in *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010., p. 201.

² Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 235

³ Up. Hegel, *Enciklopedija*, § 79 (*Enzyklopädie*, Bd. 8, S. 168).

⁴ Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 9.

preinačila metafiziku u logiku, ali je, „u strahu od objekta“, subjektivirala logičke odredbe¹. Logičke odredbe on shvata u isto vreme kao subjektivne i objektivne, jer ono objektivno i ono subjektivno su elementi duha. Jednako mu pripadaju i jednako su jednostrani ako nisu uzajamno posredovani. Hegelova koncepcija logike odredila je neke od bitnih tokova potonje filozofije². Na podsticajima Hegela, bit logičkog nije se više mogla tražiti u okvirima aristotelovske formalne logike, ali ni aristotelovske metafizike³.

Logiku čini „izlaganje boga kakav je on u svojoj večnoj suštini pre stvaranja prirode i jednog konačnog duha“⁴. Ona ima zadatak da pokaže kako se ono duhovno od najapstraktnijih odredbi kreće ka najkonkretnijim i da u sferi čistog mišljenja prikaže isti onaj put koji duh prelazi u sferi prirode i sferi vlastitog samorazumevanja kao duha⁵. U onom logičkom (metafizičkom) duh još ne poznaje sebe *kao* duh, premda je nauka logike izložena sa stanovišta apsolutnog znanja kao potpunog samosaznanja duha. Nauka logike – kao nauka – već jeste apsolutno znanje, ali apsolutno znanje koje s punom svešću o vlastitom pređenom putu ponovo polazi od početne stanice tog puta kao najapstraktnije. Te stanice su u isto vreme „večne“ ontološke kategorije, ali i svojevrsna povest metafizike⁶.

Objektivna logika, kao prvi deo nauke logike, stupa na mesto nekadašnje ontologije. Logika se od objektivne kreće ka subjektivnoj, od istraživanja bitka ka biti i pojmu. To u isto vreme označava kretanje od pred-kantovske metafizike do Hegelovog stanovišta. Drugim rečima, logičko samokretanje je samokretanje od nužnosti ka slobodi, tj. od slobode koja sebe ne razume kao slobodu – te se stoga pojavljuje sebi kao nužnost –

¹ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 54.

² Kao primer može poslužiti istraživanje mogućnosti da se Marksovo delo *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* tumači iz perspektive Hegelove *Nauke logike* (Up. Uchida, H., *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, London and New York 1988). O vezi kategorijalitetu *Nauke logike* s Marksovim *Kapitalom* vidi: Dussel, A., Enrique, D., "Hegel, Schelling and Surplus Value" in *International Studies in Philosophy*, 38/2006, pp. 59-69.

³ Ne možemo se složiti s Markuzeom da je Hegel „naprosto nanovo interpretirao temeljne kategorije Aristotelove *Metafizike* i nije izmislio nove“ (Marcuse, *Um i revolucija*, str. 110). Taj je stav plauzibilan samo u onom domenu u kome Hegel zbilja nije smatrao nužnim da „izmišlja“ nove kategorije, ali nikako nije reč o tome da je on samo nanovo interpretirao aristotelovske kategorije. Hegel naprosto nije metafizičar, ni u smislu Lajbnic-Volfove ni u smislu Aristotelove metafizike.

⁴ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 53.

⁵ Marks prigovara Hegelu da je pao u iluziju da „realno treba shvatiti kao rezultat mišljenja koje se u sebi sjedinjuje, u sebe udubljuje i iz sebe samog kreće, dok je metoda penjanja od apstraktnog ka konkretnom samo način pomoću kojega mišljenje prisvaja konkretno, reproducira ga kao duhovno konkretno. Ali ni u kom slučaju proces postanja samog konkretnog“ (Marx, K., *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Naprijed, Zagreb 1977., str. 27).

⁶ Up. Pinkard, T., *German Philosophy*, p. 248.

do slobode koja zna sebe kao slobodu i ništa osim slobode. Istinsko mesto slobode jeste pojam. Hegel doslovno kaže da je pojam carstvo *subjektiviteta* ili *slobode*¹.

Logika počinje od čistog bitka koji je isto što i čisto ništa²: gola apstrakcija bez ikakvih određenja, puka jednakost sa samim sobom koja tek u posredovanju postiže vlastitu višu istinu. Kao takav, bitak je čista nužnost ili apsolutna objektivnost. U vlastitom samorazvoju se bitak kreće od potpune neodređenosti ka određenosti koja jeste sloboda, jer je određivanje slobodno samo-određivanje pojma koji sebe vidi kao bitak, pojma koji još nije postigao svest o sebi kao pojmu. Pojam koji sebe zna kao pojam carstvo je subjektivne logike: subjektivno je ono što sebe zna kao sebe. Tako se pokazuje da je čitava objektivna logika (bitak i bit) samo „genetičko izlaganje pojma“³. Pojam je istina supstancije, a sloboda istina nužnosti.

Na taj način se pitanje primata bitka nad trebanjem, odnosno, trebanja nad bitkom, postavlja na bitno izvorniji način u odnosu na tradiciju. Hegel je prvi filozof koji postavlja tematsko pitanje o problemu početka u filozofiji⁴. Započinjanje se ne može razrešiti ako se ne napravi razlika između obične i filozofske svesti, odnosno, temporalnog i ontološkog priusa. Razlikovanjem temporalne i ontološke sukcesije Hegel je uspeo da izbegne perenirajući problem dotadašnje metafizike: kako jednostrano hipostaziranje bitka u predkantovskoj filozofiji, tako i jednostrano hipostaziranje trebanja u Kantovom, Fichteovom i – delom – Šelingovom sistemu. Po „redu vremena“, naime, ono nužno je ono „prvo“, početak u apstraktnom smislu. Po redu pojma pak, prvo je ono slobodno. Svako izlaganje počinje od temporalnog početka, ali sa stanovišta ontološkog početka. To znači da je izlaganje apsolutne nužnosti kao apsolutnog početka preduzeto sa stanovišta apsolutne slobode kao apsolutnog početka. Nauka logike prikazuje kategorijalitet slobode u njenom samo-razvoju od apstraktne nužnosti do zbiljske slobode u apsolutnoj ideji.

¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Bd. 6, S. 240. „Pojam ima dvostruku funkciju. On obuhvaća prirodu ili bit nekog predmeta i time predstavlja njegovu istinitu misao. U isto vrijeme, on se odnosi na aktualno ozbiljenje te prirode ili biti, na njezino konkretno opstojanje“ (Marcuse, H., *Um i revolucija*, s. 35). Odnosno: „Pojam“ pokazuje ova dva aspekta: (1) opšti, ili, u kontekstu *Logike*, jednakost u sebi kroz sve razlike; i (2) pojedinačni, pod kojim misli razlike ili određenosti koje pojam implicira (Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 322).

² O početku logike vidi: Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus*, p. 131; Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971., SS. 73-95.

³ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 9.

⁴ O problemu početka u Hegelovoj filozofiji vidi: Perović, M.A., *Početak u filozofiji. Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, IK Vrkatić, Novi Sad 1994.

Isti taj samo-razvoj slobode – ili duha – koji je obrazložen u nauci logike, prikazan je i u filozofiji prirode i filozofiji duha, kao što ga, na svoj način, pokazuje i povest filozofije, ali i povest uopšte¹. „Osnovno načelo“ Hegelove filozofije je *duh* koji uopšte nije načelo, jer je reč o tome da je „neko takozvano načelo ili princip filozofije, ako je istinito, već zato također i lažno, ukoliko postoji samo kao načelo ili princip“². Duh nije princip koji ostaje u temelju znanosti, već istina čitave znanosti i čitave zbiljnosti. Samo načelo, ako treba da bude istinito, mora biti opovrgnuto vlastitim razvojem. Mora ono biti ukinuto kao opšte i apstraktno i iz njega samog se mora razviti ono konkretno kao njegova svrha i istina. Duh nije princip identiteta ili princip identiteta jastva – premda oba jesu duh – već čitav proces koji vodi od početka do rezultata jeste samo-razvoj duha. Nije duh ni samo rezultat vlastitog razvoja, nije samo ono „najviše“, već ceo sistem: „Jer stvar nije iscrpljena u njezinu *cilju*, nego u njezinu *izvođenju*, niti je *rezultat* zbiljska cjelina, nego je on to zajedno sa svojim *postajanjem*; cilj za sebe jest ono neživo opće, kao što je tendencija puko previranje kojemu još nedostaje njegova zbiljnost, a goli je rezultat leš koji je iza sebe ostavio tendenciju“³. Početak, svrha i put od početka do svrhe jedno su, celina koja je jedina moguća istina. Temeljni stav da je istinito celovito znači upravo to: istina nije „statična“. To nije samo aristotelovska „prvotnost“ celine u odnosu na delove, već princip spekulacije u svom najčistijem obliku. Ne čudi, stoga, što stavovi tzv. obične logike Hegelu nisu bili dostatni⁴. Nisu mu bili dostatni ni stavovi njegovih idealističkih prethodnika. Kantu je koncept stvari po sebi onemogućio izvorno zasnivanje logike kao ontologike, jer je rasap koji je ostavio između bitka i mišljenja postao nesavladiv. Ako forme razuma ne mogu biti odredbe stvari po sebi, „onda još manje mogu biti odredbe razuma, kome bi trebalo priznati bar dostojanstvo jedne stvari po sebi“⁵. Fihte je uvideo ništavnost „aveti“ stvari po sebi i pokušao da umne odredbe izvede iz samog uma, tj. da pusti um da iz sebe izlaže odredbe. Taj pokušaj je bio suštinski onemogućen vlastitim subjektivnim predodređenjem. Konačno, Šelingova filozofija je idejom intelektualnog opažaja samu sebe principijelno zaustavila u zasnivanju filozofije kao znanosti. Neposredni početak, kao „pucanj iz pištolja“ ne uviđa da ne može postojati ništa što u sebi

¹ Ipak, nijedan predmet nema u sebi slobodu i nezavisnost koju ima logika (Up.Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 42, Predgovor drugom izdanju).

² Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 17, Predgovor.

³ Ibid., str. 5.

⁴ Kako Hegel navodi, stav u formi suda nije podesan da izražava spekulativne istine (Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 93), odnosno, priroda suda, koja u sebi uključuje razliku subjekta i predikata, razara se spekulativnim stavom (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 59).

⁵ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 50.

već ne sadrži i posredovanje i neposrednost¹. Početak znanosti je čisti bitak kao jednostavna neposrednost, ali tek rezultat čini apsolutni osnov ili zbiljski početak. Posledica je uzrok vlastitog uzroka! Uzrok prethodi posledici temporalno, ali posledica prethodi uzroku ontološki.

Napetost između bitka i trebanja, apstraktnog i konkretnog, materijalnog i duhovnog – konačno, nužnog i slobodnog – ne postavlja se kao problem koji treba razrešiti u korist jednog od momenata, već kao *način života pojma* čiji su oni *momenti*. Sam je pojam napetost i protivrečje vlastitih momenata, svaki od kojih višu istinu nalazi u sledećem. Movens ovog kretanja jeste moć negativiteta kao posredovanja neposrednosti. Kao što je bitak gola apstrakcija pa otuda jedini mogući početak nauke (jer „u prirodi početka leži da je on bitak i ništa drugo“²), tako je i trebanje opet jedan momenat koji *jeste* istina bitka, ali ne i *poslednja* niti čitava istina. Ovo otuda što i u trebanju leži ograničenost, negativitet koji nagoni pojam da se dalje razvija: „Trebanje je u novije vreme igralo veliku ulogu u filozofiji, poglavito u odnosu na moral, a metafizički uopšte takođe kao poslednji i apsolutni pojam o identitetu bitka po sebi ili odnosa prema *samom sebi* i *određenosti* ili *granice*“³. Hegel ne poriče značaj trebanja, ali poriče njegovu apsolutnost. Premda trebanje ima značenje prevazilaženja ograničenosti, ono samo u sebi opet ima ograničenost, sâmo je konačno.

Trebanje ima svoje mesto u sistemu, ali to nije mesto temeljnog načela. Za konačnost vlastite sfere „potpuno se priznaje“, ali zagovornici trebanja kao onog potonjeg ne vide da „u samoj stvarnosti stvar ne stoji tako žalosno sa umnošću i zakonom da bi oni samo *trebalo* da postoje“⁴. Ono što je umno jeste zbiljsko, ne tek nešto što treba da bude, a nije. Bitni karakter trebanja kod Kanta i Fihtea sadržan je upravo u tom *još-nije*, ali i u stavu da to što još nije nikada ne može ni biti, ili bar nikada ne može biti u potpunosti. Na taj način, po Hegelovom sudu, trebanje opstoji kao neko apstraktno prevazilaženje koje se samo ne prevazilazi, već opstaje kao „rđava beskonačnost“. Takva beskonačnost povezana je s onim konačnim te je i sama konačna⁵. Trebanje je način posredovanja i time prevazilaženja bitka, ali nije njegova najviša istina. Drugim rečima, trebanje nije sloboda koja sebe *zna* kao slobodu, već konačnost slobode u rđavoj beskonačnosti stremljenja. To

¹ Pravo neposredno znanje je čulna svest, a intelektualni opažaj predstavlja nasilno odbacivanje posredovanja (Ibid., str. 73,81).

² „Der Anfang ist also das *reine Sein*“ (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Werke, Bd. 5, S. 69).

³ Hegel, *Nauka logike*, I tom, str. 132.

⁴ Ibid., str. 135.

⁵ Ibid., str. 141.

je sloboda koja je nezbiljska i u čijem pojmu leži to da ne može biti zbiljska. Rasprava o trebanju još pada u nauku o bitku, tek se s idejom apsolutne indiferencije prelazi u nauku o biti. Odnosno, apsolutna indiferencija – Šelingovo poimanje apsoluta – je poslednja odredba bitka pre nego što se sam bitak preobrati u bit (Wesen) kao svoju višu istinu. U tom kontekstu Hegel i ističe da je jedino pravo opovrgavanje spinozizma druga knjiga *Nauke logike*¹: upravo zato što pokazuje da stanovište supstancije nije najviše stanovište. Stvar proizilazi iz temelja² i utoliko je ona njegova istina, a on u njoj ostaje očuvan kao prevaziđen. Bit je viša istina bitka, ali i bit ima vlastitu višu istinu. Ona se mora pojaviti, ospoljiti, jer je zbiljnost jedinstvo biti i egzistencije. To znači da ono apsolutno nisu ni bitak ni bit, već njihovo apsolutno jedinstvo: pojam. Pojam je manifestacija biti koja je postala potpuno slobodna.

Pojam je stanovište istinske slobode. U njemu su prevaziđeni apstraktnost bitka i dvostrukost biti. Čista nužnost bitka se u vlastitom samo-posredovanju pokazala kao delimična nužnost i time kao delimično slobodna bit. Tek kao bit koja egzistira, koja je vlastitu slobodnost potvrdila izlaganjem sebe, tj. tek *kao pojam*, bitak ima vlastitu zbiljsku istinu: „Tako je pojam *istina* supstancije, i pošto je *nužnost* određeni način odnosa supstancije, to se *sloboda* pokazuje kao *istina nužnosti* i kao *način odnosa pojma*“³. Na taj način je postignuto jedinstvo objektivnog i subjektivnog, supstancije i subjekta (pojma), a – prema *Fenomenologiji duha* – „sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao *supstancija* nego isto tako kao *subjekt*“⁴. Supstancija *jeste* istinita, ali ona *nije* sva istina, nije istina kao celina. Stoga Hegel navodi da je Spinozin sistem, kao stanovište supstancije, „savršeno istinit“, ali on nije najviše stanovište. Njegova neistinitost ogleda se u tome što pretenduje da bude najviše stanovište⁵. Može se reći da to važi i za stanovište trebanja kao svojevrsne desupstancijalizovane supstancije: trebanje se postavlja kao bitak naspram bitka, ali takav bitak koji nikada ne može biti zbiljski. Otuda se zbiljska sloboda može tražiti samo u identitetu pojma. Sam pojam je ono slobodno i „u njemu se otvorilo carstvo slobode“.

¹ Ibid., str. 13.

² Hegel, *Nauka logike*, II tom, str. 91. Ovaj stav je srodan Šelingovom razumevanju odnosa između temelja egzistencije i same egzistencije. O kritici Šelinge u nauci o biti vidi: Cirulli, F., *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenlogik*, Routledge, New York and London 2006., p. 73 et passim.

³ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 10.

⁴ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 13, Predgovor.

⁵ „Ako Hegel referiše na Spinozu, to je zato što kod njega prepoznaje misao da je u apsolutu jedina prava sloboda, za razliku od iluzorne slobode ljudi koji veruju da su gospodari svojih dela jer nisu svesni stvarnih determinacija tih dela” (Nancy, J.-L., *Hegel. The Restlessness of the Negative*, p. 67).

Čisti pojam je ono apsolutno beskonačno, bezuslovno i slobodno. Moć pojma uopšte Hegel određuje kao razum (Verstand), prevazilazeći na taj način *kantovski* shvaćeno razdvajanje razuma i uma. U predgovoru *Fenomenologiji duha*, Hegel je razum odredio kao najčudnovatiju i najveću, „apsolutnu moć“¹. Razvoj pojma pokazuje da on prvo ima karakter *mehanizma*, osnovna odlika kojeg je „tuđost činilaca“. U onome što duh shvata ili čini nedostaju vlastito prožimanje i prisutnost duha: „Mada njegov teorijski ili praktički mehanizam ne može postojati bez njegove samodelatnosti, nekog nagona i svesti, to ipak u njemu nedostaje sloboda individualnosti, i pošto se ona u njemu ne pojavljuje, takvo delanje izgleda kao neko čisto spoljašnje“². Mehanizam pripada sferi pojma, on je *pojam* – a ne bitak ili bit – ali pojam koji nije individualizovan te nije svestan vlastite slobode. Mehanizam je zapravo *bitak pojma*. Duhu se njegova vlastita sloboda pojavljuje kao nužnost, kao nešto spoljašnje što određuje njegovo delanje. Iako je duh uvek samodelatan, on u mehanizmu svoju samodelatnost ne vidi kao sopstveni čin i delo, već kao posledicu nekog spoljašnjeg uticaja. Mehanički objekt je „totalitet koji je ravnodušan prema određenosti“. S druge strane, objekt koji ima određenost, a time i odnos s drugim objektom pripada već *hemizmu*. Hemizam je drugi momenat objektivacije pojma, *pojam* kao *bit*. Viša istina mehanizma je hemizam, a viša istina hemizma (tj. obaju) jeste *svrhovitost*, teleologija. Pojam svrhe je „objektivni slobodni pojam“, pojam koji je prevazišao sve momente svog objektivnog postojanja i postavio ih u svoje jednostavno jedinstvo. Na taj način, pojam se potpuno oslobađa objektivne spoljašnjosti, on vlastitu samodelatnost shvata kao vlastitu i sebe kao sobom određenog. Svrhovitost pretpostavlja razumsku, odnosno, umsku delatnost: „Gde se opaža *svrhovitost* pretpostavlja se neki *razum* kao njen začetnik, dakle, za svrhu se zahteva osobena, slobodna egzistencija pojma“³. Sam um uopšte može se odrediti kao svrhovito delanje⁴.

Razlika između mehanizma i svrhe je razlika između nužnosti i slobode. Suprotnost delatnog i finalnog uzroka svodi se, po Hegelovom sudu, na pitanje da li je „apsolutna suština sveta“ prirodni mehanizam ili razum koji postavlja svrhe. Hegelovo rešenje te aporije je spekulativno. Kao i kod Kanta, svaki princip ima vlastito područje važenja. Međutim, teleološka regija nije tek još jedna regija zbiljnosti *pored* regije prirodnog kauzaliteta, već viša istina mehanizma, jer je ona sloboda koja sebe zna kao

¹ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 23. Ta teza nije u sukobu s idejom da je razum kod Hegela uvek obeležje neke nedostatnosti i neuspeha (Up. Jameson, F., *Valences of Dialectic*).

² Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 131.

³ Ibid., str. 150.

⁴ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 15, Predgovor.

slobodnu. Mehanizam nije neki samosvojni princip koji stoji nasuprot teleološkom, nije nešto od njega odvojeno. Mehanizam je sloboda koja sebe *ne zna* kao slobodu te se utoliko pojavljuje kao nužnost prirode. Istinska egzistencija sveta meri se slobodom, a ne nužnošću!¹ Na taj način je omogućena transformacija prirodnog sveta u praktički: „Ključni misaoni prostor razumijevanja prijelaza s prirodnog na praktičko-povijesni svijet za Hegela predstavlja prostor napredovanja od kategorijaliteta mehanizma i hemizma prema teleologiji“². Pojmom svrhe se vraća logicitet kako u prirodu, tako i u delanje. Samo delanje više nije shvaćeno ni deterministički ni indeterministički, već kao umski determinizam koji sebi podređuje i za sebe priređuje determinizam prirode. Svrhom subjektivitet posreduje ono objektivno, odnosno, (raz)um podređuje sebi prirodu, ali ne kao ono od prirode različito, već kao njena viša istina, ono što priroda iz sebe proizvodi po nužnosti pojma. Imanentni logicitet prirode suštinski je logicitet slobode čija kategorijalna određenja obuhvataju i prirodna. Ipak, u konkrekciji života pojma, logicitet prirode i logicitet slobode imaju različite smerove: u prirodi uzrok prethodi posledici, u slobodi posledica prethodi vlastitom uzroku, tj. posledica jeste uzrok svog uzroka, što leži u pojmu svrhe: „Rezultat je samo zato isti kao i početak, jer *početak jeste svrha*“³.

Teleologija svoj viši princip ima u samoj slobodi. Svrha uopšte je „ono umno u svojoj egzistenciji“⁴, a konkretno se određuje kao *nagon* da se postavi spoljašnje. Hegelov pojam svrhe odgovara Fihteovoj tematizaciji nagona. U pojmu svrhe se sjedinjuju subjektivno i objektivno: ono objektivno je njena pretpostavka, ali kretanje svrhe usmereno je ka tome da ukine tu pretpostavku – tj. neposrednost objekta – i da objekt postavi kao određen pojmom. Određujući sebe, subjekt svrhe je istovremeno doveden u odnos sa spoljašnjom objektivnošću koju sad treba da izjednači sa svojom unutrašnjom određenošću. Očito je da je u pojmu svrhe usidren pojam trebanja. Za razliku od transcendentnog pojma trebanja kao rđave beskonačnosti, Hegelov pojam trebanja kao svrhe počiva na posredovanju subjektivnog i objektivnog koje je *ozbiljivo* i ozbiljuje se. Trebanje više nije shvaćeno kao apstraktni zadatak prekoračivanja konačnosti koji je po

¹ Hegel, *Nauka logike*, str. 151.

² Perović, M.A., *Filozofske rasprave*, str. 119.

³ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 15, Predgovor (*Phänomenologie des Geistes*, S. 26).

⁴ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 157.

sebi konačan, već upravo ukonačivanje beskonačnosti, zbiljsko posredovanje nužnosti slobodom¹.

Svrha je najčistiji izraz subjektivnosti koja se u objektivnosti povezuje sa samom sobom. Da bi se povezala s onim objektivnim, njoj je potrebno sredstvo, koje je opet neki objekt. Hegel naziva *nasiljem* to što svrha jedan objekt pretvara u sredstvo i uređuje drugi objekt. S druge strane, samo „umetanje“ sredstva (tj. nekog objekta) između svrhe i konačnog objekta određeno je kao *lukavstvo uma*. Kad bi sama svrha stupila u neposredan odnos s objektom koji želi da preinači, ona bi istovremeno stupila u mehanizam ili hemizam i time poništila vlastitu odredbu². Lukavstvo uma se odražava u tome što um čuva svoju slobodu tako što između sebe kao slobodnog i objektivnog sveta kao nužnog unosi posredujući element, koji je delom nužan – jer pripada svetu objekata – a delom slobodan, jer ga um čini svrhom za svoje potrebe: „U svojim oruđima čovek poseduje moć nad spoljašnjom prirodom, mada joj je, prema svojim svrhama, upravo potčinjen“³. U osnovi, svi objekti na kojima je izvedena neka spoljašnja svrha, svi objekti kojima se ona ozbiljuje, jesu samo sredstva⁴. Spoljašnja svrhovitost uopšte ima samo *formu* teleologije, budući da nikada ne prevazilazi sredstvo, ne dospeva do objektivne svrhe. Tek kada subjektivnost zaista pređe u objektivnost, odnosno, pojam za sebe u pojam po sebi, nastaje ideja, kao jedinstvo pojma i egzistencije: „Ideja je adekvatni pojam, ono objektivno istinito ili ono istinito kao takvo“⁵. Ideja se može odrediti kao unutrašnja, potpuna teleologija.

Ideja je jedinstvo pojma sa samim sobom. Duh koji nije ideja je samo mrtvi duh, „duh bez duha“. U svom potpunom određenju, duh je ideja, tj. jedinstvo pojma i realiteta pojma, ozbiljeni pojam. Tek kada je bitak vlastitim samorazvojem dostigao stupanj ideje, odnosno, tek kada se ono nužno razvilo kao ono slobodno što sebe zna i objektivira kao ono slobodno, bitak je postigao značenje istine. *Nužnost je istinita samo kao sloboda*. Konačnost uopšte počiva na nepotpunosti realiteta, tj. na tome što konačnim stvarima za vlastiti realitet *trebaju* neke druge stvari, sredstva. Otuda je spoljašnja svrhovitost najviši

¹ „Um nije samo sloboda da se ukinu nagoni koji se pervertiraju, već je po sebi strukturni preduslov perversije i stoga mora biti otvoren za ukidanje u celini“ (Lauer, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, p. 5).

² Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 162. U svetsko-povesnim okvirima se lukavstvo uma ogleda u tome što um koristi strasti za ostvarenje vlastite svrhe te „ideja ne plaća tribut bitka iz prolaznosti iz sebe, nego iz strasti individuuma“ (Hegel, *Filozofija povijesti*, Bardfin-Romanov, Beograd-Banja Luka 2006., str. 47).

³ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 162.

⁴ Hegel navodi primer kuće kao svrhe za koju su potrebna određena sredstva, ali koja je po sebi opet samo sredstvo za neku drugu spoljašnju svrhu.

⁵ Ibid., str. 171.

izraz konačnosti. Postavlja se pitanje kako je to uopšte moguće, odnosno, kako je moguće da ideja ne zahvati i ne izrazi vlastitu realnost u potpunosti. Hegelovo rešenje tog problema tiče se sadržine ideje koja je bitno ograničena¹. Ova ograničenost sadržine nije neki nedostatak ideje, naprotiv. Ona spada u njeno temeljno određenje: iako je ideja jedinstvo pojma i realnosti, ona je isto tako i njihova razlika². Samo je objekt neposredno jedinstvo, što znači da bi sama ideja postala objektom ukoliko u sebi ne bi sadržala posredovanje, a time i razlikovanje pojma i realiteta.

Kao ono što u sebi u isto vreme ima jedinstvo i razliku, ideja je *proces*, tj. odnos subjektivnosti pojma za sebe i njegove objektivnosti. Ona nije ništa statično, u sebi završeno i zatvoreno, mrtvo. Ideja je nužno proces, jer je duh nužno proces. Hegel u bitnome prevazilazi pređašnji horizont mišljenja pojma ideje. Nije ideja Kantova stvar po sebi ni Šelingova neo-platonička bit. Ideja po prvi put u povesti dobija značenje zbiljskog bitka, onog koji u sebi sažima i inteligibilno i čulno. Ne treba to shvatiti na Hajdegerov način, kao da Hegel „stvari svog mišljenja daje ime bitka“³. Naprotiv, bitku on daje određenje ideje: u ideji je istina bitka. Ona nije platonovski uzor pojavnog sveta, već sam pojavni svet jeste ideja. Ona nije ni subjektivni produkt ni objektivna paradigma, ideja je jedinstvo subjektivnog i objektivnog koje ima zbiljsku egzistenciju: „Ne samo da subjektivni i objektivni svet treba da kongruiraju s idejom, već su oni sama kongruencija pojma i realnosti“⁴.

Ideja ima tri osnovna momenta, odnosno, ozbiljuje se u tri vida: kao ideja života, kao ideja spoznavanja i htenja i, najzad, kao apsolutna ideja. Nije reč o kantovskom svođenju umskog na tri ideje, već pre o aristotelovskom razlikovanju regija zbiljnosti. Sama provedba tog razlikovanja kod Hegela bitno je drugačija od Aristotelovog distingviranja teorije, praksisa i poiesisa, ali nit vodilja – razumevanje različitih regija zbiljnosti u punoći njihovih kompleksnosti s obzirom na zajednički princip – ostaje ista. Kod Aristotela je taj princip mišljen na spekulativni način, koji uključuje razlikovanje bića, načina života i životnih ciljeva, delova duše, načina spoznavanja i svrha znanja,

¹ Ibid., str. 173. Logički odnos forme i sadržine može se čitati kao odnos slobode i nužnosti (Up. Pierini, T., *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006., S. 99).

² „Ideja je ona struktura u kojoj imamo harmonične odnose opšteg i pojedinačnog, ali *dva puta*. U prvoj instanci, harmonični odnos je pod vlašću onog opšteg, ili – što je isto – subjektivnog aspekta odluke. U drugoj instanci, harmonični odnos je pod vlašću onog partikularnog, objektivnog aspekta“ (Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 325).

³ Up. Hajdeger, M., „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“ u *Mišljenje i pevanje*, str. 58.

⁴ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 172.

tipova istine i heksisa¹. Međutim, njegovo temeljno stanovište je objektivističko i time metafizičko. U Hegelovoj filozofiji se, pak, dovršava idealistički slom tradicionalne metafizike započet Kantovim kritičkim projektom te je i njegovo stanovište – stanovište ideje kao subjekt-objekta!

Ideja života je *čista ideja* pa je valja razlikovati od života kao kategorije prirode i života kao elementa duha². Život je u logici neposredna ideja ili ideja kao *pojam* ideje koji još nije realizovan po sebi. Ona je subjektivna supstancija koja se objektivira, prvo, kao živi individuum, drugo, kao proces života, treće, kao proces roda³. Ovi momenti stoje u spekulativnom odnosu posredovanja opšteg, posebnog i pojedinačnog te je individua rod *po sebi*, ali ne i *za sebe*. S druge strane, rod je „individualnost samog života“, ali ona individualnost koja nije produkt samo pojma života, već zbiljske ideje. Utoliko je ideja roda prelaz ka ideji saznavanja uopšte. Ideja saznavanja je već *sud* ideje, za razliku od života kao njenog pojma. Hegel napušta kantovsku perspektivu razumevanja spoznaje, odnosno, napušta onu njenu dimenziju koja je uslovljena postuliranjem stvari po sebi. Na tragu Fihtea i Šelinga, on momenat razdvajanja vidi kao nužan. Suprotstavljanje onog Ja samom sebi u neodvojivosti formi mišljenja i mišljenog – tj. samosvesti – nije neka „nezgodnost“, već najsvojstvenija priroda samog pojma Ja i pojma uopšte. Ta priroda je, po Hegelovom sudu, „upravo ono što Kant želi da spreči, da bi pouzdano dobio samo predstavu koja se u sebi ne razlikuje, tj. samo *bespojmovnu predstavu*“⁴. U tom duhu on argumentuje da se Kantova „pobeda nad metafizikom“ ogleda u tome što odstranjuje ne samo sva istraživanja koja imaju za svrhu „ono istinito“, već i samu tu svrhu. Drugim rečima, Hegel zamera Kantu da mu nije stalo do odsudnog pitanja o istinitosti saznanja! Kantova kritika „uopšte ne postavlja pitanje koje jedino ima značaj, da li jedan određeni subjekt, ovde *apstraktno Ja predstavljajna*, ima istine po sebi i za sebe“⁵. Time što je „ostao kod pojave“, Kant je *de facto* odustao od pitanja o istinitosti, jer ostajanje kod pojave u isto vreme znači odricanje od pojma i filozofije. Stvar je u tome da sam pojam prekoračuje ono bespojmovno. Do tog uvida Kant nije mogao dospeti zbog početne pretpostavke o rigidnoj razdvojenosti dva „sveta“ i tvrdnje o nespoznatljivosti stvari po sebi. Sam pojam je taj koji sebe nagoni na prevazilaženje onog bespojmovnog. To je

¹ O tome vidi: Perović, *Filozofija morala*, str. 121.

² Ideja života je „Hegelov način spašavanja sveta materije od mehaničkog materijalizma i označavanja organizacije objektivnog univerzuma (ili prirode u najširem smislu)“ (Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, p. 77).

³ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 179.

⁴ Ibid., str. 192.

⁵ Ibid., str. 193-194.

njegov viši zahtev, ali i posledica neistinitosti pojave i predstave. Hegelov zaključak je dalekosežan: u biti, on Kantovoj filozofiji odriče istinitost.

To odricanje delom počiva na Kantovom postuliranju stvari po sebi, a delom na hipostaziranju jedne strane konačnosti saznanja u apsolutni odnos saznanja. Saznavanje je u Kantovoj, ali i Fihteovoj filozofiji, još uvek konačno. To znači da pretpostavljena objektivnost za saznanje još nije samo pojam u samom sebi¹. Istinsko, spekulativno saznanje u onom objektivnom vidi pojam jednako kao i u onom subjektivnom. Princip sve filozofije može biti samo slobodni pojam. Manjkavost Kantovog destruiranja pređašnje metafizike ogleda se u tome što je ta metafizika napadnuta „više prema materiji“. Jakobi je, po Hegelovom sudu, uvideo da je metoda demonstracije metafizike „potpuno vezana za krug krute nužnosti konačnoga, te da *sloboda*, to jest *pojam* i sa njim *sve što je istinito*, leži s one strane te metode, kao nešto za nju nedostižno“². Za razliku od Šelinga, koji smatra da je Kantova „metoda praktičkih postulata“ utemeljujuća za sve moguće sisteme filozofije, Hegel drži da Kant ne uspeva u potpunosti da se oslobodi načina demonstracije pređašnje metafizike te tako ne dospeva ni do istine. Istina se može postići jedino spekulativnim stavom, odnosno, jedino spekulativni stav *jeste* istina.

Delanje se pokazuje kao viša istina spoznavanja. Taj uvid Hegel baštini od Kanta. Međutim, kao što ni pojam trebanja za Hegela nije potonja ili sva istina, tako to nije ni ideja delanja. Oba pojma imaju vlastitu regiju istinitosti, ali u prekoračenju te regije postaju naprosto neistiniti, slično kao što kod Kanta um zapada u zablude kad nastoji da ode iza pojave. Značajnu razliku čini to što je za Kanta *pojava* granica saznanja uopšte. Kod Hegela je, pak, granica trebanja sama sfera moralnog delanja kao ideja dobra, ali i spoznavanje i delanje imaju svoju višu istinu u apsolutnom znanju, kao što ideja života i ideje spoznavanja i delanja imaju svoju višu istinu u apsolutnoj ideji. Trijadička struktura Hegelovog spekulativnog izlaganja pojma ideje podrazumeva da se ideja spoznavanja i ideja delanja razmatraju kao jedinstven momenat samorazvoja ideje. Hegel pokazuje da su mišljenje i delanje momenti koji stoje u nerazdvojivom jedinstvu, pri čemu je delanje ipak viša istina mišljenja, što je opšte misaono dobro nemačke klasične filozofije. Primat trebanja nad bitkom, delanja nad mišljenjem, slobode nad nužnošću na taj se način

¹ Ibid., str. 199. U tom smislu Hegel govori o strahu od zablude kao strahu od istine, jer taj strah „pretpostavlja *predstave o spoznavanju* kao nekom *oruđu i mediju*, kao i *razliku nas samih od tog spoznavanja*“, ali iznad svega pretpostavlja da je ono apsolutno na jednoj strani, a spoznavanje na drugoj (Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 54-55).

² Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 227.

pokazuje i u sferi ljudske individualne egzistencije. Predstava o napetosti ova dva načina egzistencije u Novovekovnoj filozofiji dobija svoj pregnantni izraz u dekartovskom dualizmu supstancija. To je otvorilo put za mislioce Nemačkog idealizma i epohalnu ideju o prevratu tradiranog primata teorijskog nad praktičkim. Kod Hegela taj prevrat dobija još rigidniji smisao: ne samo što je ono praktičko iznad onog teorijskog, već njihov međusobni odnos ni u kom slučaju nije disjunktivan. Tek ujedinjeni oni daju zbiljsku apsolutnu ideju, odnosno, zbiljsku slobodu. Slobode nema bez oba momenta. Markuze ističe da način na koji Hegel dokazuje jedinstvo teorijske i praktičke ideje pokazuje „da je on izvršio konačnu preobrazbu povijesti u ontologiju“¹. Čini se, ipak, da je obrnuto: ontologija je preobražena u povest²!

U teorijskoj ideji, subjektivni pojam stoji nasuprot objektivnom svetu, iz koga uzima za sebe određeni sadržaj³. U praktičkoj ideji, pojam kao nešto *stvarno* stoji nasuprot *stvarnome*, ali „njegova izvesnost o sebi je izvesnost o njegovoj stvarnosti i nestvarnosti sveta“⁴. U praktičkoj ideji subjekt dodeljuje samom sebi objektivnost. Stoga se u ideji dobra nalazi određenost pojma koja u sebe obuhvata *zahtevanje* pojedinačne spoljašnje stvarnosti. Dobro ima dostojanstvo apsolutnosti: „Ideja dobra je viša od ideje saznavanja jer ima u sebi ne samo dostojanstvo opšteg, već i dostojanstvo zbiljskog“⁵. Naspram ideje dobra, bitak uvek ostaje određen kao nebitak. Fihteovskom terminologijom: onom Ja uvek se suprotstavlja neko Ne-Ja. Otuda se ideja savršenog dobra postavlja kao apsolutni postulat, ono nedostižno. Ta postulatornost izraz je nedostatka „istinske svesti“ da je momenat stvarnosti u pojmu *dostigao* odredbu bitka. Praktičkoj ideji nedostaje momenat teorijske: „Stoga sama volja jedino ometa postizanje svoga cilja time što se odvaja od saznavanja i što spoljašnja stvarnost za nju ne dobija formu istinski bivstvujućega; zato ideja dobroga može naći svoju dopunu samo u ideji istinitoga“⁶. Taj prelaz volja vrši *sama sobom*, postajući na taj način apsolutna ideja kao jedinstvo teorijske i praktičke. Na taj način se stiže do odredišta koje predstavlja jedini predmet i sadržaj filozofije, do apsolutne ideje. Njen samorazvoj je u logici prikazan u čistoj formi, jednako kao što u sferi prirode i

¹ Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 142.

² Ono najvažnije što „pridolazi“ jedinstvu različitih regija zbiljnosti u modernom vremenu je dimenzija vremena „koja se sada pojavljuje kao *povijesno događanje*“ (Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 21).

³ O strukturi ideje saznavanja vidi: Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1976., SS. 295-305.

⁴ Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 228.

⁵ Ibid., str. 229.

⁶ Ibid., str. 231.

duha ona taj samorazvoj ozbiljuje u različitim medijumima. Ono što omogućuje jedinstvo filozofije – kao i jedinstvo zbiljnosti – sama je apsolutna ideja. Priroda i duh su samo različiti načini na koje ona ozbiljuje vlastitu egzistenciju. Hegelov stav da logika samokretanje ideje izlaže kao „iskonsku reč“ dovodi ga u blizinu Šelingovog koncepta stvaranja i izlaganja apsoluta. Međutim, Šelingova *reč* je reč hrišćanske objave, Hegelova reč je reč duha čija je *jedna* objektivacija hrišćanstvo¹. Ta temeljna distinkcija uslovljava da u Hegelovom sistemu religija ima vrlo visoki rang načina egzistencije apsolutnog duha, ali ipak niži od filozofije.

Logički put od čistog bitka do apsolutne ideje pređen je sa stanovišta samog apsolutnog znanja. Na tom putu je pokazano kako se ono apstraktno razvija u ono konkretno, a gola nužnost u bogatstvo slobode. Hegelova ontologika na taj način prikazuje identitet umnog i zbiljskog u medijumu čistog mišljenja. Apsolutna ideja je ideja slobode, zapravo: sama sloboda. Međutim, u logici je sloboda posmatrana ontološki, te se i njen put od nužnosti do svesti o sebi posmatra ontološki, tj. kao „izlaganje boga pre stvaranja sveta“. Razvoj slobode u stvorenom svetu pripada filozofiji duha. U sferi duha sloboda mora preći isti put od neposrednosti do onog konkretnog, kao i u logici. Likovi slobode potpuno su isti, razlikuje se samo način njihovog pojavljivanja. Utoliko je logička ideja slobode pretpostavka praktičke.

PRAKTIČKI POJAM SLOBODE

Praktički pojam slobode pretpostavlja logički. Pretpostavlja on isto tako i pojam prirode kao drugobitka duha. Duh *za nas* ima prirodu kao vlastitu pretpostavku, ali duh je isto tako istina prirode u kojoj sama priroda iščezava. Priroda, odnosno, filozofija prirode je put koji duh kao ono apsolutno mora proći da bi se mogao postaviti kao samog sebe

¹ Otuda razlikovanje „sekularnog Hegela“ i „hrišćanskog Hegela“ (Up. Farr, A., "Fichte's Master/Slave Dialectic: The Untold Story" in: *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010, p. 245) nema uporišta u Hegelovoj filozofiji.

svesni duh. Filozofija prirode završava procesom roda, kao što je proces roda potonji momenat ideje života u logici. Proces roda sam u sebi čini nužnim prelaz na filozofiju duha. *Smrt prirode je buđenje duha*¹. Glavni interes filozofije duha sadržan je u tome da se u spoznaju duha „ponovo vrati pojam“. Duh se više ne sme zadovoljavati onim što je njega samog nedostojno, već mora shvatiti sebe kao ideju: „Spoznaja je duha najkonkretnija, stoga najviša i najteža“². Bit duha je, po Hegelovom sudu, „formalno *sloboda*, apsolutni negativitet pojma kao identitet sa sobom“³. Duh ne može odmah postići apsolutnost, ne može se *neposredno* pojaviti kao apsolut – to bi bilo u suprotnosti s osnovnom idejom Hegelovog filozofskog projekta. To znači da i filozofija duha mora pokazati samoposredovanje duha kroz momente subjektivnog, objektivnog i apsolutnog.

Praktički pojam slobode je pojam slobodne volje. Razmatranje tog pojma delom pripada *Enciklopedijskom* subjektivnom duhu, a delom filozofiji objektivnog duha. Hegel ne upotrebljava pojam praktičke filozofije. Relacija teorijsko-praktičko, s jedne strane, implicira metafizički tradiranu potčinjenost praktičkog teorijskom. S druge strane, implicira ona stav Hegelovih idealističkih prethodnika o primatu trebanja nad bitkom⁴. Sa stanovišta spekulativnog stava su jednostrana hipostaziranja obe vrste ne samo neprihvatljiva, već i nemoguća, što je dokazano ontologičkim izvođenjem⁵. Pojam praktičke filozofije neprihvatljiv je i zbog balasta aristotelovske kompozicije samoniklog jedinstva vlastitih elemenata praksisa koje reflektuje i praktička filozofija. Zbilja modernog građanskog sveta ne može se više objasniti na modelu zbilje aristotelovskog praktičkog sveta. Umesto pojmom praktičke filozofije, Hegel je vlastitu filozofiju o praktičkom nazvao filozofijom objektivnog duha ili filozofijom prava.

Filozofija objektivnog duha u Hegelovom „sistemu krugova“ zauzima mesto između filozofije subjektivnog duha i filozofije apsolutnog duha. Poslednji lik subjektivnog duha je slobodni duh, kao polazište s koga je tek moguće nešto poput objektivnog duha. Sfera objektivnog duha je sfera slobode kao objektivirane, one slobode

¹ Za detaljnije objašnjenje ovog stava vidi: Stederoth, D., „Der Übergang von der Natur- zur Geistphilosophie“, *Anfänge bei Hegel*, Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2, (Hrsg. Eidam, H., Schmied-Kowarzik W.), Kassel University Press 2008., SS. 81-93.

² Hegel, *Enciklopedija*, § 377.

³ *Ibid.*, § 382.

⁴ O razlozima za odbacivanje pojma praktičke filozofije vidi: Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, str. 103-105.

⁵ Nije neobična Blohova primedba: „Hegel je težak, u to se ne može sumnjati, on je jedan od najneugodnijih među velikim misliocima“ (Bloch, E., *Subjekt-objekt*, Naprijed, Zagreb 1959., str. 12). Spekulativni stav se ne može razumeti bez spekulacije.

koja je *izašla u svet* koji je sama stvorila. To je pozicija slobodnog duha koji slobodno gradi zbilju vlastitog sveta s drugim slobodnim duhovima. Stoga je ona u isto vreme i sfera prava u najširem smislu, kao prava ličnosti da se objektivira u (formalno-) pravnom, moralnom i običajnosnom smislu. U tom značenju je pravo shvaćeno kao sama sloboda, odnosno, kao pravo na konkretizaciju slobode. U isto vreme, „praktička sloboda“ se i kod Hegela – kao kod njegovih prethodnika – ozbiljuje kao sloboda volje. Konkretna provedba tog ozbiljenja se, pak, u bitnom razlikuje od transcendentalno-idealističke.

Prelaz sa subjektivnog na objektivni duh omogućen je psihologijskim ozbiljenjem slobodnog duha kao više istine teorijskog i praktičkog. Objektivni duh se razvija na pretpostavci jedinstva saznavanja i delanja, odnosno, inteligencije i volje. Tek kao slobodni duh, tj. kao subjektivni duh koji sebe zna kao slobodnog, čovek je čovek među ljudima. Nije to u sukobu sa stavom da je intesubjektivnost uopšte temelj subjektivnosti te se samosvest razvija tek u susretu s drugom samosvešću i sukobu s njom¹. Polje objektivnog duha je polje ozbiljene samosvesti. U sferi praktičkog se ono samosvesno pojavljuje kao već formirano, jer filozofija objektivnog duha ima filozofiju subjektivnog duha – te, dakle, i nastanak samosvesti – za svoju pretpostavku.

Hegelova filozofija prava je *filozofija*, što znači da njen istinski predmet može biti samo ideja. Ideja prava jedinstvo vlastitog sadržaja ima, kao i ideja uopšte, u jedinstvu oblika i sadržaja, tj. pojma i njegovog realiteta. Oblik ili forma ovde je um kao pojmovno spoznavanje, a sadržinu čini um kao supstancijalna bit običajnosne zbilje. Ideja (prava) je identitet umnog i zbiljskog, tj. uma kao spoznavajućeg i uma kao zbiljskog, prema poznatoj tezi: „Što je umno, to je zbiljsko; a što je zbiljsko, to je umno“². Ovaj stav ne govori ni više ni manje nego stav o istini kao supstancijalnoj i subjektivnoj u isto vreme. On je, Kangrginim rečima, *abeceda Hegelove bitne dijalektičke pozicije*. Druga je stvar što identitet pojma i egzistencije u sferi prava podrazumeva da je zadatak filozofije da se u opstojećoj običajnosnoj zbilji pronade i izloži ono umno. Tu umnost opstojećeg ipak ne treba tumačiti na tragu lajbnicovskog optimizma – kao najbolji od svih mogućih *praktičkih* svetova – već kao umnost u smislu imanentnog logiciteta. Imanentni logicitet je pretpostavka „prijemčivosti“ nekog predmeta za filozofska istraživanja. Spoznaja do koje treba da vodi filozofija sastoji se u tome „da je zbiljski svijet takav, kakav treba da bude,

¹ Up. Odeljak o gospodstvu i ropstvu iz *Fenomenologije duha*, str. 121-130.

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 17, Predgovor. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, Bd. 7., S. 24).

da je ono istinski dobro, opći božanski um također i moć da ostvaruje sam sebe“¹. Da je Hegel pod identitetom umnog i zbiljskog doista mislio samo apoteozu Pruske vlastitog vremena, bilo bi nemoguće da razvoj pravne ideje obuhvata i čitavu povest čovečanstva². Kao „čedo vlastitog vremena“, filozofija se naprosto ne može baviti predviđanjima, a još manje pozivati na revoluciju³. Njen zadatak je da sivlom slika na sivom, da izloži sukces jednog sveta koji već prolazi vlastiti zenit.

Bit spekulacije je identitet uma kao subjekta i uma kao supstancije. U oba svoja vida um se razvija spekulativno. Sama spekulacija, *nemir* pojma⁴, nagoni duh da se ozbilji kao ono logičko, ono prirodno i ono duhovno. Hegelovo razlikovanje oblika i sadržaja utoliko i nije razlikovanje, jer je sadržaj ono što „diktira“, proizvodi vlastiti oblik. Međutim, u spoznavanju, u filozofskoj recepciji, razumevanje tog samo-odnosa sadržaja i forme mora se događati kao znanstveno. To znači: kao spekulativno. Otuda je i zadatak filozofije prava razvijanje umnog sadržaja prava, dopuštanje slobodnog razvoja pojma bez nestrpljivosti i prevelikog mešanja u taj razvoj⁵. Istina o pravnoj ideji je, kako Hegel kaže, svakako odavno poznata – potrebno je izložiti tu istinu *kao* istinu. Fenomenologijski stav da ono poznato nije samom tom poznatošću već i spoznato⁶ u sferi objektivnog duha se pokazuje na možda najjasniji način. Poznatost momenata praksisa koji čine svakodnevicu čoveka u većoj je meri prepreka spoznavanju nego nekakva olakšica. Isto važi i za vladajuće teorije prava. U tom smislu Hegel i argumentuje da je istini o pravu, običajnosti i državi potreban zahtev da bude *pojmljena* i da „sadržaju, koji je već po sebi samom uman, pribavi umni oblik da bi se na taj način pokazao opravdanim za slobodno mišljenje, koje se

¹ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 50.

² Kangrga navodi da je kritički odnos prema ovom stavu potekao od Marksa, koji je prvi deo stava smatrao istinitim, a drugi reakcionarnim te da se potonje interpretacije uglavnom kreću po liniji te Marksove ocene. Kangrga s punim pravom ističe da takva kritike ne vodi dovoljno računa ni o dijalektičnosti ni o povesnosti ni o određenju pojma uma (Kangrga, M., *Hegel-Marx. Neki osnovni problemi marksizma*, str. 97). Markuze, pak, smatra da „jedva da ima još neko filozofsko djelo [pored Hegelove *Filozofije prava* – M.Đ.] koje bi nepoštednije otkrivalo nezamislive protivurječnosti modernoga društva, a koje bi izgledalo da se na izopaćeniji način s njima miri (Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 158).

³ Nije taj stav u sukobu s Riterovim temeljnim uvidom da „nema nijedne druge filozofije koja je toliko i sve do svojih najdubljih pobuda filozofija revolucija kao što je to Hegelova“ (Ritter, J., *Hegel i francuska revolucija*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989., str. 14).

⁴ Up. Nancy, J.-L., *Hegel. The Restlessness of the Negative*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2002.

⁵ „Okantiti se vlastitog upadanja u imanentni ritam pojmova, ne miješati se samovoljom i inače stečenom mudrošću, ta je suzdržanost sama bitan momenat pažnje usmjerene na pojam“ (Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 41, Predgovor).

⁶ „Ono poznato uopće nije zato *spoznato*, jer je *poznato*“ (Ibid., str. 22).

ne zadržava na *danome* (...) nego polazi od sebe i upravo time zahtijeva da u najdubljoj unutrašnjosti bude sjedinjeno s istinom“¹.

VOLJA KAO SUBJEKTIVNI DUH: PRED-POVEST POJMA VOLJE

Ideja prava kao temeljni pojam filozofije objektivnog duha počiva na pojmu volje. Pojam volje nije kod Hegela naprosto pretpostavljen niti postuliran: on svoju genezu mora moći pokazati iz celine duhovnosti. Pre obrazlaganja manifestacije slobodne volje kao prava u sistemu objektivnog duha, mora se izložiti nastanak pojma volje u subjektivnom duhu. Na to upućuje i temeljno određenje pojma prava. Ideja prava bitno pripada duhu. Kategorijalitet prava time je kategorijalitet ozbiljene slobode te se ne može razviti ni u onom logičkom ni u onom prirodnom. Sfera prava je sfera duha koji sebe zna kao duh: „Tlo je prava uopće ono *duhovno*, a njegovo поближе mjesto i ishodište *volja*, koja je slobodna, tako da sloboda čini njegovu supstanciju i određenje, a pravni je sistem castvo ozbiljene slobode, svijet duha proizveden iz njega samoga kao druga priroda“². Izraz „druga priroda“ upućuje na osobeni karakter nužnosti koji pripada onom pravnom. Ideja da je sfera prava „druga priroda“ čini okosnicu i Šelingove tematizacije povesnog horizonta slobode. Zakoni prirode su, po Hegelovom sudu, opšti i važe uvek takvi kakvi jesu. Zakoni prava sadrže u sebi mogućnost sukoba između onoga što jeste i onoga što treba da bude³. Onako kako je nepromenljivost zakona nužni karakter prirode, tako je promenljivost *nužni* karakter prava kao druga priroda. Pojam druge prirode neposredno ukazuje na enciklopedijsko izlaganje subjektivnosti duha kao rodno mesto pojma volje, a time i pojma prava.

Samorazvoj duha koji postaje svestan sebe kao duha pokazuje da se on pojavljuje kao subjektivan, tj. u formi odnosa prema samom sebi; kao objektivnan, tj. u formi „realiteta kao sveta“ i kao apsolutan, tj. duh u svojoj apsolutnoj istini. Za razliku od

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 9, Predgovor.

² Ibid., § 4. O pojmu druge prirode u povesti filozofije vidi: Perović, *Filozofija morala*, str. 106-119.

³ Up. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 10, fn, Predgovor.

apsolutnog, i subjektivni i objektivni duh su *konačni*, u smislu neprimerenosti pojma i realiteta. Stupnjevi subjektivnog duha pokazuju da je on isprva „*po sebi* ili neposredan tako da je on *duša* ili *prirodni duh*“. Duh na ovom stupnju izučava antropologija. Duh je zatim „*za sebe* ili *posredovan*, još kao identična refleksija u sebe i u drugo, duh u *odnosu* ili oposebljavanju, *svijest*“, tj. predmet fenomenologije. Konačno, kao predmet psihologije, duh je onaj „*koji sebe određuje u sebi*, kao *subjekt* za sebe“¹. Momenti subjektivnog duha su, dakle, *duša*, *svest* i *duh*. U svakom od njih nalazi se po jedna bitna tačka za razumevanje geneze volje. U samorazvoju duše je to *navika*, u samorazvoju svesti *žudnja*, u samorazvoju duha kao duha u psihologiji – sam praktički duh kao volja uopšte.

Pojam duše je prvi način na koji se duh sebi pojavljuje nakon povratka iz prirode. Hegel smatra da vraćanje pojma u spoznaju duha mora počivati na aristotelovskim pretpostavkama, a nikako na tzv. metafizici duše pa ni na Kantovom pobijanju te metafizike². Aristotel je spekulativno zasnovao učenje o duši, imajući u vidu da se živo jedinstvo duha ne može nasilno „komadati“ na samostalne moći ili delatnosti. Sama priroda odnosa duševnog i telesnog zahteva pojam. Aristotelovo pobijanje platoničke predstave o duši kao veličini³ polazna je osnova i hegelijanskog učenja o duši i duhu uopšte, kao što definicija po kojoj je duša „prva entelehija prirodnoga tijela koje ima život u potenciji“⁴ nalazi odjeka u Hegelovom stavu da je duša prvi momenat u kome se duh vraća sebi iz prirode, tj. najbliža istina prirode.

U tome što *antropologiji* pripada izlaganje duše ogleda se značaj duševnosti za određenje čoveka uopšte. Duša je prvo određenje čoveka, prvi način na koji se on pojavljuje kao duhovno biće. Time što je duh – kao istina prirode – *postao*, sama priroda se ukida kao ono neistinito i duh sebe „pretpostavlja kao ovu *jednostavnu* općenitost koja u tjelesnoj pojedinačnosti više ne *bitkuje izvan sebe*, nego u svojoj konkrekciji i totalitetu“⁵. U toj jednostavnoj opštosti, duh je duša. *Duša je postala duh*. Ova odredba ne ističe samo „imaterijalitet“ duše za sebe. Duša je opšti imaterijalitet prirode, aristotelovski pasivni um koji je u potenciji sve. Momenti samorazvoja duha kao duše jesu prirodna duša, osjetljiva duša (*fühlende Seele*)⁶ i zbiljska duša. Prirodna duša vlastite kvalitete ima kao *prirodne* određenosti. Prirodni kvaliteti podrazumevaju da duh u prirodnoj duši kao svojoj

¹ Hegel, *Enciklopedija*, § 387.

² Hegel, *Nauka logike*, III tom, str. 191-193; *Enciklopedija*, § 378.

³ Up. Aristotel, *O duši; Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1996, 407a, str. 16 et passim.

⁴ Aristotel, *O duši; Nagovor na filozofiju*, str. 31.

⁵ Hegel, *Enciklopedija*, § 388.

⁶ O razlozima za ovakav prevod vidi: Perović, *Pet studija o Hegelu*, str. 188-189, fn.

supstanciji živi zajedno s opštim planetarnim životom. Opšti planetarni život se upoedinjuje u konkretne razlike i deli na „posebne prirodne duhove“, stvarajući različitost rasa i naroda. Najzad, prirodni kvaliteti obuhvataju i individualne kvalitete: temperament, karakter, talenat etc¹. Pojmom prirodne duše Hegel izražava ono što se i inače podrazumeva pod prirodnim određenjima. To su karakteristike koje određuju čoveka kao pripadnika vrste ili roda te se i na taj način pokazuje veza sa završnim momentom prirode. Prirodnoj duši pripadaju, takođe, i zakonitosti razvoja – „prirodne promene“ – tok životnih doba, polni odnos, spavanje i budnost. Konačno, prirodna duša svoj najviši momenat ima u pojmu oseta/osetnosti (die Empfindung)². Mogućnost oseta/osetnosti jeste svakako ono *vlastito*, čak se i postavlja kao *najvlastitije*, ali Hegel odbija svaku senzualističku implikaciju tog stava tezom da je „*mišljenje* ono *najvlastitije* po čemu se čovjek razlikuje od stoke“, dok mu je s njom zajednički oset/osetnost. Oset/osetnost jeste način na koji se duh kreće u svom besvesnom i bezumnom individualitetu koji svaku određenost razume kao neposrednu. Momenat oseta/osetnosti istovremeno označava razvoj prirodne duše u osetljivu dušu. Osetljiva duša „nije više samo prirodan nego i unutrašnji individualitet“³. Hegel navodi da je u pojmu duše određenje idealiteta kao negacije realiteta u kojoj je on istovremeno očuvan ono što „najbitnije treba imati na umu“. Naravno, to važi za pojam duha uopšte. Ono ka čemu smera jeste, s jedne strane, to da je u jednostavnosti duše telesnost već sadržana. S druge strane, individualnost osetljive duše može se izraziti i kao temelj kantovske apercepcije ili apercepcije uopšte⁴. U tom smislu Hegel i naziva individualnu dušu monadom: „Duša je *po sebi* totalitet prirode; kao individualna duša, ona je *monada*: ona sama jest postavljeni totalitet svog *posebnog* svijeta, tako da je ovaj zatvoren u nju, njezino ispunjenje, naspram kojega se odnosi samo prema samoj sebi“⁵. Ovaj stepen razvoja duha Hegel određuje kao stepen njegove tame, jer se njegova određenja ne razvijaju u svestan i razuman sadržaj. Osetljiva duša javlja se najpre u svojoj neposrednosti, zatim kao samoosećaj i, najzad, kao *navika*.

Hegel ne napušta tradiranu odredbu navike kao druge prirode: „Naviku su s pravom nazvali drugom prirodom: *prirodom* – jer je ona neki neposredni bitak duše, *drugom* – jer je ona od duše *postavljena* neposrednost, unošenje i potpuno obrazovanje

¹ Hegel, *Enciklopedija*, §§ 392-395.

² Prema Perovićevom prevodu: Perović, *Pet studija o Hegelu*, loc.cit.

³ Hegel, *Enciklopedija*, § 403.

⁴ „Svaka je individua beskonačno bogatstvo određenja, predodžbi, znanja, misli itd.; ali zato sam Ja ipak nešto posve *jednostavno* – rov bez određenja u kojemu je sve to sačuvano, a da ne egzistira. Tek kad se *Ja* sjetim neke predodžbe, Ja je iz onoga unutrašnjega dovodim do egzistencije pred svijest“ (Loc.cit., prim.).

⁵ Loc.cit.

tjelesnosti koja pripada određenjima osjećaja kao takvima, a određenostima predstava i volje kao otjelovljena“¹. Razmatranje pojma duše u osnovi je deo „pripremnog razvijanja pojma volje“ jer ukazuje na način uspostavljanja duhovnosti iz prirodnosti². U pojmu navike je taj susret prirodnog i duhovnog, odnosno, podvlašćenje prirode duhu izraženo na najpregnantniji način. Navika u sebi sadrži momenat neslobode, jer je čovek u njoj „na način prirodne egzistencije“, ali i momenat slobode, jer prirodna određenost osetnosti navikom biva snižena na prosti bitak³. Navika je posredovanje neposrednosti, način na koji se duh iz prirode vraća samom sebi. U navici se radi o „osnovnoj formi habituelizacije svega ljudskoga“⁴. Pojam navike nije samo temelj na kome će biti izgrađen most između subjektivnog i objektivnog duha – kao rodno mesto same volje – već i most između prirode i duha, upravo u značenju „druge prirode“ kojom se nepodnošljiva neposrednost čulnih afekcija i nagona posredovanjem otupljuje i stavlja pod vlast onog duhovnog.

Moć navike, njena zbiljska snaga, ogleda se u tome što posebnost osećaja redukuje na samo bitkujuća određenja. Naviku Hegel naziva „teškom tačkom u organizaciji duha“, slično pamćenju. Težina počiva na tome što je navika „mehanizam samoosjećanja, kao što je pamćenje mehanizam inteligencije“⁵. Bitno određenje navike sadržano je u oslobođenju od osećaja. Oslobođenje od sile prirodnosti kao navika se u trostrukosti vlastitog karaktera pokazuje kao otvrdnuće prema spoljašnjim osećajima, ravnodušnost prema zadovoljenju i spretnost kao instrumentalizacija telesnosti. Štaviše, forma navike obuhvata sve delatnosti duha: uspravno hodanje, viđenje, slobodno mišljenje, sećanje, pamćenje etc⁶. Za Hegela navika nije nešto nebitno, partikularno, prezira vredno. Navika je temeljni uslov da subjekt bude konkretna neposrednost, način na koji subjekt sebe čini slobodnim „da bi mu sadržaj, religiozni, moralni itd., *pripadao* kao *ovom sopstvu*, njemu kao *ovoj* duši, niti u njemu prosto *po sebi* (kao dispozicija), niti kao prolazan osjećaj ili predodžba, niti kao apstraktna, od djelatnosti i zbilje odvojena unutrašnjost, nego u njegovu bitku“⁷. Navika se time pokazuje kao pounutrašnjenje sadržaja i savladavanje objektivnog subjektivnim ne na

¹ Ibid., § 410, prim.

² Celovitu analizu pojma volje u Hegelovom sistemu dao je Perović u *Pet studija o Hegelu*, str. 149-261.

³ Hegel, *Enciklopedija*, § 410, prim.

⁴ Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, str. 198.

⁵ Hegel, *Enciklopedija*, § 410, prim.

⁶ Loc.cit. Raspravi o navici pripada čuvena odredba da „čovjek stoji samo zato što i ukoliko on to hoće, i samo tako dugo dok to besvjesno hoće“ loc.cit.

⁷ Loc.cit.

način poništavanja, već kroz prisvajanje i oblikovanje prema sebi. U tom radu navike ocrtan je bitni karakter volje te se navika može označiti kao „proto-volja“¹.

Prirodna duša i osjetljiva duša svoju višu istinu imaju u pojmu zbiljske duše, kao unutrašnjosti podvrgnutog identiteta unutrašnjeg i spoljašnjeg. Zbiljska duša je tako beskonačan odnos prema sebi i time „više buđenje“ duše u Ja. Drugim rečima, zbiljska duša se razvija u svest. Izlaganje momenata svesti pripada fenomenologiji duha. Priroda ovog istraživanja upućuje na praćenje enciklopedijske fenomenologije, budući da nam je temeljni interes praktički pojam slobode i njegov samorazvoj kroz momente koji prethode ideji praktičkog, odnosno, slobodnog duha. Kao duša, duh je „subjektivna refleksija u sebe“. Kao svest, on je „samo *pojavljivanje duha*“², a njegov je cilj da svoju pojavu učini identičnom sebi, tj. da izvesnost sebe samog učini istinom. Kroz forme čulne izvesnosti, opažanja i razuma, svest se uzdiže do samosvesti. Izraz samosvesti jeste Ja=Ja kao „apstraktna sloboda“ ili čisti idealitet. Prvi momenat samosvesti je žudnja, koja se razvija u priznavalačku samosvest kao svoju negaciju, a obe svoju višu istinu imaju u pojmu opšte samosvesti. U osnovi, sva tri momenta pojma samosvesti će imati svoju objektivaciju u sferi objektivnog duha. U apstraktnom pravu žudnji odgovara vlasništvo, priznavalačkoj samosvesti ugovor, a opštoj samosvesti ideja ne-prava kao dela prava. Međutim, i samo apstraktno pravo kao celina odgovara žudnji, moralitet priznavalačkoj, a običajnost opštoj samosvesti. Ne važi to, dakako, samo za pojam samosvesti, već za celinu Hegelovog sistema.

Žudnja je za fenomenologiju ono što je navika za antropologiju: „Ako je u antropologijskoj psihogenezi navika ključni Hegelov pojam kojim se razvija cjelina tjelesno-duševno-svjesno-duhovnog korpusa čovjeka, dakle, cjelina formi duha, onda je njegov pojam žudnje u fenomenologijskoj psihogenezi pojam kojim se zasniva prva diferencija teorijskog i praktičkog duha. Ako navika volji kao moći htijenja daje prvi spontano-umski oblik i pravac djelovanja, onda joj žudnja daje slobodni-umski, dakle, samoreflektirani oblik samosvjesnog djelovanja“³. Spontanitet umskog delanja navike u žudnji već je svestan sebe kao slobodnog. Samosvest stoji između svesti i uma, ona već jeste um, ali nereflektovan. Žudnja je neposrednost samosvesti, prvi način na koji se ona objektivira. Htenje koje je u njoj sadržano još uvek nije htenje volje. Žudnja je uvek

¹ Up. Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, str. 190.

² Hegel, *Enciklopedija*, § 414.

³ Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, str. 201.

pojedinačna, usmerena na predmet primeren nagonu. Otuda je svako zadovoljenje žudnje u biti pokretanje novog žuđenja. To navodi Hegela da žudnju odredi kao uništavalačku i sebičnu. Međutim, samoosećaj koji nastaje u zadovoljenju žudnje, već vodi ka identitetu samosvesti sa svojim predmetom. Stoga je sud samosvesti „svijest o nekom *slobodnom* objektu u kojemu ja ima znanje o sebi kao ja, ali koji je također još izvan njega“¹. Na taj način se žudnja pokazuje kao pokretačka snaga samosvesti. U žudnji je samosvest određena predmetom kao onim što žudi, ali istovremeno teži da predmet ukine u zadovoljenju. Za razliku od Kanta, te posebno Fihtea, koji je predmetnu određenost smatrao bitnim kvalitetom žudnje, Hegel ne postavlja ideju neke „više moći žudnje“, koja se od niže razlikuje samo po kvalitetu nagona koji je pobuđuje. Jedina viša moć žudnje o kojoj se kod Hegela može govoriti je sama volja kao praktički duh. U ideji praktičkog duha očuvan je i kvalitet samosvesti kao žudnje, ali posredovanje umnog i patetičkog više ne predstavlja nesavladivu prepreku, jer je samo posredovanje postavljeno u ono *duhovno*, a ne u ono *umno*. Hegel je tako razrešio aporetiku Aristotelovog i Kantovog razumevanja pokretačke snage volje, kao i Fihteovu apstraktnost više moći žudnje kao savesti.

U svom drugom momentu, samosvest se pokazuje kao priznavalačka. Ideja priznanja pojavljuje se, kao Rusoovo nasleđe, već u Kantovom zasnivanju pravne slobode kao omeđene slobodom drugih. Fihte pravni odnos i eksplicitno utemeljuje na priznanju drugih kao osoba. Od posebnog je značaja činjenica da Fihte utemeljuje individualnost tek iz sfere pravnosti kao sfere zajednice, odnosno, intersubjektivnost postavlja kao uslov subjektivnosti². Na tu misaonu nit se Hegel kritički nadovezuje svojim konceptom priznavalačke samosvesti. Ipak, za razliku od Kanta i Fihtea, Hegel priznanje vidi kao borbu, i to borbu „na život i smrt“. Proces priznavanja je borba „jer ja sebe u drugome ne mogu znati kao samoga sebe ukoliko je to drugo neka neposredna druga opstojnost za mene; stoga sam ja upravljen na ukidanje te njegove neposrednosti“³. U ovoj borbi jednako su bitni život i sloboda: svaka samosvest dovodi u opasnost život druge, a istovremeno nastoji da očuva vlastitu slobodu. U toj napetosti se jedna samosvest opredeljuje za život, a druga za slobodu, tj. drži se „svog odnosa prema sebi“ i tako nastaje odnos gospodstva i ropstva. U ovoj borbi priznavanja i podvrgavanja Hegel vidi povesni

¹ Hegel, *Enciklopedija*, § 429.

² „Nasuprot tome, kako će Hegel kasnije tvrditi, uspešna teorija intersubjektivnosti nije ona koja postavlja pojedinačno protiv drugog pojedinačnog, već ona koja postavlja pojedinačno protiv i kroz opšte i vice versa“ (Limnatis, N.G., *German Idealism and the Problem of Knowledge*, p. 94).

³ Hegel, *Enciklopedija*, § 431. Hegel, kao i Hobs, svest roba stavlja na viši nivo od svesti gospodara (Up. Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes (Its Basis and its Genesis)*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1952., p. 57).

početak države¹. Odabiranjem života, rob je odabrao da služi gospodara i strahuje od njega. Međutim, i gospodar postaje zavisan od roba, odnosno, od njegovog rada, pa se stvara odnos zajedništva potreba i brige za zadovoljenje tih potreba. Tim putem uništavanje neposrednog objekta biva zamenjeno njegovim održavanjem, jer se on sad pojavljuje kao ono što posreduje. Dakle, zadovoljenje potreba dobija formu opštosti koja postaje „trajnim sredstvom“ i osigurava budućnost. Otuđenje vlastitosti ropske samosvesti i odnos zavisnosti gospodarske samosvesti u međusobnom odnosu se izgrađuju i posreduju, stvarajući konačno opštu samosvest.

U opštoj samosvesti priznanje je uzajamno, a time svaka samosvest uspostavljena kao slobodna: „*Opća je samosvijest* afirmativno znanje samoga sebe u drugom sopstvu, od kojih svako kao slobodna pojedinačnost ima *apsolutnu samostalnost*, ali se s pomoću negacije svoje neposrednosti ili žudnje ne razlikuje od drugoga“². Opšta samosvest se tako pokazuje kao temelj „svake bitne duhovnosti“, odnosno, kao temelj modernog praksisa. Samosvest sebe zna kao slobodnu i kao priznatu u svojoj slobodnosti. To znanje je u isto vreme uslovljeno time što ona priznaje drugu samosvest kao slobodnu. Opšta samosvest je priznatost prava na slobodu kao nužni uslov sfere objektivnog duha. Jedinstvo svesti i samosvesti je um kao njihova viša istina, tj. kao „po sebi i za sebe bitkujuća istina“³. Um je jednostavni identitet subjektiviteta i objektiviteta pojma. Na taj način, on nije samo „apsolutna supstancija“, već i istina kao znanje, jer je njegova posebna određenost to da je on izvesnost samog sebe kao beskonačne opštosti. Kao ta znajuća istina, um je duh.

Duh je određen kao istina duše i svesti, kao ono što „počinje samo od svog vlastitog bitka pa se odnosi samo prema svojim vlastitim određenjima“⁴. Konačnost duše uslovljena je njenom određenošću – neposredno ili od strane prirode, konačnost svesti time što ona ima neki predmet, a konačnost duha time što „znanje ne shvaća bitak po sebi i za sebe svog uma, ili isto tako da um sebe u znanju nije doveo do potpune manifestacije“⁵. Otuda su sve „moći duha“ samo stupnjevi oslobađanja duha u sebe samoga, njegovog dolaženja k sebi i razumevanja sebe kao duha: „*Izoliranje* djelatnosti duha čini duh isto

¹ On naglašava da je sila – koja je u osnovi ove pojave – nužan momenat, ali ona ne čini supstancijalni princip države, već samo njen spoljašnji i pojavni početak (Up. Hegel, *Enciklopedija*, § 433, prim.).

² Ibid., § 436.

³ Ibid., § 438. Utoliko je fenomenologija zbilja filozofska antropologija (Up. Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, str. 57).

⁴ Hegel, *Enciklopedija*, § 440.

⁵ Ibid., § 441.

tako samo agregatnim bićem i razmatra odnos te djelatnosti kao vanjsku, slučajnu vezu¹. Duh nije agregat, niti su njegove moći ili delatnosti potpuno odvojene i međusobno nezavisne. One su naprosto načini duha i, u tom smislu, momenti jednog istog procesa kojim duh sebe oslobađa u sebe.

Duh se – u psihologiji – javlja kao teorijski, praktički i slobodni. Teorijski i praktički su „još uvek“ u sferi subjektivnog duha uopšte, dok slobodni duh u isto vreme označava vrhunac subjektivnog i prelazak na objektivni duh. I teorijski i praktički duh imaju posla samo sa svojim sadržajem, dok se u slobodnom ukida ta „dvostruka jednostranost“. Subjektivni duh je proizvodilački, ali njegove produkcije ostaju samo formalne – u teorijskom duhu reč, u praktičkom užitak. Hegel posebno naglašava da produkti praktičkog duha još nisu „delo i radnja“, budući da to pripada *tek* slobodnom duhu. Teorijski i praktički duh nisu ni naprosto pasivni i aktivni: „Privid je da teorijski duh prima ono što mu je dato, a praktički treba da proizvede ono što napolju još ne postoji. Teorijski duh nije pasivno primanje onoga drugoga, tj. datog objekta, nego se pokazuje kao aktivan time što on 'po sebi umni sadržaj predmeta iz forme spoljašnjosti i pojedinačnosti uzdiže u formu uma'. Praktički duh ima stranu pasivnosti. Sadržaj mu nije dat spolja, nego iznutra, ali je neposredan. To znači da nije postavljen djelatnošću umske volje, nego tek treba da bude postavljen posredstvom misaonog znanja – dakle, posredstvom teorijskog duha“².

Sukus Hegelovog shvatanja teorijskog i praktičkog, tj. inteligencije i volje izložen je već u određenju teorijskog duha. To shvatanje se oslanja na razmatranje odnosa između ideje spoznavanja i ideje dobra u logici. Kao teorijski duh, inteligencija „nalazi sebe određenu“. Tako i u Fihteovoj filozofiji Ja nalazi sebe određenim od strane Ne-ja. Od tog privida ona polazi u vlastitoj neposrednosti i to svoje „nađeno“ postavlja kao vlastito. Delatnost inteligencije je spoznavanje, ono je „zazbiljnost“ inteligencije, a ne tek *jedna od mogućih* delatnosti. Način na koji inteligencija *jeste* naziva se spoznavanjem. Hegelovo razumevanje inteligencije opire se tradiciji po kojoj su inteligencija i spoznavanje nešto potpuno naspramno volji i htenju: „Razlikovanje *inteligencije* od *volje* ima često taj nepravilni smisao da se obje uzimaju kao fiksne, međusobno rastavljene egzistencije, tako da htijenje može biti bez inteligencije ili djelatnost inteligencije bez volje“³. To je dublji

¹ Ibid., § 445, prim.

² Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, str. 204-205.

³ Hegel, *Enciklopedija*, § 445, prim.

smisao primedbe da se izolovanjem delatnosti duha ne može uvideti bit samog duha, budući da se same delatnosti i njihovi odnosi posmatraju kao nešto slučajno i spoljašnje. Ne može biti inteligencije bez volje, niti volje bez inteligencije. Inteligencija nije samo pasivna niti je volja samo aktivna. U *Osnovnim crtama filozofije prava* Hegel na sličan način naglašava da između teorijskog i praktičkog ne može biti stroge razlike: „Razlika između mišljenja i volje samo je razlika između teorijskog i praktičkog držanja, ali to nisu dvije sposobnosti nego je volja poseban način mišljenja: kao mišljenje koje sebe prevodi u postojanje, kao poriv da sebi da postojanje“¹. Duh je „ponajpre“ inteligencija. Razvijajući se kao *opažanje, predstavljanje i mišljenje*, inteligencija nastoji da *sebe* proizvede kao volju. Drugim rečima, teorijski duh nastoji da se razvije u praktički kao „najbližu istinu inteligencije“. Taj razvoj podrazumeva da inteligencija od one koja sebe nalazi određenom napreduje do one koja sebi „prisvaja“ neposrednost određenja i razume vlastiti sadržaj kao *od sebe* određen. Na taj način postaje ona voljom: „Inteligencija, znajući sebe kao ono što određuje sadržaj, koji je isto tako njezin kao što je određen kao bitkujući, jeste *volja*“².

Kao znanje, duh je još uvek na tlu opštosti pojma. Tek kao volja, on stupa u zbilju. To ne znači da je volja nešto od inteligencije odvojeno ili od nje nezavisno. U praktičkom je sadržano ono teorijsko, jer je samo praktičko istina teorijskog, a ne njegova suprotnost: „Volja sadržava u sebi ono teorijsko: volja određuje sebe (...). Ali isto tako malo se može teorijski držati ili misliti bez volje, jer time što mislimo mi smo upravo djelatni“³. Praktički duh je, kao volja, onaj koji mora odrediti vlastiti sadržaj uzdižući se do umne volje. Volja nastoji da sebe objektivira, da se uzdigne do objektivnog duha, a to može postići samo tako što sebi daje sadržaj koji može imati jer *misli* samu sebe. Volja kao inteligencija nalazi sebe određenom (Fihteovo *Ja postavlja sebe kao ograničenog od strane Ne-Ja*), inteligencija kao volja nalazi sebe određujućom (Fihteovo *Ja postavlja Ne-Ja kao ograničenog od strane Ja*). Time što u sebi nalazi određivački princip, što samoj sebi daje nekakav sadržaj, volja je *uopšte slobodna*. Ta slobodnost još uvek je apstraktna, formalna – kao kod Kanta. To je tek formalna sloboda volje da sebi postavlja (bilo kakav) sadržaj. Zbiljska sloboda sastoji se u tome da volja sebi postavi sadržaj koji je opšti, što nije moguće bez mišljenja: „*Prava* je sloboda kao običajnost to da volja za svoje svrhe nema subjektivan, tj. sebičan, nego opći sadržaj; ali takav je sadržaj *samo* u mišljenju i s pomoću

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 4, dod.

² Hegel, *Enciklopedija*, § 468.

³ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, §4, dod.

mišljenja“¹. Kao što teorijski duh ima osobene momente razvoja (opažanje, predstavljanje, mišljenje), tako se i praktički duh razvija kroz *praktički osećaj, nagone i svojevolju i blaženstvo*. Cilj razvoja teorijskog duha jeste da vlastiti sadržaj razume kao od sebe postavljen, postajući time praktički duh. Cilj razvoja praktičkog duha jeste ukidanje formalnosti, slučajnosti i ograničenosti sadržaja. Tako praktički duh prelazi u slobodni, kao jedinstvo teorije i prakse. Kao što je apsolutna ideja u sferi logike viša istina ideje saznanja i ideje dobra, tako je slobodni duh u sferi subjektivnog duha jedinstvo teorijskog i praktičkog.

Vrhunac teorijskog duha je mišljenje. Vrhunac praktičkog – blaženstvo. U blaženstvu se postiže tražena opštost sadržaja, ali je ona samo predstavljena, samo ona koja *treba da bude*. Istinski identitet pojma i predmeta jeste „zaista slobodna volja“. Kao zaista slobodna, ona je jedinstvo teorijskog i praktičkog duha, odnosno slobodni duh: „Ona je s pomoću sebe postavljena *neposredna pojedinačnost*, ali koja je isto tako pročišćena u *opće* određenje, samu slobodu“². Slobodni duh je *volja kao slobodna inteligencija*. On je u isto vreme vrhunac subjektivnog duha i polazište objektivnog. Slobodni duh je *zbiljski*, jer je sloboda najvlastitija bit duha, sama njegova zbilja. Ideja slobode je „zazbiljnost ljudi“ i to ne u smislu da ljudi *imaju* tu ideju. Ljudi *jesu* ideja slobode!

Sloboda nije nagon koji traži zadovoljenje, već karakter, „duhovna svijest koja je postala nenagonskim *bitkom*“³. Ona se iz pojma mora razviti u predmetnost, mora se odeloviti i konstituisati zbilju modernog građanskog sveta. Ako ljudi jesu ideja slobode, onda je *objektiviranje* te slobode način njihovog bitka. Slobodni duh iz vlastite subjektivnosti mora proizvesti ono objektivno, mora se razviti u pravnu, moralnu, ekonomsku, političku etc. slobodu. Na taj način su u pojmu slobodnog duha prevaziđene ograničenost i jednostranost teorijskog i praktičkog. U isto vreme, slobodni duh je i „izmirenje“ subjektivnog i objektivnog, tj. ona tačka u kojoj se sama subjektivnost zbiljski objektivira.

Na taj način je u pojmu volje prevaziđena napetost između racionalnog i iracionalnog momenta, između uma i žudnje, teleološkog i eficientnog pokretača volje⁴. Za Hegela volja nije postavljena nasuprot onom prirodnom. Posredstvom navike ona

¹ Hegel, *Enciklopedija*, § 469, prim.

² Ibid., § 481.

³ Ibid., § 482, prim.

⁴ Uistinu je Hegel „pronašao ingeniozan odgovor na povesne alternative rigidnog racionalnog mišljenja i iracionalnog dinamizma“ (Kosik, *Dialectics of the Concrete*, p. 60)

uzima lik prirodnosti na duhovni način. Nije volja postavljena ni kao puka intelektualna kategorija, koja ostaje impotentna apstrakcija s postulatom dobrosti. Volja je *par excellence* duhovna kategorija koja ne odbacuje vlastito prirodno poreklo, već prirodne pokretače posredovanjem stavlja u službu umskih. Kantovska formalna autonomija volje održava se i u Hegelovom pojmu volje, ali kao bitno određena vlastitom sadržinom: posredovanom prirodnošću. To se pokazuje i u činjenici da volja za Hegela više nije praktički *um* već praktički *duh*!

Volja je uopšte ono slobodno. Sloboda je „isto tako temeljno određenje volje kao što je težina temeljno određenje tijela“¹. Hegelovo određenje volje kao slobodne inteligencije počiva na odnosu između teorijskog, praktičkog i slobodnog. Volja je „poseban način mišljenja“, a ne nešto mišljenju suprotstavljeno. Sva određenja kroz koja inteligencija prolazi jesu njen put „da sebe proizvede kao *volju*“. Volja je najbliža istina inteligencije, a inteligencija pretpostavka volje. Hegelov „praktički“ pojam slobode nikako nije „samo“ praktički, odnosno, nije praktički u smislu suprotnosti teorijskom. Ono što označavamo kao praktički pojam slobode kod Hegela počiva na određenju *slobodnog duha*, a ne praktičkog niti teorijskog, kao jednostranih momenata. Filozofija objektivnog duha – ili filozofija prava – izlaže zbilju modernog građanskog sveta (tj. moderni praksis) sa stanovišta *slobode* kao naprosto slobodne, a ne „samo“ praktičke. *Naprosto slobodna* sloboda podrazumeva jedinstvo teorijskog i praktičkog, slobodu samosvesti kao slobodu volje i slobodu volje kao slobodu mišljenja. Tek je s te pozicije, po Hegelovom dubokom uverenju, moguće izložiti bit moderne ličnosti u punoći njenih manifestacija koje opstoje u harmoničnim i disharmoničnim odnosima upravo na temelju zajedničkosti onog slobodnog slobode u njima.

Izlaganje ontologičkog pojma slobode pokazalo je da formalna logika, sa svojim postupcima definisanja i dokazivanja, nije pogodna da izrazi prirodu pojma. Bliže razmatranje pojma prava, kao objektivirane slobode, takođe ne može podlegati tradicionalnoj formi suda, već samo spekulativnom zahvatu u bit same stvari. Hegel eksplicitno odbacuje mogućnost koja – u većoj ili manjoj meri – karakteriše postupak njegovih idealističkih prethodnika: pretpostavljanje slobode kao neke činjenice svesti u koju bi se imalo verovati. O takvom postupanju se on nedvosmisleno izjasnio: „Ako je ova

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 4, prim.

metoda od svih najudobnija, onda je ujedno i najnefilozofskija“¹. Spekulativna metoda je jedina znanstvena metoda. Pojam prava se ne može pretpostaviti kao neupitna činjenica niti se može razmatrati saobrazno zakonima formalne logike ili neke pozitivne nauke. On ima vlastiti imanentni logicitet i zadatak filozofije prava sastoji se samo u izlaganju tog logiciteta. Kroz izlaganje će pojam razviti iz sebe bogatstvo svojih unutrašnjih određenja i na taj način sebe odrediti na pojmovan, imanentni način: „Kao što je možda očigledno, Hegelova najpoznatija i najuticajnija knjiga, *Filozofija prava*, naprosto je nerazumljiva bez primene *Nauke logike* i njenog ontološkog aparata na raspravu“².

U stavu da je tlo prava ono duhovno uopšte, a njegovo „pobliže mesto“ volja, data je spekulativna „definicija“ pojma prava. To znači da je pojam prava legitimiran s obzirom na svoj razvoj. On se ne određuje s nekog spoljašnjeg stanovišta, niti se naprosto pretpostavlja kao činjenica. Spekulativna povest pojma prava deo je opšte spekulativne povesti pojma duha, konkretnije, pojma volje. Ni pojam volje nije nedokaziva činjenica, već se njegov pred-razvoj uočava već u prvim koracima antropologije, kao susret prirodnog i duhovnog u pojmu navike, dalje određuje kroz razvoj samosvesti, a svoje puno ozbiljenje stiče u jedinstvu slobodnog duha kao jedinstva teorijskog i praktičkog. Na taj način Hegel odstranjuje svaku samoniklost i neposrednost onog praktičkog. Tek s tog stanovišta moguće je dalje izlaganje pojma prava, nakon što je njegova spekulativna geneza jasno ocrтана.

Predočenim izvođenjima Hegel rešava čitav niz tradiranih problema vezanih uz praktičku filozofiju. Pre svega, samo „preimenovanje“ praktičke filozofije u filozofiju prava donelo je dvostruku dobit: prevazilaženje disjunkcije teorijsko-praktičko i zasnivanje modernosti praksisa. Drugo, u pojmu navike kao druge prirode pokazano je da već pojam duše kao prvi momenat subjektivnog duha u sebi sadrži klicu pojma slobodnog duha kao najvišeg momenta. Time je obezbeđeno jedinstvo ljudske subjektivnosti kao duševnosti, svesnosti i duhovnosti. Treće, pojam navike u isto vreme predstavlja vezu s prirodom kao drugobitkom duha te se pokazuje da je priroda u temporalnom smislu pretpostavka duha, ali je duh ontološka pretpostavka prirode. Na taj način odnos telesnog i duhovnog u čoveku nije više puki *commercium* koji bi trebalo da naknadno posreduje neki treći

¹ Ibid., § 2, dod.

² Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 327.

princip¹. Nije ono telesno ni puko oruđe duhovnog. Ono je njegova temporalna pretpostavka koja ne ostaje od njega odvojena, ne ostaje večno kao ono materijalno suprotstavljena idealnom, već se ono telesno samo oduhovljuje. Četvrto, razvoj samosvesti od žudnje, preko priznanja, do opštosti pokazuje se kao temeljni princip modernog praksisa. Peto, kao biće koje je u isto vreme telesno, duševno, svesno i duhovno, čovek tek jeste deo sveta objektivnog duha. U najvišem momentu očuvani su svi prethodni: nema neprevladive disonance između čovekovog empirijskog i inteligibilnog karaktera. Šesto, kod Hegela nema dualizma mišljenja i delanja; mišljenje jeste delanje, a delanje jeste mišljenje. I jedno i drugo su odlike *duha*, ali – uzeti sami za sebe – ne mogu izraziti istinsku bit subjektivnosti duha. Sedmo, volja nije kod Hegela praktički um, već praktički *duh* (kao što mišljenje nije teorijski um, već teorijski duh). To omogućuje da se sam pojam volje izloži na način koji ne ukida intelektualni momenat volje niti ono energeičko u njoj. Osmo, razlika između praktičkog i slobodnog duha nije u tome što ovaj potonji ne bi imao biti volja, već u tome što je on volja koja sebe zna kao inteligenciju i inteligencija koja sebe zna kao volju. Drugim rečima, istinska sloboda volje moguća je tek kao sloboda volje koja se *objektivira*.

SLOBODNA VOLJA I DEDUKCIJA POJMA PRAVA

Tek sa tako zadobijene pozicije moguće je uopšte govoriti o pojmu prava – ili pojmu modernog praksisa. I tek sa tako zadobijene pozicije bilo je Hegelu moguće da prevaziđe teškoće Kantovog zasnivanja praksisa, uz istovremeno očuvanje visokih misaonih postignuća tog zasnivanja. Kantova ideja autonomije subjekta ostaje dobrom Hegelove filozofije. Međutim, ona nije više shvaćena samo kao moralna autonomija, već kao autonomija u delanju uopšte. Ključni problem Kantove tematizacije praktičkog bio je u tome što je – paradoksalno – ta tematizacija izostala. Praktička sloboda uopšte

¹ Sam Hegel o odnosu između duše i tela navodi sledeće: „*Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz* – svi su oni *boga* naveli kao tu vezu, i to u tom smislu da su konačnost duše i materija međusobno samo idealna određenja i da nemaju istine“ (Hegel, *Enciklopedija*, § 389, prim.).

pojavljivala se samo u formi moralne slobode. Kod Hegela, pak, beskonačno pravo subjektivnosti ima svoj element egzistencije, ali taj element nije najviši. Ne iscrpljuje se bit modernog pojma ličnosti samo u određenju moralnog subjekta. Naprotiv, mora se ona moći pokazati u punom bogatstvu vlastitih objektivacija¹.

Princip te mnogostrukosti objektivacija jeste sam pojam slobodne volje. Hegel ističe da je sloboda „isto tako temeljno određenje volje kao što je težina temeljno određenje tijela“². Ono slobodno i jeste volja: neka volja bez slobode samo je *flatus vocis*. Isto tako se sloboda ozbiljuje samo kao volja, kao subjekt. Ontologički put duha pokazao je proces kojim se ono supstancijalno iz vlastite biti uzdiže do subjektivnog, a sama nužnost razvija do slobode. Stanovište pojma je tako stanovište subjektivnosti, kao stanovište slobode. Čitav kategorijalitet logike u biti je kategorijalitet slobode. Za razliku od Kantove filozofije, u kojoj se kategorije teorijskog uma bitno razlikuju od kategorija slobode, u Hegelovom sistemu su sve kategorije – kategorije slobode. Sama sloboda je ta koja vlastiti kategorijalitet izvodi od nereflektovano do reflektovano slobodnog³. Na taj način je u onom subjektivnom supstancija pronašla svoju višu istinu. I kao što je bitak zbiljski jedino kao pojam, tako je i sloboda zbiljska jedino kao volja.

Iako je „ono što je slobodno“ volja, i sama volja punu slobodu mora zadobiti posredovanjem vlastite neposrednosti: „Taj napor kretanja slobodne volje *po sebi* u slobodnu volju *za sebe* s jedne je strane *fenomenološko-filogenetski*, kao napor ljudskog roda da se kultiviziranjem i civiliziranjem od puke prirodne volje dospije do kultivirane moderne slobodne volje, dok je s druge strane *fenomenološko-ontogenetski*, kao napor pojedinačnog čovjeka da izgradi sebe kao karakter slobodnovoljnog bića (ličnosti)“⁴. U svom prvom momentu, volja je čista neodređenost ili čista refleksija Ja u kojoj ne postoji nikakvo ograničenje – „bezgranična beskonačnost *apsolutne apstrakcije* ili *općenitosti*;

¹ „Superiornost Hegelove sistematske filozofije s obzirom na *spoznajni zahvat moralnih fenomena* otkriva se u prvom redu u njegovoj distinkciji između tri regije 'prava', 'moraliteta' i 'običajnosti'. Dok je u slučaju prve dve regije mogao graditi na Kantovom delu, konceptualizacija trećeg omogućila mu je da delotvorno zahvati i odredi vrste fenomena koje je sam Kant isključio, naime, one koje uključuju supstancijalno konkretnu i iskustvenu formu ozbiljenog moraliteta u najširem smislu“ (Apel, K.O., "Kant, Hegel and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004. p. 59).

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 4, dod.

³ „Hegelijansko mišljenje slobode je najteže zato što sakuplja i upliće zajedno sve aporije koje se presecaju u terminu 'sloboda' – i zato što ulaže veliki napor da pokaže put za slobodu iz ovih aporija“ (Nancy, J.-L., *Hegel. The Restlessness of the Negative*, p. 68).

⁴ Perović, M.A., *Etika*, str. 322.

čisto *mišljenje* sebe same“¹. Prvi način na koji volja egzistira jeste čisto mišljenje sebe kao apsolutna mogućnost apstrakcije od svega. Ovu slobodu Hegel naziva negativnom ili razumskom i ona je koren fanatizma uopšte: „To je sloboda praznine, koja je ovdje uzdignuta do zbiljskog lika i do strasti, i to – ostajući prosto teorijska, u religioznosti fanatizam indijske čiste kontemplacije, a obraćajući se k zbiljnosti, u politici kao i u religioznosti – fanatizam razaranja svakog opstojećeg društvenog poretka, uklanjanje individua koj su sumnjive za neki poredak, kao i uništenje svake organizacije koja hoće ponovo da se pojavi“². Prvi lik slobode je bezuslovna, razobručena sloboda od svega koja ne trpi nikakvo ozbiljenje, jer je ono nužno uposebljenje. Kao negativna sloboda, sloboda je zapravo *anarhija*, razumska sloboda kao sloboda za sve koja je u isto vreme sloboda ni za šta. Volja kao „furijska razaranja“ ima u sebi potencijalitet apstrakcije od svega, pa i od vlastitog života. Moć da se počini samoubistvo pripada ovom elementu volje, kao prvoj liniji distinkcije ljudskosti od onog životinjskog. Čista apstrakcija volje omogućuje da se apstrahuje i od sebe i sopstvenog života. Sloboda razuma sadrži bitno određenje te se ne sme odbaciti, ali se isto tako ne može postaviti kao jedino ili najviše određenje volje. Povesno se ta forma slobode često javlja – ona nije na delu samo u istočnjačkim religijama, već i u teroru francuske revolucije³. Jedino delo univerzalne slobode je *smrt*. To je „apsolutna negativnost Rusoove opšte volje u kojoj ne postoji nijedan srednji član između apsolutnog subjekta i individualne vlastitosti“⁴.

U svom prvom elementu, dakle, sloboda volje javlja se kao sloboda razuma koja ukida svaku različitost i očituje se samo kao mišljenje sebe same. Premda je to nužni lik slobode, ne sme se postaviti kao njeno najviše određenje. Ono Ja koje u prvom momentu ukida svako ograničenje isto tako je i „prelaženje iz nediferencirane neodređenosti na *diferenciranje, određivanje* i postavljanje neke određenosti kao sadržaja i predmeta“⁵. Iz čiste apstrakcije i neodređenosti, Ja postavlja sebe kao određeno, a samu tu određenost kao vlastiti sadržaj. Postavljanjem sebe kao određenog, Ja stupa u opstanak uopšte. Otuda je to „apsolutni momenat *konačnosti*“ ili oposebljavanja Ja.

Momenat određivanja je negacija prvog momenta neodređenosti te je i on samo negativan, tj. on je postavljanje onoga što prvi momenat već jeste po sebi. Razlikovanje

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 5.

² Ibid., §5, prim.

³ Up. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 379-387.

⁴ Jameson, F., *The Hegel Variations (On the Phenomenology of Spirit)*, Verso, London-New York 2010., p. 96.

⁵ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 6.

ova dva momenta, po Hegelovom sudu, nalazi se u Fihteovoj i Kantovoj filozofiji. Fihte, međutim, kao ni Kant, nije uvideo da je nužno načiniti i naredni korak u spekulaciji, tj. „shvatiti imanentni *negativitet* u općemu ili identičnome, kao u 'ja'¹. Ovaj drugi momenat pripada slobodi, ali ne čini „celu slobodu“, kao ni prvi. Volja prvog momenta je ona koja naprosto neće ništa pa, strogo govoreći, i nije volja. Volja drugog momenta je volja koja hoće nešto, koja se uposebljava, uzima neko određenje kao ograničenje i na taj način uzima sebi lik konačnosti.

Tek jedinstvo oba momenta daje istinsku slobodu volje kao pojedinačnost: „*Ja* sebe određuje ukoliko je on odnos negativiteta prema sebi samome; kao taj *odnos* prema *sebi* on je isto tako ravnodušan spram ove određenosti, zna je kao svoju *idealnu*, zna je kao zgotjnu *moćnost*, kojom nije vezan, nego u kojoj je on samo zato da sebe postavlja u njoj². Tek kao ta delatnost koja sebe posreduje i koja se sebi vraća volja je istinski slobodna volja kojoj određenje slobode pripada kao određenje težine telu. Prvi i drugi momenat samo su apstraktni i jednostrani. Njihovo jedinstvo daje konkretni pojam slobode: „Sloboda dakle ne leži niti u neodređenosti niti u određenosti, nego je oboje³. Hegel napušta pretpostavke o potpunoj neodređenosti ili isključivoj određenosti kao disjunktivnim određenjima slobode. Prava sloboda volje nije razobručenost neodlučenosti niti je to „svojevlavost“ i vezanost za nešto što se ne može napustiti. Sloboda se sadržuje u tome da se hoće nešto određeno, ali na taj način što se kroz tu određenost volja od sebe ne otuđuje, već u sebi ostaje i ponovo se vraća u ono opšte. Nesposobnost da se volja percipira kao jedinstvo dvaju jednostranih momenata vodi ka pogrešnim koncepcijama slobode volje po kojima je ona ili anarhija ili slepa vezanost za posebnu odluku. Drugim rečima, hipostaziranje svakog od momenata slobode vodi u neslobodu. Opštost volje bez posebnosti je fatalizam, posebnost bez opštosti samo konačnost. Tek odnos opštosti i posebnosti daje konkretnu, pojedinačnu, istinski slobodnu volju.

U negaciji apstraktne volje koja hoće sve i time neće ništa nastaje posebna volja, kao ona u kojoj se postavlja neki sadržaj. Priroda tog sadržaja uslovljava dodatno diferenciranje slobode volje. Ova konkretna određenja volje u biti se tiču pojma svrhe. Određenost volje najpre se pojavljuje kao formalna suprotnost subjektivnog i objektivnog, odnosno, sama volja se najpre pojavljuje kao samosvest koja naprosto zatiče spoljašnji

¹ Ibid., § 6, prim.

² Ibid., § 7.

³ Ibid., § 7, dod.

svet. Kao pojedinačnost koja se u određenosti vraća u sebe, volja je „proces *prevođenja subjektivne svrhe u objektivitet* posredovanjem djelatnosti i nekog sredstva“¹. To je formalna volja. Sama određenja volje kao *njena* određenja, tj. kao njeno reflektovano uposebljavanje, jesu ono što čini sadržaj. Sadržaj se formi volje javlja kao svrha.

Sadržaj je pre svega neposredan. Ova neposrednost uslovljava da je volja slobodna samo po sebi, odnosno, to je volja u svom *pojmu*. Ono što je po sebi volje razlikuje se od onog što je za sebe. Međutim, razum ostaje pri pukom bitku po sebi i slobodu po njemu označava kao moć (Vermögen), dok je ona zapravo samo mogućnost (Möglichkeit): „No on [tj. razum] promatra to određenje kao apsolutno i trajno pa usvaja njezin [misli se na slobodu] odnos spram onoga što ona hoće, uopće spram njenog realiteta, samo kao *primjenu* na jednu danu građu koja ne pripada biti same slobode; na taj se način bavi razum samo apstraktumom, a ne njezinom idejom i istinom“². Bitak po sebi slobode razum postavlja kao čitavu slobodu. Sadržina slobode se za razum pojavljuje kao nešto od slobode drugačije, nešto što slobodi nije imanentno, već dato. Hegel ističe da posmatranje određenosti volje uopšte pripada razumu, zbog čega najpre nije spekulativno³. Razum posmatra sadržaj kao odvojen, nezavisan od forme. To znači da i sadržaj slobode posmatra kao nezavisan od forme slobode, zbog čega je volja u isto vreme i slobodna i neslobodna. Slobodna je po sebi, ali za sebe neslobodna, jer nema samu sebe za predmet. U tome se sastoji neposrednost – ili prirodnost – sadržaja volje. S tim u vezi Hegel navodi: „Čovjek koji je *po sebi* uman, mora se kroz produkciju samoga sebe probiti izlaženjem iz sebe, ali isto tako kroz obrazovanje u sebi, da bi to postao i *za sebe*“⁴. U ovom „radu“ umnosti kao slobode naziru se obrisi Fihteovog *Tathandlung*-a.

Neposredni sadržaj volje čine nagoni, želje i sklonosti kojima priroda određuje volju. Premda i taj sadržaj mora biti posredovan umnošću volje, on se volji pojavljuje kao neposredan, od nje različit i njoj dat prirodom i iz prirode. Međutim, volja je upravo po tome volja što se može odupreti prirodnom sadržaju volje i sebi ga potčiniti. Životinja se svojim nagonima mora povinovati, a čovek ih može „odrediti i postaviti kao svoje“. Ova moć čoveka nad prirodom pokazana je već u pred-povesti pojma volje, odnosno, u razmatranju navike kao druge prirode. Sada je i rasprava o navici kontekstualizovana u temelju ljudske praktičnosti, u samom pojmu volje. Navika se, tako, pokazuje kao prvi

¹ Ibid., § 8.

² Ibid., § 10.

³ Ibid., § 8.

⁴ Ibid., § 10, dod.

način na koji se volja odnosi prema vlastitom sadržaju kao prirodnom i datom, pretvarajući ga u ono vlastito i time posredovano¹. Sadržaj više nije apstraktan i tuđi, već *moj* – doduše: *moj* uopšte, tako da su sadržaj i forma još različiti.

Hegel govori o „sistemu sadržaja“, jer se neposredni, prirodni sadržaj uvek pojavljuje kao mnoštvo sadržaja, odnosno, kao mnoštvo nagona i podsticaja. Svaki od tih podsticaja ima ono određenje „mog uopšte“, ostajući u isto vreme nešto opšte i neodređeno, budući da su mogući različiti predmeti i načini zadovoljenja. Dajući sebi oblik pojedinačnosti – u odnosu prema tim neodređenostima – volja je ona koja *zaključuje*. Tek kao volja koja zaključuje, ona je zbiljska volja. Zaključivanjem volja sebe postavlja kao volju jedne određene individue i razlikuje sebe od drugog. Pošto još uvek postoji razlika između forme i sadržaja, volji ovde pripada samo „apstraktno zaključivanje“, odnosno, ona je još uvek samo formalno slobodna, jer „sadržaj još nije sadržaj i djelo njene slobode“². Na tom stupnju razvoja volje, ono opšte ima značenje pojedinačnosti koja još nije ispunjena slobodnom opštošću. Otuda u volji počinje „vlastita konačnost inteligencije“! Nasuprot pretpostavci o beskonačnosti volje i konačnosti mišljenja, tj. uma, Hegel postavlja tezu o beskonačnosti uma i konačnosti volje. Takav stav je uperen prevashodno protiv one strane Kantove filozofije koja će poslužiti kao temelj Šopenhauerovog – i ne samo njegovog – voluntarizma. Volja je konačnost inteligencije, a ne beskonačna sila kojoj se inteligencija pokorava. Razlikovanje volje i inteligencije samo je uslovno, jer Hegel odbija tradiranu distinkciju mišljenja i htenja kao posebnih duševnih moći.

Tek kao volja koja zaključuje, volja je zbiljska: „Ono što je bez karaktera nikad ne dolazi do odluke“³. Samo se odlukom istupa u zbiljnost i samo je odluka zbiljnost karaktera. Kao odnos između opštosti volje koja je iznad svakog sadržaja i njene posebnosti koja je vezana za apstraktni sadržaj, volja se pojavljuje kao mogućnost izbora između njoj spoljašnjih određenja. U tom obliku ona odgovara uobičajenoj predstavi o slobodi kao *svojevolji* (Willkür). U svojevolji su sadržane slobodna refleksija koja apstrahuje od svega i zavisnost od datog sadržaja. Otuda je svojevolja „sredina refleksije između volje koja je određena prosto prirodnim nagonima i po sebi i za sebe slobodne

¹ Hegel se protivi svakom kvijetizmu. Ono nagonско je takođe deo onog ljudskog, ali deo koji mora biti pod vlašću duhovnog upravo posredstvom procesa navikavanja kao posredovanja i otupljivanja nagona.

² Ibid., § 13.

³ Ibid., § 13, dod. Kod Hajdegera je odlučnost takođe temelj autentične egzistencije (Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, par. 54 et passim).

volje“¹. Predstava o slobodi kao moći da se radi sve što se hoće posledica je potpune neobrazovanosti misli. Svojevolja nije volja u svojoj istini, već „volja kao protivrečje“. Metafizički sukob determinizma i indeterminizma se, po Hegelovom sudu, tiče upravo svojevolje, proizvoljnosti, a ne istinske slobode. S druge strane, on deli Šelingovo uverenje da je u Kantovoj filozofiji reč o slobodi kao formalnoj samodelatnosti. Drugim rečima, ni prvi koraci idealizma ni pred-idealističke tematizacije slobode ne dospevaju do uvida u izvornu bit slobode koja se nužno pokazuje kao jedinstvo opštosti i posebnosti, već svaka koncepcija hipostazira samo jedan od momenata slobode.

Svojevolja (Willkür) ili razumevanje slobode kao puke proizvoljnosti pripada tzv. običnom razumu i najobičnija je predstava koja se o slobodi pojavljuje. Svojevolja je shvaćena naprosto kao mogućnost izbora. Izbor pak „leži u neodređenosti. Ja i u određenosti nekog sadržaja“². Problem je u tome što ni u jednom od datih sadržaja volja nema samu sebe, jer je sam sadržaj slučajnošću određen kao moj, a ne prirodom moje volje. Iako čovek veruje da je slobodan kad mu je dopušteno da deluje svojevoljno (willkürlich), upravo u svojevolji leži „to da on nije slobodan“. Njoj, naime, bitno nedostaje momenat opštosti te se objektivira kao puki partikularitet. Takvo delanje nije *nužno* umno. Ako se hoće delati umno, onda čovek ne dela kao partikularni individualitet, već prema „zakonima običajnosti uopšte“: „Ono umno je drum kojim svako ide, gde se niko ne ističe“³. Sličan prekor svojevolji partikulariteta Hegel izriče i u predgovoru *Filozofiji prava* ističući da se „božanskost“ prava da se u mišljenju traži sloboda i temelj običajnosti izvrće u nepravo ako mišljenje zna sebe kao slobodno samo onda kad odstupa od onog što je opšte priznato. Valja naglasiti da temeljni problem svojevolje nije što je ona nužno partikularna, već što nije nužno umna! Sadržaj koji volja sebi daje u ovom obliku može se poklapati s umno određenim sadržajem, ali i ne mora. Čak i kada je takvo poklapanje na delu, time što volja ne zna sadržaj kao njom samom određen, suštinski joj nedostaje puno određenje slobode koje se ogleda u svesnom jedinstvu forme i sadržaja. Tematizacija svojevolje (Willkür) u dobroj je meri na tragu Kantovog razlikovanja autonomije i heteronomije volje, ali i distinkcije moraliteta i legaliteta. Za razliku od Kanta, Hegel ne isključuje svojevolju ili proizvoljnost iz istinske slobode, već je čini jednim njenim momentom, jednako kao što kantovskom „praznom formalizmu“ daje sadržaj.

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 15.

² Ibid., § 15, dod.

³ Loc.cit.

Ono što je izabrano u odluci se može napustiti. U toj tački se Hegelova tematizacija bitno razlikuje od Šelingove. Temeljni problem Šelingove koncepcije slobode ogleda se u nepromenljivosti prvobitne odlučnosti. Hegel, naprotiv, već u volji kao svojevotlji pokazuje bitni karakter promenljivosti volje. Promena sadržaja kojom volja „izlazi u beskonačnost“ ne čini je manje konačnom, jer je svaki sadržaj koji volja tako izabere različit od forme i time konačan. Protivrečnost određenosti i neodređenosti čini samu suštinu svojevotlje. U toj protivrečnosti, dijalektika nagona i sklonosti uslovljava njihovu međusobnu suprotstavljenost, jer zadovoljenje jednog zahteva žrtvovanje zadovoljenja drugog nagona. Koji će nagon biti zadovoljen zavisi od slučajnog izbora svojevotlje. „Prosudivanje“ nagona ih određuje ili kao pozitivne – pa se čovek naziva dobrim po prirodi – ili kao negativne – pa je ljudska priroda shvaćena kao zla. Odluka za jednu ili drugu perspektivu takođe je stvar proizvoljnosti. U tradiranoj raspravi o izvorno dobroj ili zloj prirodi čoveka, Hegel je skloniji hrišćanskoj predstavi o čoveku koji je po prirodi zao. Njegovo tumačenje te odredbe nije hrišćansko već filozofsko: čovek treba da se oslobodi svog neposrednog i neobrazovanog stanja. Od posebnog je značaja što Hegel ističe da hrišćanstvo ne bi bilo „religija slobode“ bez učenja o istočnom grehu, koje – po njegovom sudu – ima upravo gore navedeno značenje¹. Ideju nasleđenog greha on ne tumači kao izraz neslobode i obeležnosti, već kao mogućnost za slobodu. Istočni greh je pretpostavka oslobođenosti za slobodu! Hegel se ovde ne osvrće na još jedan bitan element učenja o nasleđenom grehu, a to je ideja jednakosti ljudi koja je u samom temelju tog učenja.

Zahtev čišćenja nagona sadrži u sebi predstavu oslobođenja od onog subjektivnog i slučajnog u sadržaju i svođenje na supstancijalnu bit: „Ono istinsko ovog neodređenog zahtjeva jest da nagoni budu kao umni sistem voljnih određenja; shvatiti njih tako iz pojma, sadržaj je znanosti prava“². Predstavi da je htenje prava, države etc. „činjenica svesti“ Hegel suprotstavlja stav da čovek u prirodi „ima nagon“ za pravom, državom etc. On smatra da je govor o činjenicama svesti samo otmen (vornehmer) način da se kaže isto što i tejom da se po prirodi ima nagon za pravom. Da se stvar dovede do krajnjih konsekvencija: sklonost svojih idealističkih prethodnika da se pozivaju na činjenice svesti Hegel recipira kao svojevrsni filozofski snobizam.

Refleksija koja nagone procenjuje i upoređuje s obzirom na sredstva i blaženstvo (Glückseligkeit) kao celinu zadovoljenja donosi toj građi formalnu opštost i time je „čisti

¹ Up. Ibid., § 18, dod.

² Ibid., § 19.

od sirovosti i varvarstva“. To uzdizanje opštosti mišljenja Hegel označava kao apsolutnu vrednost obrazovanja. Obrazovanje je doterivanje posebnosti da se ponaša po prirodi stvari: „Obrazovanje je stoga u svom apsolutnom određenju *oslobađanje i rad* višeg oslobađanja, naime apsolutno prolazište ne više do neposrednog, prirodnog, nego duhovnog, isto tako uzdignutog do lika općenitosti beskonačno subjektivnog supstancijaliteta običajnosti“¹. Zahvaljujući radu obrazovanja, i to *teškom radu*, subjektivna volja dobija u sebi objektivitet i tek tako se može postaviti i kao istinski subjektivna. Za Hegela obrazovanje nije nešto spoljašnje niti puko formalno: njegova apsolutna i beskonačna vrednost sadrži se u uzdizanju opštosti mišljenja. Čak je i ideja blaženstva – kao zahtevanja celovitosti od sreće – uslovljena obrazovanjem, jer se zahteva opštost. Za razliku od Kanta, Hegel u blaženstvu ne vidi ono najviše, jer sadržaj blaženstva leži u subjektivnosti i osećaju pojedinca i time ne omogućuje istinsko jedinstvo sadržaja i forme.

Istina opštosti koja svoje određenje nalazi u datoj građi jeste ona opštost koja određuje samu sebe: volja ili sloboda. Time što samu sebe ima kao beskonačni oblik – ali i sadržaj – ona nije samo po sebi, već i za sebe slobodna volja. Kao jedinstvo forme i sadržaja, slobodna volja je ideja. Uzdizanje partikulariteta u opštost delo je mišljenja koje u volji postiže svoj cilj: „Ovdje je *tačka u kojoj postaje jasno* da je volja samo kao *misaona* inteligencija istinska, slobodna volja. Rob ne zna svoju bit, svoju beskonačnost, slobodu, on sebe ne zna kao bit – a on sebe ne zna tako, to će reći da on sebe ne *misli*“². Prelaz od principa blaženstva do principa slobode počiva na jedinstvu opštosti i određenosti, odnosno, na jedinstvu mišljenja i htenja. Čini se da Hegelovo jedinstvo forme i sadržaja volje ne odstupa bitno od kantovske autonomije volje. Međutim, od te male razlike u formi – da parafraziramo Hegela – zavisi sva različitost u istoriji sveta. Kantova sloboda koja hoće slobodu ne dopušta ispunjavanje bilo kakvom konkretnom sadržinom. Hegelova sloboda koja hoće slobodu jeste *zbiljska* jer počiva na posredovanju opšteg i posebnog. Hegel se ne gnuša nagona i sklonosti: on ih podređuje umu i čini pokretačkom snagom volje.

Volja koja jeste po sebi i za sebe istinski je beskonačna jer je sama svoj predmet, ona se u predmetu vraća u sebe: „U slobodnoj volji ono istinski beskonačno ima zbilju i

¹ Ibid., § 187.

² Ibid., § 21.

prisutnost – ona je sama ta u sebi prisutna ideja“¹. Istinska beskonačnost slobodne volje sastoji se u tome što ona nije puka mogućnost, već je njeno spoljašnje postojanje sama njena unutrašnjost. Tako slobodna volja nije samo istinita, već je „sama istina“, jer se njeno određenje sastoji u njenom opstojanju (Dasein). Takva volja je opšta, u njoj je ukinuta razlika između bitka po sebi i bitka za sebe. Ta opštost nije apstraktna opštost Kantovog određenja slobode već ono opšte „koje zahvaća preko svog predmeta i koje ga potpuno *prožima svojim određenjem*, u kojemu je identično sa sobom“².

Subjektivitet volje ima trostruko značenje: čiste izvesnosti samosvesti (koja se razlikuje od istine); posebnosti volje kao svojevolje; jednostranog oblika uopšte (ukoliko je predmet htenja po sadržaju takav da pripada samosvesti)³. Isto tako se objektivitet volje pojavljuje u tri moguća vida. *Apsolutno objektivna volja* je ona koja samu sebe ima za određenje i na taj način je istinita jer je primerena vlastitom pojmu. Nasuprot tome, objektivna volja koja nema beskonačni oblik samosvesti pojavljuje se kao „utonula u svoj objekt ili stanje“. Takve su dečija, običajna (sittliche), ropska, sujeverna volja etc. Najzad, objektivitet se pojavljuje kao jednostrani oblik uopšte u suprotnosti sa subjektivnim određenjem volje⁴. Svako značenje subjektiviteta volje odgovara jednom značenju njenog objektiviteta. Tako čista izvesnost samosvesti odgovara apsolutno objektivnoj volji jer isključuje subjektivni partikularitet. Svojevolja odgovara utonulosti objektivne volje u svoj objekt, a puka jednostranost subjektivnosti – pukoj jednostranosti objektivnosti. Odnos subjektivnog i objektivnog u volji počiva na Hegelovom poimanju subjektivnog i objektivnog uopšte. Kako je pokazano u razmatranju ontologičkog pojma slobode, subjektivno i objektivno nisu međusobno disjunktivni, već je čitav zadatak filozofije sadržan u tome da se ono subjektivno pokaže i kao supstancija, odnosno, da se ono objektivno pokaže i kao subjekt.

Apsolutni *nagon* slobodnog duha jeste nagon da njegov predmet bude njegova sloboda⁵. Postojanje (Dasein) uopšte je postojanje slobodne volje. To je bit prava i sâmo pravo koje je tako sloboda uopšte, odnosno, sloboda kao ideja. Hegel odbacuje rusooovski stav o biti prava koji je svoju konačnu afirmaciju doživeo u Kantovoj filozofiji. Ideja da se pravo sastoji samo u ograničavanju svojevolje kako bi se mogla održavati u zajednici s

¹ Ibid., § 22.

² Ibid., § 24.

³ Ibid., § 25.

⁴ Ibid., § 26.

⁵ Ibid., § 27.

drugim svojevolutjama ne uvažava misao da je pravo kao takvo egzistencija slobodne volje. Izvođenje pojma slobodne volje vraća na obrazloženje Hegelovog napuštanja izraza „praktička filozofija“. To obrazloženje sada se pokazuje u jedinstvu čitavog sistema, kao nužna posledica dedukcije pojma slobodne volje. „Filozofija prava“ označava onu filozofsku disciplinu koja istražuje egzistenciju slobodne volje. Egzistencija slobodne volje je subjektivni duh koji se objektivirao, tako da je u isto vreme i subjektivan i objektivni. Stoga se filozofija modernog građanskog bitka slobode može označiti i kao filozofija objektivnog duha. Pravo, objektivni duh, ozbiljena sloboda, egzistencija slobodne volje: sve su to nazivi za moderni praksis. Stoga Hegel navodi: „Pravo je nešto *sveto uopće*, samo zato što je opstojanje apsolutnog pojma, samosvesne slobode“¹. S pozicije ovako dedukovanog pojma prava moguće je izložiti bogatstvo njegovih određenja.

MODERNI PRAKSIS

Filozofiju prava Hegel raščlanjuje prema predmetima formalnog ili apstraktnog prava, moraliteta i običajnosti. Momenti samog pojma prava kao egzistirajuće slobode jesu apstraktno pravo, moralitet i običajnost. Pojam prava iz sebe razvija vlastita određenja, krećući se od apstraktnijih ka konkretnijim. Prvi momenat nosi naziv apstraktnog prava: „Sprema formalnijeg, tj. *apstraktnijeg* i stoga ograničenijeg prava imaju sfera i stupanj duha, u kojima je on dalje momente sadržane u svojoj ideji doveo u sebi do određivanja i zbiljnosti, kao *konkretniji*, u sebi bogatiji i istinskije opći, upravo time također i više pravo“². Redosled izlaganja momenata prava kao momenata opstojeće slobode uslovljen je napredovanjem od apstraktnog ka konkretnom. To ne znači da se jedan momenat izvodi iz drugog na spoljašnji način – onako kako je Kant nastojao da zasnuje pravnu slobodu na moralnoj – već da sam pojam slobode u vlastitom samorazvoju postiže sve konkretnije

¹ Ibid., § 30.

² Ibid., § 30.

oblike. Kant je pokušao da izvede pravo iz moraliteta¹. Hegel nema nameru da izvede moralitet iz prava: pravo prethodi moralu utoliko što je apstraktnije i ima širi obuhvat od moraliteta, ali svaki od ovih „načina slobode“, kao i momenti običajnosti, ima svoje pravo². Pravo jednog nije nužno više od prava drugog: „Svaki stupanj razvoja ideje slobode ima svoje vlastito pravo, jer je on opstojanje slobode u jednom njenom vlastitom određenju“³. Mogućnost da različita prava – različita određenja slobode – uopšte dođu u koliziju, počiva upravo na tome što jesu *prava*. Svaka objektivacija slobode ograničena je, ali ne samo s obzirom na slobodu *drugog*, već s obzirom na *drugu objektivaciju slobode*. Svako pravo, izuzev prava svetskog duha (Weltgeist), ograničeno je: to leži u pojmu prava. Samo je pravo svetskog duha apsolutno. Razvoj ideje slobodne volje pokazuje da je njen prvi momenat – momenat neposrednosti, kao sfera *apstraktnog* ili *formalnog prava*. Zatim ideja prava kao ozbiljene slobode prelazi u oblik posebne egzistencije, kao sfera *moraliteta*, i, konačno, dostiže po sebi i za sebe opštu egzistenciju kao sfera *običajnosti*, u kojoj se slobodna volja manifestuje u *porodici* kao prirodni duh, u građanskom društvu kao „podvojenost i pojava“ i – u državi – kao „ono po sebi i za sebe *umno*“.

U svom razvoju se volja pokazuje najpre kao neposredna. Po toj neposrednosti ona se postavlja kao „u sebi pojedinačna volja nekog subjekta“ koja svoj sadržaj ima kao nešto spoljašnje i zatečeno. Taj subjekt se pojavljuje kao lice ili osoba (Person): „*U personalnosti* leži da sam ja kao *ovaj*, potpuno sa svih strana (u unutrašnjoj proizvoljnosti, nagonu i požudi, kao i po neposrednom spoljašnjem opstojanju) određen i konačan, ali upravo čist odnos spram sebe, pa tako u konačnosti znam sebe kao ono *beskonačno, opće i slobodno*“⁴. Personalnost počinje sa svešću o sebi kao potpuno apstraktnom ja. Osoba jeste volja koja postoji za sebe, odnosno, apstraktna volja. Personalnost nije isto što i subjektivitet: subjektivitet označava samo mogućnost personalnosti, jer je svako živo biće uopšte subjekt. Osoba je „pojedinačnost slobode u čistom bitku za sebe“⁵. Tako određena personalnost sadrži u sebi pravnu sposobnost uopšte i utoliko je apstraktni temelj

¹ Za Hegela pravo nije moralni pojam niti uključuje višu „prefinjenost“ autonomnog delanja (Up. Kinlaw, C.J., "Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Relation of Natural Right" in *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010., p. 217).

² „Hegelov odgovor na apstraktni karakter kantovske moralnosti je da istakne da moralna dužnost ima povest i da se ne može razmatrati odvojeno od društvenih i političkih okolnosti. U identifikovanju moralnog delanja kao dela običajnosti, Hegel se vraća aristotelovskoj koncepciji zajednice kao strukture odnosa u kojoj se moral može razviti“ (Luther, T.C., *Hegel's Critique of Modernity. Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lexington Books, UK 2009., p.53).

³ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 30.

⁴ Ibid., § 35.

⁵ Ibid., § 35, dod.

formalnog prava¹. Iz toga Hegel izvodi svojevrzni pravni imperativ: Budi osoba i poštuju druge kao osobe. Nije neobično što on ovde poseže za zapovednom formom. Apstraktnost formalnog prava u biti odgovara apstraktnosti Kantovog moraliteta! Kao što Hegelova tematizacija moraliteta delom prati, a delom nadilazi stav o autonomiji volje, tako se i tematizacija prava odnosi na onaj segment Kantovog pojma morala koji suštinski ne uspeva da prevaziđe čisti formalitet pojma slobode.

Kantov pojam moralne slobode se u Hegelovom sistemu pojavljuje kao razložen na apstraktno pravo i moralitet, kao dva jednako izvorna momenta moderne slobode čoveka. Hegel ne ostaje kod moraliteta: beskonačno pravo subjektivnosti nije i ne može biti najviši oblik slobode. Nema ono tu vrednost ni kod Kanta, koji je nastojao da takvu rđavu beskonačnost rastvori rđavom beskonačnošću približavanja idealu božanstva. Hegel beskonačnost subjektivnosti ukonačuje idejom običajnosti, u kojoj se tek može postaviti istinska beskonačnost kao spekulativni odnos. Običajnost je istinsko središte moderne građanske zbilje, stvarna objektivacija subjektiviteta. Ukoliko su njeni konstitutivni elementi porodica, građansko društvo i država, utoliko se kao regulativni elementi običajnosti moraju istaći formalno pravo i moralitet. Oba načina posebnosti subjekta nahode se u svakom od načina njegove opštosti i ostaju trajno izvorni načini samorazumevanja slobode.

Apstraktno pravo je samo „gola mogućnost“. U njemu još nije sadržana posebnost volje onako kako će se ona pojaviti u moralitetu. Ono je samo *formalno* i kao formalno stoji spram čitavog bogatstva odnosa: „Pravno određenje daje jedno ovlašćenje, ali nije apsolutno nužno da ja slijedim svoje pravo jer je to samo jedna strana cijelog odnosa“². Naspram konkretizacije delanja, moralnih i običajnosnih odnosa, apstraktno pravo je samo mogućnost. Ipak, ta mogućnost je prvi način na koji se volja pribira u sebi, prvi način na koji ona *jeste* u spoljašnjosti, premda se ograničava na ono negativno, tj. na zabranu kao poslednji osnov pravnih zapovedi. Pravo je objektivacija slobode, *a ne njeno spoljašnje ograničenje*. Momenti formalnog prava su vlasništvo, ugovor i nepravo.

¹ Iako ostaje u tradiciji Kanta i Fichtea, Hegel nastoji da eksplicira filozofski *jedan* temelj svih prava i obaveza na temelju pojma personalnosti (Up. Quante, M., "The Personality of the Will' as the Principle of Abstract Right: An Analysis of §§34-40 of Hegel's *Philosophy of Right* in Terms of the Logical Structure of the Concept" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004., p. 81).

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 37, dod.

U vlasništvu sloboda prvi put postiže realitet. Istinska umnost vlasništva ne počiva na zadovoljenju potreba, već „u tome da se ukine puka subjektivnost personalnosti“ jer „tek u vlasništvu osoba postoji kao um“¹. Svaka stvar može postati predmet vlasništva jer osoba ima slobodnu volju koju stavlja u stvar i time joj daje supstancijalnu svrhu. Moja volja u vlasništvu postaje objektivna i time dobija *karakter privatnog vlasništva*. Hegel se izričito protivi ideji ukidanja privatnog vlasništva, upravo stoga što je privatno vlasništvo prva realizacija volje: „U vlasništvu je moja volja osobna, ali osoba je jedno Ovo; dakle, vlasništvo postaje ono osobno ove volje. Budući da ja svojoj volji dajem postojanje kroz vlasništvo, vlasništvo mora imati i određenje da bude Ovo, ono Moje. Ovo je najvažnije učenje o nužnosti *privatnog vlasništva*“². Sledi da bi svaka osoba morala imati vlasništvo. Samo u tom pogledu Hegel dopušta govor o nekakvoj jednakosti koja se tiče „podele dobara“. Jednakost u pogledu količine vlasništva za njega je potpuno neprihvatljiva. Taj je stav za potonje interpreatore bio zbunjujući³. Temelj mu je samo određenje slobodne volje. Svaka nametnuta raspodela dobara poništava bi karakter slobodnosti volje. Vlasništvu nije dovoljna samo volja da nešto bude „moje“, već se zahteva i zaposedanje. To znači da moj akt volje koji „kaže da je nešto moje“ mora biti shvatljiv i za drugog. Tako su načini određenja volje prema stvari u vlasništvu zaposedanje, upotreba i otuđivanje ili pospoljavanje (Veäusserung). Pravna osoba ipak nije samo „vlasnik“⁴ i pravnost prava ne temelji se na odnosu čoveka i stvari, već na odnosu čoveka i čoveka, volje i volje.

Vlasništvu nisu dovoljni samo neka stvar i moja volja, već je potrebna i druga volja, a „taj je odnos volje prema volji vlastito i istinsko tlo na kojemu sloboda opstoji“⁵. U posredovanju volja nastaje ugovor kao „zajednička volja“. Ovo posredovanje podrazumeva volju da se napusti jedno vlasništvo i volju da se vlasništvo drugog primi. Ugovor polazi od proizvoljnosti, delo je zajedničke volje i njegov je predmet pojedinačna

¹ Ibid., § 41, dod.

² Ibid., § 46, dod.

³ „Zašto Hegel odbija da razmotri društvene probleme povezane s vlasništvom, probleme koji su inače jasno izrastali u filozofskoj i političkoj misli njegovog vremena, i opisuje ih kao 'čisto slučajne što se prava tiče'?“ (Ritter, J., "Person and Property in Hegel's *Philosophy of Right* (§§34-81)" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004., p. 102).

⁴ Up. Lopez-Dominguez, V., "Political Realism in Idealism: Fichte versus Hegel and their Different Versions of the Foundation of Right" in: *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010., p. 238.

⁵ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 71.

spoljašnja stvar te ne može biti temelj ni braka ni države. Kantovo određenje braka kao ugovornog odnosa Hegel naziva sramotom¹.

S obzirom da su u ugovornom odnosu učesnici neposredne osobe, pitanje da li je njihova posebna volja u skladu s opštom voljom stvar je slučajnosti. Stoga posebna volja može nastupiti protiv onoga što je „po sebi pravo“, jer u ugovoru oni koji se sporazumevaju još uvek zadržavaju svoje posebne volje. To znači da ugovor nije izvan stupnja svojevolje (*Willkür*) i „time ostaje izručen nepravu“. Hegel navodi da prelaz ka nepravu jeste logički viša nužnost i na taj način po prvi put sferu neprava uključuje u sferu prava. Nepravo je određeno kao „privid suštine koji se postavlja kao samostalan“². Nepravo može biti *nepristrasno*, ako je privid samo po sebi, tj. ako mi nepravo važi za pravo. U tom slučaju nepravo je privid za pravo. Može biti *prevara*, ako ja drugom podmećem neki privid. U ovom slučaju je meni samom pravo privid. Konačno, nepravo po sebi i za mene jeste *zločin*. U tom slučaju ja „hoću nepravo i ne upotrebljavam privid prava“³. Kod zločina kao prisile nad mojom voljom pokazuje se da je i samo apstraktno pravo – pravo prisile. Ova prisila prava jeste „druga“ prisila u odnosu na onu kojom se u nepravu povređuje pravo. Pravo je ono apsolutno te time „neukidivo“ pa je ospoljenje zločina po sebi ništavno i ta ništavnost je bit zločinstva. Ono ništavno se mora manifestovati kao ništavno, što znači *postaviti samo sebe kao povredivo*: „Čin zločinstva nije nešto prvo, pozitivno, prema čemu bi kazna došla kao negacija, nego nešto negativno tako da je kazna samo negacija negacije“⁴. Samim činom zločina zločinac već daje pristanak na kažnjavanje. Kazna je deo čina slobode zločinca i ona mu kao umnom biću pripada: „Pečat apsolutnoga visokog određenja čovjeka jeste (...) jednom riječju, da on može biti kriv, kriv ne samo rđavome, nego i dobru, te kriv ne samo ovome, onome i svemu, nego kriv dobru i zlu, koje pripada njegovoj individualnoj slobodi. Samo je životinja istinski nedužna“⁵. To znači da je kazna ne samo pravedna po sebi, već je i pravo za samog zločinca. Problem ukidanja neprava označava u isto vreme i prelazak na moralitet, jer u njemu „leži *prije svega* zahtjev jedne volje koja kao posebna *subjektivna*

¹ Ibid., § 75.

² Ibid., § 83, dod.

³ Loc.cit. U prevari još postoji priznavanje prava, u samoj formi čina, u zločinu ne.

⁴ Ibid., § 97, dod.

⁵ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 48.

volja hoće ono opće kao takvo“¹. Neposrednost koja se u zločinu ukida kroz kaznu vodi ka „afirmaciji“, tj. ka moralitetu.

Moralitet označava volju koja je beskonačna i za sebe, a ne samo po sebi. Refleksija volje u sebe omogućuje da se osoba pojavi kao subjekt. „Biti osoba“ i „biti subjekt“ nisu međusobno nezavisna određenja koja postoje paralelno i označavaju nesvodive vrste slobode. Isto tako, pravo i moralitet nisu u odnosu međuzavisnosti koji podrazumeva izvođenje jednog iz drugog, na onaj način na koji je to postavljeno u Kantovoj filozofiji. Eksplikacija razvoja volje pokazala je da se pojam slobode – ili slobodne volje – razvija spekulativnom nužnošću iz samog sebe. Isti taj razvoj posmatran *in abstracto* sada se pokazuje kao odelovljen, jednako kao što on mora pratiti razvoj ontologičkog pojma slobode. Drugim rečima, isti onaj razvoj volje koji je pokazan u dedukciji slobodne volje mora se sada pokazati u konkretnosti praktičkog života. Ne radi se o tome da je pojam slobodne volje kako je razložen u Uvodu *Filozofije prava* neki drugi pojam slobodne volje u odnosu na onaj koji se pokazuje u razvoju apstraktnog prava, moraliteta i običajnosti. Naprotiv! U Uvodu je reč o *apstrahovanom* pojmu slobodne volje koji je apstrahovan upravo iz konkretnosti ljudskog praksisa. Moralitet, dakle, ne izvire iz prava, već se u moralitetu pokazuje onaj stupanj objektivacije slobode volje koji nastaje kao ukidanje stupnja njene objektivacije izraženog u formalnom pravu.

Kao druga sfera objektivacije slobode, moralitet prikazuje „u cjelini realnu stranu pojma slobode, a proces je ove sfere: ukinuti ponajprije samo za sebe bitkujuću volju, koja je neposredno samo *po sebi* identična sa *po sebi* bitkujućom ili općom voljom, prema toj razlici u kojoj se u sebi produbljuje, pa je postaviti za sebe kao *identičnu* sa *po sebi* bitkujućom voljom“². Subjektivna volja treba da se u tom kretanju odredi kao objektivna, tj. da se, polazeći od apstrakcije, razvije u istinski konkretnu volju. Moralno stajalište je pre svega pravo subjektivne volje, odnosno, pravo da se zahteva da se bude procenjen po svom sopstvenom samoodređenju. Osoba je sada subjekt, a „tek se na subjektu može realizirati sloboda, jer on je istinski materijal za ovu realizaciju“³. Ipak, slobodna volja kao subjektivitet još uvek nije volja koja postoji po sebi i za sebe, već sadrži element jednostranosti. Stoga subjektivitet čini ono formalno volje. Forma i sadržaj još uvek nisu u jedinstvu te je stanovište moraliteta stanovište trebanja ili zahteva, stanovište svesti.

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 103.

² Ibid., § 106.

³ Ibid., § 107, dod.

Moralitet je stupanj diferencije, konačnosti i pojave volje, koji svoju istinu ima tek u običajnosti u kojoj se postiže identitet pojma i egzistencije volje.

Formalno pravo sadrži samo zabrane te pravno delanje ima samo negativno određenje s obzirom na volju. Moralitet podrazumeva da je određenje jedne volje u odnosu na drugu *pozitivno* i taj pozitivni odnos može nastupiti tek na stupnju moraliteta: upravo kroz odnos koji se u zločinu i kazni pojavljuje kao poništavanje ništavnosti¹. Objektivacija moralne slobode jeste *delanje* (Handlung), koje je trostruko određeno: da ga u njegovoj spoljašnjosti znam kao svoje, da bude bitni odnos spram pojma kao trebanja i spram volje drugih². Odredba delanja pripada tek ispoljavanju moralne volje, jer je ispoljavanje volje u apstraktnom pravu još uvek neposredno. Momenti moraliteta, odnosno, načini objektivacije slobode na stupnju subjektivnosti, jesu predumišljaj (Vorsatz) i krivica, namera (Absicht) i dobrobit te savest.

Predumišljaj podrazumeva da je pravo volje da „u svom činu (Tat) kao svoje *delanje* (Handlung) prizna samo ono i ima *krivicu* samo za ono što zna o njegovim pretpostavkama u svojoj svrsi, što je od toga ležalo u njenom predumišljaju“³. Čin se može uračunati samo kao krivica volje. To Hegel označava kao „pravo znanja“: čin je krivica moje volje samo onda ako ja to znam. To je element konačnosti volje, jer naspram sebe volja ima nešto slučajno. U tome da priznajem samo ono što je bila moja predstava nalazi se već prelaz ka nameri. Bez obzira što se može uračunati u krivicu samo ono što je neko znao o okolnostima, postoje i nužne posledice koje se vežu za svako delanje: „Posljedice koje bi mogle biti spriječene ja doduše ne mogu predvidjeti, ali moram poznavati opću prirodu pojedinačnog čina“⁴. Prelaz s predumišljaja na nameru ogleda se u tome da nije dovoljno da neko zna samo svoju pojedinačnu radnju, već se mora znati i ono opšte koje je s njom povezano⁵.

¹ I ugovor i nepravo počinju da se odnose spram volje drugih, ali se postignuta saglasnost temelji na svojevotji, a bitni odnos prema drugoj volji je ono negativno. Tek se u zločinu pojavljuje ona strana subjektivne volje koja se u moralitetu iskazuje u potpunosti.

² Ibid., § 113.

³ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werkw, Bd. 7, § 117, S. 217.

⁴ Ibid., § 118, dod.

⁵ Hegel ističe da je preziranje posledica delanja jednako delo apstraktnog razuma kao i prosuđivanje delanja prema posledicama. Naime, posledice su „vlastiti imanentni lik delanja“te samo manifestuju njegovu prirodu. S druge strane, pod njima se podrazumeva i ono spoljašnje i slučajno, što ne pripada prirodi delanja. Ta protivrečnost pripada konačnosti volje (Ibid., § 118, dod.). Posledice se ne mogu zanemariti, ali ne mogu biti ni isključivi meritum delanja. Hegel je razlikovanjem predumišljaja i namere unapred porekao smislenost etičkog spora između konsekvencijalizma i deontologije. Vidi o tome: Perović, M.A., „Hegel i spor konsekvencijalizma i deontologije“, *Arhe*, 4/2005, FF, Novi Sad, str. 187-193.

Namera pripada celokupnosti delanja. U delanju se čovek „mora baviti spoljašnošću“: pravo namere je da je delatnik upoznao opšti kvalitet delanja i stavio ga u svoju subjektivnu volju, isto kao što je pravo „objektiviteta delanja“ da bude utvrđen misaonim subjektom. Svako delanje ima neku svrhu, subjektivnu vrednost ili interes. Naspram te svrhe, koju Hegel naziva namerom po sadržaju, samo neposredno delanje snižava se na sredstvo, a ovo smenjivanje svrha i njihovo snižavanje na sredstvo može biti beskonačno¹, kao što je pokazano u poglavlju o ontologičkom pojmu slobode. Zadovoljenje partikularnih interesa jeste dobrobit ili blaženstvo kao oznaka za svrhe konačnosti uopšte. Reč je, dakle, o sadržaju prirodne volje, ali uzdignutom do jedne opšte svrhe. Ovaj stupanj slobode Hegel povesno povezuje s Krezom i Solonom². Hegel i na ovom mestu odbija asketski ideal čoveka, obrazlažući da u tome što neko živi ne postoji ništa ponižavajuće te da čovek itekako ima pravo da sebi postavlja „takve neslobodne svrhe koje počivaju samo na tome da je subjekt nešto živo“³. To što je čovek nešto živo *primereno je umu*, kako je pokazano u vezi s idejom života. To znači da čovek ima pravo da svoje potrebe čini svojom svrhom, jer nema neke „više duhovnosti“ u kojoj se može egzistirati mimo života. „Viši krug dobra“ može biti samo uzdizanje zatečenog ka stvaranju iz sebe, što nikako ne podrazumeva njihovo međusobno isključivanje. To što je čovek živo biće ne označava neku manu koju treba prevazići, već bazu na kojoj se jedino može graditi.

Jedino apstraktni razum može zahtevati da se pojavi samo subjektivno nameravana svrha ili tvrditi da se subjektivne i objektivne svrhe isključuju međusobno. Ne može objektivna svrha biti sredstvo za subjektivnu. Subjekt jeste vlastito delanje, moralna sloboda jeste samo kao delanje, tj. kao niz delanja subjekta. Ako su ta delanja „niz bezvrednih proizvoda“, onda je i subjekt takav. Ako je niz delanja supstancijalan, takva je i volja individue⁴. Pravo posebnosti subjekta, tj. pravo subjektivne slobode je, po Hegelovom sudu, prekretnica između starog veka i modernog vremena. Apstraktni razum fiksira ovaj princip posebnosti kao suprotan opštosti te posebnu posledicu postavlja kao jedinu svrhu⁵.

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 122.

² Up. Ibid., § 123.

³ Ibid., § 123, dod.

⁴ Up. Ibid., § 124.

⁵ Ova primedba se posebno odnosi na značajne povesne figure čija se postignuća u svetu nastoje umanjiti „pozitivnim“ posledicama koja su imala po samog delatnika. Na taj način apstraktni razum čast i moć koju je značajna povesna ličnost stekla nekim delanjem proglašava za jedinu svrhu samog tog delanja. To je, prema

Posebnost interesa prirodne volje u svom je jednostavnom totalitetu život, kome pripada „pravo u nuždi“, jer se poricanjem života negira i čitava sloboda. U tom pogledu se Hegelova tematizacija bitno razilazi s Lokovom¹. U sukobu golog opstanka s posebnim pravom drugog, život mora imati više pravo, jer je ovo drugo samo pojedinačni opstanak slobode: „Život kao cjelokupnost svrhe ima pravo prema apstraktnom pravu“². U toj se nuždi takođe otkriva konačnost i slučajnost slobode kao dobrobiti i konačnost sfere posebne volje bez opštosti prava. Time je omogućen prelaz na viši način egzistencije slobode kao dobra i savesti.

Kako je navedeno u poglavlju o ontologičkom pojmu slobode, ideja dobra je jedinstvo pojma volje i posebne volje. Stoga je dobro realizovana sloboda i „apsolutna konačna svrha sveta“. Sadržaj ideje dobra sačinjavaju pravo i opšta dobrobit, koji se uzajamno određuju, budući da dobrobit nije dobro bez prava, niti je pravo dobro bez dobrobiti. Dobro ima „apsolutno pravo“ u odnosu na apstraktno pravo vlasništva i posebne svrhe dobrobiti. Hegel ističe da volja nije dobra od iskona, već samo svojim radom može postati ono što jeste. Isto tako, dobro postiže realitet samo kroz subjektivnu volju. To znači da se razvoj duha ovde pokazuje u tri momenta: da ja znam da je zahtevano dobro za mene dobro posebne volje; da se odredi samo dobro i njegova posebna određenja; da dobro po sebi odredi kao „beskonačni, za sebe bivstvujući subjektivitet“. Ovo potonje određivanje jeste savest.

Dobro je bit volje u njenom supstancijalitetu i opštosti ili volja u svojoj istini, što znači da je samo u mišljenju i uz pomoć mišljenja. Iz tog razloga Hegel smatra da se kantovskim stavom o razdvajanju pojave i stvari po sebi duhu oduzima ne samo intelektualna, već i moralna vrednost i dostojanstvo. Paradoksalno, Kant je izričito tvrdio da se sloboda ne može spasiti ako su pojave stvari po sebi. Pravo da se ne prizna ništa što Ja ne smatra za umno je najviše pravo subjekta, ali je ujedno i samo formalno pa se može ispuniti zabludom ili mnenjem. Pravo subjektivnog uvida se posmatra kao nešto apsolutno i beskonačno, ali subjektivitet je dužan da poznaje i ono opšte, što se pokazalo kod predumišljaja i namere. Dobro se postavlja kao ono bitno subjektivne volje, koja je samim

čuvenoj primedbi iz *Fenomenologije*, zbog toga što „za sobara nema junaka; no, ne zato što ovaj ne bi bio junak, nego zato što je onaj – sobar, s kojim junak nema posla kao junak, nego kao čovjek koji jde, pije, oblači se, uopće koji ima s njim posla u pojedinačnosti potrebe i predstave“ (Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 430-431; pogledaj i *Filozofija povijesti*, str. 46).

¹ Up. Losurdo, D., *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, Durham and London 2004., p. 154.

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 127, dod.

u obavezi da ga sledi: dobro se pojavljuje kao opšta apstrakcija dužnosti radi dužnosti. Ideju dužnosti radi dužnosti Hegel smatra visokim stajalište Kantove praktičke filozofije. Granica je te filozofije sadržana u tome što se dužnost postavlja kao ono najviše: „Koliko je bitno da se izdvoji čisto neuvjetovano samoodređenje volje kao korijen dužnosti (...) toliko pridržavanje samo moralnog stajališta, koje ne prelazi u pojam običajnosti, snižava taj *dobitak na prazan formalizam*, a moralnu znanost na naklapanje o *dužnosti zbog dužnosti*“¹. Hegel, na svoj karakteristični način, ističe da govor o dužnosti širi čovekovo srce, ali postaje dosadan ako se ne napreduje do određenja.

Savest je kod Hegela određena kao unutrašnja usamljenost sa samim sobom u kojoj čovek više „nije sputan svrhama posebnosti“. To je više stanovište koje pripada modernom svetu. Hegelov pojam savesti je protestantske provenijencije. Istinska savest se sastoji u tome da se hoće ono što je po sebi i za sebe dobro. To podrazumeva da ona ima čvrsta načela koja su za nju objektivna određenja i dužnosti. Međutim, istinska savest moguća je tek na stanovištu slobode kao običajnosti: na stanovištu slobode kao moraliteta, savesti nedostaje objektivni sadržaj. Kao momenat moraliteta, ona je Kant-Fichteovska „beskonačna formalna izvjesnost o sebi samoj, koja upravo stoga jest ujedno kao izvjesnost *ovog* subjekta“². Savest izražava apsolutno ovlašćenje subjektivne samosvesti da iz sebe zna šta su pravo i dužnost i smatra da to uistinu *jesu* pravo i dužnost. Samosvest je, međutim, isto tako mogućnost da bude zla, jer vlastitu posebnost može učiniti principom za ono opšte: „Savjest je, kao formalni subjektivitet, naprosto to da je spremna da se preobrati u *zlo*. Oboje, moralitet i zlo, ima svoj zajednički korijen u samoj svojoj izvjesnosti, koja za sebe bitkuje, za sebe zna i odlučuje“³. Izvor zla uopšte Hegel vidi u misteriji, odnosno, „u onome spekulativnom slobode“ kao nužnosti slobode da izađe iz prirodnosti volje i spram nje bude unutrašnja. U onome što je mrtvo nema zla, jer u njemu nema razlike između onoga što jeste i onoga što treba da bude. Očito je da Hegel, kao i Šeling, izvor zla vidi u onom *pozitivnom*, tj. u samoj slobodi kao onom najvišem. Obojica smatraju da je zlo u bitnome vezano za napuštanje prirodnosti. Zajednička im je i ideja o samoprolašavanju konačnosti za beskonačnost, tj. posebnosti za opštost, kao temeljnom određenju zla. „Visoki rang“ mogućnosti zla za dostojanstvo čoveka istaknut je i u

¹ Ibid., § 135. S tim u vezi, Hegel primećuje da i kategorički imperativ pretpostavlja principe o onome što treba činiti.

² Ibid., § 137. Ova dvoznačnost savesti proizvodi neprilike utoliko što se nepovredivost istinske savesti nastoji protegnuti na nepovredivost formalne savesti. O tome detaljno: Perović, M.A, *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1989.

³ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 139.

Hegelovoj „teoriji kazne“¹. Ovde se eksplicitno navodi da samo čovek jeste dobar i to samo ako može biti i zao². I dobro i zlo svoje poreklo imaju u volji, zbog čega je volja u svom pojmu i dobra i zla. To što zlo leži u pojmu i time je *nužno* ne isključuje krivicu čoveka za zlo: svaka odluka za zlo je čin vlastite slobode čoveka te u mogućnosti krivosti leži ono osobeno ljudsko³. Načini ispoljavanja zla su licemerje, probabilizam i ironija, kao put kojim se partikularnost Ja postavlja za opštu meru stvari ne uzimajući u obzir ono opšte⁴.

Konkretni identitet dobra i subjektivne volje je običajnost: „Ono *običajnosno* jest subjektivno uvjerenje, ali prava koje po sebi bitkuje“⁵. Ideja običajnosti je istina pojma slobode, jer su u njoj ujedinjene subjektivna i objektivna ideja dobra. Dedukcija običajnosti kao istine slobode sadrži se upravo u tome da se ono pravno i ono moralno pokazuju sami po sebi. Ni jedno ni drugo, naime, ne mogu egzistirati za sebe, već ono običajnosno moraju imati kao svoje načelo. Običajnost je tako „*ideja slobode* kao živo dobro koje u samosvijesti ima svoje znanje, a s pomoću njegova postupanja i svoju zbiljnost, kao što postupanje ima svoju po sebi i za sebe bitkujuću podlogu i pokretačku svrhu u običajnom bitku“⁶. Običajnost je pojam slobode koji je postao „opstojećim svetom i prirodom samosvesti“. Običajnosna određenja čine pojam slobode i pojavljuju se kao supstancijalitet ili opšta bit individua. Nauka o dužnostima moguća je samo kao sistematski razvoj „kruga običajnosne nužnosti“, jer su supstancijalna određenja običajnosti obavezujuće dužnosti za volju individue. Dužnost nije nikakvo ograničenje slobode, već samo ograničenje svojevolje i apstraktnog dobra. Ona je ograničenje apstrakcije slobode, odnosno, *ograničenje neslobode*. Vrlina je, pak, „običajna virtuoznost“, ono običajnosno u primeni na posebno. Vrlinu Hegel određuje pre svega kao ispravnost, a oreol izuzetnosti vrline pripisuje neobrazovanom stanju društva u kome je vlastita genijalnost individue trebalo da nadomesti nedostatak slobodnog sistema

¹ O Hegelovoj teoriji kazne vidi: Schild, W., „The Contemporary Relevance of Hegel's Concept of Punishment“ in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004., pp. 150-179.

² Up. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 139, prim.

³ Slično argumentuje i Hajdeger (Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, § 58 et passim).

⁴ O Hegelovom pojmu zla vidi: Kangrga, M., *Etika ili revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989, str. 272 et passim; Perović, M.A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992., str. 139 et passim; Schulte, C., *Radikal böse*, S. 247 et passim.

⁵ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 141.

⁶ *Ibid.*, § 142.

objektiviteta u običajnosti¹. Taj stav izražen je i u Fihteovoj filozofiji. Za razliku od Fihtea, Hegel ne hipostazira ideju „nebeske ljubavi“ kao uvek važeće vrline koja nadilazi i samu državu. Istinska vrлина je u razvijenoj običajnosti potrebna samo u kolizijama mogućih praktičkih odnosa.

Priroda ima svoje zakone, a duh slobode ima običaj, jer je običaj duh, dok pravo i moral to još nisu. Ono običajnosno se u delanju individua pojavljuje kao običaj, odnosno, „navika kao druga priroda“. Utoliko je pedagogija „umijeće da se čovjek napravi običajnim: ona promatra čovjeka kao prirodnog i pokazuje put da ga preporodi, da preobrazi njegovu prvu prirodu u jednu drugu, duhovnu, tako da ovo duhovno u njemu postaje *navikom*“². Na ovom stupnju razvoja duha se značaj navike pokazuje u punom značenju. Navika je put ka običajnosti. S jedne strane, ona je to kao kultura individualiteta kao duševnosti za duhovnost. S druge strane, ona je to kao običaj, ono duhovno slobode. Ova veza između navike i običaja filozofski je apsolvirana još u Aristotelovoj tematizaciji običajnosti. Jednako tako, sokratsko-platonovski problem naučivosti vrline Aristotel je prevazišao upravom konceptom navike. Negativni rezultat dijaloga *Protagora* – u pogledu mogućnosti, odnosno, nemogućnosti da se vrлина nauči – u Aristotelovoj filozofiji je razrešen izmenom samog pojma *učenja*. Ono praktičko, običajnosno, ne trpi teorijski način usvajanja znanja, već samo praktički. Taj praktički način učenja jeste navika. To misaono dobro Aristotela filozofije Hegel je učinio nosećim odnosom vlastite filozofije duha. Navika je u isto vreme subjektivna i objektivna! „Pedagogija“ je onda umeće da se čovek napravi običajnim ili: visoka vrednost obrazovanja ogleda se u doterivanju posebnosti da se ponaša po prirodi stvari, što znači po prirodi pojma ili na opšti način³.

Hegel baštini i antičku predstavu o biti čoveka koja se izražava u bivanju dobrim građaninom dobrog polisa: „*Pravo individua na njihovo subjektivno određenje za slobodu* ispunjava se u tome što one pripadaju običajnosnoj zbiljnosti, što je *izvjesnost* njihove slobode u takvom objektivitetu *istinita*, a one u običajnosnome *zbiljski* imaju *svoju vlastitu*

¹ „Tbog toga jedan čovek koji je u etičkom smislu pun vrlina nije već po tome moralan. Jer za moral su potrebni refleksija, tačna svest o onome što odgovara dužnosti i delanje koje potiče iz te prethodne svesti (...) takva odluka i takva izvedena radnja koja njoj odgovara postaju moralne, s jedne strane, samo na osnovu slobodnog uverenja o dužnosti, i, s druge strane, na osnovu savlađivanja ne samo izričitog htenja...već i plemenitih osećanja i viših nagona“ (Hegel, G.V.F., *Estetika*, tom I, Kultura, Beograd 1970., str. 54-55).

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 151, dod.

³ O Hegelovom pojmu obrazovanja i odnosu prema Fihteovoj koncepciji obrazovanja vidi: van Zantwijk, T. „Weg des Bildungsbegriffs von Fihte zu Hegel“, *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, (Hrsg. Stolzenberg, J., Ulrichs, L.-T.), Walter de Gruyter, Berlin 2010., SS. 69-87.

bit, svoju *unutarnju* općenitost¹. Identitet opšte i posebne volje u običajnosti podrazumeva i poklapanje dužnosti i prava, što znači da čovek ima prava ukoliko ima dužnosti i obratno. U apstraktnom pravu individua ima pravo, a druga individua dužnost s obzirom na to pravo. U moralitetu samo pravo mog znanja, htenja i dobrobiti *treba da* je ujedinjeno s dužnostima. U običajnosti se obe ove apstraktnosti ukidaju u zbiljskoj ideji dužnosti kao prava i prava kao dužnosti. Kako samo prava pripadaju slobodnom čoveku, tako samo njemu mogu pripadati i dužnosti².

Sloboda kao običajnost, odnosno, puna, ozbiljena sloboda duha koji sebe izlaže i razume kao običajnost, ima tri momenta. Prvi označava neposrednost ili prirodnost običajnosnog duha: porodicu. U drugom momentu je duh građansko društvo, kao veza pojedinca u formalnoj opštosti uz pomoć potreba. Treći momenat je onaj u kome duh sebe „uzima natrag i skuplja u svrhu i zbiljnost supstancijalnoga općega i njemu posvećenoga javnog života“³, odnosno: država. Za razliku od dvoslojne strukture helenske običajnosti, običajnost modernog vremena je troslojna⁴. Razlog za ovu intervenciju nije Hegelova nasilna primena triniteta na ono praktičko, već sama bit modernog praksisa. Dok Aristotelova tematizacija običajnosti podrazumeva domaćinstvo i polis, bit moderne građanske epohe – izražena u Hegelovoj interpretaciji običajnosti – počiva na razdvajanju samoniklog jedinstva različitih poredaka delanja i izmeni sadržaja samih tih poredaka. Antičkom svetu pripada fundamentalna vezanost porodičnih i ekonomskih odnosa, apsolvirana u pojmu domaćinstva. Moderni svet prepoznaje ih kao odvojene, odnosno, kao porodicu i građansko društvo. Polje ekonomskog više nije domaćinstvo, već građansko društvo kao sistem potreba. Građansko društvo, takođe, ima vlastite principe samoregulacije te je i državi oduzet značajan element ingerencija koje je helenski polis imao nad domaćinstvom.

¹ Ibid., § 153.

² „Na tlu novovjekovne političke filozofije Hegel je u punom smislu mislio odnos slobode i političkog poretka, i to, kako u konfrontaciji s Aristotelom tako i u prihvaćanju njegovih osnovnih motiva“ (Posavec, Z., *Sloboda i politika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995., str. 95). Posavec navodi tri ključna motiva u Hegelovoj koncepciji političkog poretka i mesta slobode u njemu: Kantova autonomija volje, uvlačenje nacionalne ekonomije u političku teoriju i izlaganje praktičkih pojmova u dimenziju povesti (Ibid., str. 95-96).

³ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 157.

⁴ O tome detaljnije: Perović, M.A., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.

Može se prihvatiti ocena da je predmet Hegelove analize građanska porodica, a ne porodica kao institucija uopšte¹. Mora se imati u vidu bi rasprava o porodici kao „instituciji uopšte“ zahtevala povesnu analizu različitih oblika razvoja porodice. Odeljak o običajnosti je odeljak o *modernoj* običajnosti te se i porodica razmatra kao *moderna, građanska* porodica. Ona je neposredni supstancijalitet duha. Njeno određenje je ljubav, običajnost u formi onog prirodnog. Ljubav je „najčudovišnja protivrečnost“ jer podrazumeva, s jedne strane, da pojedinac neće da bude samostalna osoba za sebe, a – s druge – da samog sebe dobija u drugoj osobi. Kao razrešenje ove protivrečnosti, ljubav je „običajno jedinstvo“. Momenti porodice su brak, vlasništvo porodice i odgoj dece kao razrešenje porodice.

Brak nije odnos polova ni građanski ugovor niti samo ljubav. Brak je „pravna običajna ljubav“ koja počiva na slobodnom pristanku osoba da čine jednu osobu. Stupanje u stanje braka je običajnosna dužnost. Otuda se Hegel strogo protivi vanbračnoj zajednici i razvod dopušta samo u slučaju „otvrduća srca“ ili prevare². Pojam braka nužno uključuje monogamiju i isključuje incest. Brak je „običajnosni postupak slobode“ i to je suštinsko određenje po kome brak uopšte jeste kategorija duhovnosti. Brak je postupak slobode, i to običajnosne, ozbiljene, zbiljske slobode po sebi i za sebe.

Pravna kategorija vlasništva u porodici egzistira kao trajni i siguran posed, tj. imovina. Premda porodicu kao „pravnu osobu“ zastupa „muž kao njena glava“, imovina je nužno zajednička te svaki član na nju ima pravo i nijedan nema posebno vlasništvo. Od značaja je što Hegel ističe da je imovinski odnos u većoj meri vezan za brak, tj. porodicu nastalu brakom, nego za porodice iz kojih supružnici potiču. U tom stavu se ogleda moderno razumevanje porodice kao „nuklearne“ i svojevrsnog momenta diskrecije, naspram kontinuiteta koji karakteriše pojam domaćinstva.

¹ Up. Blasche, S., „Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel’s Construction of the Family” in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004., p. 187.

² Hegel navodi da brak svakako treba da bude neraskidiv, ali da to mora ostati samo na trebanju (Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 176, dod.). Hegelova tematizacija pojma žene i odnosa muškarca i žene ovde mora ostati izvan razmatranja. Upravo u paragrafima koji se tiču porodice (i odgovarajućim pasażima *Fenomenologije duha*) feministička kritika Hegela nalazi uporište za tvrdnju da je kod Hegela na delu mizoginija. Međutim, činjenica da je žena u Hegelovoj filozofiji određena kao *duh* daje najjasniji odgovor na pitanje o statusu ženskog u sistemu apsolutnog idealizma. U pogledu stava o supstancijalnosti muža koja se ozbiljuje u državi i supstancijalnosti žene koja se ozbiljuje unutar porodice, ali i opštosti kao muškog, a partikularnosti kao ženskog elementa, može se reći samo da njihova tematizacija pada u pojam porodice te je iz tog konteksta treba sagledavati. Čitav Predgovor *Osnovnim crtama filozofije prava* posvećen je tezi o filozofiji kao čedu svog vremena i slikanju sivilom na sivom. Filozofija nema ni proročki ni revolucionarni karakter, po Hegelovom sudu, već treba da obrazloži ono umno, odnosno, ono zbiljsko. Konačno, sam pojam braka kod Hegela svedoči o istinskoj jednakosti u bitnom. To da jednakost ne podrazumeva istost ne može se objasniti analitičkom rezonovanju.

U imovini se jedinstvo supružnika pokazuje u spoljašnjoj stvari, ali u deci to jedinstvo biva zbiljski duhovno. Pravo deteta da bude odgajano počiva na sledećem: „Ono što čovjek treba da bude to on nema iz instinkta nego to mora tek steći“¹. Pravo deteta na odgoj odgovara pravu roditelja nad svojevolum deca. Svrha kazne je „zastrašivanje slobode“, odnosno, uvođenje u opštost. Stoga je glavni momenat vaspitanja stega, odnosno, slamanje samovolje deteta da bi se time ukinula prirodnost i dete ozbiljilo vlastitu duhovnu ljudsku svrhu. Hegel nije pristalica „pregovaranja“ s decom, već smatra da vaspitanje počiva na jasnom odnosu subordinacije. Jednakost roditelja i deca nikako ne može biti polazna pretpostavka vaspitanja, ali jednakost ljudi kao duhovnih bića svakako jeste njegov cilj. Uprkos naizgled spartanskom stavu, Hegel ističe da čovek kao dete mora biti okružen ljubavlju i poverenjem roditelja i da se ono umno mora „u njemu pojaviti kao njegov najvlastitiji subjektivitet“². Odgoj deca do slobodnih ličnosti i njihovo punoletstvo označava običajnosno razrešenje porodice. Prirodno razrešenje porodice je smrt roditelja koja za posledicu ima nasledstvo imovine. Testament je, po Hegelovom sudu, nešto što pripada svojevolumi, a ne običajnosti³. Jednako tako, on ne gleda blagonaklono na fideikomisarni princip, bilo da isključuje kćeri u korist sinova ili svu potonju decu u korist najstarijeg sina. Takvi principi delom povređuju princip slobode vlasništva, a delom počivaju na svojevolumi koja lozu ili kuću stavlja iznad porodice i time narušava običajnosni supstancijalitet porodice.

Porodica se *principom ličnosti* razdvaja u mnoštvo porodica koje se međusobno odnose kao konkretne, spoljašnje osobe. Proširenje porodice jednim delom vodi ka naciji, a drugim ka dovođenju u vezu porodičnih zajednica na temelju potreba i njihovog zadovoljenja. Potonji način prevazilaženja principa porodice jeste građansko društvo. Premda povesno nastaje nakon države, u logičkom smislu se nalazi između porodice i države. U pitanju je *par excellence* moderna tvorevina koja u bitnome počiva na sebičnosti svrha. Građansko društvo ima dva osnovna principa: „Konkretna osoba, koja je sebi svrha kao *posebna*, kao cjelina potreba i pomiješanost prirodne nužnosti i proizvoljnosti, *jedan je princip* građanskog društva – ali posebna osoba, kao bitno u vezi s drugom takvom posebnosti, tako da se svaka posredovana s pomoću druge i ujedno naprosto samo oblikom

¹ Ibid., §174, dod.

² Ibid., § 175,dod.

³ Tako on primećuje: „U Engleskoj gdje su uopće udomaćene mnoge čudne navike, za testament su povezane mnoge glupave pomisli“ (Ibid., § 180, dod.).

*općenitosti, drugim principom, čini važećom i zadovoljava*¹. Određenje građanskog društva kao sistema potreba ima izrazito kritički karakter. Međutim, građansko društvo je u isto vreme izraz same modernosti i beskonačnog prava subjektivnosti. Njegov prvi princip je princip posebnosti koji gleda samo na sebične svrhe; drugi princip je princip posredovanja posebnosti do opštosti, kao nužni uslov zadovoljenja partikularnih svrha. Građansko društvo je tako država određena kao jedinstvo koje je samo zajedništvo ili kao *razumska država*, odnosno, država iz nužde. U ovom momentu je običajnost razdvojena u ekstreme posebnosti i opštosti. To znači da je sloboda razdvojena u vlastite momente koji ne stoje u supstancijalno-subjektivnom jedinstvu, već se postavljaju kao disjunktivni. Stoga je država kao građansko društvo spoljašnja, jer se sama sloboda sebi javlja kao spoljašnja. Samostalnost principa uslovljava da njihovo jedinstvo ne egzistira *kao sloboda*, već kao nužnost da se posebnost uzdigne do opštosti. U sferi građanskog društva se sloboda pojavljuje na način nužnosti da sebe kao slobodu posebnosti učini identičnom sa sobom kao slobodom opštosti. To je isti onaj princip o kome je ranije bilo reči kao o identitetu prava i dužnosti. U građanskom društvu sloboda posebnosti zahteva samo prava, a dužnosti doživljava kao negaciju vlastite slobode. Jednako tako, ekstrem opštosti zahteva slobodu na način dužnosti, a prava vidi kao neslobodu, odnosno, kao svojevolutu.

Iz tog razloga upravo odeljku o građanskom društvu pripada obrazloženje značaja obrazovanja, jer sam pojam obrazovanja kao doterivanja posebnosti da se ponaša na opšti način pregnantno izražava način razrešenja razdvojenosti običajnosti u dva principa. Uz pomoć teškog rada obrazovanja dobijaju oba principa svoje pravo i granicu. S jedne strane, subjektivna volja u sebi dobija objektivitet u kome je tek sposobna da bude zbiljnost ideje. S druge strane, opštost do koje se tako posebnost uzdiže omogućuje da posebnost postane „istinski bitak za sebe pojedinačnosti“, odnosno, da slobodni subjektivitet bude beskonačan za sebe u običajnosti. Otuda Hegel pod obrazovanim ljudima podrazumeva „ponajprije takve koji mogu činiti sve ono što čine i ostali“².

Momenti građanskog društva su sistem potreba, pravosuđe i policija i korporacija. To da je građansko društvo sistem potreba izraženo je u prvom principu. Način zadovoljenja tih potreba, pak, presudno zavisi od drugog principa. Nužan uslov da se potrebe zadovolje odnos je s drugim nosiocima potreba koji podrazumeva posredovanje. *Rad* je način na koji se određenim potrebama pribavlja odgovarajuće sredstvo, jer je

¹ Ibid., § 182.

² Ibid., § 187, dod.

materijal koji ne zahteva posebnu obradu neznatan te „ljudski znoj i ljudski rad pribavljaju čovjeku sredstvo potrebe“¹. Hegel u biti rad određuje pozitivno, kao i podelu rada i industrijalizaciju. Marksistička kritika takvog određenja rada odavno je postala opštim mestom filozofske obrazovanosti. Jednako je poznat marksistički odijum prema Hegelovom čvrstom uverenju da zahtevanje jednakosti imovine pripada praznom razumu. Sukus oba prigovora je odnos između građanskog društva i države: „Kritika Hegelu, s obzirom na koncept države (tj. s njegovom pretenzijom da ukine i prevlada bitna protivurječja građanskog društva) može biti upućena samo s one strane i s onim bitnim pitanjem što ga postavlja Marx, naime: da li država *kao* država može biti ta željena i mišljena *istinski slobodna ljudska zajednica*“². Po Marksovom sudu, odgovor je negativan – država je prividna zajednica i puki posrednik između pojedinca i društva, a ne garant čovekove slobode³. Po Hegelovom sudu, nije moguća drugačija „garancija slobode“ osim države, ali bit države nije u tome da ona bude „garant slobode“ već da jeste sloboda sama. Moguće je Hegela odrediti i kao „umereno progresivnog reformatorskog liberala“, kako to čini Rols⁴. Čini se, ipak, da je takva potreba za striktnim svrstavanjem Hegelove filozofije u naknadno određene granice potpuno suprotna duhu Hegelove filozofije. On je *par excellence* moderni mislilac modernog pojma prakse. Ta je odredba dovoljna.

Opšti sistem potreba razlaže se na *posebne* sisteme potreba koji indukuju razliku staleža. Po Hegelovom sudu, porodica je prva osnova države. Drugu osnovu čine staleži. Paragrafi koji se tiču staleža neretko se označavaju kao anahroni, a odnos građanskog društva i države doista je povod za naizgled beskrajnu debatu⁵. Markuze je u pravu kad tvrdi da je Hegelova *Filozofija prava* reakcionarna u onoj meri u kojoj je to društveni poredak koji odražava⁶. Temeljni je Hegelov filozofski stav da filozofija sivilom slika na sivom, tj. da je čedo vlastitog vremena. Samo se utoliko može govoriti o nekoj reakcionarnosti i apologiji opstojećeg poretka. S druge strane, odnos filozofije i praksisa može se tumačiti i na drugačiji način: „Tamo gde sama država više nije sposobna za oporavak, filozofija mora iskoristiti postojeći prostor koji joj je dat da sprovodi svoju

¹ Ibid., § 196, dod.

² Kangrga, *Hegel-Marx*, str.115. Up. Henrich, D., *Hegel im Kontext*, SS. 203-204.

³ „Marks je verovao da može da pokaže da se Hegelov program urušava zato što Hegel *opisuje* državu kao zbiljskog kontrolora građanskog društva, ali *određuje* državu kao autonomnu, kao samo-dovoljno ozbiljenje volje“ (Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, p. 327). Henrich ispravno primećuje da Marksov kritikizam otkriva više o njegovom čitanju nego o Hegelovoj teoriji (Ibid., p. 328).

⁴ Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press 2000., p. 330.

⁵ Up. Horstmann, R.P., "The Role of Civil Society in Hegel's Political Philosophy" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004., p. 208.

⁶ Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 154.

kritičku funkciju, mora rizikovati koliziju s državom i mora se, u ekstremnom slučaju, zadovoljiti usamljenim uvidom u karakter onoga što se pojavljuje u svetu¹. Međuzavisnost filozofije i zbilje temeljna je odlika praktičke filozofije čiji je duh izražen u aristotelovskoj odredbi praktičke filozofije koja za cilj ima *znanje radi delanja*. Nešto od tog duha očuvano je i u Hegelovoj interpretaciji. Pored tog aristotelovskog nasleđa, filozofija prava očuvala je i misaone rezultate Platonovog zasnivanja filozofske biti politike. Njegovo razumevanje podele rada u najopštijem obliku srodno je platonovskoj hijerarhiji staleža². Ne misli se pre svega na konkretno sadržajno ispunjenje različitih statusa društva, već pre svega na bitno platonovsku ideju pravednosti koja izvire iz takve postavke. Hegel eksplicitno upućuje na „čestitost i staleško učenje“ da sebe vlastitim trudom treba učiniti članom jednog od momenata građanskog društva i „samo s pomoću ovog *posredovanja* s općim valja brinuti za sebe, kao što time valja biti *priznat* u svojoj predstavi i predstavi drugih“³. Jednako tako ističe posebnu ulogu moraliteta u ovoj sferi i ističe da je čovek bez staleža puka privatna osoba koja „ne stoji u zbiljskoj opštosti“. U prelazu s pravosuđa na policiju i korporaciju ideja pravednosti se *de facto* pojavljuje kao bitna odlika građanskog društva: „Pravednost je ono što je veliko u građanskom društvu: dobri zakoni daju državi da cvjeta a slobodno vlasništvo je temeljni uslov njenog sjaja“⁴. Paradoksalno je što će potonja kritika Hegela u građanskom društvu videti sušti izraz nepravednosti. Stvar je naprosto u određenju pojma pravednosti. Za Hegela taj pojam podrazumeva zaštitu *individualnog* dostojanstva čoveka kao duhovnog bića u smislu nagrađivanja izvrsnosti. Za radikalne teoretičare pravednost znači zaštitu *rodnog* dostojanstva čoveka kao duhovnog bića u smislu jednakosti.

Pravo vlasništva zahteva u građanskom društvu zaštitu vlasništva pravosuđem. U sferi građanskog društva apstraktno pravo dobija svoju konkretnu egzistenciju te se pravo posebnosti *in abstracto* ovde konkretizuje: „U pravosuđu vraća se građansko društvo, u kojemu se ideja izgubila u posebnosti i razdvojila u diobi unutrašnjega i spoljašnjega, svojem *pojmu*, jedinstvu po sebi bitkujućeg općega sa subjektivnom posebnošću, ali ova u

¹ Fulda, H.F., „The Rights of Philosophy“ in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004., p.44.

² Moguće je tumačiti problem podele rada i iz konteksta logike apsolutnog mehanizma: Up. Ross, N., *Mechanism in Hegel's Philosophy*, Routledge, New York-London 2008., p. 100 et passim.

³ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 207.

⁴ Ibid., § 229, dod.

pojedinačnom slučaju, a ono u značenju *apstraktnog prava*¹. Pravosuđe označava mesto pribiranja ideje iz razdvojenosti na ekstreme u jedinstvo opšteg i posebnog. Kada se to jedinstvo proširi na čitav opseg posebnosti, ideja se razvija u policiju i korporaciju.

Policija – dakako, ne u onom smislu u kome se danas govori o policiji – prevashodno ozbiljuje i održava ono opšte što je sadržano u posebnosti građanskog društva „kao *spoljašnji red i ustanova za zaštitu i sigurnost masa od posebnih svrha i interesa*“², ali podrazumeva i brigu o onim interesima koji vode izvan tog društva. Pošto sama posebnost čini ono opšte svrhom vlastite volje, ono običajnosno se kao *imanentno* vraća u građansko društvo kao korporacija. Korporacija je „posebno svojstvena“ zanatlijskom staležu, kao sredini između zemljoradničkog i opšteg. Član građanskog društva je u isto vreme i član korporacije, s obzirom na svoju posebnu veštinu. Korporacija je, uz porodicu, običajnosni koren države. Porodica sadrži momente subjektivne posebnosti i objektivne opštosti u supstancijalnom jedinstvu, dok korporacija ujedinjuje posebnost potrebe i apstraktnu pravnu opštost na unutrašnji način: „Svetinja braka i čast u korporaciji dva su momenta oko kojih se kreće dezorganizacija građanskog društva“³. Pojedinaac u korporaciji može pronaći onu opštost koju mu država ne omogućuje. Država mora imati nadzor nad korporacijom da se ona ne bi pretvorila u „bedno esnafstvo“. Po sebi i za sebe, međutim, korporacija nije esnaf već *pravljenje običajnosnim* pojedinačnog zanata. Drugim rečima, pod pojmom esnafa se misli posebnost koja se zatvara u posebnost. Korporacija je, s druge strane, posebnost koja se uzdiže do opštosti, posredovanje kojim pojedinac preko posebnosti učestvuje u opštosti. Na taj način korporacija čini prelaz s građanskog društva na državu.

Arijadnina nit praktičke slobode koju smo pratili od pred-povesti pojma volje u navici, preko fenomenološkog određenja umnosti i psihološkog pojma slobodnog duha, a zatim kroz ozbiljenje slobode u različitim likovima objektivnog duha vodi, najzad, do pojma države. U pojmu – zapravo: ideji države, sloboda nalazi svoje puno određenje i ozbiljenje. U njoj se sabiraju sva prethodna određenja i svi prethodeći momenti slobode u njoj imaju svoju višu istinu. Ona nije tek „garant slobode“, već njen najviši izraz. Za Hegela država nije spoljašnja tvorevina. Nije ona ni nešto „prirodno“. Nije rezultat

¹ Ibid., § 229. „Individue naime ostaju u građanskom društvu međusobno u jednom čisto *apstraktnom odnosu*, tj. upravo onakvom kako on sam određuje pravni odnos posredstvom vanjskih stvari“ (Kangrga, *Hegel-Marx*, str. 113).

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 249.

³ Ibid., § 255.

društvenog ugovora¹. Država je „artificijelna“ u najvišem smislu te reči: kao *produkt duha za duh*. Kao takva, ona ne može imati neku spoljašnju, slučajnu svrhu. Ne može biti stvar izbora da li će država postojati. Ona sama je „zbiljnost običajnosne ideje“. Država je „običajnosni duh kao *očigledna* sama sebi jasna, supstancijalna volja, koja o sebi misli i sebe zna, pa to što ona zna i ukoliko ona to zna također i izvršava“². Država svoju neposrednu egzistenciju ima u običaju, a posrednu u samosvesti pojedinca. Jednako tako, samosvest pojedinca *samo u državi ima svoju supstancijalnu slobodu*. Država je ono po sebi i za sebe umno te tako ono zbiljski slobodno. Ono umno se ovde konkretizuje kao jedinstvo objektivne slobode – tj. opšte supstancijalne volje – i subjektivne slobode – tj. individualnog znanja i volje koja traži posebne svrhe te sebe određuje s obzirom na opšta načela³.

Dosadašnja tematizacija pokazala je da se čovek određuje kao telesno-duševno-svesno-duhovno biće. U sferi objektivnog duha, tj. ozbiljujuće slobode, sve ove dimenzije subjektiviteta čoveka objektiviraju se u određenjima čoveka kao pravne osobe, moralnog subjekta, člana porodice i građanina kao *bourgeois*, tj. kao člana građanskog društva. U sferi države čovek postiže punoću modernog pojma ličnosti, zadobijajući i vlastito političko određenje. U sferi države, čovek je građanin kao *citoyen*⁴.

Država je ozbiljenje slobode, a apsolutna svrha uma je „da sloboda bude zbiljska“: „Država je duh koji stoji u svijetu i sebe u njemu realizira sa *sviješću*, dok se on u prirodi realizira samo kao ono drugo, kao duh koji spava“⁵. Država je sebe znajući duh, a duh je država samo kao prisutan u svesti, odnosno, samo kao onaj koji sebe samog zna kao egzistirajući predmet. Stoga su u pojmu države ono subjektivno i ono objektivno slobode ujedinjeni u zbiljsku slobodu po sebi i za sebe. Hegel navodi da se kod slobode „ne mora

¹ Lozurdo smatra da Hegelov antikontraktualizam cilja na feudalnu i reakcionarnu ideologiju, jer samo u feudalizmu ugovor između vladara i naroda ima nekakvog smisla (Losurdo, D., *Hegel and the Freedom of the Moderns*, p. 54 et passim).

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 257.

³ Up. Ibid., § 258. Hegel smatra velikom Rusoovom zaslugom to što je volju postavio za princip države. Ipak, granica tog zasnivanja jeste oblik pojedinačnosti volje, kao i određenje opšte volje na način puke zajedničke volje. Hegelovoj tematizaciji običajnosti koja polazi od supstancijalnog, isključujući mogućnost polazanja od individualnog, Rols suprotstavlja „treću mogućnost“, koju vidi upravo u Rusou i Kantu (Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, p. 362) i ideji ugovora kao temelja države. Vraćati se na ugovorni koncept države nakon Hegela nije smisleno.

⁴ Up. Perović, M.A., *Filozofija morala*, str. 100 et passim. „Država, u razlici prema građanskom društvu, ima kao svoj sadržaj ne čovjeka kao biće potrebe, nego čovjeka u njegovu odnosu prema povijesnom porijeklu i kontekstu toga porijekla“ (Posavec, Z., op.cit., str. 100).

⁵ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 258, dod.

poći od pojedinačnosti“, tj. od pojedinačne samosvesti, već od biti samosvesti¹. Ta bit se ozbiljuje kao samostalna moć u kojoj su individue *samo momenti*, bez obzira da li individue to znaju: „Da država postoji, to je kretanje Boga u svijetu, njegov osnov je moć uma koja se ozbiljuje kao volja“². Država je zbiljski bog. Država je, prvo, ono umno po sebi i za sebe. Drugo, duh koji sebe zna. Treće, ozbiljenje slobode. Napokon, zbiljski bog. Odnosno: sloboda se, kao duh koji sebe zna ili zbiljski bog, ozbiljuje kao ono po sebi i za sebe umno na način države. Ne *u* državi, jer nije država nešto različito od slobode u čemu bi se sloboda mogla pojaviti ili ne. Država jeste sloboda ili sloboda kao država jeste zbiljska po sebi i za sebe³. To ne znači da Hegel ima idealizovanu ili romantizovanu ideju države. Ideja države upravo je ideja. To da se sloboda zbiljski očituje kao država znači da svi momenti slobode zbiljski očituju kao država. A momentima slobode, kako je pokazano, pripadaju i svojevola i probabilizam i ironija etc. Svaki je od tih momenata na delu u državi upravo stoga što ona sama jeste zbiljnost slobode.

Ideja države ima tri momenta. Pre svega, država je – kao zbiljska – bitno individualna, a time je „organizam koji se odnosi na sebe“. Otuda je prvi momenat države ustav ili unutrašnje državno pravo. Zatim, ideja države podrazumeva i međusobni odnos pojedinačnih država. Drugi momenat države je spoljašnje državno pravo. Najzad, ideja države je opšta ideja „kao rod“ i apsolutna moć u odnosu na pojedinačne države. Tako se najviši momenat države ozbiljuje kao svetska povest.

Država je „zbiljnost konkretne slobode“. To znači da individualni interesi pojedinačnosti imaju priznanje svog prava jednako onako kao što sami od sebe, jednim delom, prelaze u opšti interes, a – drugim – samo to opšte priznaju kao svoj supstancijalni duh. Ovo je specifikum modernog pojma države: „Princip modernih država ima tu nečuvenu snagu i dubinu da daje da se princip subjektiviteta dovrši do *samostalnog ekstrema* osobne posebnosti, a istovremeno može ga *vratiti u supstancijalno jedinstvo* i da tako u njemu održi samo to jedinstvo“⁴. Princip moderne države jeste princip spekulacije:

¹ To je, u osnovi, bit Šelingove kritike Fichteove filozofije i idealizma uopšte.

² Ibid., § 258, dod.

³ „Država koju Hegel opisuje je delo večnog uma kako je prikazan u *Nauci logike* i *Enciklopediji filozofskih znanosti*, ali isto tako kao rezultat univerzalne povesti kako Hegel naznačuje u *Predavanjima o filozofiji povesti*“ (Hassner, P., "Georg W.F. Hegel" in *History of Political Philosophy* (ed. Strauss, L., Cropsey, J.), The University of Chicago Press, Chicago and London 1987., p. 732).

⁴ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Ibid., § 260. Adorno smatra da je u Hegelovoj filozofiji na delu prevlast univerzalnog nad individualnim (Up. Adorno, T., *History and Freedom*, p. 42). Baum, s druge strane, drži da je Hegelov koncept države pokušaj ujedinjenja Rusoovog i Kantovog poimanja države, s jedne strane, i Platonovog i Aristotelovog, s druge (Up. Baum, M., "Common Welfare and Universal Will in

da se ono što je istinito shvati i kao supstancija i kao subjekt. Moderna epoha donosi državu u kojoj je ono opšte povezano s punom slobodom posebnosti: interes porodice i građanskog društva se mora sabrati u državi, ali opštost svrhe ne može napredovati bez znanja i htenja posebnosti koja *mora* sačuvati svoje pravo. U državi se pokazuje istina odnosa između dužnosti i prava, tj. da pojedinci imaju onoliko dužnosti prema državi koliko istovremeno imaju prava¹. Država je zbiljnost u kojoj individua ima svoju slobodu, ali *samo zato* što je ona znanje i htenje opšteg. Ovo ne treba shvatiti na pogrešan način, „kao da pojedinčeva subjektivna volja dolazi do svojeg izvođenja i svojeg užitka pomoću opće volje, pa da bi ova bila sredstvo za nju, kao da bi subjekt pokraj drugih subjekata ograničavao svoju slobodu tako, da bi to opće ograničavanje, ženiranje svih međusobno svakom ostavljalo jedno malo mjesto, na kojemu može da uživa“². Sloboda u formi države nije formalitet liberalističkog koncepta slobode kao ograničene slobodom drugih. Država uopšte nije nekakav prostor ili okvir za ispoljavanje individualne slobode, u kome svako ima zamišljeno mesto³. Država je – zajedno s formalnim pravom, moralitetom i običajnošću uopšte – „pozitivna zbilja i zadovoljenje slobode“. Država *jeste* sloboda, jer sloboda jeste samo kao vlastita ozbiljenost.

Hegelova tematizacija države, a posebno odnosa između države i građanskog društva, u značajnoj je meri odredila sudbinu recepcije Hegelove filozofije uopšte. Spekulativni odnos opšteg, posebnog i pojedinačnog – kao spekulativni način egzistencije same slobode – koji vrhuni u državi kao potpunom ospoljenju slobode bio je neprihvatljiv kako liberalnoj paradigmi mišljenja praksisa, tako i marksističkim i pseudo-marksističkim diskursima. Hajmov stav o Hegelu kao filozofskom diktatoru Nemačke koji je filozofiju pretvorio u znanstveno prebivalište duha pruske restauracije i dao apsolutnu formulu

Hegel's *Philosophy of Right*" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O), Cambridge University Press, New York 2004., p. 124).

¹ Up. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 261. Od ovog paragrafa počinje Marksova kritika Hegelove filozofije prava (Up. Marks, K., *Kritika Hegela*, IRO Rad, Beograd, 1980.).

² Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 51.

³ Takvo određenje države uslovalo je čitav niz neopravdanih kritičkih objekcija na Hegelov račun, koje se mogu sumirati u dve osnovne. KAKO navodi Pipin: „Premda Hegel redovno određuje svoju praktičku filozofiju (uistinu, svoju filozofiju u celini) kao 'filozofiju slobode', i premda često čini kristalno jasnim da smatra sebe odlučnim braniocem modernosti, njegova je praktička filozofija ipak bila zasenjena dvema uznemirujućim optužbama za ne-liberalne, čak reakcionarne elemente“ (Pippin, R., “Hegel's practical Philosophy“, *Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Ameriks, K., Cambridge University Press 2000., p. 181). Prva je optužba za „anti-individualizam“, a druga za „neku vrstu neobičnog povesnog pozitivizma“.

političkom konzervativizmu, kvijetizmu i optimizmu¹ našao je plodno tle ne samo u vlastitom vremenu, već i u interpretacijama Hegelovog „etatizma“ u XX veku. Tako će Popper nastojati da pokaže „identičnost hegelskog historicizma i filozofije modernog totalitarizma“ i govoriti o „hegelskoj farsii“ koja je nanela dovoljno štete². S druge strane, Hegel će biti optužen za „preterano naglašavanje parole slobode“³. Pitanje je ima li uopšte u povesti filozofije još i jednog mislioca pored Hegela koji bi mogao izazvati tako oprečne interpretacije, nijedna od kojih ne pogađa bit Hegelovog sistema. Ne može se *preterati* sa slobodom niti se sloboda može izvrgnuti u totalitarizam. Hegelov sistem je svojevrsni *totalitet slobode*. Totalitetu pripadaju i aberativni – totalitaristički ili emfatični – oblici slobode kao deo njenog nužnog samorazvoja, ali oni nisu *istina* slobode. Istina slobode je duh koji je po sebi i za sebe slobodan i ozbiljen kao slobodan u ideji države.

U odnosu na druge regije modernog praksisa, država je, s jedne strane, njihova spoljašnja nužnost, a – s druge – njihova imanentna svrha. To se izražava odnosom prava i dužnosti o kome je već bilo reči. U državi su dužnost i pravo ujedinjeni i to ujedinjenje čini njenu unutrašnju snagu. Samo ujedinjenje počiva na tome što je ono što država zahteva kao dužnost zapravo neposredno pravo individue jer je u pitanju sama „organizacija slobode“. Reč je o tome da su sva određenja individualne volje tek kroz državu dovedena do objektivne egzistencije. Sloboda kao individualna dolazi do svoje istine i ozbiljenja samo u slobodi kao opštoj, tj. državi. Zakon uma i posebne slobode se prožimaju te individualna sloboda postaje identična s onim opštim: „Valja naime znati, da je država realizacija slobode, tj. apsolutne krajnje svrhe, da je ona poradi sebe same; nadalje valja znati, da svu vrijednost, koju čovjek ima, svu duševnu zbilju, ima samo pomoću države“⁴.

U institucijama koje čine ustav posebna sloboda je ozbiljena i umna. Institucije po sebi jesu „ujedinjenje slobode i nužnosti“. Duh ipak sebi nije zbiljski samo kao nužnost i carstvo pojave, već i kao idealitet i ono unutrašnje institucija: susptancijalna opštost je

¹ Haym, R., *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857., SS. 357-365 (Cit. prema: Ritter, J., *Hegel I francuska revolucija*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989., str. 5).

² Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 2: *Hegel and Marx*, Routledge, New York 2005., p. 84. Poglavlje pod naslovom „Hegel i novi tribalizam“ Popper *prigodno* zaključuje Šopenhauerovim opisom Hegela: „On je ne samo u filozofiji, već u svim oblicima nemačke literature, izvršio razarajući ili, strože govoreći, zaglupljujući, moglo bi se reći i zarazan uticaj. Boriti se protiv ovog uticaja svim silama i u svakoj prilici dužnost je svakoga ko je sposoban da nezavisno sudi. *Jer ako mi čutimo, ko će govoriti?*“ (Ibid., p. 85).

³ Up. Gadamer, H.-G., „Dijalektika samosvesti“ u *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd 2003., str. 185.

⁴ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 52.

„nužnost u liku slobode“. Ono što čini nužnost u idealitetu je sam razvoj ideje. Kao subjektivni supstancijalitet, ideja je političko uverenje. Kao objektivni supstancijalitet, ona je „prava“ politička država, ustav, organizam države. Dakle, „jedinstvo slobode koja sebe hoće i zna, jest najprije kao nužnost“¹. Država je najpre kao nužnost, a ta nužnost se pokazuje u liku institucija. Svrha države je opšti interes. Održanje posebnih interesa u opštem je apstraktna zbiljnost ili supstancijalitet države, ali i nužnost države u pojmovnim razlikama njene delatnosti. Sam taj supstancijalitet se na koncu pokazuje kao duh „koji je prošao kroz oblik obrazovanja“, odnosno, kao duh koji zna i hoće. Ono što on zna i hoće jeste on sam: „Savršenoj državi pripada svijest, mišljenje; država stoga zna šta hoće i to zna kao nešto mišljeno“².

Politički ustav je pravo. To znači da ustav predstavlja organizaciju države i proces njenog organskog života u odnosu prema sebi. Kao individualitet, država je ono disjunktivno koje se kao jedno odnosi prema drugima i tako svoje određenje okreće prema spoljašnjosti. Ustav je uman ukoliko je u skladu s prirodom pojma te i svaka podela vlasti mora biti podela samog pojma u sebi. Po Hegelovom sudu, bit pojma podrazumeva podelu vlasti na zakonodavnu vlast, upravnu vlast i konstitucionalnu monarhiju. Ustav uopšte ne treba gledati kao nešto stvoreno i to je „upravo bitno“, jer je ustav biće po sebi i za sebe koje treba gledati kao ono „božansko i postojano, te iznad sfere onoga što je stvoreno“³. Svaki narod ima ustav „koji mu je primeren“ i koji mu pripada, u tome leži subjektivna sloboda. Država je volja koja sebe određuje, savršena volja i treba je posmatrati kao „hijeroglif uma koji se pokazuje u zbiljnosti“⁴.

Za razliku od unutrašnjeg prava države, spoljašnje pravo polazi od *odnosa* samostalnih država. Države, međutim, nisu privatne osobe već totaliteti po sebi te se taj odnos ne može postaviti kao moralni ili privatno-pravni. Ipak, kao što pojedinac nije zbiljska osoba bez odnosa s drugim osobama – preciznije, bez priznanja – tako ni država ne može biti zbiljska individua bez odnosa s drugim državama, odnosno: bez priznanja. Kao i u slučaju pojedinca, priznanje mora biti obostrano: država koja zahteva da bude priznata mora u isto vreme priznavati individualni legitimitet država od kojih traži priznanje. Hegel odbija kantovsku ideju večnog mira posredstvom saveza država, jer sam taj savez implicira „opterećenost slučajnostima“. Ne postoji nikakav viši autoritet iznad država, već samo

¹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 267, dod.

² Ibid., § 270, dod.

³ Ibid., § 273.

⁴ Ibid., § 279, dod.

autoritet svetskog duha. U međusobnom odnosu se države postavljaju kao posebne volje i na tome počivaju svi mogući ugovori i sporazumi između njih. Ako posebne volje ne postignu sporazum, spor se rešava ratom. Kantovsku ideju večnog mira Hegel vidi kao prazno rezonovanje, a ne filozofsku ideju¹. Posebnost državnih volja uslovljava vrlo složenu mrežu mogućih odnosa među državama: „Međusobnom odnosu država, jer one u tome jesu kao *posebne*, pripada vrlo burna igra unutarnje posebnosti strasti, interesa, svrha, talenata i vrlina, sile, nepravda i poroka, kao i spoljašnje slučajnosti, koji se pojavljuju najvećim dimenzijama – igra u kojoj se sama običajnosna cjelina, samostalnost države, izlaže slučajnosti“².

Posebnost „narodnih duhova“ znači i njihovu konačnost. Iz pojavne dijalektike konačnosti ovih duhova, opšti duh kao duh sveta proizvodi samog sebe kao neograničenog i nad njima vrši svoje pravo – koje je najviše – u svetskoj povesti.

FILOZOFSKO-POVESNI POJAM SLOBODE

Svetska povest je carstvo opšteg duha. Ako je država sloboda koja je ozbiljena po sebi i za sebe, zbiljski bog, onda je svetska povest prebivalište slobode i boga. U sistemu Hegelove filozofije, svetska povest je – kao najviši momenat filozofije objektivnog duha – polazište filozofije apsolutnog duha. U svetskoj povesti je duh već u medijumu apsolutnosti: „Elementi opstanka *općeg duha*, koji je u umjetnosti zor i slika, u religiji čuvstva i predstava, u filozofiji čista slobodna misao, jest u *svjetskoj povijesti* duhovna zbiljnost u svom potpunom opsegu unutrašnjosti i spoljašnjosti“³. Svetska povest nije samo polazište apsolutnog duha, već sâm apsolutni duh u svom najvišem obliku! Univerzalna povest nije samo „poslednji sud“ za države, već i za sve ono što u različitim

¹ Up. Mertens, T., "Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace: An Analysis of Hegel's 'Philosophy of Right' §§ 321-340" in *The Review of Politics*, Vol.57, No.4, Cambridge University Press 1955., p. 666.

² Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 340.

³ *Ibid.*, § 341.

formama apsolutnog duha pripada i državama, iako je od njih različito, naime: umetnost, religiju i filozofiju. Svetska povest je poslednja instanca duha, sam opšti duh u svojoj apsolutnoj umnosti i slobodi. Ona nije neka bezumna nužnost sudbine, naprotiv: „Ona je sama iz *pojma* njegove slobode [tj. slobode duha, M.Đ.] nuždan razvoj *momenata* uma i time njegove samosvijesti i njegove slobode – izlaganje i *ozbiljenje općeg duha*“¹. Povest duha je njegov čin da sebe kao duh učini predmetom svoje svesti. Utoliko povesnom pojmu slobode pripadaju ontologički i praktički, odnosno, oni u njemu imaju svoju višu istinu i svoju svrhu. Zakon bitka duha je „Spoznaj samog sebe“, a ta se spoznaja dovršava samo u svetskoj povesti. To dovršenje nije niti može biti *konačno*, jer duh uvek sebe iznova shvata, odnosno, iznova shvata samo to shvatanje i time sebe postavlja na viši stupanj u odnosu na prethodno shvatanje.

Filozofija povesti je pre svega *filozofija* te i u razmatranje povesti unosi isti misaoni princip koji važi za sve ono što se podvrgava filozofskom promišljanju: princip po kome um vlada svetom. Um je beskonačni sadržaj samog sebe, a „kako je on sam sebi svoja vlastita pretpostavka i apsolutna krajnja svrha, tako je on sama djelatnost i proizvođenje te krajnje svrhe iz unutrašnjosti u pojavu, ne samo prirodnog univerzuma, nego i duhovnoga, – u svjetskoj povijesti“². Samo razmatranje svetske povesti može pokazati da je u njoj na delu um, premda se provođenje tog stanovišta svakako odvija sa stanovišta umnosti. U filozofiji povesti je na delu isti princip koji važi u celini Hegelove filozofije: posledica je uzrok svog uzroka. Ideja umnog principa povesnog zbivanja nužno je u vezi s idejom providenja te Hegel ističe da je filozofija povesti svojevrsna teodiceja³.

Filozofsko-povesni pojam slobode u Hegelovom sistemu pokazuje dve osnovne karakteristike. Najpre, on u sebi sažima ontologički i praktički, odnosno, predstavlja njihovu istinu. Pored toga, filozofsko-povesni pojam slobode nije isto što i (naprosto) povesni pojam slobode, premda ga u sebi sadrži. Prva značajka nužno sledi iz samog Hegelovog sistema. Princip tog sistema je duh, a njegovo temeljno određenje, tačnije: njegova supstancija, jeste sloboda. Čitav put koji duh prelazi jeste put vlastitog oslobađanja i znanja sebe kao slobodnog. U tom oslobađanju se pokazuje identitet njegove supstancije i njegove subjektivnosti, odnosno, duh sebe zna kao duh time što sebe zna kao

¹ Ibid., § 342.

² Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 28 (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Bd. 12, S. 21).

³ Ibid., str. 32. Levit smatra da je za Hegela povest sveta u intrinzičnom – a ne slučajnom ili konvencionalnom – smislu određena kroz „pre Hrista“ i „posle Hrista“ (Up. Löwith, K., *Meaning in History*, The University of Chicago Press 1949., p. 57)

slobodnog. Pitanje o tome šta je određenje duha poklapa se, kako Hegel navodi, s pitanjem o tome šta je krajnja svrha sveta. To znači da legitimiranje same filozofije povesti podrazumeva da valja pokazati apstraktna određenja prirode duha, zatim sredstva koja duh koristi za ozbiljenje ideja i, najzad, oblik koji predstavlja „potpunu realizaciju duha u bitku“, tj. državu¹. Očito je da je reč upravo o ontologičkom i praktičkom pojmu slobode. Što se tiče razlike između filozofsko-povesnog i povesnog pojma slobode, jasno je da povesni pojam slobode suštinski *nije pojam*. Zadatak je filozofije povesti upravo taj da u onom povesnom prepozna „rad pojma“ i da ga dovede na svetlost dana. U skladu s idejom obrazovanosti, to dovođenje ne podrazumeva put koji nikako ne uzima u obzir ono važeće u pogledu povesti. Ako filozofija povesti polazi od povesti kao svojevrsnog materijala, onda to važi i za pojam slobode. Ipak, filozofiji povesti je pre svega stalo da pokaže ono umno u povesnom zbivanju, odnosno, ono što jeste delanje duha, a ne ono što spada u slučajnost ili proizvoljnost.

Supstancija duha je sloboda. To znači da „sva svojstva duha postoje samo pomoću slobode, da su sva svojstva samo sredstva za slobodu, da sva svojstva traže i proizvode samo slobodu“². Jedina istinitost duha je sloboda! Sloboda je bitak-kod-samog-sebe duha, a taj bitak kod sebe jeste njegova samosvest. Utoliko je svetska povest prikaz duha koji stiče znanje o onome što je on sam po sebi. Odnosno, svetska povest je prikaz načina na koji duh stiče znanje o sebi kao slobodnom – jednako kao što se to *in abstracto* odvija u logici. Ako je logika bila izlaganje boga pre stvaranja sveta, svetska povest je izlaganje boga *kao* sveta³: „Jedina misao koju filozofija donosi sa sobom je jednostavna misao *uma*, da um vlada svetom, da je, dakle, i zbivanje u svetskoj povesti bilo umno“⁴. I kao što je u logici ključni momenat subjektiviranja supstancije, tj. momenat u kome se bitak iz samog sebe razvija do pojma kao carstva slobode, tako je i u filozofiji povesti presudan momenat subjektiviranja kao dolaženja do svesti o sebi. S tim u vezi Hegel izriče tezu da Istočnjaci ne znaju da je čovek ili duh po sebi slobodan te zato i *nisu slobodni*. Nije smislen prigovor da Hegel „počinje od Kine očito samo zato što nije znao ni za šta starije“⁵. Hegela problem početka zaokuplja u svim ravnima filozofije. Tvrdnja da je početna tačka bilo kog njegovog teksta stvar proizvoljnosti više govori o interpretatoru nego o samom Hegelu.

¹ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 33-34.

² Ibid., str. 34.

³ Kangrga primećuje da je – sa stanovišta dijalektike – istina celina, ali sa stanovišta povesnosti ona to nije (Kangrga, *Hegel-Marx*, str. 129). Ne možemo se složiti s takvim stavom.

⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 20.

⁵ McTaggart, E., McTaggart, J., *Studies in Hegelian Dialectic*, Batoche Books, Kitchener 1999., p. 213.

Svest o slobodi rađa se u Grčkoj, ali i Grčka i Rim ne dospevaju do ideje po sebi slobodnog čoveka, za njih su još uvek slobodni samo *neki*. Po Hegelovom sudu, tek germanske nacije su, na tragu hrišćanstva, došle do spoznaje da je čovek po sebi slobodan, odnosno, da sloboda čini prirodu duha: „Svi ljudi su umni; formalnost ove umnosti je u tome što je čovek slobodan; to je njegova priroda. Ipak je kod mnogih naroda postojalo ropstvo i delimice još postoji; i narodi su s tim zadovoljni. Jedina razlika između afričkih i azijskih naroda s jedne strane, i Grka, Rimljana i naroda novijeg doba s druge strane sastoji se samo u tome što ovi (evropski) narodi znaju da su slobodni i da je to njihovo pravo, dok oni prvi jesu to takođe, ali oni to ne znaju, oni ne egzistiraju kao slobodni. To sačinjava ogromnu promenu stanja“¹. Na taj se način pokazuje da je svetska povest napredovanje u svesti o slobodi: od ideje da je slobodan samo jedan, preko saznanja da su slobodni neki, do opšteg principa po kome je čovek slobodan². Zadatak filozofije povesti sastoji se u tome da to napredovanje u svesti o slobodi spozna u njegovoj nužnosti. Ako je povest mesto spekulativnog susreta slobode i nužnosti, može se prihvatiti ocena da je Hegelova koncepcija povesti „direktan odgovor na treću antinomiju i Kantovo problematično rešenje iste“³.

Krajnja svrha sveta je svest duha o njegovoj slobodi, a time i realitet te slobode. Svest o slobodi *jeste* realitet slobode; ono subjektivno *jeste* ono objektivno slobode. Nije reč o tome da ljudi „imaju“ ideju slobode – oni ta ideja jesu! Sloboda u sebe uključuje „beskonačnu nužnost“ da sebe dovede do svesti, jer je ona po samom svom pojmu znanje o sebi i samo na taj način sebe ozbiljuje: „Sloboda je sebi svrha, koju ona proizvodi, i jedina svrha duha“⁴. Ta svrha je ono što je nepromenljivo u svim smenama događaja i ono što je zaista delatno. To je „ono što bog hoće sa svetom“, jer bog može hteti samo sebe, svoju volju. Priroda božije volje – božija priroda uopšte – jeste, pojmovno izraženo: sloboda. Ipak, svrhe pripadaju unutrašnjoj nameri, a ne još uvek zbilji – da bi se ozbiljile, nužan je momenat delanja, volje. Samo ljudsko delanje može ozbiljiti pojam, ali ono to ne može bez nagona i strasti koji delanje pokreću. Za razliku od Kantovog apstraktnog principa delanja koji mora biti apsolutno čist i nezainteresovan, Hegel podvlači da se ništa veliko na svetu nije izvršilo bez strasti niti se može izvršiti bez nje. Ništa se ne može desiti ako onaj koji treba da dela neće u tom delanju zadovoljiti i sebe, pored nekog opšteg cilja.

¹ Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, I tom, str. 25-26.

² Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 34-35.

³ Gillespie, M.A., *Hegel, Heidegger and the Ground of History*, The University of Chicago Press 1984., Preface, p. xiii.

⁴ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 36.

Tako se pokazuje da svetska povest počiva na posredovanju dva momenta – ideje i ljudske strasti: „Jedan je kraj, drugi je početak velikoga saga svjetske povijesti“¹, a oba ova momenta sjedinjuju se u običajnosnoj slobodi u državi.

Pod strašću (Leidenschaft) Hegel podrazumeva pokretačku silu čovekovog delanja kao partikularni interes. Taj partikularni interes čini, po njegovom sudu, čitavu određenost volje individuuma, upravo stoga što *individuum jeste individuum*, tj. postojeći čovek, a ne čovek uopšte. Strast nije isto što i karakter, jer karakter obuhvata sve partikularitete uopšte, a strast podrazumeva „partikularnu određenost karaktera, ukoliko te određenosti htijenja imaju ne samo privatni sadržaj, nego ukoliko su ono nagonsko i djelatno kod općih djela“². Strast je, dakle, subjektivna i time formalna strana energije, volje i delatnosti. Njen sadržaj i svrha ostaju još neodređeni, kao što je to kod vlastite uverenosti, spoznaje i savesti, jer uvek ostaje pitanje da li su sadržaj i svrha mog uverenja ili delanja istinske prirode ili ne. To je isti onaj princip koji je obrazložen kod pojma države – da privatni interes građana treba da bude u jedinstvu s opštom svrhom, odnosno, da treba da postoji identitet dužnosti i prava.

Svetska povest po sebi počinje, kao priroda, sa svojom opštom svrhom – zadovoljenjem pojma duha³. „Čitav posao“ svetske povesti se dalje sastoji u naporu da se ta svrha dovede do svesti. Sredstvo kojim svetski duh postiže svoju svrhu jeste upravo „neizmerna masa“ htenja, interesa i delanja⁴. Svetska povest još uvek teče te sadržaj istine još nije njena potonja istina, zbog čega se ispunjava upravo posredstvom posebnih svrha. Odnos opštosti i posebnosti u svetskoj povesti može se posmatrati i kao odnos slobode i nužnosti, jer je unutrašnji tok duha ono što se pojavljuje kao nužno, dok se interes ljudi pripisuje njihovoj slobodi. Karakteristika svetsko-povesnih individuuma jeste u tome što se u njima ova sloboda i ova nužnost ujedinjaju u delanju te njihovi partikularni ciljevi za supstanciju imaju volju svetskog duha. Takvi ljudi – Aleksandar, Cezar, Napoleon – postajali su tako „vođe poslova svetskog duha“, a time i vođe vlastitih savremenika⁵.

¹ Ibid., str. 39.

² Ibid., str. 40.

³ Gilespi primećuje da ideja racionalne svrhe povesnog razvoja ispunjava moralni i politički vakuum koji je ostao nakon kolapsa učenja o prirodnom pravu (Up. Gillespie, M., *Hegel, Heidegger and the Ground of History*, p. 12).

⁴ „Uverenje da su sve stvari smislene i transparentne, da događaji mogu biti shvaćeni korak po korak, da čak i najgora i najbesmislenija patnja može biti razumljena kao proizvod ukupnih okolnosti – to i jedino to je ono što treba razumeti kao svetski duh o kome Hegel govori (Adorno, T., *History and Freedom*, p. 27).

⁵ „Društvo koje je rodilo Heraklitov genije, era u kojoj je Šekspirova umetnost nastala, klasa u kojoj je 'duh' Hegelove filozofije bio razvijen, svi su *bespovratno* nestali u povesti. Ipak, 'Heraklitov svet', 'Šekspirov svet'

Filozofija ima zadatak da spozna da je zbiljski svet takav kakav treba da bude, da je u njemu na delu um, tj. da je sam on uman, a taj um jeste bog: „Bog upravlja svijetom, sadržaj njegova upravljanja, ispunjavanje njegova plana jeste svjetska povijest“¹. Pred ovom božanskom idejom, navodi Hegel, iščezava privid po kome je svet „budalasto zbivanje“, jer filozofija hoće da opravda prezrenu zbilju. To je onaj „teodicejski“ karakter filozofije povesti koji je bio pomenut. Ako pravo svetskog duha nadilazi sva posebna prava, onda sud svetske povesti nadilazi sve posebne sudove, uverenja i okolnosti.

Sredstva kojima svetski duh ozbiljuje vlastitu umnu svrhu sadrže se u delatnosti subjekta. Ljudski subjektivitet, međutim, obezbeđuje i materijal koji je potreban za ozbiljenje svrhe: „U ljudskome znanju i htijenju, kao materijalu, dolazi ono umno do svoje egzistencije“². Subjektivna volja ima svoje ograničene strasti, ali ima ona i svoj supstancijalni život, zbilju u kojoj se kreće u „bitnosti kao svrsi vlastitog bitka“. Ta bitnost je, kako je ranije izloženo, država, a njena egzistencija je apsolutni interes uma. Država je „božanska ideja“, onako kako ona postoji na zemlji i time je predmet svetske povesti, u kojoj dobija vlastiti objektivitet. Država je izmirenje slobode i nužnosti, velike opreke za koju je Šeling ispravno smatrao da treba da postane središnjim problemom filozofije. Ono što je nužno jeste ono umno kao supstancijalno, a time što ono umno priznaje kao zakon, čovek je slobodan i pokorava mu se kao vlastitoj supstanciji. Ono supstancijalno umnog kao *nužnost* i ono subjektivno umnog kao *sloboda* stoje u jedinstvu u ideji države: „U idealizmu povest više nije shvaćena kao totalno oslobođenje čoveka i krajnje podređivanje prirode već kao dijalektički proces njihovog pomirenja“³.

Nema nikakvog prirodnog stanja u kome bi mogla opstojati sloboda: „Sloboda kao idealitet neposrednoga i prirodnoga ne postoji kao nešto neposredno i prirodno, nego se naprotiv mora steći i tek zadobiti, i to pomoću beskonačnoga posredovanja u njegovanju znanja i htijenja“⁴. Prirodno stanje je nužno stanje nepravde i neslobode. Ograničenje nagona i svojevolje je element posredovanja kojim se tek proizvode svest i htenje slobode *prema pojmu slobode*. Pojmu slobode pripadaju pravo i običajnost, a oni su „opšte bitnosti“ koje može da pronađe samo mišljenje koje se razvija naspram čulnosti i suprotstavlja čulnoj volji. Misлити da je država ograničenje slobode znači nedostatak

i 'Hegelov svet' nastavljaju da žive i postoje kao živi momenti sadašnjosti jer su obogatili ljudski subjekt trajno“ (Kosik, K., *Dialectics of the Concrete*, p. 85).

¹ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 50.

² Ibid., str. 51.

³ Gillespie, M.A., *Hegel, Heidegger and the Ground of History*, p. 14.

⁴ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 53.

razumevanja same slobode. Ograničenje svojevolje i proizvoljnosti nije ograničenje slobode, naprotiv: ono je nužni uslov oslobođenja. Stoga je država nužni uslov oslobođenja, odnosno, ozbiljenja slobode, a ne njena limitacija. Tek u državi sloboda je zbiljski egzistentna jer tek u državi subjektivna i objektivna volja bivaju ujedinjene. Država je umska sloboda koja sebe zna kao objektivnu, a objektivitet slobode je „upravo to, da njeni momenti ne postoje idealno, nego u osebujnome realitetu, a u svojoj djelatnosti, koja se odnosi na nju samu, prelaze apsolutno u djelatnost, uslijed čega se proizvodi cjelina, duša, individualno jedinstvo i uslijed čega je to rezultat“¹. Pošto je država duhovna ideja u spoljašnjosti ljudske slobode volje, ona je ta koja na sebe prima promene povesti: počev od Hegela, neotuđivost određenih prava ne izvodi se iz prirode, već iz povesti²! Država vlastitim razvojem proizvodi razvoj povesti, jer su i država i povest delo slobode kao biti duha. Od presudnog je značaja da sloboda za svoj princip nema svojevolju niti samo subjektivnu volju, već opštu volju i to tako da sistem slobode bude slobodan razvoj momenata opšte volje. Subjektivna volja je nužan element slobode, ali ona je samo formalna, odnosno, u njoj „ne leži ono što ona hoće“. Samo umna volja jeste ono opšte koje se u samom sebi određuje i razvija.

Ako je apsolutna krajnja svrha ideja slobode, a sredstvo njenog ozbiljenja subjektivitet sa svojim znanjem, htenjem i delanjem, onda je država jedinstvo oba momenta. Na taj način država predstavlja središte svih „konkretnih strana narodnog života“, odnosno, svih načina manifestacije volje kao slobodne inteligencije. Svako duhovno delanje, bilo da je u pitanju umetnost, pravo, religija, znanost, ima samo jednu svrhu. To je ona apsolutna krajnja svrha: sloboda duha koje duh treba da postane svestan kao vlastite slobode i vlastite slobodne biti³. Utoliko se religija, umetnost i filozofija nalaze na istom tlu kao i država: sve su to načini sjedinjenja subjektivnog i objektivnog, a time i načini na koje duh postaje svestan sebe kao slobodnog. Religija stoji u najužoj vezi s principom države, jer predstava o bogu čini opšti osnov nekog naroda, a „slobode može biti samo tamo, gdje se individualitet zna kao pozitivan u božanskome biću“⁴. Država, po Hegelovom sudu, ima svoj koren u religiji, a to znači da je država iz religije proizašla i iz nje proizilazi jer se principi države moraju misliti kao po sebi važeći. Jedini način na koji

¹ Ibid., str. 58.

² Losurdo, D., *Hegel and the Freedom of Moderns*, p. 63.

³ „Veliki filozofi svih vremena i tendencija, Platon sa svojim mitom o pećini, Bekon sa svojim slikama idola, Spinoza, Hegel, Huserl i Marks, svi su ispravno odredili saznanje kao prevazilaženje onog što je prirodno, kao vrhovnu aktivnost i 'upotrebu sile“ (Kosik, *Dialectics of the Concrete*, p.9)

⁴ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 61.

je to moguće jeste onaj po kome su sami ti principi određenja božanske prirode¹. Jednako tako, duh svakog naroda je određeni duh koji je uslovljen stupnjem svog povesnog razvoja. Onda on nužno mora biti sadržaj drugih formi svesti o sebi, jer duh u samosvesti mora sebi biti predmetan. Stoga su sve forme duha vezane za individualitet određenog duha, kao što je svaki pojedinac čedo svog naroda i svog vremena: „Zbog iskonske istovetnosti svoje supstancije, svoga sadržaja i predmeta oblici su u nerazdruživu jedinstvu s duhom države: samo s ovom religijom može da postoji ova državna forma, kao što u ovoj državi može da postoji samo ova filozofija i ova umjetnost“².

Nužni tok ozbiljavanja slobode, odnosno, nužni tok razvoja ideje države, Hegel vidi u sledu koji počinje od monarhije – bilo da je ona patrijarhalna ili ratnička – prelazi u posebni oblik, tj. aristokratiju, ili pojedinačni, tj. demokratiju³, da bi se na kraju ova posebnost vratila „pod jednu moć“. Ideja države, dakle, počinje od monarhije i njom se završava, jer je takav zahtev svetskog duha. Svaka država, odnosno, svaki određeni narodni duh, u toku svetske povesti je individuum. Svetska povest je prikaz apsolutnog procesa duha, a pojedini stupnjevi tog procesa jesu svetsko-povesni narodni duhovi, sa sebi svojstvenim manifestacijama apsolutnog duha. U svetskoj povesti nije reč naprosto o povesti duha uopšte, već pre svega o povesti apsolutnog duha. Stoga njene stanice uključuju povest duha uopšte posredno, tj. onako kako ih podrazumeva razvoj samog apsolutnog duha na određenom stupnju. U tom smislu, svetska povest, na primer, grčki stupanj razvoja apsolutnog duha izlaže s obzirom na osnovne značajke države, religije, umetnosti i filozofije u tom vremenu. U tom su izlaganju, pak, posredno sadržane sve one manifestacije duha do kojih on stiže u kretanju ka svojoj apsolutnosti.

Razvoj prirodnog sveta događa se na neposredan način. Razvoj duha posredovan je svešću i voljom, pa se odvija kao beskonačna borba protiv samog sebe: „Što duh hoće, jeste to, da postigne svoj vlastiti pojam, ali on ga sebi sam prekriva, ponosan je i pun užitka u tome otuđivanju od samoga sebe“⁴. Razvoj duha nije mirno proizilaženje oblika, kao u slučaju organskog života, već „tvrđi nevoljni rad protiv samog sebe“. Razvoj duha je

¹ „Običajnost takođe utemeljuje, za filozofiju kao i za religiju, obavezujuće pravo na izvesno delanje koje je nezavisno od svih drugih, datih svrha i ciljeva i tako je u ovom smislu pravo na autarkičnu egzistenciju“ (Fulda, H.F., "The Rights of Philosophy" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004., p. 23)

² Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 63.

³ „Problem za koji Hegel smatra da je inherentan demokratiji nije toliko to što većina bira vlast, već što izabrana vlast ne može, na duge staze, predstavljati opštu volju“ (de Boer, H., *On Hegel. The Sway of Negative*, Palgrave-Macmillan, London-New York 2010, p. 193)

⁴ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 65.

u isto vreme i proizvođenje njegove vlastite svrhe, tj. slobode. Stoga je glavni princip razvoja upravo sloboda i razvoj duha se tumači samo s obzirom na nju. Zbog toga je moguće da postoje čitavi periodi svetske povesti u kojima suštinski nije bilo razvoja, jer nije bilo napretka u svesti o slobodi. Ovo je temeljno stanovište Hegelove filozofije povesti. Budući da je princip razvoja sloboda, istinskim razvojem se smatra samo onaj koji donosi napredak u pogledu pojma slobode. To Hegelu omogućuje autentično filozofsko promišljanje povesti, koje se ne iscrpljuje arhivarenjem i nabranjem događaja, već sebe legitimira kao filozofiju time što u povesti prati pojam. To je, dakako, i povod za različite prigovore njegovoj filozofiji povesti¹. Nije reč o tome da je *Filozofija povesti* dala „povesnu ilustraciju bitne veze između slobode i pojma koja je rastumačena u *Logici*“². Nije u pitanju nikakva ilustracija. Isti rad pojma slobode koji je *in abstracto* razvijen u logici, *in concreto* se razvija u povesti. Logika već jeste povesna, povest već jeste logička: „Hegelovo autentično stanovište ove dijalektičke filozofije povesti može se naći u njegovoj *Logici* i *Fenomenologiji duha* pre nego bilo gde drugo“³. Svetska povest je povest svesti o slobodi: „Svjetska povijest predstavlja dakle *postupnost* razvoja principa, kojega je *sadržaj* svijest slobode“⁴. Filozofija povesti kao povest apsolutnog duha posredno podrazumeva i povest duha uopšte. To znači da bliže određenje stupnjeva razvoja pripada logici, kada je reč o opštoj prirodi, odnosno, filozofiji duha, kada je reč o konkretnoj prirodi. Onda je prvi stupanj, kako je izloženo u prethodnim poglavljima, utonulost duha u prirodu, drugi stupanj izlaženje duha u svest o vlastitoj slobodi, a treći stupanj uzdizanje slobode iz posebnosti u čistu opštost. Duh počinje od svoje beskonačne mogućnosti da bi tek u rezultatu kao ostvarenju svrhe postigao zbilju.

Kao povest *duha*, filozofija povesti ne može početi ni s predstavom o idealnom prirodnom stanju (kao kod Rusoa, npr.) niti s pseudo-hrišćanskim pretpostavkama o rajskom stanju (kao kod F. Šlegela): „Filozofijskome je razmatranju primjereno i dostojno, da povijest započne tamo, gdje umnost počinje stupati u svjetovnu egzistenciju, ne tamo, gdje je ona još tek mogućnost po sebi, gdje postoji neko stanje, u kojemu ona nastupa u svijesti, volji i djelu“⁵. Za filozofiju povesti, povest počinje s državom. Sva ona događanja koja prethode nastanku države pripadaju pretpovesti, odnosno, padaju izvan povesti.

¹ Tako npr. Adorno smatra da Hegelova filozofija povesti i konstrukcija dijalektike ostaju zatvorene u platonovskim okvirima (Up. Adorno, T., *History and Freedom*, p. 43).

² Marcuse, H., *Um i revolucija*, str. 203

³ Adorno, T., *History and Freedom*, p. 5.

⁴ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 66.

⁵ *Ibid.*, str. 69.

Razlog takvom stavu jeste sam pojam slobode: „Sloboda je samo to, da se znadu i hoće takvi opći supstancijalni predmeti kao pravo i zakon i da se proizvede zbilja, koja im je primjerena, - *država*“¹. To je očito i s obzirom na povesnu građu koja nam je dostupna, jer tek država, sa svojom svešću o zakonima, proizvodi i svest da dela njenog vremena treba sačuvati.

Filozofija povesti treba da spozna konkretni duh naroda, a duh se samo duhom spoznaje, što znači: posredstvom mišljenja. Duh je ono što isijava iz svih dela nekog naroda i što sebe dovodi do samo-ozbiljenja. Najviši zadatak duha jeste da samog sebe spozna. Međutim, u izvršavanju tog zadatka, duh nalazi i svoju propast. Propast jednog duha u isto je vreme i nastupanje drugog duha, tj. drugog svetsko-povesnog naroda: „Iz života proizlazi smrt, ali iz smrti život“². Svetska povest je tako izlaganje duha u vremenu, kao što ideja u liku prirode izlaže sebe u prostoru. To ne znači da postoji neka „povezanost“ između vremena i duha, kako misli Hajdeger³. Vreme je način na koji duh jeste⁴.

Duh naroda je određeni duh koji sebe izgrađuje u postojeći svet. Okosnica tog sveta je država, a u njoj se duh objektivira u religiji, umetnosti, filozofiji i čitavom bogatstvu međusobnih odnosa ovih načina egzistencije duha. Ono što je na taj način delo duha, delo je i jednog naroda. S druge strane, pojedinac za sebe prisvaja supstancijalni bitak duha ozbiljen na taj način, jer on „nalazi pred sobom bitak naroda kao već gotov, čvrst svijet, kojemu se ima priključiti“⁵. Odnos narodnog duha i duha pojedinca je odnos uzajamnosti, kao što je to bio slučaj u antičkoj običajnosti. Utoliko je na mestu Adornova primedba da Hegel idejom narodnog duha nesvesno upućuje na potonje uzdizanje ideje nacije s kraja XIX veka, premda i sam Adorno primećuje da Hegelova određenja narodnog duha upravo *nisu* elementi nacionalnosti⁶. Pojedinac prisvaja supstancijalni bitak duha izgrađujući na taj način sebe kao duh i time povratno oblikuje sam duh naroda. U oba slučaja reč je o ozbiljenju jednog te istog duha, samo što se on ozbiljuje kao subjektivan, odnosno, objektivian, odnosno, apsolutan. Međutim, navika supstancijalne egzistencije jednog narodnog duha jeste ono što „dovodi prirodnu smrt“. Mogućnost da duh hoće nešto novo zapravo podrazumeva rađanje novog duha. Drugim rečima, razvijeni duh jednog

¹ Loc.cit.

² Ibid., str. 80. Ovaj stav Hegel ističe kao najvišu misao istočnjačke metafizike.

³ Up. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, str. 493.

⁴ Up. Perović, M.A., „Moderni pojam vremena i pojam povesti“, *Filozofske rasprave*, str. 243-261.

⁵ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 81.

⁶ Adorno, T., *History and Freedom*, pp. 100-103.

naroda opstoji u svojoj naviknutosti na vlastiti princip, tj. ozbiljeni nivo slobode. Probijanje te naviknutosti moguće je samo s jednog drugačijeg, višeg stanovišta same slobode. To više stanovište, međutim, nije primereno opstojećem narodnom duhu te je njegovo rađanje u isto vreme prevazilaženje prethodnog stupnja duha. Poimanje povesti u bitnome je poimanje tog prelaza duha u viši oblik: „Individuum kao jednota prolazi različite stupnjeve razvoja i ostaje isti individuum, isto tako i narod, do stupnja, koji je opći stupanj njegova duha. U toj točki leži unutrašnja, pojmovna nužnost promjene. To je duša, to je odlika u filozofijskome shvaćanju povijesti“¹. Enciklopedijski svršetak filozofije prirode i početak filozofije subjektivnog duha nalaze svoje ospoljenje u filozofsko-povesnoj raspravi o narodnom duhu.

To da je duh bitno rezultat svoje delatnosti znači da se u potonjem stupnju duha sadrže svi prethodni kao ukinuti. Sa stanovišta filozofije povesti to znači da poimanje prošlosti podrazumeva samo poimanje sadašnjosti, jer je predmet filozofije istina kao ono večno sadašnje. Stupnjevi duha su samo jednim delom „prošli“, po onom bitnom oni su uvek sadašnji, tj. postoje uporedo u kružnom sistemu krugova jer duh uvek sadrži u sebi sve svoje momente. Onako kako u prvim, najapstraktnijim određenjima sadrži sve više momente zamotane, nerazvijene, u klici, tako u potonjim, konkretnijim i višim stupnjevima sadrži sve prethodne kao ukinute. U svetskoj se povesti ideja duha pojavljuje u zbilji kao niz „spoljašnjih likova“. Svaki od tih spoljašnjih likova jeste narod koji zbiljski egzistira. Svaki pak narod, tj. svaki narodni duh, ima i svoju prirodnu vezu, odnosno, vezu pripadnosti koja se prevashodno očituje s obzirom na prostor. Posebne mogućnosti prirodnih razlika čine geografski osnov razvoja duha.

Hegelova tematizacija prirodnih određenosti počiva na stavu da je priroda prvo stanovište s koga čovek može steći slobodu te da to oslobođenje „ne mora“ biti otežano samim prirodnim okolnostima. To onda znači da u „hladnoj“ i „vrućoj“ zoni ne može biti svetsko-povesnih naroda: „U krajnjim zonama čovjek ne može doći do slobodna kretanja, studen i vrućina ovdje su odviše moćne sile, a da bi dopuštale duhu, da za sebe sagradi svijet“². S jedne strane, ovaj stav se doima apsurdnim; priroda – kao vlastiti drugorbitak duha – duhu nešto ne dopušta. S druge strane, međutim, stav je potpuno na liniji celine Hegelovog sistema utoliko ukoliko je duh bitno ono opšte što za sebe zahteva medijum opštosti, a ne ekstrema. Dakako, duh proizvodi i ekstreme, oni jesu deo njegove

¹ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 85.

² Ibid., str. 86.

egzistencije, ali nisu ono *bitno* ili, tačnije, nisu istinska priroda duha. Tako je pokazano da je svojevoluta nužni momenat duha, ali ona nije istinska priroda duha. Utoliko se Hegelu ne može spočitavati nedoslednost niti neko naknadno zaziranje duha od prirode. Takođe, nije reč o tome da se duh nikako ne odelovljuje u nepogodnim klimatskim uslovima, već naprosto o tome da se sam duh – razvijajući se u potpunosti kroz prostor i vreme kao prostor i vreme – najzad ozbiljuje kao povesni lik u onom medijumu koji je za sebe proizveo kao najpogodniji. Dakako, ne može biti spora u pogledu toga da Hegelova eksplikacija bitnih momenata filozofije povesti povremeno boluje od karakteristične nadmenosti duha starog kontinenta i opaski koje su, iz savremene perspektive osobito, naprosto rasističke¹.

Novi svet Hegel označava kao svojevrsnu budućnost povesti, a Stari svet je „pozornica svetske povesti“. Afrika, po njegovom sudu, nije povesni kontinent. U Aziji je, s druge strane, „sinulo svetlo duha i time svjetska povijest“². Ako je Azija početak svetske povesti, Evropa je njen konac – svetska povest ide s istoka na zapad. I to geografsko kretanje prati princip slobode: „Svjetska je povijest odgajanje od neobuzdanosti prirodne volje do onoga općenitoga i subjektivne slobode. Istok je znao i samo zna, da je *jedan* slobodan, grčki i rimski svijet, da su *neki* slobodni, germanski svijet zna, da su *svi* slobodni“³. U tome je bit filozofsko-povesnog pojma slobode. On u sebi sažima oba prethodna određenja (ontologičko i praktičko) jer je njihova viša istina. Kao što se ontologičko određenje ozbiljuje u praktičkom, tako se praktičko ozbiljuje u filozofsko-povesnom. Zbilja praktičkog sveta, odnosno, zbilja praktičke slobode, postavlja se sada kao zbilja *jednog* praktičkog sveta ili *jedna* zbilja praktičke slobode. Procesualnost slobode, stalni rad pojma duha da slobodu osvesti kao vlastitu bit, ima i svoju realnu povesnu dimenziju. Svaki od ranije razmatranih stupnjeva slobode ima vlastiti povesni

¹ Kao, na primer, u odnosu na američki kontinent, čije starosedeoce Hegel naziva inferiornim u svakom pogledu (Ibid., str. 87). Nije reč samo o onome što možemo označiti kao tribut vlastitom vremenu u smislu opšteg *Weltanschauung*-a – pa i Aristotel je podrazumevao ropstvo kao prirodnu stvar! – već i o Hegelovom tributu vlastitoj koncepciji duha. U filozofiji povesti ideja progresa dobija specifičan diskriminatorni karakter. Ne čini nam se ništa problematično u ideji da je duša niža od svesti, a svest od duha. Ideja da je čitav jedan narod niži od drugog duboko pogađa vrednosni sistem post-hitlerovskog vremena. A ipak obe predstavljaju dosledan razvoj iste polazne pretpostavke. Takođe, mora se – opet iz današnje perspektive – primetiti da Hegel daje vrlo precizan *croquis* budućnosti, premda uvek odbija ideju da filozofija treba da priori kaže budućnost. On eksplicitno navodi da je Amerika zemlja budućnosti u kojoj će se očitovati svetsko-povesna važnost i čak navodi koje su nužne stanice razvoja koje ona mora preći na tom putu ka svetsko-povesnom momentu (Ibid., str. 87-92).

² Ibid., str. 103.

³ Ibid., str. 106.

razvoj, svaki čak ima vlastiti bitni povjesni koordinatni sistem. Logički razvoj duha ozbiljuje se u praksisu, ali ozbiljuje se i u povesti kao višoj istini oba.

Filozofsko-povjesni pojam slobode je tako praktički pojam posmatran u temporalnim okolnostima. Ukoliko je istina praktičkog pojma slobode pojam države kao jedinstva supstancije i subjekta, utoliko je istina filozofsko-povesnog pojma slobode država kao ona koja sebe zna kao ono umno, što znači: država koja je slobodu po sebi i za sebe osvestila kao svoj fundamentalni princip. *Sloboda je jedini princip sveta*. Ona je jedini princip sveta zato što je jedini princip duha. Način na koji se kategorijalitet slobode u logici razvija iz bitka kao apsolutne nužnosti pokazuje se i u razvoju kategorijaliteta slobode u sferi objektivnog duha. U području filozofije povesti kao istinske zbilje apsolutnog duha, kao njegove vlastite povesti, isti taj kategorijalitet ozbiljuje se u likovima različitih organizacija praktičke zbiljnosti i apsolutnih formi duha. Povest filozofije, sa svoje strane, pokazuje samorazvoj kategorijaliteta slobode u formi apsolutnog mišljenja te je tako, s jedne strane, element filozofije povesti, a – s druge – osebujan način samorazumevanja apsolutnog duha. Svaki od ovih načina egzistencije duha opstoji u jedinstvu i stalnom prožimanju s ostalima, jer to upravo i jeste bit duha: samo-prožimajuće sebe-izlaganje u različitim oblicima slobode. Time što je već *Fenomenologiju duha* postavio kao „povest iskustva svesti“, Hegel je odredio vlastitu filozofiju kao bitno povjesnu¹. Povest nije nešto naknadno ni akcidentalno – ona je sam način egzistencije duha, sama sloboda.

Svetska povest kreće se od istoka ka zapadu i od monarhije ka monarhiji. Ono što je od presudnog značaja, međutim, jeste kretanje svetske povesti od supstancijalne slobode ka subjektivnoj. Supstancijalna sloboda je „um volje“ koji je po sebi i koji se razvija u državi. U tom određenju nedostaje subjektivna sloboda koja sebe određuje tek kroz pojedinca, kao reflektovanje koje se odvija u savesti. Supstancijalna sloboda podrazumeva zakone koji su po sebi i za sebe čvrsto određeni na taj način da su im subjekti potpuno potčinjeni. Bit tih zakona ogleda se u tome što oni *ne treba* da odgovaraju vlastitoj volji, čime su sami subjekti u odnosu prema njima kao deca „koja bez vlastite volje i bez vlastite spoznaje slušaju roditelje“². Pojava subjektivne slobode uslovljava i pojavu „opreke refleksije“, koja podrazumeva negaciju zbilje. To je karakteristika Istoka. Istok je, tako,

¹ Up. Köhler, D., *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels "Phänomenologie des Geistes und Schellings "Freiheitsschrift"*, S. 62 et passim.

² Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 106.

detinjstvo povesti. Osnova orijentalnog sveta je supstancijalna duhovnost prema kojoj se subjektivna volja odnosi kao vera i poslušnost. Umna sloboda koja je ozbiljena u državi ne razvija se do subjektivne slobode. Vladar je središte tog sveta kome on obezbeđuje sve ono što će docnije pripadati subjektivnoj slobodi: „Krasota orijentalne predodžbe je taj jedan subjekat kao supstancija, kojoj sve pripada, tako da se nikakav drugi subjekat ne odvaja i ne reflektira u svoju subjektivnu slobodu. Sve bogatstvo fantazije i prirode svojstveno je toj supstanciji, u koju je bitno utonula subjektivna sloboda, nemajući svoje časti u sebi samoj, nego u ovom apsolutnome predmetu“¹. To je bliže obrazloženje stava da je na Istoku samo jedan slobodan. Ipak, ni ta sloboda jednog nije zbiljska sloboda, već samovolja razobručenosti koja – umesto da supstancijalitet uzdigne do subjektivnosti – uzdiže naprotiv proizvoljnost subjektivnosti, puku svojevolju, u ono supstancijalno. Prateći samorazvoj pojma slobode videli smo da istinske slobode uopšte ne može biti ako je slobodan samo jedan. Sloboda jednog zahteva slobodu drugog za vlastito puno ozbiljenje. Ovaj prvi način monarhije predstavlja nužnu početnu tačku, budući da je koncentracija ideje slobode u njenom neposrednom naboju. Ta neposrednost je ono što je u bitnome razlikuje od onog vida monarhije koji Hegel ocenjuje kao vrhunski izraz slobode u modernom svetu.

Ako detinjstvo povesti pripada Orijentu, mladost je, ističe Hegel, odlika grčkog sveta. Tom stupnju povesti pripada stvaranje individualiteta. Običajnost je utisnuta individualitetu, što zapravo znači da je sama običajnost slobodno htenje individuuma. Ovaj stupanj sjedinjenja običajnosti i subjektivne volje Hegele naziva „carstvom lepe slobode“, jer je ideja sjedinjena s plastičnim oblikom, neposredno je vezana za ono zbiljsko: „Prema tome je to carstvo prava harmonija, svijet najljupkijega cvjetanja, ali koje je prolazno ili koje brzo prolazi“². Helenska običajnost je neposredna: sloboda se još uvek nije izrazila kao moralitet, već se subjektivnost volje izražava u onome što je neposredno opstojeće kao običaj i navika zakona. Jedinstvo subjekta i opšte volje je *neusiljeno*. Helenska običajnost se pojavljuje kao spontana, samonikla; a jedinstvo različitih momenata praksisa ne očituje mogućnost, a kamoli nužnost, sukoba različitih poredaka delanja, tj. različitih objektivacija slobode. To je stoga „lepa običajnost“³, koja još nije podnela borbu subjektivne slobode.

¹ Ibid., str. 107.

² Ibid., str. 108.

³ Interesantno je da Hegel pridev „lepo“ u kontekstu objektivacije slobode u praksisu mahom negativno konotira, kao nedoraslost, nereflektovanost, nedostatak istinskog posredovanja pojedinačnog i opšteg,

„Muževno doba“ svetske povesti pripada Rimskom carstvu. Ovaj period karakteriše apsolutna nadmoć opšte svrhe, jer „muževna se dob ne kreće ni u volji gospodarovoj ni u vlastitoj lijepoj volji, nego služi općoj svrsi, u kojoj individuum propada, postizavajući svoju vlastitu svrhu samo u onome općenitome“¹. Država počinje da se oblikuje u svrhu u kojoj i subjekti imaju nekog udela. Taj udeo, međutim, nije ni apsolutan niti konkretan, jer se individualnost *žrtvuje* tvrdoći opšte svrhe. To je period u kome građanin helenske lepe običajnosti postaje podanik državne mašinerije. Subjektivnost postoji još samo u privatnosti, koju ovde doslovno valja shvatiti kao *privatio*, tj. kao lišenost. Subjektivitet je lišen svih odnosa posredovanja subjektivne i opšte volje, on može samo da se povinuje opštosti, a njegova mu subjektivnost ostaje bitno samo kao unutrašnja: „Rimsko carstvo nije više carstvo individuum, kao što je to bio grad Atena. Ovdje nema više radosti i veselosti, nego tvrdog i gorkog posla. Interes se odvajala od individuum, ali oni sami po sebi dobivaju apstraktnu formalnu općenitost“². Da bi postao pravnom osobom, subjekt se zapravo sebe mora odreći. Dok na Istoku subjektivitet suštinski ne egzistira, u Heladi se pojavljuje u neposrednom jedinstvu s običajnošću, kao građanin u specifično grčkom smislu. U Rimu, pak, taj isti subjektivitet koji se već jednom objavio u prethodnom stupnju svetske povesti te sada ne može nestati, uzima za sebe lik podanika i u običajnosnoj zbilji se pojavljuje samo kao pravna osoba.

Najzad, starosti svetske povesti pripada „germansko carstvo“. Za razliku od sveta prirode, u svetu duha je starost potpuna zrelost, a ne slabost. Početak tog carstva obeležen je hrišćanstvom. S jedne strane, hrišćanstvo donosi izmirenje, ali, s druge, „golemu opreku“ duhovnog, tj. religioznog principa i varvarske zbilje. Reč je o tome da ono svetovno treba da bude podvrgnuto duhovnom principu, ali to trebanje ostaje samo kao zadatak. Stoga svetovna moć – tj. ono varvarsko – najpre mora iščeznuti u korist duhovnog principa, ali se duhovni princip, u isto vreme, mora spustiti u svetovnu zbilju i time izgubiti i vlastitu moć: „Iz ove propasti duhovne strane, tj. Crkve, proizlazi viša forma umne misli; duh, koji je iznova potisnut u sebe producira svoje djelo u misaonom liku, pa je postao sposoban da na osnovu samoga principa svjetovnosti realizira ono umno“³. Na taj način nestaje suprotnost svetovnog i duhovnog, zbiljskog i umnog, konkretno – države i crkve. Niti je ono duhovno tuđe državi, niti mu je ona podređena. Sloboda je, navodi

subjektivnog i objektivnog. To vidimo i u ovom označavanju helenske običajnosti, ali i u fenomenologijskoj tematizaciji lepe duše (up. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 408 et passim).

¹ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 108.

² Ibid., str. 109.

³ Ibid., str. 110.

Hegel, „našla povod“ da vlastiti pojam ozbilji kao vlastitu istinu i time postigne svrhu svetske povesti.

Sve tri ravni razmatranja pojma slobode u filozofiji nemačkog idealizma „ukinute“ su u Hegelovoj tematizaciji povodne dimenzije slobode. To omogućuje sama ideja duha kao „principa“ njegovog sistema. Duhu bitno pripada ideja povodnosti, jer duh sebe razume kao duh tek na temelju vlastitog povodnog samo-proizvođenja¹. Ontologički horizont slobode koja od onog po sebi napreduje ka određenosti za sebe i za nas daje nacrt slobode kao povodne. Dijalektički odnos apsolutnog duha i svetske povesti nije samo vrhunac Hegelove tematizacije slobode, već nemačkog idealizma kao takvog. Osnovna ideja, po kojoj se filozofija ima razviti kao sistem slobode, kod Hegela je ozbiljena. Potonje filozofije dokaz su da je to i jedini mogući sistem slobode: „Beskonačna slaba tačka svake kritičke pozicije (a želeo bih da kažem da tu uključujem i svoju) je ta što, suočen s takvim kriticismom, Hegel naprosto ima snažniji argument“².

¹ Gadamer s pravom primećuje da je filozofska svest s Hegelom postala povodna svest (Up. Gadamer, H.G., „Hegel i istorijski duh“ u *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd 2003., str. 173.

² Adorno, T., *History and Freedom*, p. 47.

LITERATURA

Izvorna literatura:

Kant, I., *Sämmtliche Werke*, Leopold Voss, Leipzig 1867-1868.

Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.

Fichte, J.G., *Sämmtliche Werke*, Veit und Comp, Berlin 1845-1846.

Fichte, J.G., *Werke, Auswahl in sechs Bänden*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1798.

Schelling, F.W.J., *Sämmtliche Werke*, J. G. Cotta Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856-61.

Hegel, G.W.F., *Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971-1979.

Prevodi:

Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd 2003.

Kant, I., *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1975.

Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974.

Kant, I., *Kritika praktičnog uma*, BIGZ, Beograd 1990.

Kant, I., *Metafizika morala*, IKZS, Novi Sad 1993.

Kant, I., *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.

Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Plato, Beograd 2005.

Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990.

Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004.

Fichte, J.G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb 1974.

Fichte, J.G., *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976.

- Fihte, J.G., *Zatvorena trgovačka država. Pet predavanja o određenju naučnika*, Nolit, Beograd 1979.
- Fichte, J.G., *Characteristics of the Present Age*, DODO Press 2008.
- Schelling, F.W.J., *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb 1985.
- Schelling, F.W.J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965.
- Šeling, F.V.J., *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, Nolit, Beograd 1988.
- Šeling, F.V.J., *Filozofija umetnosti (opšti deo)*, Nolit, Beograd 1984.
- Šeling, F.V.J., *Prvi nacrt sistema filozofije prirode. Uvod u nacrt sistema filozofije prirode ili o pojmu spekulativne fizike i unutrašnjoj organizaciji sistema te nauke*, IKZS, Sremski Karlovci-Novı Sad, 2009.
- Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987.
- Hegel, G.V.F., *Estetika*, Kultura, Beograd 1970.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, Ljevak, Zagreb 2000.
- Hegel, G.V.F., *Filozofija povesti*, Bardfin-Romanov, Beograd-Banja Luka 2006.
- Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd 1975.
- Hegel, G.W.F., *Jenski spisi*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1983.
- Hegel, G.V.F., *Nauka logike*, BIGZ, Beograd 1987.
- Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989.
- Hegel, G.W.F., *Rani spisi*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1982.

Citirana literatura:

Adorno, T., *Hegel: Three Studies*, MIT, Massachusetts, 1993.

Adorno, T., *History and Freedom, Lectures 1964-65*, Polity Press, Cambridge 2006.

Adorno, T., *Kant's Critique of Pure Reason*, Stanford University Press, California 2001.

Adorno, T., *Negative Dialectics*, Routledge, London-NY, 1973.

Adorno, T., *Problems of Moral Philosophy*, Stanford University Press, 2000.

Agamben, G., *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press 1998.

Allison, H.E., *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven and London 2004.

Ameriks, K., "The Practical foundation of Philosophy in Kant, Fichte, and After" in *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel* (ed. Sedgwick, S.), Cambridge University Press 2000.

Apel, K.O., "Kant, Hegel and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.

Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.

Aristotel, *Metafizika*, Liber, Zagreb 1987.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus-Liber, Zagreb 1988.

Aristotel, *O duši, Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1996.

Aristotel, *Politika*, Globus, Zagreb 1988.

Baum, M., "Common Welfare and Universal Will in Hegel's *Philosophy of Right*" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.

- Baum, M., „Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs“ in: *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"* (Hrsg. Fulda, H.F. und Horstmann, R.P.), Stuttgart 1990.
- Beiser, F., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press 2002.
- Beiser, F.C., *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1987.
- Bielefeldt, H., *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press 2003.
- Binkelman, C., „Die Hand in der Geschichte zwischen Kant und Fichte“, *Kant und Fichte - Fichte und Kant*, Fichte-studien, Bd.33, Rodopi, Amsterdam-New York 2009.
- Binkelman, C., „Phänomenologie der Freiheit“ in *Die Sittenlehre J.G.Fichtes 1798-1812*, Fichte Studien, Bd. 27, Amsterdam-New York 2006.
- Blasche, S., „Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel's Construction of the Family“ in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.
- Bloch, E., *Subjekt-objekt*, Naprijed, Zagreb 1959.
- de Boer, H., *On Hegel. The Sway of Negative*, Palgrave-Macmillan, London-New York 2010.
- Booth, E., „Leibniz and Schelling“ in *Studia Leibnitiana*, Bd. 32, H. 1/2000.
- Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, Routledge, London and New York 1993.
- Breazeale, D., „Fichte's *Aenesidemus* Review and the Transformation of German Idealism“ in *Review of Metaphysics*, No. 34, 1981.
- Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, Cambridge University Press 2003.
- Brachtendorf, J., *Fichtes Lehre vom Sein*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1995.

- Cieszkowski, A., *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit und comp., Berlin 1838.
- Cirulli, F., *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenlogik*, Routledge, New York and London 2006.
- Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur „Wissenschaftslehre nova methodo“*, Wandenhoek und Ruprecht, Göttingen 2005.
- Crone, K., „Transzendente Apperception und konkretes Selbstbewusstsein“, *Kant und Fichte – Fichte und Kant*, Fichte-studien, Band 33, Rodopi, Amsterdam-New York 2009.
- Dekart, R., *Meditacije o prvoj filozofiji*, Plato, Beograd 1998.
- Dekart, R., *Rasprava o metodi*, Estetika, Valjevo-Beograd 1990.
- Dekart, R., *Strasti duše*, Moderna, Beograd 1989.
- Deleuze, G., *Kants Critical Philosophy. The Doctrine of the Faculties*, The Athlone Press, London 1984.
- Dobe, J., “Beauty reconsidered: freedom and virtue in Schelling's aesthetics“ in *Interpreting Schelling, Critical Essays* (ed. Ostaric. L.), Cambridge University Press 2014.
- Dussel, A., Enrique, D., “Hegel, Schelling and Surplus Value“ in *International Studies in Philosophy*, 38/2006.
- Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1976.
- Erdmann, B., *Kant's Kritikismus in der ersten und in der Zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1878.
- Farr, A., “Fichte's Master/Slave Dialectic: The Untold Story“ in: *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010.
- Fischer, P., *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*, Wilhelm Fink Verlag 2003.
- Forster, G., *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge University Press, New York 2005.

Freydberg, B., *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indiana University Press 2005.

Fulda, H.F., "The Rights of Philosophy" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.

Gadamer, H.G., „Hegel i istorijski duh“ u *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd 2003.

Gillespie, M.A., *Hegel, Heidegger and the Ground of History*, The University of Chicago Press 1984.

Grant, I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London 2006.

Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, 2004.

Habermas, J., "Dialectical Idealism and Transition to Materialism: Schelling's Idea of a Contraction of God and its Consequences for the Philosophy of History" in *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY 2004.

Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston 1972.

Hartmann, N., *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin 1960.

Hajdeger, M., *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd 1982.

Hajdeger, M., *Putni znakovi*, Plato, Beograd 2003.

Hassner, P., "Georg W.F. Hegel" in *History of Political Philosophy* (ed. Strauss, L., Cropsey, J.), The University of Chicago Press, Chicago and London 1987.

Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1989.

Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd 1979.

Heidegger, M., *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, Ohio University Press 1985.

Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003.

Henrich, D., "Fichte's Original Insight" in: *Contemporary German Philosophy*, vol.1, Pennsylvania State University Press 1982.

Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

- Henrich, D., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, 1994.
- Hepfer, K., *Motivation und Bewertung. Eine Studie zur Praktischen Philosophie Humes und Kants*, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1997.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Oxford University Press, London 1965.
- Honneth, A., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M. 2003.
- Horstmann, R.P., "The Role of Civil Society in Hegel's Political Philosophy" in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, University of Adelaide 2014.
- Jameson, F., *The Hegel Variations (On the Phenomenology of Spirit)*, Verso, London-New York 2010.
- Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, Verso, London-New York 2009.
- Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Fichte Studien Supplementa, Bd. 22, Rodopi, Amsterdam-NY 2009.
- J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*; Estes, Y., Bowman, C. (ed.), Ashgate, England-USA 2010.
- Kangrga, M., *Etika ili revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989.
- Kangrga, M., *Hegel-Marx. Neki osnovni problemi marksizma*, Naprijed, Zagreb 1988.
- Kangrga, M., *Klasični njemački idealizam (predavanja)*, FF press, Zagreb 2008.
- Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Kasirer, E., *Kant*, Hinaki, Beograd 2006.
- Kerslake, C., *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh University Press, 2009.

- Kinlaw, C.J., "Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Reation of Natural Right" in *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010.
- Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1990.
- Kosik, K., *Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World*, Reidel, Dordrecht 1976.,
- Kožev, A., *Kant*, Nolit, Beograd 1976.
- Kosch, M., "Idealism and Freedom in Schelling's *Freiheitsschrift*" in: *Interpreting Schelling. Critical Essays* (ed. Ostaric, L.), Cambridge University Press 2014.
- Köhler, D., *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ und Schellings „Freiheitsschrift“*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006.
- Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1961.
- Lajbnić, *Teodiceja*, Plato, Beograd 1993.
- Lask, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen und Leipzig 1902.
- Lauer, C., *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, Continuum, London-NY 2010.
- Laughland, J., *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*, Ashgate, Hampshire, England 2007.
- Lawrence, J.P., "Schelling's Metaphysics of Evil" in: *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY 2004.
- Lopez-Dominguez, V., "Political Realism in Idealism: Fichte versus Hegel and their Different Versions of the Foundation of Right" in: *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010.

Losurdo, D., *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, Durham and London 2004.

Limnatis, N.G., *German Idealism and the Problem of Knowledge*, Springer, NY 2008.

Limnatis, N., "Fichte and the Problem of Logic: Positioning the *Wissenschaftslehre* in the Development of German Idealism" in *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, Fichte Studien Supplementa, Bd.24, Rodopi, Amsterdam-NY 2010.

Löwith, K., *Meaning in History*, The University of Chicago Press 1949.

Luther, T.C., *Hegel's Critique of Modernity. Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lexington Books, UK 2009.

Maluschke, G., *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1974.

Marcuse, H., *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.

Marina, J., Lafayette, W. "Making Sense of Kant's Highest Good", *Kant-studien*, 91/2000.

Marks, K., *Kritika Hegela*, IRO Rad, Beograd, 1980.

Marti, F., "Schelling on God and Man" *Studies in Romanticism*, vol.III, No.2, Boston University 1964.

Marx, K., *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Naprijed, Zagreb 1977.

McTaggart, E., McTaggart, J., *Studies in Hegelian Dialectic*, Batoche Books, Kitchener 1999.

Mertens, T., "Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace: An Analysis of Hegel's 'Philosophy of Right' §§ 321-340" in *The Review of Politics*, Vol.57, No.4, Cambridge University Press 1955.

Metz, W., „Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798“, *Fichte-Studien* Bd. 27, Rodopi, Amsterdam-NY 2006.

Nancy, J-L., *Finite thinking*, Stanford University Press, California 2003.

- Nancy, J.-L., *Hegel. The Restlessness of the Negative*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2002.
- Norman, J., "Schelling and Nietzsche: Being and Time" in *The new Schelling* (ed. By Norman, J., Welchman, A.), Continuum, London-NY 2004.
- Nuzzo, A., "Fichte's Transcendental Logic of 1812 – Between Kant and Hegel" in *Fichte, German Idealism and Early Romanticism* (ed. Breazeale, D., Rockmore, T.), Fichte Studien Supplementa, Rodopi, Amsterdam-NY 2010.
- Ostarić, L., *Introduction to Interpreting Schelling. Critical Essays* (ed. Lara Ostarić), Cambridge University Press, 2014.
- Perović, M.A., *Etika*, INED CO „Media“, Novi Sad 2001.
- Perović, M.A., *Filozofija moralna*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Perović, M.A., *Filozofske rasprave*, Filozofski fakultet, Zagreb 2011.
- Perović, M.A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1989.
- Perović, M.A., „Hegel i spor konzekvencijalizma i deontologije“, *Arhe*, 4/2005, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 187-193.
- Perović, M.A., *Istorija filozofije*, 3. Izdanje, Filozofski fakultet, Novi Sad 2003.
- Perović, M.A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992.
- Perović, M.A., *Pet studija o Hegelu*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.
- Perović, M.A., *Početak u filozofiji. Uvođenje u Hegelovu filozofiju*, IK Vrkatić, Novi Sad 1994.
- Perović, M.A., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2004.
- Pierini, T., *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, New York 2002.
- Pippin, R., "Hegel's practical Philosophy", *Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Ameriks, K., Cambridge University Press 2000.

Popper, K., *The Open Society and Its Enemies, Vol. 2: Hegel and Marx*, Routledge, New York 2005.

Posavec, Z., *Sloboda i politika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995.

Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“, ARHE 2/2004, Novi Sad 2004.

Quante, M., “The Personality of the Will' as the Principle of Abstract Right: An Analysis of §§34-40 of Hegel's *Philosophy of Right* in Terms of the Logical Structure of the Concept“ in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.

Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press 2000.

Reinhold, K.L., *Letters on the Kantian Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2005.

Ritter, J., *Hegel i francuska revolucija*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1989.

Ritter, J., “Person and Property in Hegel's *Philosophy of Right* (§§34-81)“ in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.

Rockmore, T., *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Southern Illinois University Press 1980.

Ross, N., *Mechanism in Hegel's Philosophy*, Routledge, New York-London 2008.

Rötgers, K., *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975.

Ruso, Ž-Ž., *O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd 2011.

Russel, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge, London 1992.

Sartre, J-P., *Existentialism Is a Humanism*, Yale University Press 2007.

Schild, W., “The Contemporary Relevance of Hegel's Concept of Punishment“ in *Hegel on Ethics and Politics* (ed. Pippin, R.B., Höffe, O.), Cambridge University Press, New York 2004.

Schulte, C., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Wilhelm Fink Verlag, München 1991.

Silber, J., "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent", *The Philosophical Review* 68, 1959.

Spinoza, B. *Etika*, BIGZ, Beograd 1983.

Stederoth, D., „Der Übergang von der Natur- zur Geistphilosophie“, *Anfänge bei Hegel*, Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2, (Hrsg. Eidam, H., Schmied-Kowarzik W.), Kassel University Press 2008.

Stern, R., *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Routledge, London 1990.

Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes (Its Basis and its Genesis)*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1952.

Timmerman, J., „Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithese der 3. Antinomie“, *Kant-studien*, 91/2000., Walter de Gruyter, Berlin.

Toscano, A., "Fanaticism and Production: On Schelling's Philosophy of Indifference" in *Pli*, The Warwick Journal of Philosophy, Department of Philosophy, University of Warwick, Coventry, UK; No.8, 1999.

Turki, M., „Von der Natur über die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis zur Utopie. Zur Entwicklung des Denkens von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik“ in: *Schellings Denken der Freiheit (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag)*, Kassel University Press, Kassel 2010.

Uchida, H., *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, London and New York 1988.

Wayne, M.M., *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford University Press, Stanford 1997.

White, A., *Schelling: an Introduction to the System of Freedom*, Yale University Press, USA 1983.

Wirth, J.M., *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, State University of New York Press 2003.

Wood, A., "The 'I' as Principle of Practical Philosophy" in *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel* (ed. Sally Sedgwick), Cambridge University Press 2000.

van Zantwijk, T. „Weg des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel“, *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, (Hrsg. Stolzenberg, J., Ulrichs, L.-T.), Walter de Gruyter, Berlin 2010.

Zöllner, Günter, "From Critique to Metacritique: Fichte's Transformation of Kant's Transcendental Idealism" in *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel* (ed. Sedgwick, S.), Cambridge University Press 2000.

Zupančič, A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, London-NY, 2000.

Žižek, S., *The Abyss of Freedom; Schelling, Ages of the World*, University of Michigan, USA 1997.