

filozofska biblioteka
Urednici biblioteke
BRANKO BOŠNJAK, MILAN KANGRGA,
GAJO PETROVIĆ, PREDRAG VRANICKI
Izdaje
ITRO »NAPRIJED«
Glavni urednik
MILAN MIRIĆ

F.W.J. SCHELLING
SISTEM TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

Preveo
VIKTOR D. SONNENFELD
Redakcija i pogovor
DANILO PEJOVIĆ
ZAGREB 1986.

Naslov originala
F. W. J. SCHELLING
SYSTEM DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS
Herausgegeben von Ruth-Eva Schulz
FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG 1957

SADRŽAJ
PREDGOVOR

13

UVOD

§ 1. Pojam transcendentalne filozofije 19

§ 4. Organ transcendentalne filozofije 29

Prvo poglavlje:

O PRINCIPU TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

Prvi odsjek: O nužnosti i kakvoći najvišeg principa
znanja (Najviši princip znanja: samosvijest — U
najvišem principu znanja uvjetuju se sadržaj i
forma).....33

Drugi odsjek: Dedukcija samog principa . . . 41

Razjašnjenja (Ja je jedno s aktom pomišljanja
sebe — Ja je intelektualno promatranje — Ja je
identitet bitka i produciranja).....44

Opće primjedbe: (Ja i: objekt, individua, stvar po
sebi).....53

§ 2. Zaključci (o »ja jesam« i »ima«) .

§ 3. Prethodna razdioba transcendentalne
filozofije.....

22

25

Drugo poglavlje:

OPĆA DEDUKCIJA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

Prethodna napomena.....56

Treće poglavlje:

SISTEM TEORIJSKE FILOZOFIJE PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

Prethodna napomena (o »ja za nas« i »ja sam«) . 67

I Dedukcija apsolutne sinteze sadržane u aktu samosvijesti 68

II Dedukcija srednjih članova apsolutne sinteze.

Prethodna napomena. (Filozofija kao ponavljanje prvobitnog niza radnja — Filozofija kao povijest samosvijesti u epohama).....73

Prva epoha: Od prvobitnog osjeta do produktivnog zora.....78

A. Zadatak da se razjasni kako ja dolazi do toga da sebe promatra kao ograničenoga — Rješenje (Samopromatranje u ograničenosti: osjećanje — Dodaci (O mogućnosti i realitetu osjeta — Svaka ograničenost samo pomoću akta samosvijesti) . 78

B. Zadatak da se razjasni kako ja sam sebe promatra kao takvoga koji osjeća. Razjašnjenje (zadatka) — Rješenje.....90

I (Izvođenje produciranja).....91

II (Potpuno izvođenje produktivnog promatranja) . 96

C. Teorija produktivnog promatranja — Prethodna napomena.....105

I Dedukcija produktivnog zora.....111

II Dedukcija materije 119

Zaključci (o tri momenta u konstrukciji materije: magnetizam, elektricitet, kemijski proces) . . . 123

Opće primjedbe uz prvu epohu (o materiji i duhu).....128

Druga epoha: Od produktivnog promatranja do refleksije. Prethodna napomena.....132

D. Zadatak da se razjasni kako ja dolazi do toga da sam sebe promatra kao produktivnoga —

Rješenje.....133

I Unutrašnje i vanjsko promatranje).....134

II (Unutrašnje osjetilo i osjetilni objekt) . . . 139

III (Vrijeme i prostor — Supstancija i akcidencija — Kauzalitet kao sukcesija i uzajmično djelovanje —

Univerzum — Sukcesivni niz).....144

IV (Dedukcija organskoga).....165

V (Prijelaz na slobodna refleksiju).....176

Opća primjedba drugoj epohi (Uzajmično djelovanje) 178

Treća epoha: Od refleksije do apsolutnog akta volje

I (Apstrakcija djelovanja od produciranoga — Sud

— Shematizam).....	181
II (Transcendentalna apstrakcija pojma od promatranja)	187
III (Transcendentalni shematizam i kategorije) . .	192
IV (Apsolutna apstrakcija kao postulat teorijske filozofije).....	199
Opća primjedba uz treću epohu — (O završetku teorijske filozofije — A priori i a posteriori) . .	203
Četvrto poglavlje:	
SISTEM PRAKTIČKE FILOZOFIJE PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA (Prvo načelo: Apsolutna apstrakcija = samoodređivanje inteligencije = htijenje).....	208
Zaključci (o odnosu teorijske i praktičke filozofije)	209
(Drugo načelo: Akt samoodređivanja razjašnjiv samo iz nekog djelovanja inteligencije izvan inteligencije)	209
Dodaci (Utjecaj drugih inteligencija na objekt — Samo pomoću inteligencija izvan mene postaje mi svijet objektivan).....	228
E. Zadatak da se razjasni čime za ja htijenje opet postaje objektivnim Rješenje.....	223
I (Treće načelo: Htijenje se prvobitno nužno upravlja na neki vanjski objekt — Ideje, ideali, nagon)	
A. (Prijelaz iz idealnoga u objektivno: vrijeme) .	
B. (Promjene samo slučajnih određenja stvari — Djelovanje i promatranje prvobitno jedno — Ono istinski objektivno: ujedno idealna i realna djelatnost)	
II (Materija kao organ slobodne djelatnosti — Čisto samoodređivanje kao zahtjev, kategorički imperativ — Prirodni nagon — Apsolutno slobodna i empirijski slobodna volja — Prirodna nužnost, apsolutno htijenje, samovolja).....	
Dodaci (Dedukcija prava — Savez naroda) . . .	256
III (Dedukcija pojma povijesti).....	262
A. (Individualna svijest i univerzalna povijest) . .	265
B. (Beskonačni progresivitet povijesti: postepeno realiziranje pravnog uređenja).....	267
C. (Povijest kao jedinstvo slobode i nužnosti — Povijest kao djelovanje cijelog roda — Apsolutno: religija unutar transcendentalnog idealizma — Tri perioda objave).....	268
F. Zadatak da se razjasni kako sam ja može postati svjestan prvobitne harmonije između subjektivnoga i objektivnoga.....	279

236	
239	
Rješenje	
[(Princip teleologije).....	279
Peto poglavlje:	
GLAVNE POSTAVKE TELEOLOGIJE PREMA	
NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG	
IDEALIZMA.....	282
I (Priroda).....	282
II (Umjetnost).....	285
Šesto poglavlje:	
DEDUKCIJA OPĆEG ORGANA FILOZOFIJE, ILI:	
GLAVNE POSTAVKE FILOZOFIJE	
UMJETNOSTI PREMA NAČELIMA	
TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA ...	287
§ 1. Dedukcija umjetničkog produkta uopće . .	287
§ 2. Karakter umjetničkog produkta.....	294
§ 3. Zaključci (Odnos umjetnosti prema cijelom si-	
stemu filozofije).....	299
Opća primjedba uz cijeli sistem — (Pregled) . .	304
PISMA O DOGMATIZMU I KRITICIZMU	
Prethodna napomena.....	311
Prvo pismo.....	312
Drugo pismo.....	318
Treće pismo.....	321
Četvrto pismo.....	324
Peto pismo.....	328
Šesto pismo.....	337
Sedmo pismo.....	343
Osmo pismo.....	347
Deveto pismo	358
Deseto pismo.....	368
POGOVOR.....	375
KAZALO IMENA.....	400
PREDGOVOR	

Da jedan sistem koji potpuno mijenja i čak preokreće nazor o stvarima, koji vlada ne samo u običnom životu nego dapače i u većem dijelu znanosti, kad su njegovi principi već najstrože dokazani čak ikod takvih koji su kadri da osjete ili da zaista uvide evidenciju njegovih doikaza nailazi na neprekidno prativurjeđe, to može imati svoj razlog samo u nemoći da se apstrahira od mnoštva pojedinih problema, što' ih rena uobrazilja neposredno s takvim promijenjenim nazorom dovodi iz cijelog bogatstva iskustva, zaplećući i uznemirujući time sud. Snagu doikaza ne mogu poreći, isto tako ne znaju ništa što bi bilo izvjesno i evidentno, da to postave na mjesto onih principa, ali oni se boje konzekvenenija, koje se pokazuju lkao goleme i koje oni unaprijed vide kako proizlaze iz tih prin-

cipa, pa očajavaju da riješe sve one teškoće na koje principi u svojoj primjeni neminovno moraju naići. No kako se od svakoga, tko učestvuje u filozofijskim istraživanjima, s pravom može zahtijevati da bude sposoban za svaku apstrakciju i da zna shvatiti principe u njihovoj najvišoj općenitosti, u kojoj pojednost potpuno iščezava i u kojoj je, samo ako je najviša, zacijelo unaprijed sadržano rješenje za sve moguće zadatke, onda je prirodno da se kod prvog osnivanja sistema odstranjuju sva istraživanja, koja ulaze u ono pojedinačno, i da se dovede na čisto i stavi izvan svake sumnje samo ono prvo, tj. principi. Međutim, svaki sistem nalazi najsigurniji kamen za iskušavanje svoje istine u tome što on s lakoćom ne samo rješava probleme, koji su prije toga bili nerješivi, nego što izaziva čak i posve nove, na koje se dosada nije pomišljalo, dajući da iz nekog općeg potresa onoga što se bilo prihvatilo kao istinito proizađe nova vrsta istine. No upravo [je to ono osebujno transcendentalnog idealizma da on, čim je jednom priznat, dovodi do nužnosti da se dade da sve znanje nastane, tako reći, odnaprijed i da, se, ono što je već odavno važno kao gotovo istina iznova podvrgne ispitu, te da pretpostavljajući da će položiti taj ispit, dade da proizide iz njega bar u sasvim novoj formi i liku.

Svrha je ovog djela upravo ta da proširi transcendentalni idealizam u ono što on zaista treba da bude, naime u sistem cjelokupnog znanja, dakle da dokaz onog sistema ne izvede samo u općenitosti nego samim činom, tj. zbiljskim proširivanjem njegovih principa na sve moguće probleme u pogledu glavnih predmeta znanja, koji su ili već prije bili nabačeni, a ili ne riješeni, ili su pa'k pomoću samog sistema omogućeni i novo nastali. Iz toga slijedi samo od sebe da se ovaj spis mora dotaknuti pitanja i predmeta, koji kod veoma mnogih takvih ljudi koji sebi sada zacijelo stvaraju sud u filozofijskim stvarima, još nisu ni potaknuti niti došli do riječi, jer još vise na početima sistema, od kojih ne mogu dalje, bilo zbog iskonske nesposobnosti da samo i shvate što se traži s prvim principima svakog znanja, bilo iz predrasude ili kakvih god drugih razloga. Također se za tu klasu, premda se istraživanje, kao što se razumije, vraća do prvih osnovnih načela, ipak malo može očekivati od ovog spisa, jer u pogledu prvih istraživanja u njemu ne može doći ništa što već odavna ne bi bilo rečeno ili u spisima izumitelja nauke o znanosti ili u pišćevim spisima, samo što je u sadašnjoj obradbi prikaz u pogledu nekih itačaka možda postigao veću jasnoću nego što ju je prije imao, ali kojom se

ipak nikada ne može nadomjestiti iskonski nedostatak smisla. Uostalom, sredstvo kojim je pisac pokušao da postigne svoj cilj, da prikaže idealizam u cijelom opsegu, jest da je sve dijelove filozofije izložio u jednom kontinuitetu, a cjelokupnu filozofiju kao ono što ona jest, naime kao tekuću povijest samosvijesti, ikojoj ono u iskustvu zapisano služi, tako reći, samo kao spomenik i dokument. Da bi se ta povijest tačno i potpuno sastavila, to je zavisilo uglavnom od toga da se njene pojedine epohe a u njima opet pojedini momenti ne samo tačno luče nego da se i prikažu u sljedovanju kod kojega čovjek pomoću isarne metode, kojom je nalazi, može biti siguran da ni jedan nužni, srednji član nije preskočen, i da ise tako cjelini dade suvislost, koju nikakvo vrijeme ne može uzdrmati i koja za svako dalje obrađivanje stoji tu, tako reći, kao nekakav nepromjenljivi kostur, na koji se sve mora nabaciti. Što je pisca uglavnom natjeralo da upotrijebi osobit trud za prikaz one suvislosti, koja je zapravo postupno sljedovanje zorova kroz koje se ja diže do svijesti u najvišoj potenciji, bio je paralelizam prirode s inteligencijom, do kojega je već odavna bio doveden, a prikazati ga potpuno, nije moguće ni samoj transcendentalnoj ni samoj prirodnoj filozofiji nego samo objema znanostima, koje upravo zato moraju biti dvije vječno oprečne znanosti koje nikada ne mogu prijeći u jedno. Uvjerljivi dokaz posve jednakog realiteta obje znanosti u teorijskom pogledu, što ga je pisac dosada samo tvrdio, treba stoga tražiti u transcendentalnoj filozofiji, a naročito u onom njenom prikazu što ga sadržava ovo djelo, koje stoga valja smatrati kao nuždan pendant njegovim spisima o prirodnoj filozofiji. Upravo pomoću njega postaje, naime, očigledno da se one iste potencije zora, koje su u jastvu, mogu do izvjesne granice pokazati i u prirodi i da je prema tome, budući da je ona granica — granica teorijske i praktičke filozofije, za prosto teorijsko razmatranje sporedno da li će se napraviti prvim ono objektivno ili subjektivno, jer o ovome potonjemu može odlučiti samo praktička filozofija (ali koja u onom razmatranju nema nikakvog glasa), dakle da ni idealizam nema čisto teorijskog fundamenta, a prema tome se utoliko ukoliko ise priznaje samo teorijska evidencija nikada ne može imati ona evidencija za koju je sposobna prirodna znanost, kojoj su fundament, kao i dokazi, posve i naskroz teorijski. Iz ovih će razjašnjenja upravo i oni čitaoci koji poznaju prirodnu filozofiju izvući zaoključak, da to ima neki razlog koji, prilično duboko, leži u samoj stvari zašto pisac tu znanost suprotstavlja transcendentalnoj filozofiji, odvojivši

je potpuno od nje, jer je pouzdano da mi nikada ne bismo bili natjerani na idealizam kad bi sav naš zadatak bio samo taj da razjasnimo prirodu.

Što se, pak, tiče dedukcija koje su u ovom djelu izvršene o glavnim predmetima prirode, materiji uopće i njenim općim funkcijama, organizmu itd., one su, doduše, idealistička, ali zato ipak ne (što mnogi smatraju kao isto) teleologijska izvođenja, koja u idealizmu isto tako ne mogu zadovoljiti kao ni u nekom drugom sistemu. Jer, ako ja npr. i dokažem da je u svrhu slobode ili praktičnih ciljeva nužno, da opstoji materija s ovim ili onim određenjima, ili da inteligencija svoje djelovanje ina vanjski svijet promatra kao posredovano nekim organizmom, ipak mi taj dokaz još uvijek ne odgovara na pitanje, kako i pomoću kojeg mehanizma inteligencija promatra upravo ono što je u onu svrhu nužno. Naprotiv, svi se dokazi što ih idealist izvodi za egzistenciju određenih vanjskih stvari moraju izvesti iz samog iskonskog mehanizma zrenja, tj. pomoću neke zbiljske konstrukcije objekata. Zato što su dokazi idealistički, prosto teleologijski obrat dokaza ipak ni za korak ne bi dalje doveo pravo znanje, jer teleologijisako razjašnjenje nekog objekta ne može me, kako je poznato, upravo ništa poučiti o njegovu zbiljskom podrijetlu.

Istine praktičke filozofije mogu se u sistemu samog transcendentalnog idealizma javiti samo kao srednji članovi, a što od praktičke filozofije zapravo pripada njemu, a to je samo ono objektivno u njoj što je u svojoj najvećoj općenitosti povijest, koja traži da se ona u sistemu idealizma deducirá isto tako transcendentalno kao i ono objektivno prvog reda ili priroda. Ta dedukcija povijesti vodi ujedno do dokaza da se ono, što imamo da smatramo kao posljednji temelj harmonije između subjektivnog i objektivnog u djelovanju, mora, doduše, pomišljati kao nešto apsolutno identično, ali da se ono predočuje kao supstancijalno ili osobno biće, ne bi bilo ništa bolje nego da se stavi u prost abstractum, koje se mnijenje moglo natovariti idealizmu samo najgrubljim nerazumijevanjem.

Sto se tiče osnovnih načela teleologije, čitalac će bez sumnje sam od sebe uvidjeti da ona pokazuju jedini put, da se na shvatljiv način razjasni koegzistencija mehanizma sa svrhovitošću u prirodi. — Naposljetku, zbog teorema o filozofiji umjetnosti, s kojima se sve ovo završava, pisac moli one koji možda imaju osobit interes za njih, da promisle da se ovdje cijelo istraživanje, koje je, ako se po sebi razmotri, beskonačno, čini samo u odnosu prema sistemu filozofije, pa

su se zbog tog odnosa mnoge strane ovog velikog predmeta već unaprijed morale isključiti iz razmatranja.

Na koncu pisac primjećuje da je bio sporedan cilj da se, po mogućnosti, dade općenito čitak i razumljiv prikaz transcendentnog idealizma, ali da mu je to donekle moglo uspjeti već pomoću metode koju je odabrao, o tome ga je uvjerilo dvokratno iskustvo prilikom javnog predavanja o sistemu.

Ovaj kratki predgovor bit će, međutim, dovoljan da kod onih koji s piscem stoje na istoj tački i koji rade zajedno s njime oko rješavanja istih zadataka pobudi neki interes za ovo djelo i da pozove one koji su željni pouke i obavještenja, ali da one koji nisu svjesni ni ovog prvog, niti iskreno traže ovo drugo unaprijed zastraši, čime su i postignuti svi njegovi ciljevi,

Jena, krajem ožujka 1800.

2 — Sistem transcendentnog idealizma

17

UVOD

§ 1.

1. Sve se znanje osniva na podudaranju nečega objektivnoga s nečim subjektivnim. — Jer, čovjek zna samo ono istinito; istina se, pak, općenito sastoji u podudaranju predodžbi sa svojim predmetima.

2. Skup svega isamo objektivnoga mi u svom znanju možemo nazvati prirodom; skup svega subjektivnoga, naprotiv, neka se zove ja ili inteligencija. Oba su pojma međusobno oprečna. Inteligencija se prvo bitno pomišlja i saimio kao ono što predočuje, priroda prosto kao ono predočivo, prva kao ono svjesno, druga kao ono besvjesno. U svakom je znanju, međutim, nužno uzajamno sastajanje obojega (svjesnoga i onoga po sebi besvjesnoga); zadatak je da se to sastajanje razjasni.

3. U samom znanju — budući da ja znam — jest ono objektivno i subjektivno tako sjedinjeno, da se ne može reći kojemu od obojega pripada prioritet. Ovdje nema ništa prvo i ništa drugo, oboje su istodobno i jedno. — Čim taj identitet hoću da razjasnim, moram ga već i ukinuti. Da ga razjasnim, ja nužno moram, budući da mi osim ona dva faktora znanja (kao princip razjašnjavanja) inače ništa nije dano, jednome dati prednost ispred drugoga, početi od jednoga da od njega dođem do drugoga. Od kojega od obaju polazim, to zadatkom nije određeno.

4. Pierna /tome su moguća samo dva slučaja:

A. Ili se ono objektivno čini onim prvim pa se pila: kako mu pridolazi ono subjektivno, što se podudara s njime?

Pojam subjektivnoga nije sadržan u pojmu objektivnoga; naprotiv, oba se međusobno isključuju. Ono subjektivno mora dakle pridoći onome objektivnome. — U pojmu prirode ne leži da opstoji i nešto inteligentno, što je predočuje. Priroda bi, tako se čini, opstojala i onda kad ne bi bilo ničega što je predočuje. Zadatak se, dakle, može izraziti i ovako: Kako prirodi pridolazi inteligencija, ili kako priroda dolazi do toga da se ona predočuje?

Taj zadatak uzima prirodu ili ono objektivno kao prvo. On je, dakle, bez sumnje zadatak prirodne znanosti, koja čini isto. — Da se prirodna znanost zaista — a da to ne zna — bar približava rješenju onog zadatka, to se ovdje samo ukratko može pokazati.

Ako svako znanje ima, tako reći, dva pola koji se uzajamno pretpostavljaju i zahtijevaju, onda oni sebe moraju tražiti u svim znanostima; istoga n. užno mora da opstoje dvije osnovne znanosti, pa mora biti nein» guče da čovjek pođe od jednog i pola a da ne bude natjeran na drugi. Dakle, nužna je tendencija svake prirodne znanosti da se od prirode dođe do inteligencije. To, i ništa drugo, osnovom je nastojanju da se u prirodne pojave unese teorija. — Najviša savršenost prirodne znanosti bilo bi potpuno spiritualiziranje svih prirodnih zakona u zakone predočivanja i mišljenja. Fenomeni (ono materijalno) moraju potpuno nestati, a samo zakoni (ono formalno) ostaju. Otuda to dolazi da ovaj u samoj prirodi nestaje utoliko više, da sami fenomeni postaju utoliko spiritualniji i da, naposljetku, sasvim nestaju, ukoliko više probija zakonitost. Optički fenomeni nisu ništa drugo nego neka geometrija čije linije povlači svjetlo, i već samo to svjetlo dvosmislenog je materijali teta. U pojavama magnetizma već se gubi svaki materijalni trag, a od fenomena gravitacije, koje čak istraživači prirode mogu da shvate kao neposredno spiritualno djelovanje, ne p reos taje ništa osim njihovih zakona čije je izvođenje u velikome mehanizam nebeskih gibanja. — Savršena teorija prirode bila bi ona po kojoj bi se cijela priroda razriješila u neku inteligenciju. — Mrtvi i besvjesni produkti prirode samo su neuspjeli produkti njeni da reflektira samu sebe, a takozvana mrtva priroda uopće nezrela inteligencija; stoga u njenim fenomenima već izbija još besvjesno inteligentni karakter. — Najviši cilj, da sebi samoj postane posve objektom, postiže priroda tek najvišom i posljednjom refleksijom koja nije ništa drugo nego čovjek ili općenitije ono što mi nazivamo umom, pomoću kojega se priroda najprije vraća potpuno u samu sebe, a time poistaje očigledno da je priroda is-

konski identična s onim što se u nama spoznaje kao ono inteligentno i svjesno.

To néka bude dovoljno da dokaže, da prirodna znanost ima nužnu tendenciju da prirodu napravi inteligentnom; upravo tom tendencijom ona postaje prirodnom filozofijom, koja je jedna od dviju nužnih osnovnih znanosti filozofije.¹

B. Ili se ono subjektivno čini onim prvim, pa je zadatak ovaj: kako pridolazi ono objektivno što se podudara s njime?

Ako se svako znanje osniva na tom podudaranju 1), onda je zadatak da se to podudaranje razjasni, bez sumnje, najviši za svako znanje, pa ako je filozofija, kao što se općenito priznaje, najviša i najvrhovnija od svih znanosti, onda je on, bez sumnje, glavni zadatak filozofije.

¹ Dalje izvođenje pojma prirodne filozofije i njezine tendencije valja potražiti u piščevim spisima: Nacrt sistema prirodne filozofije (Entwurf eines Systems der Naturphilosophie), povezano s Uvodom za taj nacrt, i u razjašnjenjima koja će sadržavati prvi svezak Časopisa za spekulativnu fiziku.

No zadatak zahtijeva samo razjašnjenje onog sastajanja uopće i ostavlja posve neodređenim od čega to razjašnjenje polazi, što treba da napravi prvim, a što drugim. — No kako su sebi i obje opreke međusobno nužne, rezultat operacije mora biti isti od ikoje se god tačke pošlo.

Da se ono objektivno učini prvim i da se ono subjektivno izvede iz njega, to je, kao što smo upravo pokazali, zadatak prirodne filozofije.

Ako, dakle, opstoji transcendentalna filozofija, onda joj preostaje samo suprotni pravac, da pođe od subjektivnoga kao onoga prvoga i apsolutnoga i dade da ono objektivno nastane iz njega. Dakle, na ta dva moguća pravca filozofije razdijelile su se prirodna i transcendentalna filozofija, pa ako svaka filozofija mora ići za tim da ili od prirode napravi inteligenciju ili od inteligencije prirodu, onda je transcendentalna filozofija, koja ima ovaj potonji zadatak, druga nužna osnovna znanost filozofije.

§ 2.

Zaključci

Dosadašnjim smo deducirali ne samo pojam transcendentalne filozofije, nego smo čitaocu ujedno pribavili pogled u cijeli sistem filozofije, koji se, kao što se vidi, dovršava pomoću dvije osnovne znanosti koje se, u principu i pravcu međusobno oprečne, uzajamno traže i upotpunjavaju. Ne cijeli sistem filozofije, nego samo jedna njegova osnovna znanost treba da se ovdje

postavi i, prema izvedenom pojmu, najprije tačno karakterizira.²

² Tek dovršenjem sistema transcendentalne filozofije postat ćemo svjesni nužnosti prirodne filozofije, kao dopunske znanosti, pa ćemo onda također prestati da onoj postavljamo zahtjeve koje može ispuniti samo prirodna filozofija.

1. Ako je transcendentalnoj filozofiji ono subjektivno — prvo i jedini osnov svakog realiteta, jedini princip razjašnjenja svega drugoga (§ 1.), onda ona nužno počinje s općom sumnjom u realitet objektivnoga.

Kao što prirodni filozof, koji se drži samo onoga objektivnoga, ništa ne nastoji toliko spriječiti kao miješanje subjektivnoga u njegovo znanje, tako obratno transcendentalni filozof ništa ne nastoji toliko spriječiti kao miješanje objektivnoga u čisto subjektivni princip znanja. — Sredstvo za izlučivanje jest apsolutni skepticizam — ne polovični, samo protiv običnih predrasuda ljudi upereni, koji nikada ne gleda na osnov, nego temeljiti skepticizam, kojii se ne upravlja protiv pojedine predrasude, nego protiv osnovne predrasude s kojom sve druge moraju pasti same od sebe. Jer, osim umjetnih, u ljude unesenih predrasuda ima kudikamo prvobitnijih, ne poukom i umjetnošću, nego od same prirode u nj stavljenih predrasuda koje, osim filozofa, svima ostalima važe umjesto principa svakog znanja, a pukom samostalnom misliocu čak kao kamen za kušanje svake istine.

Jedna osnovna predrasuda, na koju se reduciraju sve ostale nije nikakva druga, nego da ima stvari izvan nas. Smatranje istinom koje, budući da se ne osniva ni na razlozima ni na zaključcima (jer nema ni jednog jedinog održivog dokaza za to), a ipak se nikakvim oprečnim dokazom ne da iskorijeniti (natura ꝑurca expellas, tamen usque redibit), zahtijeva pravo na neposrednu izvjesnost, jer se odnosi na nešto što je posve različito od nas, štoviše, što je nama oprečno, o čemu se nikako ne uviđa kako dolazi u neposrednu svijest, — može se smatrati samo predrasudom — doduše prirođenom i iskonskom — ali zato ipak ništa manje predrasudom.

Protivurječje da se načelo, koje po svojoj prirodi ne može biti neposredno izvjesno, ipak isto tako slijepe i bez razloga prihvaća kao izvjesno, transcendentalni filozof zna da riješi samo pomoću pretpostavke da onto načelo na skriven način, a da se to dosada ne uviđa — nije u svezi, nego da je identično i jedno te isto s nečim neposredno izvjesnim. Da se, pak, pokaže taj identitet, to će biti pravi posao transcendentalne filozofije.

2. No ni za običnu upotrebu uma nema ništa neposredno izvjesno osim načela: ja jesam, ikoje je, budući da izvan same neposredne svijesti gubi značenje, najindividualni ja od svih istina i apsolutna predrasuda, koja se prvo mora prihvatiti, ako nešto drugo treba da bude izvjesno. — Stav: Ima stvari izvan nas, bit će, dakle, za transcendentalnog filozofa izvjestan također samo pomoću identiteta tog stava sa stavom: Ja jesam, i njegova izvjesnost bit će također samo jednaka izvjesnosti stava od kojega on uzima svoju.

Transcendentalno znanje bi se, prema tome, u dvije tačke razlikovalo od običnoga.

Prvo, da mu je izvjesnost o egzistenciji vanjskih stvari prosta predrasuda iz koje transcendentalno znanje izlazi da potraži njene razloge. (Transcendentalnom filozofu nikada ne može biti do toga da dokaže egzistenciju stvari po sebi, nego da je samo prirodna i nužna predrasuda da se vanjski predmeti prihvaćaju kao zbiljski.)

Drugo, da ono oba suda: Ja jesam, i: ima stvari izvan mene, koji se u običnoj svijesti stapaju, rastavlja (postavlja jedan pred drugi), da bi transcendentalni filozof upravo zaista mogao dokazati njihov identitet i neposrednu vezu, koja se u običnoj svijesti samo osjeća. Aktom samog tog rastavljanja, ako je potpun, prenosi se on u transcendentalni način razmatranja, koji nipošto nije prirodan, nego umjetan.

3. Ako za transcendentalnog filozofa samo ono subjektivno ima prvobitan realitet, onda će on sebi u znanju također samo ono subjektivno neposredno učiniti objektom, a umjesto da se u običnom znanju samo znanje (akt znanja) izgubi povrh objekta, u transcendentalnom će se obratno povrh akta znanja izgubiti objekt kao takav. Dakle, transcendentalno znanje jest znanje znanja, ukoliko je čisto subjektivno.

Tako npr. od zora samo ono objektivno dolazi do obične svijesti, samo zrenje gubi se u predmetu dok naprotiv transcendentalni način razmatranja samo kroz akt zrenja vidi ono što se promatra. — Na taj je način obično mišljenje mehanizam u kojemu vladaju pojmovi, a da se ne razlikuju kao pojmovi; dok transcendentalno mišljenje prekida onaj mehanizam pa se, budući da postaje svjesno pojma kao akta, uzdiže do pojma o pojmu. — U običnom djelovanju zaboravlja se kraj objekta djelovanja samo djelovanje; filozofiranje je također djelovanje, ali ne samo djelovanje nego ujedno stalno samopromatranje (Selbstanschauen) u tom djelovanju.

Dakle, priroda i transcendentalnog razmatranja mora se uopće sastojati u tome da se u njemu i ono,

što u svakom drugom mišljenju, znanju ili djelovanju bježi od svijesti i što je apsolutno neobjektivno, što vodi u njemu do svijesti i da postaje objektivno, ukratko: u postojanom postojanju objektom samome sebi onoga subjektivnoga.

Transcendentalno umijeće sastojat će se upravo u vještini da se stalno održava u tom duplicitetu djelovanja i mišljenja.

§ 3.

Prethodna razdioba transcendentalne filozofije

Ova je razdioba prethodna jer se principi razdiobe mogu izvesti tek u samoj znanosti.

Vraćamo se na pojam znanosti.

Transcendentalna filozofija ima da razjasni kako je znanje uopće moguće, pretpostavljajući da se ono subjektivno u njemu prihvaća kao ono vladajuće ili prvo.

Nije to, dakle, jedan pojedinačni dio niti poseban predmet značenja, nego samo znanje i znanje uopće što ona sebi čini objektom.

No svako se znanje, međutim, reducira na izvjesna prvobitna uvjerenja ili prvobitne predrasude; ta pojedina uvjerenja mora transcendentalna filozofija isvesti na jedno prvobitno uvjerenje; to jedno uvjerenje iz kojega se izvade sva ostala izražava se u prvom principu te filozofije, a zadatak da se takav nađe ne znači ništa drugo, nego da se nađe ono apsolutno-izvjesno kojim je posredovana svaka druga izvjesnost.

Razdioba same transcendentalne filozofije određuje se pomoću onih iskonskih uvjerenja, na čiju se vrijednost poziva. Ta se uvjerenja moraju najprije potražiti u običnom razumu. — Ako se čovjek, dakle, postavi natrag na stajalište običnog nazora, onda on uvjerenja koja slijede nalazi duboko ukorijenjena u ljudskom razumu.

A. Da ne samo nezavisno od nas opstoji svijet stvari izvan nas, nego i to da ise naše predodžbe s njima tako podudaraju da na stvarima nema ništa drugo nego što mi sebi predočujemo na njima. — Prisila u našim objektivnim predodžbama razjašnjava se iz toga da su stvari nepromjenljivo određene, a tom određenošću stvari posredno su određene i naše predodžbe. Tim prvim i iskonskim uvjerenjem određen je prvi zadatak filozofije: da se razjasni kako se predodžbe apsolutno mogu podudarati s predmetima, koji egzistiraju posve nezavisno od njih. — Budući da se na pretpostavci da su stvari upravo ono što mi na njima spoznajemo, dakle da mi stvari u svakom slučaju spoznajemo kakve su po sebi, osniva mogućnost svakog iskustva (jer što bi bilo iskustvo i kuda bi npr. fizika zabludjela bez one pretpostavke apsolutnog identiteta

bitka i pojavljivanja?) — zato je rješenje tog zadatka identično s teorijskom filozofijom koja ima da ispita mogućnost iskustva.

B. Drugo, isto tako prvobitno, uvjerenje jest da predodžbe koje bez nužnosti, pomoću slobode, nastaju u nama prelaze iz svijeta misli u zbiljski svijet i da mogu postići objektivan realitet.

Ovo je uvjerenje oprečno prvome. Prema prvome prihvaća se: predmeti su nepromjenljivo određeni a po njima naše predodžbe; prema drugome: predmeti su promjenljivi, i to pomoću kauzaliteita predodžbi u nama. Prema prvom uvjerenju opstoji prijelaz iz zbiljskog svijeta u svijet predodžbe ili određivanje predodžbe pomoću nečega objektivnoga; prema drugome prijelaz iz svijeta predodžbe u zbiljski ili određivanje objektivnoga pomoću (slobodno stvorene) predodžbe u nama.

Ovim drugim uvjerenjem određen je jedan drugi problem, tj. ovaj: kako se nešto što je objektivno da se promijeniti pomoću nečega prosto pomišljenoga, tako da se potpuno podudara s pomišljenim.

Kako se na onoj pretpostavci osniva mogućnost svakog slobodnog djelovanja, zato je rješenje ovog zadatka praktička filozofija.

C. No mi vidimo da su nas oba ova problema zaplela u protivurječje. — Prema B zahtijeva se neko gospodstvo misli (onoga idealnoga) nad osjetilnim svijetom; ali kako je takvo gospodstvo moguće, alko je (prema A) predodžba već u svom postanju samo robinja objektivnoga? — Obratno, ako je zbiljski svijet nešto posve nezavisno od nas, prema čemu se (kao svojoj praslici) mora upravljati naša predodžba (prema A), onda je neshvatljivo kako se opet zbiljski svijet može upravljati prema predodžbama u nama (prema B). — Jednom riječju: kraj teorijske izvjesnosti gubi se praktička, kraj praktičke, pak, teorijska; nemoguće je da istodobno bude u našoj spoznaji istina, a u našem htijenju realitet.

To se protivurječje mora razjasniti ako uopće ima filozofije — a rješenje tog problema ili odgovor na pitanje: kako se predodžbe mogu pomišljati kao takve da se istodobno upravljaju prema predmetima, a predmeti kao takvi da se upravljaju prema predodžbama? nije prvi, ali je najviši zadatak transcendentalne filozofije.

Lako je uvidjeti da se taj problem ne može riješiti ni u teorijskoj ni u praktičkoj filozofiji, nego u jednoj višoj koja je spoj, ni srednji član obiju, pa nije ni teorijska ni praktička, nego oboje ujedno.

Kako se istodobno objektivni svijet prilagođuje predodžbama u nama, a predodžbe objektivnom svijetu, to se ne da shvatiti ako između oba svijeta, idealnoga i realnoga, ne opstoji neka unaprijed određena harmonija. No i sama ta unaprijed određena harmonija ne da se pomišljati, ako djelatnost kojom je proizveden objektivni svijet nije iskonski identična s onom koja se očituje u htijenju, i obratno.

To je, na svaki način, produktivna djelatnost koja se očituje u htijenju; svako je slobodno djelovanje produktivno, samo sa sviješću produktivno. Ako se sada, budući da obje djelatnosti samo u principu imaju biti jedna, postavi da je ista djelatnost, koja je u slobodnu djelovanju produktivna sa sviješću, u produciranju svijeta produktivna bez svijesti, onda je ona unaprijed određena harmonija zbiljska a protivurječne riješeno.

Ako se postavi da se to zaista tako odnosi, onda će se onaj iskonski identitet djelatnosti, koja djeluje u produciranju isvijeta, s onim identitetom, koji se očituje u htijenju, prikazivati u produktima prvoga, pa će se ti produkti morati prikazivati kao produkti djelatnosti koja je istodobno svjesna i besvjesna.

Priroda, kako kao cjelina, tako i u svojim pojedinim produktima, i morat će se pojaviti kao djelo proizvedeno sa sviješću, a ipak ujedno kao djelo (najsljep-ljeg mehanizma; ona je svršna, a da nije svršno razjašnjiva. Filozofija prirodnih svrha ili teleologija jest, dakle, ona tačka sjedinjenja teorijske i praktičke filozofije.

D. Dosada se uopće postulirao identitet besvjesne djelatnosti, koja je proizvela prirodu, i svjesne djelatnosti, koja se očituje u htijenju, a da se nije riješilo kamo pada princip te djelatnosti, da li u prirodu ili u nas.

No sistem znanja može se smatrati kao dovršen samo onda ako se on vrati u svoj princip. — Transcendentalna filozofija bila bi, prema tonne, samo onda dovršena kad bi onaj identitet — najviše rješenje cijelog njenog problema — mogla dokazati u svom principu (u jastvu).

Postulira se, dakle, da se u subjektivnome, u samoj svijesti, pokaže ona istodobno svjesna i besvjesna djelatnost.

Takva je djelatnost samo estetička djelatnost, pa se svako umjetničko djelo dade shvatiti samo kao produkt takve djelatnosti. Idealni svijet umjetnosti i realni svijet objekata produkti su, dakle, jedne te iste djelatnosti; sastajanje obiju (svjesne i besvjesne) bez svijesti daje zbiljski, a sa sviješću estetički svijet.

Objektivni svijet samo je prvobitna, još besvjesna poezija duha; opći organon filozofije — i završni kamen njezina cijelog svoda — filozofija umjetnosti!

§ 4.

Organ transcendentalne filozofije

1. Jedan neposredni objekt transcendentalnog razmatranja, jest ono subjektivno (§ 2.) dakle, jedini organ ove vrste, da se filozofira, jest unutrašnje osjetilo, a objekt transcendentalnog razmatranja takve je vrste da čak ni onako kao objekt matematike ne može postati objektom vanjskog zrenja. — Objekt matematike, dakako, isto itako ne opstoji izvan znanja i kao ni objekt filozofije. Cijeli opstanak matematike osniva se na zrenju, dakle ona i egzistira samo u zrenju, ali i samo to zrenje jest vanjsko. Tome pridolazi da matematičar ipak nikada nema neposredno posla sa samim zorom (konstrukcijom), nego samo s konstruiranim što se, dakako, izvanjski daje prikazati, dok filozof gleda samo na sam akt konstrukcije koji je apsolutno unutrašnji.

2. Još više, objekti transcendentalnog filozofa uopće ne egzistiraju, osim ukoliko se slobodno produciraju. — Na tu produkciju nikoga ne možemo prisiliti, kao što vanjskim crtanjem nekog matematičkog lika možemo prisiliti da se on iznutra zorno promatra. No kao što se egzistencija matematičkog lika osniva na vanjskom osjetilu, isto se tako sav realitet nekog filozofijskog pojma osniva samo na unutrašnjem osjetilu. Cijeli objekt te filozofije nije nikakav drugi nego djelovanje inteligencije prema određenim zakonima. To se djelovanje daje shvatiti samo vlastitim unutrašnjim zrenjem, a ovo je opet moguće samo s pomoću produkcije. Ali to nije dosta. Kod filozofiranja čovjek je ne samo objekt, nego ujedno i subjekt razmatranja. Za razumijevanje filozofije potrebna su, dakle, uvijek dva uvjeta, prvo, da se čovjek nalazi u nekoj stalnoj djelatnosti, u nekom stalnom produciranju onih izvornih radnja, inteligencije, drugo, da se nalazi u stalnoj refleksiji na to produciranje, jednom riječju, da uvijek ujedno bude ono što se promatra (ono što producira) i ono što promatra.

3. Tim stalnim duplicité tom produciranja i zrenja treba da postane objektom ono što se inače ničim ne reflektira. — Ovdje se ne može, ali se zacijelo kasnije može dokazati da je to reflektiranje apsolutno besvjesnoga i neobjektivnoga moguće samo pomoću estetičkog akta uobrazilje. Međutim, nama je već iz ovoga, što je dokazano, očigledno toliko da je sva filozofija produktivna. Filozofija se, dakle, isto tako kao i umjetnost osniva na produktivnoj moći, a razlika obiju samo na različnom pravcu produktivne snage. Jer, dok se

produkcija u umjetnosti upravlja prema vani, da pomoću produkata reflektira ono besvjesno, filozofijska se produkcija upravlja neposredno prema unutra, da ga reflektira u intelektualnom zrenju. — Pravi smisao kojim se mora shvatiti ova vrsta filozofije jest, dakle, estetički, a upravo je zato filozofija umjetnosti pravi organ on filozofije (§ 3.).

Iz obične zbiljnosti ima samo dva izlaza, poezija, koja nas stavlja u neki idealni svijet, i filozofija, koja daje da zbiljski svijet pred nama posve iščezne. — Ne uviđamo zašto bi smisao za filozofiju imao biti upravo općenitije proširen nego smisao za poeziju; osobito među klasom ljudi koji su, bilo pamćenjem (ništa ne ubija neposrednije ono produktivno), ili mrtvom spekulacijom koja uništava svaku uobrazilju, potpuno izgubili estetički organ.

4. Nepotrebno je zadržavati se na otrcanim frazama o smislu istine, o potpunoj bezbrižnosti zbog rezultata, premda bismo se mogli pitati, koje bi drugo uvjerenje još moglo biti sveto onome koji zahtijeva ono najizvjesnije (da izvan nas ima stvari). — Prije možemo baciti još jedan pogled na takozvane zahtjeve običnog razuma.

Obični razum u stvarima filozofije nema nikakvih zahtjeva, osim onih što ih ima svaki predmet istraživanja, tj. da se on potpuno razjasni.

Ne radi se možda o tome da se dokaže da je istina ono što obični razum smatra istinitim, nego samo o tome da se otkrije neminovnost njegovih varki. — Ostaje pri tome da objektivni svijet pripada samo nužnim ograničenjima, koja omogućavaju samosvijest (ono ja jesam); za obični je razum dosta ako se opet iz samog ovog nazora izvede nužnost njegova nazora.

U tu je svrhu nužno ne samo da se razjasni unutrašnji mehanizam naše duševne djelatnosti, da se otkrije mehanizam nužnog predočivanja, nego i da se pokaže po kojoj je osebujnosti naše prirode nužno da nam se ono, što samo u našem predočivanju ima realitet, reflektira kao nešto što postoji izvan nas.

Kao što prirodna znanost proizvodi idealizam iz realizma, budući da prirodne zakone spiritualizira u zakone inteligencije, ili da materijalnome dodaje ono formalno (§ 1.), tako itranscendentalna filozofija proizvodi realizam iz idealizma na taj način da zakone inteligencije materijalizira u prirodne zakone, ili dia onome formalnome dodaje ono materijalno.

PRVO POGLAVLJE

O PRINCIPU TRANSCENDENTALNOG
IDEALIZMA

Prvi odsjek

O nužnosti i kakvoći najvišeg principa znanja

1. Međutim, prihvaćamo kao hipotezu da u našem znanju uopće ima realiteta, pa se pitamo: što su uvjeti tog realiteta? — Ima li u našem znanju zaista realiteta, zavisit će od toga da li se ti najprije izvedeni uvjeti kasnije zaista dadu pokazati.

Ako se svako znanje osniva na podudaranju objektivnoga i subjektivnoga (Uvod § 1.), onda se cijelo naše znanje sastoji od sudova koji nisu neposredno istiniti, koji svoj realitet uzimaju od nečega drugoga.

Prosto sastavljanje objektivnoga sa subjektivnim ne udara temelj pravom znanju. I obratno, pravo znanje pretpostavlja sastajanje oipreka, čije sastajanje može biti samo nešto posredovano.

U našem znanju mora, dakle, biti nešto što općenito posreduje i što je jedini osnov znanja.

2. Prihvaća se kao hipoteza da je u našem znanju neki sistem, tj. da je ono cjelina, koja sebe sama nosi i koja se slaže u samoj sebi. — Skeptik poriče tu pretpostavku, kao i prvu, a ona se, kao i ona prva, dade dokazati samo samim činom. •— A što bi bilo kad bi i naše znanje, kad bi cijela naša priroda u sebi samoj bila protivrječna? — Dakle, samo ako pretpostavimo da je naše znanje neka izvorna cjelina, čiji nacrt ima da bude sistem filozofije, onda se prethodno opet pitamo za uvjete te cjeline.

3 — Sistem transcendentalnog idealizma

33

Kako i svaki pravi sistem (kao npr. sistem građevine svijeta) osnov svog opstojanja mora imati u sebi samome, tako princip znanja, aiko ima neki njegov sistem, mora ležati unutar njega samoga.

3. Taj princip može biti samo jedan. Jer, svaka je istina apsolutno jednaka sebi. Zacijelo može da bude stupnjeva vjerojatnosti, istina nema stupnjeva; što je istinito, jednako je istinito. — No da bi istina svih sudova znanja bila apsolutno jednaka, to je nemoguće ako oni svoju istinu uzimaju od različnih principa (članova posredovanja), dakle u svakom znanju mora biti samo jedan princip (koji posreduje).

4. Taj je princip posredno ili indirektno princip svake znanosti, ali neposredno i direktno samo princip znanosti svega znanja ili transcendentalne filozofije.

Zadatak da postavimo znanost znanja, tj. takvu koja ono subjektivno čini onim prvim i najvišim nagoni nas, dakle, neposredno na neki najviši princip svakog znanja.

Svi prigovori protiv takvog apsolutno najvišeg principa znanja prosječni su već pojmom transcendentalne

filozofije. Svi ti prigovori potječu samo otuda što se ne vidi ograničenost prvog zadatka te znanosti, koja odmah na početku apstrahira od svega objektivnoga a zadržava u vidu samo ono subjektivno.

O nekom apsolutnom principu bitka nema ni govora, jer protiv takvoga vrijede svi oni prigovori, nego o apsolutnom principu znanja.

No sada je očito da uopće nikada ne bi moglo doći do nekog znanja, čak ni do pojedinačnoga, kad ne bi bilo apsolutne granice znanja — nešto što nas, čak da ga i nismo svjesni, u znanju apsolutno sputava i veže, i što nam, dok mi znamo, i ne postaje objektom, upravo zato što je princip svakog znanja.

Transcendentalni filozof ne pita: koji posljednji osnov našeg znanja leži izvan njega? nego: što je ono posljeduje u samom našem znanju iz čega mi ne možemo izaći? — On traži princip znanja unutar znanja (taj je princip, dakle, sâm nešto što se može znati).

Tvrđnja da ima neki najviši princip znanja nije kao ona da ima neki apsolutni princip bitka, nije pozitivna, nego negativna tvrdnja koja ograničava i u kojoj leži samo toliko: ima nešto posljednje od kojega počinje svako znanje, a s onu stranu toga nema znanja.

Budući da transcendentalni filozof (Uv. § 1.) sebi svagdje čini objektom ono subjektivno, zato on samo tvrdi da je subjektivno, tj. da za nas ima neko prvo znanje; ima li, apstrahirano od nas, s onu stranu tog prvog znanja uopće još nešto, za to on prethodno ne mari i o tome mora da odluči ono što kasnije slijedi.

To prvo znanje za nas je dakle bez sumnje znanje o nama samima ili samosvijest. Kad idealist to znanje učini principom filozofije, onda je to primjereno ograničenosti njegova cijelog zadatka koji osim onoga subjektivnoga u znanju nenia ništa za objekt. — Da je samosvijest čvrsta taoka za koju je za nas vezano sve, za to nije potreban dokaz. — No da bi ta samosvijest mogla biti samo modifikacija jednog višeg bitka — (možda jedne više svijesti, a ova jedne još više i tako dalje u beskonačnost) — jednom riječju, da bi još i samosvijest mogla biti uopće nešto razjašnjivo, razjašnjivo iz nečega o čemu mi ništa ne možemo znati, jer se upravo tek pomoću samosvijesti pravi cijela sinteza našeg znanja — to se nas kao transcendentalnih filozofa ništa ne tiče; jer samosvijest za nas nije neka vrsta bitka, nego jedna vrsta znanja, i to najviša i krajnja lcoja uopće opstoji za nas.

Čak se — da idemo još dalje — dade dokazati, a dijelom je gore (Uv. § 1.) već dokazano da mi, sve aleo se ono objektivno hotimično postavi lkaO' prvo, ipak nikada ne izlazimo iz samosvijesti. Mi onda u svojim

razjašnjavanjima ili bivamo natjerani natrag u beskonačnost, od obrazloženoga k razlogu, ili moramo hotimično prekinuti niz, — na taj način da prihvatimo nešto apsolutno, što je sebi saino uzrok i učinak — subjekt i objekt, a kako je to iskonski moguće samo pomoću samosvijesti, — na taj način da opet samosvijest postavimo kao ono prvo; to se događa u prirodnoj znanosti za koju bitak isto tako nije prvobitan kao ni za transcendentalnu filozofiju (v. Entwurf eines Systems der Naturphilosophie — Nacrt sistema prirodne filozofije, str. 5.) i koja jedini realitet stavlja u ono apsolutno koje je uzrok i učinak samoga sebe — u apsolutni identitet subjektivnoga i objektivnoga, koji mi nazivamo prirodom i koji u najvišoj potenciji opet nije ništa drugo nego samosvijest.

Dogmatizam, kojemu je bitak ono prvobitno, može uopće da razjašnjava samo pomoću beskonačnog regresa; jer niz uzroka i učinaka, po kojemu teče njegovo razjašnjavanje, mogao bi se završiti samo nečim što je ujedno uzrok i učinak samoga sebe; ali upravo time pretvorio bi se u prirodnu znanost koja se u svojoj dovršenosti i sama opet vraća na princip transcendentalnog idealizma. (Konzekventni dogmatizam egzistira samo u ispinozizmu; ali s druge strane spinozizam može kao realan sistem dalje opstojati samo kao prirodna znanost, čiji posljednji rezultat opet postaje principom transcendentalne filozofije.)

Iz svega toga očigledno je da samosvijest omeđuje i naše znanje kojemu je horizont proširen do beskonačnosti, i da u svakom pravcu ostaje ono najviše. Za sadašnju svrhu, međutim, nisu potrebne ove dalekosežne misli, nego samo refleksija o smislu našeg prvog zadatka. — Svatko će bez sumnje prihvatiti da je umovanje koje slijedi razumljivo i evidentno.

Meni je, prije svega, samo do' toga da u samo svoje znanje unesem neki sistem i da nnutar samog znanja potražim ono čime je određeno svako pojedino znanje. — No ono čime je u mom znanju određeno sve bez sumnje je znanje o meni samome. — Kako ja svoje znanje hoću da obrazložim samo u njemu samome, ja sebe dalje pitam za posljednji razlog onog prvog znanja (samosvijesti) 'koji, ako takvoga ima, nužno mora ležati izvan znanja. Samosvijest je svijetla tačka u cijelom sistemu znanja, ali ona svijetli samo prema unaprijed, ne prema natrag. — Sve ako se i dopusti da je ta samosvijest jsamo modifikacija nekog od nje nezavisnog bitka, što dakako nikakva filozofija ne može učiniti shvatljivim, za mene ona sada nije nikalkva vrsta bitka, nego vrsta znanja i samo u tom kvalitetu promatram je ovdje. Po ograničenosti mog zadatka, koja me

do beskonačnosti unatrag zatvara u krug znanja, postaje mi samosvijest nečim samostalnim i apsolutnim principom — ne svakog bitka, nego svakog znanja, jer svako znanje (ne san» moje) mora poći od nije. — Da je znanje uopće, da je naročito ovo prvo znanje zavisno od neke egzistencije koja je od njega nezavisna, to još ni jedan dogmatik nije dokazao. Dosada je isto tako moguće da je svaka egzistencija samo modifikacija znanja, kao što je moguće i to da je svako znanje samo modifikacija egzistencije. — No posve apstrahirano od toga, posve bez obzira na to da li je uopće ono, što je nužno, egzistencija, a znanje samo akcidencija egzistencije — za našu znanost postaje znanje samostalno upravo time što ga uzimamo na razmatranje prosto onako kako je osnovano u samome sebi, tj. ukoliko je prosto subjektivno.

Da li je znanje apsolutno samostalno, može ostati neriješeno sve dotle dok se pomoću same znanosti ne riješi može li se pomišljati nešto što se ne da izvesti iz samog tog znanja.

Samom zadatku ili, naprotiv, određenja zadatka dogmatik ništa ne može prigovoriti, već zato što ja svoj zadatak mogu posve hotimice ograničiti, ali ga samo ne mogu hotimice proširiti na nešto što nikada, kao što se to unaprijed dade uvidjeti, ne može pasti u sferu mog znanja, kao posljednji osnov znanja izvan znanja. — Jedini je mogući prigovor tome da tako određeni zadatak nije zadatak filozofije, da njegovo rješenje nije filozofija.

Što je, pak, filozofija, to je upravo ono dosada neriješeno pitanje čiji odgovor može biti samo rezultat same filozofije. Da je riješen je zadatak filozofija, na to se može odgovoriti samo samim djelom, na taj način da se, s tim zadatkom, ujedno riješe svi oni problemi koji su se odvajkada nastojali riješiti u filozofiji.

Mi, međutim, tvrdimo s istim pravom, s kojim dogmatik tvrdi ono protivno, da je ono što se dosada razumijevalo pod filozofijom moguće samo kao znanost znanja, a za objekt ima ne bitak, nego znanje; prema tome njezin princip također ne može biti princip bitka, nego samo princip znanja. — Da li treba da bi se od znanja došlo do bitka, iz znanja koje se isprva prihvatilo kao samostalno samo u svrhu naše znanosti, izvesti sve ono objektivno i da se znanje podigne do apsolutne samostalnosti, da li će to nama sigurnije poći za rukom nego dogmatiku oprečni pokušaj da iz bitka, koji je prihvaćen kao samostalan, proizvede znanje, o tome mora odlučiti ono što slijedi.

5. Da se ovim prvim zadatkom naše znanosti pokušava može li se od znanja, kao takvoga (ukoliko je ono

akt), naći neki prijelaz k onome objektivnome u njemu (koje nije akt, nego bitak, opstojanje), — već tim zadatkom znanje je postavljeno kao samostalno; a samom zadatku ne da se prije eksperimenta ništa prigovoriti.

Dakle, samim tim zadatkom ujedno je postavljeno da znanje ima u sebi samome apsolutan princip, a taj princip koji leži unutar samog znanja treba ujedno da bude princip transcendentalne filozofije kao znanosti.

Svaka je znanost cjelokupnost načela pod određenom formom. Ako bi, dakle, onim principom imao biti obrazložen cijeli sistem znanosti, onda on mora određivati ne samo sadržaj nego i formu te znanosti.

Općenito se prihvaća da filozofiji pripada osebujna forma koja se naziva sistematičnom. Pretpostaviti tu formu neizvedenu, može se u drugim znanostima, koje već pretpostavljaju znanost znanosti, ali ne u samoj ovoj znanosti koja ima za objekt upravo mogućnost jedne takve znanosti uopće.

Što je znanstvena forma uopće i kakvo joj je postanje? Na to se pitanje pomoću nauke o znanosti mora odgovoriti za sve druge znanosti. — No ta nauka o znanosti sama je već znanost, dakle bila bi potrebna nauka o znanosti nauke o znanosti, ali bi čak i ova opet bila znanost i tako u beskonačnost. — Pitamo se kako se dade razjasniti taj krug, jer je očigledno nerazrješiv?

Taj za znanost neizbježivi (krug ne da se razjasniti, ako iskonski nema svoje sjelo u samom znanju (objektu znanosti), naime tako da iskonski sadržaj znanja pretpostavlja iskonsku formu, i obratno iskonska forma znanja njegov iskonski sadržaj, pa da oboje bude uzajamno uvjetovano. — U tu svrhu morala bi se, dakle, u samoj inteligenciji naći tačka gdje, jednim te istim nedjeljivim aktom najiiskonskijeg znanja, nastaju istodobno sadržaj i forma. — Zadatak da se nađe ta tačka morao bi biti identičan s ovim: da se nađe princip svakog znanja.

Princip filozofije mora, dakle, biti takav princip u u kojemu je sadržaj uvjetovan formom, a forma opet sadržajem, ali ne da jedno pretpostavlja drugo, nego da se oboje međusobno pretpostavljaju. — Protiv nekog prvog principa filozofije argumentiralo se, između ostaloga, i na ovaj način: Princip filozofije mora se dati izraziti u nekom načelu: to načelo ne bi, bez sumnje, imalo biti samo formalno, nego materijalno načelo. No svaki stav — sadržaj njegov može biti kakav mu drago — stoji pod zakonima logike. Tako svako materijalno načelo prosto time što je takvo, pretpostavlja viša načela, načela logike. — Za tu argumentaciju ne

treba ništa, osim da se ona preokrene. Neka se zamisli kakav formalan stav, npr. $A = A$ kao najviši. Ono što je na tom stavu logičko samo je forma identiteta između A i A ; ali otkud mi dolazi sam A ? Ako A jest onda je on jednak samome sebi; ali otkud je on? Na to se pitanje, bez sumnje, ne da odgovoriti na osnovu samog toga stava, nego samo na osnovu nekoga višega. Analiza $A = A$ pretpostavlja sintezu A . Prema tome je očigledno da se ne može pomišljati nikakav formalni princip, a da se ne pretpostavlja materijalni, niti materijalni, a da se ne pretpostavlja formalni princip.

Iz tog kruga da svaka forma pretpostavlja neki sadržaj, a svaki sadržaj neku formu, nikako se ne da izaći ako se ne nađe neko načelo u kojemu stu forma pomoću sadržaja, a sadržaj pomoću forme međusobno uvjetovani i omogućeni.

Prva pogrešna pretpostavka onog argumenta jest, dakle, pretpostavka načela logike kao neuvjetovanih, tj. koja se ne daju izvesti iz viših stavova. — No sada nam logička načela nastaju prosto na taj način što mi ono što je u drugima prosto forma sâmo opet činimo sadržajem stavova; dakle logika može uopće nastati samo apstrakcijom od izvjesnih stavova. Ako ona nastaje na znanstven način, onda može nastati samo pomoću apstrakcije od najviših načela znanja, a kako ova kao načela već sama opet pretpostavljaju logičku formu, zato moraju biti od takve vrste da se u njima oboje, forma i sadržaj, međusobno uvjetuju i da jedno dovede drugo.

No ta se apstrakcija ipak ne može napraviti prije nego što su postavljena ta najviša načela znanja, prije nego što je stvorena sama nauka o znanosti. Taj novi krug, da bi nauka o znanosti i istodobno morala udariti temelj logici, a da bi se ipak imala stvoriti prema zakonima logike, nalazi isto rješenje kao onaj koji smo malo prije pokazali. Budući da su u najvišim načelima znanja forma i sadržaj međusobno uvjetovani, zato znanost znanja istodobno mora biti zakon i najpotpunije izvršenje znanstvene forme i apsolutno autonomna kako prema formi, tako i prema sadržaju.

Drugi odsjek

Dedukcija samog principa

Mi govorimo o dedukciji najvišeg principa. Ne može biti govora o tome da se princip izvede iz jednoga višega, uopće ne o nekom dokazu njegova sadržaja. Dokaz se može odnositi samo na dignitet tog principa, ili na to da se dokaže da je on najviši i da nosi na sebi sve one karaktere koji takvom principu pripadaju.

Ta se dedukcija može izvršiti na veoma različan način. Mi biramo onaj koji nam, budući da je najlakši,

ujedno daje da najneposrednije vidimo pravi smisao principa.

1. Da je uopće moguće neko znanje — ne ovo ili ono određeno, nego koje god, bar znanje o neznanju, to čak skeptik priznaje. Ako što znamo, onda je to znanje ili uvjetovano ili neuvjetovano. — Uvjetovano? — onda ga znamo Samo zato zašto je iskopčano s nečim neuvjetovanim. Tako mi, u svakom slučaju, dolazimo Tlo nekog neuvjetovanog znanja. (Da u našem znanju mora biti nešto što mi ne znamo na osnovu nečega još višega, dokazano je već u predašnjem odsjeku.)

Pita se samo što se bezuvjetno zna.

2. Bezuvjetno znam samo ono o čemu je znanje uvjetovano samo onim subjektivnim, a ne nečim objektivnim. — Sada tvrdimo da je samo takvo znanje koje je izraženo u identičnim stavovima uvjetovano onim subjektivnim. Jer, u sudu $A = A$ posve apstrahiramo od sadržaja subjekta A. Ima li A uopće realiteta ili ne, to je za ovo znanje sasvim sporedno. Ako se, dakle, posve apstrahira od realiteta subjekta, onda se A promatra samo utoliko ukoliko se postavlja u nas, ukoliko ga mi predočujemo. Odgovara li toj predodžbi nešto izvan nas, to se i ne pita. Taj je stav evidentan i izvjestan, posve bez obzira na to da li je A nešto zaista egzistentno, ili samo umišljeno, ili čak nešto nemoguće. Jer, stav kazuje samo toliko: kad ja mislim A, onda ne mislim ništa drugo nego A. Dakle, znanje u tom stavu uvjetovano je samo mojim mišljenjem (onim subjektivnim), tj. prema razjašnjenju orno jje neuvjetovano.

3. No u svakom se znanju pomišlja nešto objektivno što se podudara sa subjektivnim. Međutim, u stavu $A = A$ nema «takvog podudaranja. Dakle, svako iskonsko znanje nadilazi identitet mišljenja, a i sam stav $A = A$ mora pretpostaviti takvo znanje. — Misleći A, ja ga, dakako, mislim kao A; ali kako ja dolazim do toga da mislim A? Ako je to slobodno stvoreni pojam, onda on ne udara temelj nikakvom znanju; ako je to s osjećajem nužnosti nastali pojam, mora on imati objektivni realitet.

Ako se, dakle, svi stavovi u kojima subjekt i predikat nisu posredovani samo identitetom mišljenja, nego nečim što je heterogeno od mišljenja, različito od nje ga, zovu sintetični, onda se naše znanje sastoji od samih sintetičnih stavova i samo je u takvima zbiljsko znanje, tj. takvo koje svoj objekt ima izvan sebe.

4. No sintetični stavovi nisu neuvjetovani — izvjesni sami po sebi, jer to su samo identični ili analitični (2.). Ako, dakle, u sintetičnim stavovima — a time u cijelom našem znanju — treba da ima izvjesnosti, onda

se oni moraju svesti na nešto bezuvjetno izvjesno, tj. na identitet mišljenja uopće, ali to sebi protivrječi.

5. To bi se protivrječje dalo riješiti samo na taj način da se nađe tačka u kojoj su ono identično i sintetično jedno, ili kakav stav koji je, budući identičan, ujedno sintetičan, a budući sintetičan ujedno identičan.

Kako mi u pogledu takvih stavova u kojima se nešto posve heterogeno poklapa s nečim subjektivnim — (a to se dešava u svakom sintetičnom sudu $A = A$; predikat, pojam, reprezentira ovdje uvijek ono subjektivno, subjekt ono objektivno), možemo doći do izvjesnosti, to se ne da shvatiti,

a) ako nešto uopće nije apsolutno istinito. Jer, kad bi u našem mišljenju bilo beskonačnog regresa od principa do principa, mi bismo, da dođemo do osjećaja one prisile (izvjesnosti, stava), bar nesvjesno morali unatrag prijeći onaj beskonačni niz sito je očigledno besmislica. Ako je niz zaista beskonačan, onda se on ni na koji način ne može prijeći. Ako nije beskonačan, onda ima nešto apsolutno-istinito. — Ako ima nešto apsolutno-istinito, onda cijelo naše znanje i svaka pojedina istina u našem znanju mora biti isprepletena s onom apsolutnom izvjesnošću; tamni osjećaj te veze proizvodi onaj osjećaj prisile s kojim mi neki stav smatramo istinitim. — Taj tamni osjećaj treba da ise pomoću filozofije razriješi u jasne pojmove, na taj način da se polkaže ona veza i njezini glavni međučlanovi.

b) Ono apsolutno-istinito može biti samo neko identično znanje; ali kako je svako pravo znanje sintetično, to ono apsolutno-istinito, budući da je identično znanje, mora nužno opet biti ujedno sintetično; dakle ako ima nešto apsolutno-istinito, onda mora da ima i tačaka gdje neposredno iz identičnog znanja proizlazi sintetično, a iz sintetičnoga identično znanje.

6. Da bi se mogao riješiti zadatak da se nađe takva tačka, moramo, bez sumnje, još dublje prodrijeti u opreku između identičnih i sintetičnih stavova.

U svakom se istavu međusobno poređuju dva pojma, tj. oni se postavljaju ili kao međusobno jednaki ili kao nejednaki. U identičnom se stavu samo mišljenje poređuje sa samim sobom. — Sintetični stav, naprotiv, izlazi izvan pukog mišljenja. Time što ja pomišljam subjekt stava ne pomišljam i predikat, predikat pridolazi subjektu; dakle predmet ovdje nije određen naprosto njegovim pomišljanjem, on se razmatra kao realan, jer je realno upravo ono što se ne može stvoriti pukim mišljenjem.

Ako je, dakle, identičan stav onaj u kojemu se pojam poređuje samo s pojmom, a sintetičan onaj u kojemu se pojam poređuje s predmetom koji je različit

od njega, onda zadatak da se nađe tačka gdje je identično znanje ujedno sintetično znači ovo: da se nađe tačka gdje su objekt i njegov pojam, predmet i njegova predodžba iskonski, apsolutno i bez ikakvog posredovanja jedno.

Da je taj zadatak identičan s onim da se nađe princip svakog znanja, dade se još kraće prikazati. — Kako se predmet i predodžba mogu podudarati, to je upravo nerazjašnjivo, ako u samom znanju nema tačke gdje su oboje iskonski jedno — ili gdje je najpotpuniji identitet bitka i predočivanja.

7. Kako je predodžba ono subjektivno, a bitak onu objektivno, to zadatak, najtačnije određen, znači toliko: da se nađe tačka gdje su subjekt i objekt neposredno jedno.

8. Tim i sve bližim ograničavanjem zadatka on kao da je i riješen. — Onaj neposredni identitet subjekta i objekta može egzistirati samo tamo gdje je predočeno ujedno ono što predočuje, promatrano ujedno ono što promatra. — No taj identitet predočenoga i onoga što predočuje samo je u samosvijesti; taiko je tražena tačka nađena u samosvijesti.

Razjašnjenja

a) Ako se sada osvrnemo na načelo identiteta $A = A$, onda nalazimo da smo neposredno iz njega mogli izvesti svoj princip. — U svakom identičnom stavu poručuje se, kako se tvrdilo, mišljenje sa samim sobom što se, bez sumnje, događa pomoću nekog misaonog akta. Stav $A = A$ pretpostavlja, dakle, neko mišljenje koje neposredno sebi samome postaje objektom; ali takav misaoni akt koji samome sebi postaje objektom opstoji samo u samosvijesti. Kako se iz jednog stava logike, prosto kao takvoga, može izvući nešto realno, to se, dakako, ne da uvidjeti, ali zacijelo to kako se refleksi join na akt mišljenja u tom stavu može naći nešto realno, npr. kategorije u logičkim funkcijama «suda i tako u svakom identičnom stavu akt samosvijesti.

b) Da su u samosvijesti subjekt i objekt mišljenja jedno, to svakome može postati jasno samo pomoću samog akta samosvijesti. Za to je potrebno da se taj akt istodobno poduzme i da se u tom aktu opet reflektira na sebe. — Samosvijest je onaj akt, kojim ono što misli, postaje sebi neposredno objektom, i obratno, taj akt, i nikakav drugi, jest samosvijest. Taj je akt apsolutno slobodna radnja na koju čovjek može biti naveden, ali ne prisiljen. — Vještina da čovjek sebe promatra u tom aktu, da sebe razlikuje kao pomišljeno i kao misleće i da sebe u tom razlikovanju priznaje kao identičnoga, nadalje se stalno pretpostavlja.

c) Samosvijest je akt, ali pomoću svakog akta za nas nastaje nešto. — Svako je mišljenje akt, a svako određeno mišljenje određen akt; ali svakim takvim određenim mišljenjem nastaje za nas određen pojam. Pojam nije ništa drugo nego sam akt mišljenja, a apstrahiran od tog akta on nije ništa. Aktom samosvijesti mora nam također nastati neki pojam, a taj nije nikakav drugi nego pojam jastva. Budući da ja sebi pomoću samosvijesti postajem objektom, nastaje za mene pojam jastva, i obratno, pojam jastva samo je pojam o tome kako ja sam sebi postajem objektom.

d) Pojam jastva nastaje pomoću akta samosvijesti, dakle izvan tog akta ja nije ništa, cijeli njegov realitet osniva se samo na tom aktu i sam nije ništa nego taj akt. Dakle, ja se može predočiti samo kao akt uopće i nije inače ništa. — Nije li vanjski objekt ništa različito od njegova pojma, jesu li i ovdje pojam i objekt jedno, pitanje je koje se tek mora riješiti; ali da su pojam jastva, tj. akt kojim mišljenje sebi uopće postaje objektom, i sam ja (objekt) apsolutno jedno, za to nije potreban dokaz, jer ja izvan tog akta očigledno nije ništa pa opstoji uopće samo u tom aktu.

To je, dakle, onaj iskonski identitet mišljenja i objekta, pojavljivanja i bitka, identitet koji smo mi traj žili, a koji inače nigdje ne nalazimo. Jastva i nema prije onog akta kojim mišljenje sebi samome postaje objektom, dakle ono samo nije ništa drugo nego mišljenje koje sebi postaje objektom, a prema tome apsolutno ništa izvan mišljenja. — Sito mnogima u jastvu ostaje skriven taj identitet pomišljan ja i nastajanja ima svoj razlog samo u tome što oni akt samosvijesti niti mogu slobodno izvršiti, niti reflektirati na ono što u tom aktu nastaje. — U pogledu prvoga treba primijetiti da mi samosvijest kao akt dobro razlikujemo od prosto empirijske svijesti. Što općenito nazivamo sviješću, nešto je što se odvija naprosto u predodžbama objekata i što u mijeni predodžaba održava identitet, dakle nešto naprosto empirijske vrste, zato što sam tako svjestan samoga sebe, ali samo kao takva koji sebi nešto predočuje. — No akt o kojemu je ovdje govor jest takav da ja pomoću njega ne postajem svjestan sebe s ovim ili onim određenjem, nego iskonski, a ova se svijest u opreci prema empirijskoj zove čista svijest ili samosvijest.

Geneza tih dviju vrsta svijesti dade se razjasniti još ovako: Neka se čovjek posve prepusti nehotičnoj sukcesiji predodžaba, ipak će se te predodžbe, koliko god one bile raznolike i različite, pokazati¹ kao pripadne jednom identičnom subjektu. Reflektiram li na taj identitet subjekta u predodžbama, onda nastaje stav: Ja

mislim. To »ja mislim« jest ono što prati sve predodžbe i što održava kontinuitet svijesti među njima. — No ako se čovjek oslobodi, svakog predoči van ja da sebe postane svjestan iskonski, onda nastaje — ne stav: ja mislim, nego stav: ja jesam koji je, bez sumnje, viši stav. U stavu: ja mislim leži već izraz nekog određenja ili afekcije jastva; stav: ja jesam, naprotiv, beskonačan je stav, jer je to stav koji nema zbiljskog predikata, ali koji je upravo zato pozicija neke beskonačnosti mogućih predikata.

e) Ja nije nešto od svojeg mišljenja različito, mišljenje jastva i samo jastvo apsolutno su jedno; dakle ja uopće nije ništa izvan mišljenja, dakle ni stvar, ni predmet, nego ono u beskonačnost neobjektivno. To treba razumjeti ovako: Ja je na svaki način objekt, ali samo za samoga sebe, on, dakle, nije, iskonski u svijetu objekata, on tek postaje objektom, na taj način što on sebe sam čini objektom, a postaje objektom ne za nešto vanjsko, nego uvijek samo za samoga sebe.

Sve drugo što nije ja, iskonski je objekt, upravo zato ne objekt za samog sebe nego za nešto promatralačlco izvan njega. Ono iskonski objektivno uvijek je samo nešto spoznato, a nikada nešto što spoznaje. Samo svojim samospoznavanjem ja postaje nečim spoznatim. — Materija se zove besopstvena upravo zato što nema ništa unutrašnje i što je nešto samo u tuđoj predodžbi sadržano.

f) Ako ja nije stvar, predmet, onda se ne može ni pitati za neki njegov predikat, on ga nema, osim upravo ovoga da on nije stvar. Karakter tog ja leži upravo u tome što on nema drugog predikata osim predikata samosvijesti.

Taj isti rezultat daje se, međutim, izvesti i s drugih strana.

Što je najviši princip znanja, to ne može svoj spoznajni razlog imati očet u nečemu višemu. Dakle, i za nais njegov principium essendi i oognoiseendi mora biti jedan i poklapati se kao jedno.

Ova neuvjetovanost upravo se zato ne može tražiti u nekoj stvari; jer što je objekt, iskonski je i objek* znanja, dok ono što je princip svakog znanja ne može biti iskonsko ili po sebi, nego samo pomoću akta slobode može postati objektom znanja.

Prema tome se ono neuvjetovano ne može tražiti u svijetu objekata (stoga čak za prirodnu znanost ono čisto objektivno, materija, nije ništa iskonsko, nego isto tako privid kao i za transcendentalnu filozofiju).

Neuvjetovano znači ono što upravo ne može postati stvar, predmet. Dakle, prvi problem filozofije daje se

izraziti, i ovako: da se nađe nešto što se apsolutno ne može pomišljati kao stvar. No takav je samo ja, i obratno, ja jest ono što je po sebi neobjektivno.

g) Ako, pak, ja apsolutno nije objekt — stvar, onda se čini da je teško razjasniti kako je uopće moguće znanje o njemu; ili kakvu mi vrstu znanja imamo o njemu.

Ja je čist akt, čista radnja koja mora biti apsolutno neobjektivna u znanju, upravo zato što je on princip svakog znanja. Ako, dakle, treba da postane objektom znanja, onda se to mora dogoditi pomoću vrste znanja koja je sasvim različita od običnog znanja. To znanje mora biti:

aa) apsolutno-slobodno, upravo zato što ni jedno drugo znanje nije slobodno, dakle znanje do kojega ne vode dokazi, zaključci, uopće posredovanje pojmova, dakle koje je uopće neko zrenje;

bb) znanje čiji objekt nije nezavisan od njega: dakle znanje koje je ujedno produciranje svog objekta — zor koji uopće slobodno producira i u kojemu je ono što producira jedno te isto s onim što je producirano.

Takav se zor u opreci prema osjetilu ome koji se ne pokazuje kao produciranje svog objekta, gdje je, dakle, samo zrenje različito od promatranoga, naziva intelektualnim zorom.

Takav je zor ja, jer pomoću znanja jastva o samome sebi tek nastaje sam ja (objekt). Jer, kako ja (kao objekt) nije ništa drugo nego upravo znanje o sebi samome, zato ja nastaje samo time što on zna za sebe; dakle sam ja jest znanje koje sebe ujedno producira (kao objekt).

Intelektualni je zor organ svakog transcendentnog mišljenja. Transcendentalno mišljenje ide upravo za tim da sebe pomoću slobode napravi objektom, što inače nije objekt; ono pretpostavlja neku moć da izvjesne radnje duha ujedno producira i promatra, tako da su produciranje objekta i samo zrenje apsolutno jedno, ali upravo ta moć jest moć intelektualnog zrenja.

Transcendentalno filozofiranje mora, dakle, stalno biti popraćeno intelektualnim zorom: svako tobožnje nerazumijevanje onog filozofiranja ima svoj razlog ne u svojoj vlastitoj nerazumljivosti, nego u nedostatku organa kojim se ono mora shvatiti. Bez tog zora samo filozofiranje nema supstrata koji bi nosio i podupirao mišljenje; dakle taj zor jest ono što u transcendentnom mišljenju stupa na mjesto objektivnog svijeta i što ujedno, tako reći, nosi let spekulacije. Sam je ja objekt koji jest uslijed toga što on zna za sebe, tj. on je stalno intelektualno zrenje. Budući da je to što sebe samo producira jedini objekt transcendentne filozo-

fije, to je intelektualni zor za nju upravo ono što je za geometriju prostor. Kao što bi bez zora prostora geometrija bila apsolutno nerazumljiva, jer su sve nje-
ne konstrukcije samo različni načini da se onaj zor ograniči, tako je bez intelektualnog zora nerazumljiva svaka filozofija, jer su svi njeni pojmovi samo različna ograničenja produciranja koje samo sebe ima za objekt, tj. intelektualnog zora. (Por. Fichteov Uvod u nauku o znanosti u »Philosophisches Journal«¹.)

Zašto se pod tim zorom razumijevalo nešto misteriozno — posebno osjetilo, koje su prihvaćali samo neki, za to se ne da navesti nikakav razlog, osim da to osjetilo nekima zaista nedostaje, ali to, bez sumnje, također nije čudno kao sito im nedostaje još mnogo drugo osjetilo, u čiji se realitet isto tako ne može sumnjati.

h) Ja nije ništa drugo nego produciranje koje same sebi postaje objektom, tj. intelektualno zrenje. No samo to intelektualno zrenje apsolutno je slobodna radnja, dakle to se zrenje ne može demonstrirati, ono se može samo izvoditi; ali sam ja sam je taj zor, dakle ja kao princip filozofije sam je samo nešto što se postulira. ■—

¹ Oba uvoda u nauku o znanosti izašla su i u hrvatskom prijevodu, kao dodatak Fichteovu djelu »Određenje čovjeka«. Izdanje »Kulture« — Zagreb, 1956.

4 — Sistem transcendentalnog idealizma

49

Otkako je Reinhold sebi postavio kao svrhu znanstveno obrazloženje filozofije, bilo je mnogo govora o nekom prvom načelu od kojega bi filozofija morala poći i pod kojim se općenito razumijevao neki poučak u kojemu bi imala biti involvirana cijela filozofija. Lako je, međutim, uvidjeti da transcendentalna filozofija ne može poći ni od kakvog teorema, već zato što ona polazi od subjektivnoga, tj. onoga što može postati objektivno samo pomoću nekog posebnog akta slobode. Teorem je stav koji se odnosi na neki opstanak. No transcendentalna filozofija ne polazi od opstanaka, nego od slobodne radnje, a takva može se samo postulirati. Svaka znanost koja nije empirijska mora već svojim prvim principom isključiti svaki empirizam, tj. ona ne smije pretpostavljati da njezin objekt već postoji, nego ga mora proizvesti. Tako postupa npr. geometrija, jer ne polazi od poučaka nego od postulata. Time što se u njoj postulira najiskonski ja konstrukcija i prepusta samom učeniku da je proizvede upućuje se on, odmah na početku, na samokonstruktiju. — Isto tako transcendentalna filozofija. Ako čovjek transcendentalni način mišljenja ne donosi već sa sobom, onda mu se 0x1

mora činiti nerazumljivim. Stoga je nužno da se on odmah na početku pomoću slobode prenese u taj način mišljenja, a to se događa pomoću slobodnog akta kojim nastaje princip. Ako transcendentalna filozofija uopće ne pretpostavlja svoje objekte, onda ona najmanje može pretpostaviti svoj prvi objekt, princip, ona ga, kao takva, što ga treba slobodno konstruirati može samo postulirati, i kao što je princip njezina vlastita konstrukcija, tako su to i svi ostali njeni pojmovi, i cijela znanost ima posla samo s vlastitim slobodnim konstrukcijama.

Ako je princip filozofije postulat, objekt će tog postulata biti najiskonski ja konstrukcija za unutrašnje osjetilo, tj. ja, ne ukoliko je na ovaj ili onaj način posebno određen, nego kao ja uopće, kao produciranje samoga sebe. Pomoću te iskonske produkcije i u toj konstrukciji nastaje sada, na svaki način, nešto određeno, kao što pomoću svakog određenog akta duha nastaje nešto određeno. No produkt izvan konstrukcije nije upravo ništa, on jest uopće samo utoliko ukoliko se konstruira, a apstrahiran od konstrukcije on isto tako ne opstoji kao ni geometrova linija. — I ta linija nije nešto što egzistira, jer linija na ploči nije sama linija, pa se samo spoznaje kao linija tako da se poređuje s iskonskim zorom same linije.

Što je ja? to je upravo tako nedemonstrab i Ino kao i to što je linija; može se opisati samo radnja pomoću koje on nastaje. — Kad bi se linija mogla demonstrirati, onda se ona ne bi trebala postulirati. Isto je tako s onom transcendentalnom linijom produciranja koja se iskonski mora promatrati u transcendentalnoj filozofiji i iz koje tek proizlaze sve druge konstrukcije znanosti.

Što je ja, doznaje se samo na taj način da se on proizvede, jer je saino u njemu identitet bitka i produciranja iskonski. (Por. opći pregled filozofijske literature u novom filozofijskom žurnalu, 10. svezak.^{2}})

i) Što nam nastaje iskonskim aktoim intelektualnog zora, može se izraziti u načelu koje se može nazvati prvim načelom filozofije. — No sada nam intelektualnim zorom nastaje ja ukoliko je on svoj vlastiti produkt, ono što producira i što je producirano ujedno. Taj identitet između ja ukoliko je on ono što producira, i ja kao onoga produciranoga izražava se u stavu $A = A$, koji stav, budući da opreke postavlja kao međusobno jednake, nipošto nije identičan, nego sintetičan.

Stavom $ja = ja$ preobražava se, dalkle, stav $A = A$ u sintetičan, pa smo našli itačku gdje identično znanje

proizlazi neposredno iz sintetičnoga, a sintetično iz identičnoga. Ali u tu tačku pada i princip svakog znanja

² Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (Rasprave za razjašnjenje idealizma nauke o znanosti), I, I, str. 401. i d.

(Odsj. I). U istavu $ja = ja$ mora, dakle, biti izražen princip svakog znanja, jer je to jedini mogući stav koji je ujedno identičan i sintetičan.

Na istoj tački mogla nas je ista sama refleksija dovesti do stava $A = A$. — čini se da je stav $A = A$, na svaki način, identičan, ali on bi posve dobro mogao imati i sintetično značenje kad bi, naime, jedan A bio oprečan drugome. Na mjestu A morao bi se, dakle substituirati neki pojam koji bi izražavao neki iskonski duplicitet u identitetu, i obratno.

Takav pojam jest pojam objekta koje je ujedno samome sebi oprečan i samome sebi jednak. No takav je objekt samo onaj koji je samome sebi ujedno uzrok i učinak, producirajuće i produkt, subjekt i objekt. — Pojam iskonskog identiteta u duplicitetu i obratno jest, dakle, samo pojam subjekt-objekta, a takav se iskonski javlja samo u samosvijesti.

Prirodna znanost hotimice polazi od prirode kao onoga ujedno produktivnoga i produciranoga, da ono pojedinačno izvede iz onog pojma. Neposredan objekt znanja jest onaj identitet samo u neposrednoj samosvijesti; u naj višoj potenciji pos toj an j a-obj ktom-samome-sebi u koju se transcendentalni filozof postavlja odmah u početku — ne hotimice, ali pomoću slobode, a iskonski duplicitet u prirodi i sam se, naposljetku, dade razjasniti samo iz toga što se priroda -shvaća kao inteligencija.

k) Stav $ja = ja$ ispunjava ujedno drugi zahtjev koji se postavlja principu znanja, da istodobno osnuje formu i sadržaj znanja. Jer, najviše formalno načelo $A = A$ moguće je upravo samo pomoću akta i koji je u stavu $ja = ja$ izražen — pomću akta mišljenja koje sebi samome postaje objektom, koje je identično samome sebi. DaMe, daleko od toga da bi stav $ja = ja$ stajao pod načelom identiteta, ovo se načelo, naprotiv, uvjetuje onim stavom. Jer, kad ja ne bih bio $= ja$, onda ni A ne bi mogao biti $= A$, jer jednakost koja se postavlja u onom stavu izražava ipak samo jednakost između subjekta koji sudi, i onoga u čemu je A postavljen kao objekt, tj. jednakost između ja kao subjekta i objekta.

Opće primjedbe

1. Protivrječje koje je razriješeno pomoću prethodne dedukcije bilo je ovo: znanost znanja ne može početi ni od čega objektivnoga, jer ona počinje upravo

s općom sumnjom u realitet objektivnoga. Dakle, ono bezuvjetno-izvjesno može za nju ležati samo u apsolutno neobjektivnome, što dokazuje i neobjektivitet identičnih stavova (kao jedino bezuvjetno izvjesnih). No kako sada iz toga prvobitno neobjektivnoga, proizlazi nešto objektivno, to se ne bi dalo shvatiti kad ono neobjektivno ne bi bilo ja, tj. princip koji sam sebi postaje objektom. — Samo ono što nije prvobitno objekt može sebe samo napraviti objektom i na taj način postati objektom. Iz tog prvobitnog dupli cite ta u njemu samome razvija se za ja sve ono objektivno što dolazi u njegovu Svijest, i samo je onaj prvobitni identitet u duplicitetu ono što u svako sintetično znanje unosi sjedinjenje i vezu.

2. O jezičnoj upotrebi te filozofije bit će potrebno nekoliko primjedaba.

Kant u svojoj Antropologiji nalazi da je čudnovato što se djetetu, čim ono o sebi samome počne govoriti ja, otvara, čini se, nov svijet. Uistinu je to veoma prirodno; to je intelektualni svijet koji mu se otvara, jer što samome sebi može kazati ja, uzdiže se upravo time nad objektivni Svijet i stupa iz tuđeg zora u svoj vlastiti. — Filozofija mora, bez sumnje, početi od onoga pojma koji obuhvaća u sebi cijeli intelektualitet i iz kojega se on razvija.

Upravo Se iz toga vidi da u pojmu ja leži nešto više nego sam izraz individualiteta, da je to akt samosvijesti uopće . . . kojim, na svaki način, istodobno mora nastupiti svijest o individualitetu, ali koji sam ne sadržava ništa individualno. — Samo o ja kao o aktu samosvijesti uopće bilo je dosada govora, pa se iz njega tek mora izvesti svaki individualitet.

Kao što se pod ja kao principom ne misli individualni, isto se tako ne misli empirijski ja, koji se javlja u empirijskoj svijesti. Čista svijest, na različite načine određena i ograničena, daje empirijsku, dakle obje su različite samo po svojim ograničenjima: ukinite granice empirijskoga, pa ćete imati apsolutni ja, o kojemu je ovdje govor. — Čista je svijest akt koji leži izvan svakog vremena i koji tek konstituira svako vrijeme; empirijska je svijest ona koja se proizvodi samo u vremenu i sukcesiji predodžbi. —

Pitanje da li je ja stvar po sebi ili pojava — to pitanje besmisleno je po sebi. On uopće nije stvar, ni stvar po sebi ni pojava.

Dilema kojom se na to odgovara: sve mora da bude ili nešto ili ništa itd., osniva se na dvosmislenosti pojma nešto. Ako nešto uopće treba da označuje nešto realno u opreci prema nečemu samo umišljenome, onda ja zacijelo mora biti nešto realno, jer je on prin-

cip svakog realiteta. No isto je tako jasno da on upravo zato, što je on princip svakog realiteta, ne može biti realan u onom istom smislu kao ono čemu pripada samo izveden realitet. Realitet koji oni drže za jedini pravi, realitet stvari, prosto je posuđen i samo odraz onog višeg realiteta. — Ta dilema, razmotrena kod svjetla, znači samo toliko: sve je ili stvar ili ništa, što će odmah biti jasno kao neispravno, jer opstoji, na svaki način, viši pojam nego pojam stvari, naime pojam radnje ili djelatnosti.

Taj pojam zacijelo mora biti viši nego pojam stvari, jer se same stvari dadu shvatiti samo kao modifikacije neke na različite načine ograničene djelatnosti. — Bitak stvari zacijelo se ne sastoji u nekom prostom mirovanju ili nedjelatnosti. — Jer, čak svaka ispunjenost prostora samo je neki stupanj djelatnosti, a svaka stvar samo određen stupanj djelatnosti kojim se ispunjava prostor.

Kaiko onome ja također ne pripada ni jedan od predikata koji pripadaju stvarima, zato se iz toga razjašnjava paradoks da se o njemu ne može reći da jest. O njemu se, naime, zato ne može reći da jest, što je on bitak-sam. Vječni, ni u kakvom vremenu sadržani akt samosvijesti koji nazivamo ja, jest ono što svim stvarima daje opstanak, dakle čemu samoime nije potreban jedan drugi bitak koji ga nosi, nego što se kao ono što sebe samo nosi i podupire, objektivno pojavljuje kao vječno bivanje a subjektivno kao beskonačno produciranje.

3. Prije nego što prijeđemo na postavljanje sistema, neće biti na admet da se pokaže kako taj princip može biti temelj ujedno teorijskoj i praktičkoj filozofiji, što se, kao nužni karakter principa, razumije samo po sebi.

Da je taj princip istodobno princip teorijske i praktičke filozofije, to nije moguće, a da sam nije ujedno teorijski i praktički. Kako je, pak, teorijski princip poučak a praktički zapovijed, zato će u sredini između oba morati da leži nešto — a to je postulat koji graniči s praktičkom filozofijom, jer je on prosto zahtjev, a s teorijskom, jer zahtijeva čisto teorijsku konstrukciju. — Otkuda taj postulat uzima svoju prinudnu snagu, razjašnjava se ujedno iz toga što je srodan praktičkim zahtjevima. Intelektualni je zor nešto što se može zahtijevati i pretpostaviti; tko nema moći takvog intelektualnog zora, bar bi je trebao imati.

4. Što svatko tko nas je doвле pažljivo slijedio sam od sebe uviđa, jest to da je početak i kraj ove filozofije sloboda, ono apsolutno in demons trabilno što dokazuje sebe samo pomoću samoga sebe. — Ono od če-

ga u svim drugim sistemima slobodi prijeto propast, u ovom se sistemu izvodi iz nje same. — Bitak je u ovom sistemu samo ukinuta sloboda. U jednom sistemu koji bitak čini onim prvim i najvišim ne samo da znanje mora biti prosta kopija iskonskog bitka, nego i svaka sloboda samo nužna varka, jer se ne poznaje princip čija su gibanja njena prividna očitovanja.

DRUGO POGLAVLJE

OPĆA DEDUKCIJA

TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

Prethodna napomena¹

1. Idealizam je izražen već u našem prvom načelu. Budući da, naime, ja sa svojim pomišljanjem i jest (jer on nije ništa drugo nego pomišljanje samoga sebe), zato je stav ja = ja = stavu: ja jesam, dok stav A = A 'kaže samo toliko: ako je A postavljen, onda je on postavljen jednak samome sebi. Pitanje: je li postavljen? za ja uopće nije moguće. Ako je, pak, stav: ja jesam, princip svake filozofije, onda ne može biti ni realiteta osim onoga koji je jednak realitetu tog stava. No taj Stav ne kazuje da ja jesam za nešto izvan sebe, nego da jesam za sebe samogaj Prema tome će i sve, što uopće jest, moći da bude samo za ja, drugog realiteta uopće neće biti.

2. Najopćenitiji clokaz općeg idealiteta znanja jest, dakle, onaj koji se u nauci o znanosti pomoću neposrednih zaključaka izvodi iz stava: ja jesam. No moguć je još jedan drugi dokaz o tome, faktični kojá se provodi u samom sistemu transcendentálnog idealizma, na taj način da se cijeli sistem znanja zaista izvede iz ovog principa. Kako se sada ovdje ne radi o nauci o znanosti, nego o sistemu samog znanja prema načelima

¹ Cijelo ovo drugo poglavlje može se smatrati kao prethodna napomena, jer se odnosi na Fichtea. — Op. njem. izd.

transcendentálnog idealizma, zato mi i o nauci o znanosti možemo navesti samo opći rezultat, da bismo od tačke koja je pomoću nje određena mogli započeti svoju dedukciju spomenutog sistema znanja.

3. Mi bismo odmah prešli na samo postavljanje teorijske i praktičke filozofije, kad se sama ta razdioba ne bi morala deducirati tek pomoću nauke o znanosti, koja prema svojoj prirodi nije ni teorijska ni praktička nego oboje ujedno. Mi ćemo, dakle, najprije morati da dokažemo nužnu opreku između teorijske i praktičke filozofije — dokaz da se obje međusobno pretpostavljaju i da nijedna nije moguća bez druge, kao što to dokazuje nauka o znanosti, da bismo na ovim općim principima mogli sazdati sam sistem obiju. —

Dokaz da se svako znanje mora izvesti iz ja i da nema drugog osnova realiteta znanja ostavlja još uvijek neriješenim pitanje: kako je pomoću ja postavljen cijeli sistem znanja (npr. objektivni svijet sa svim svojim određenjima, povijest itd.). I najtvrdokornijem dogmatiku dade se demonstrirati da svijet opstoji ipak samo u predodžbama, ali puno uvjerenje dolazi tek na taj način da se mehanizam njegova postanka potpuno prikaže na osnovu unutrašnjeg principa duhovne djelatnosti; jer zacijelo neće biti nikoga tko bi, kad vidi kako se objektivni svijet sa svim svojim određenjima razvija iz čiste samosvijesti, bez ikakve vanjske afekcije, smatrao nužnim još jedan od njega nezavisni svijet, što je otprilike mišljenje rđavo shvaćene Leibnizove prestabilirane harmonije.² No prije nego što se izvede sam taj mehanizam, nastaje pitanje kako mi dolazimo do toga da uopće prihvaćamo takav mehanizam. Mi u ovom izvođenju smatramo ja kao potpuno slijepu

² Prema njoj, doduše, svaka pojedina monada iz sebe same producira svijet, ali ovaj ipak egzistira ujedno nezavisno od predodžaba; no prema samom Leibnizu sastoji se svijet, ukoliko je 011 realan, sam opet samo od monada, dakle svaki se realitet na kraju pak osniva samo na predodžbenim moćima.

djelatnost. Mi znamo da je ja prvobitno samo djelatnost; ali kako dolazimo do toga da ga postavljamo kao slijepu djelatnost? To određenje mora tek pridoći pojmu djelatnosti. Da se čovjek poziva na osjećaj prisile u našem teorijskom znanju i da se onda zaključuje ovako: budući da je ja prvobitno samo djelatnost, zato onu prisilnost treba shvatiti samo kao slijepu (mehaničku) djelatnost, to kao pozivanje na neki fakt nije dopušteno u jednoj znanosti kao što je naša. Naprotiv, opstanak one prisilnosti mora se tek deducirati iz prirode samoga ja; osim toga pitanje o razlogu one prisilnosti pretpostavlja iskonski slobodnu djelatnost, koja je jedna s onom vezanom djelatnošću. A tako i jest. Sloboda je jedini princip na ikojemu je sazdana sve, i mi u objektivnom svijetu ne vidimo ništa što opstoji izvan nas, nego samo unutrašnju ograničenost svoje vlastite slobodne djelatnosti. Bitak uopće samo je izraz neke spriječene slobode. Dakle, naša je slobodna djelatnost ono što je u znanju sputano. No mi opet ne bismo imali nikakva pojma o ndkoj ograničenoj djelatnosti kad u nama ne bi bila istodobno jedna neograničena. Ta nužna koegzistencija jedne slobodne, ali ograničene i jedne neograničene djelatnosti u jednom te istom identičnom subjektu mora, ako je uopće ima, biti nužna, a da se ta nužnost deducira, to pripada višoj filozofiji koja je istodobno teorijska i praktička.

Ako se, dakle, sistem same filozofije dijeli na teorijsku i praktičku, onda se općenito mora dokazati da ja već iskonski i na osnovu svog pojma ne može biti ograničena (premda slobodna) djelatnost, a da ujedno nije neograničena djelatnost, i obratno. Taj dokaz mora da prethodi samoj teorijskoj i praktičkoj filozofiji.

Da je taj dokaz o nužnoj koegzistenciji obiju djelatnosti u ja opći dokaz transcendentálnog idealizma uopće, postat će jasno iz samog dokaza.

Opći dokaz transcendentálnog idealizma izvlači se samo iz stava, koji je izveden u predašnjemu: aktom samosvijesti postaje ja samome sebi objektom.

U tom se stavu odmah dadu spoznati dva druga:

1. Ja je uopće samo objekt za samoga sebe, dakle ni za što vanjsko. Postavi li se neko djelovanje na ja izvana, onda bi ja morao biti objekt za nešto vanjsko. N'o ja za sve vanjsko nije ništa. Dakle, na ja, kao ja, ne može djelovati ništa vanjsko.

2. Ja postaje objektom; prema tome on nije prvobitno objekt. Mi se držimo ovog stava da bismo od njega dalje zaključivali.

a) Ako ja nije prvobitno objekt, onda je on ono oprečno od objekta. No svako je objektivno nešto što miruje, nešto fiksirano, što sâm nije sposobno za radnju nego je samo objekt radnje. — Tako je ja prvobitno samo djelatnost. — Nadalje ise u pojmu objekta pomišlja pojam nečega ograničenoga ili omeđenoga. Sve objektivno upravo time, što postaje objektom, postaje konačnim. Ja je, dakle, prvobitno (s onu stranu objektiviteta koji se pomoću samosvijesti stavlja u nj) beskonačan — dakle beskonačna djelatnost.

b) Ako je ja prvobitno beskonačna djelatnost, onda je on i osnov — i skup sveg realiteta. Jer, kad bi neki osnov realiteta ležao izvan njega, onda bi njegova beskonačna djelatnost bila iskonski ograničena.

c) Da ta prvobitno beskonačna djelatnost (taj skup sveg realiteta) postane objektom za samu sebe, dakle da postane konačna i ograničena, to je uvjet samosvijesti. Pitanje je kako se taj uvjet daje pomišljati? Prvobitno je ja čislo produciranje, koje ide u beskonačnost, ali samo pomoću tog čistog produciranja nikada ne bi došao do produkta. Dakle, ja, da bi nastao za samoga sebe (da ne bi bio samo ono što producira, nego ujedno i ono što je producirano, kao u samosvijesti), mora svom produciranju postaviti granice.

d) No ja svoje produciranje ne može ograničiti, a da sebi ne suprotstavi nešto.

Dokaz. Budući da ja sebe kao produciranje ograničava, on sebi samome postaje nešto, tj. postavlja sa-

moga sebe. No svako je postavljanje određeno postavljanje. Svako određivanje, pak, pretpostavlja nešto apsolutno neodređeno (npr. svaka geometrijska figura beskonačni prostor), dakle svako je određivanje ukidanje apsolutnog realiteta, tj. negacija.

No negacija nečega pozitivnoga nije moguća pomoću zgoljne privacije, nego samo pomoću realnog suprotstavljanja (npr. $1 \neq 0$, $1 - 1 = 0$).

U pojmu postavljanja nužno se, dakle, pomišlja i pojam suprotstavljanja, dakle u radnji samapas ta vijanja i radnja postavljanja nečega što je jastvu oprečno, a radnja samopostavljanja samo je zato identična i sintetična ujedno.

No ono prvobitno oprečno od ja nastaje samo pomoću radnje suprotstavljanja, a apstrahirano od te radnje ni je ono upravo ništa.

Ja je posve u sebe zatvoren svijet, monada koja ne može izaći iz sebe, ali u koju također ništa ne može ući izvana. Dakle, u nju nikada ne bi došlo nešto oprečno (nešto objektivno), da prvobitnom radnjom samopostavljanja ujedno nije postavljeno i ono oprečno.

Prema tome ono oprečno (ne-ja) ne može opet. biti osnov za razjašnjavanje te radnje, kojom ja za samoga sebe postaje konačan. Dogmatik razjašnjava konačnost jastva neposredno iz ograničenosti nečim objektivnim; idealist mora, prema svom principu, preokrenuti razjašnjenje. Razjašnjenje dogmatikovo ne daje ono što obećava. Da su se, kao što on pretpostavlja, ja i ono objektivno prvobitno, tako reći, razdijelili u realitet, onda ja ne bi bio iskonski beskonačan, kao što jest, jer on tek aktom samosvijesti postaje konačan. Kako je samosvijest shvatljiva samo kao akt, zato se ona ne može razjasniti iz nečega što čini shvatljivim samo neki pasivitet. Bez obzira na to što mi ono objektivno nastaje tek nekim postajanjem konačnim, što se ja tek pomoću akta samosvijesti otvara objektivitetu, što su ja i objekt sebi oprečni kao pozitivne i negativne veličine, dakle što objektu može pripadati, samo onaj realitet koji je u jastvu ukinut, zato dogmatik razjašnjava ograničenost jastva samo onako kao što se daje razjasniti ograničenost jednog objekta, tj. ograničenost po sebi i za sebe, ali ne znanje o njoj. No ja, kao ja, ograničen je samo uslijed toga što on sebe promatra kao takvoga, jer je ja uopće samo ono što je on za sebe samoga. Do razjašnjenja ograničenosti seže dogmatikovo tumačenje, ali ne do razjašnjenja samopromatranja u njoj. Ja treba da se ograniči, a da ne prestane biti ja, tj. ne za nešto što promatra izvan njega, nego za sebe samoga. Što je, dakle, onaj ja za koji 0110 drugo ima biti ograničeno? Bez sumnje nešto neogra-

ničeno; dakle ja treba da se ograniči, a da ne prestane biti neograničen. Pita se kako se to daje pomišljati?

Da je ja ne samo ograničen, nego da i sam sebe promatra kao takvoga, ili da je, dok se ograničava, ujedno neograničen, moguće je samo na taj način da on sebe sam postavi kao ograničenoga, da sam proizvodi to ograničenje. Da ja sam proizvodi to ograničenje, znači: ja ukida samoga sebe kao apsolutnu djelatnost, tj. on sebe likida uopće. No to je protivurjeđe koje se mora razriješiti ako filozofija ne treba sebi da protivurjeđi u svojim prvim principima.

e) Da prvobitno beskonačna djelatnost jastva ograničava samu sebe, tj. da se preobražava u konačnu (u samosvijest), shvatljivo je samo onda, alko se daje dokazati da ja, kao ja, može biti neograničen samo utoliko ukoliko je on ograničen, i obratno, da je kao ja ograničen samo utoliko ukoliko je neograničen.

f) U tom su načelu sadržana dva druga.

A) Ja, kao ja, neograničen je satno zato što biva ograničavan.

Pita se kako se nešto takvo daje pomišljati.

aa) Ja je sve ono što jest samo za samoga sebe. Ja je beskonačan znači, dakle, da je beskonačan za samoga sebe. — Neka se na trenutak postavi da je ja beskonačan, ali da to nije za sebe samoga, onda bismo, doduše, imali nešto beskonačno, ali to beskonačno ne bi bilo ja. (Neka se rečeno predoči slikom beskonačnoga prostora koji je nešto beskonačno, a da nije ja, i koji reprezentira, tako reći, razriješeni ja, ja bez refleksije.)

bb) Ja je beskonačan za samoga sebe znači: on je beskonačan za svoje samoproimatranje (Selbstanschauung). No ja, dok sebe promatra, poistaje konačan. To protivurjeđe daje se razriješiti samo na taj način da ja sebi u toj beskonačnosti postaje beskonačnim, tj. da 011 sebe promatra kao beskonačno bivanje (Werden).

cc) No bivanje daje se pomišljati samo pod uvjetom nekog ograničavanja. Neka se neka djelatnost, koja beskonačno producira, zamisli kao takva koja se širi bez otpora, onda će ona producirati s beskonačnom brzinom, njezin je produkt bitak, a ne bivanje. Dakle, uvjet svakog bivanja jest ograničavanje ili ograda.

dd) Ali ja treba da bude ne samo bivanje, on treba da bude beskonačno bivanje. Da bi bio bivanje, mora biti ograničen. Da bi bio beskonačno bivanje, mora se ograda ukinuti. (Ako djelatnost, koja producira, ne teži preko svog produkta [svoje ograde], onda produkt nije produktivan, tj. on nije bivanje. No ako je produkcija u nekoj određenoj tački dovršena, dakle ako je ograda ukinuta [jer je ograda sauno u opreci prema djelatnosti

koja teži preko nje], onda djelatnost, koja je producirala, nije bila beskonačna.) Ograda treba da se, dakle, ukine i ujedno da se ne ukine. Treba da se ukine da bi bivanje postalo beskonačno bivanje, i treba da se ne ukine da nikada ne bi prestalo biti bivanje .

ee) To se protvurječje može razriješiti samo pomoću srednjeg pojma beskonačnog proširivanja ograde. Ograda se ukida za svaku određenu tačku, ali ona se ne ukida apsolutno, nego se samo pomiče natrag u beskonačnost.

Ograničenost (proširena do beskonačnoga) jest, dakle, uvjet pod kojim ja, kao ja, jedino može biti beskonačan.

Ograničenost onoga beskonačnoga postavljena je, dakle, neposredno njegovim jastvom, tj. time što je ne samo nešto beskonačno nego ujedno i ja, tj. nešto beskonačno za sebe samo.

B) Ja je ograničen samo na taj način što je neograničen.

Neka se postavi da se tome ja postavlja granica, bez njegove pomoći. Neka ta granica pada u koju mu drago tačku C. Ako djelatnost jastva ne ide do te tačke, ili upravo samo do te tačke, onda ona nije granica za ja. No da djelatnost jastva ide i samo do tačke C, ne može se prihvatiti, a da oin ne bude iskonski djelatatan do neodređenoga, tj. beskonačno. Tačka C egzistira, dakle, za sam ja samo na taj način što on teži preko nje, ali s onu stranu te tačke leži beskonačnost, jer između ja i beskonačnosti ne leži ništa osini te tačke. Tako je beskonačna težnja samoga ja uvjet pod kojim se on ograničava, tj. njegova je neograničenost uvjet njegove ograničenosti.

g) Iz ta dva načela A i B zaključuje se dalje na ovaj način:

aa) Mi snio ograničenost jastva mogli samo deducirati kao uvjet njegove neograničenosti. No ograda je uvjet neograničenosti samo na taj način što ise ona proširuje u beskonačnost. Ja, međutim, ne može proširiti ogradu, a da ne djeluje na nju, niti može da djeluje na nju, a da ona ne egzistira nezavisno od tog djelovanja. Ograda, dakle, postaje realna sauno borbom jastva protiv te ograde. Kad ja 'svoju djelatnost ne bi upravo protiv nje, onda ona ne bi bila ograda za ja, !tj. (budući da se ona daje postaviti samo negativno — s obzirom na ja) nje uopće ne bi bilo.

Djelatnost koja se upravlja protiv ograde, prema dokazu iz B, nije nikakva druga nego djelatnost jastva koja ide u beskonačnost, tj. ona djelatnost koja jedino pripada jastvu s onu stranu samosvijesti.

bb) Ta iskonski beskonačna djelatnost, u svakom slučaju, razjašnjava kako ograda postaje realna, ali ne, kako ona postaje i idealna, tj. ona zacijelo razjašnjava ograničenost jastva uopće, ali ne njegovo znanje o ograničenosti ili njegovu ograničenost samu za sebe.

ce) Ograda pak mora biti ujedno realna i idealna. Realna, tj. nezavisna od ja, jer ja inače nije uistinu ograničen, idealna, zavisna od njega, jer inače sebe ja ne postavlja sam, ne predočuje sebe kao ograničenoga. Obje tvrdnje, ona, da je ograda realna, i ona, da je samo idealna, imaju se deducirati iz samosvijesti. Samosvijest kaže da je ja za samoga isebe ograničen; dč, bi bio ograničen, ograda mora biti nezavisna od ograničene djelatnosti; da bi bio ograničen za samoga sebe, ograda mora biti zavisna od ja. Protivurječenje te tvrdnje daje se, prema tome, razriješiti samo pomoću opreke koja postoji u samoj samosvijesti. Ograda je zavisna od ja znači: da u njemu ima jedna druga djelatnost osim ograničene, od koje ona mora biti zavisna. Dakle, osim one djelatnosti koja ide u beskonačnost i koju ćemo mi, budući da se samo ona daje realno ograničiti, nazvati realnom, inora biti jedna druga u jastvu koju možemo nazvati idealnom. Ograda je realna za djelatnost koja ide u beskonačnost, ili — budući da se u samosvijesti upravo ta beskonačna djelatnost ima ograničiti — za objektivnu djelatnost jastva, dakle idealna za oprečnu, neobjektivnu djelatnost, koja se po sebi ne da ograničiti i koja se sada mora tačnije karakterizirati.

dd) Osim onih dviju djelatnosti, od kojih mi jednu najprije samo postuliramo kao nužnu za razjašnjenje ograničenosti jastva, nisu dani nikakvi drugi faktori samosvijesti. Druga ili neobjektivna djelatnost mora biti takve vrste, da je njome ujedno dan osnov ograničavanja objektivne ograničenosti i znanja o njoj. Kako je pak objektivna djelatnost idealnu prvobitno postavila samo kao promatralačku (subjektivnu), da pomoću nje razjasni ograničenost jastva, kao jastva, zato promatranje i ograničavanje mora biti jedno te isto za drugu, objektivnu djelatnost. To valja razjasniti iz osnovnog karaktera jastva. Druga djelatnost, ako treba da bude djelatnost jednog ja, mora se ujedno ograničavati i promatrati kao ograničena, jer upravo u tom identitetu promatranja i bitka leži priroda jastva. Time što se realna djelatnost ograničava mora se ona i promatrati, a time što se ona promatra mora se i ograničavati, oboje mora biti apsolutno jedno.

ee) Obje djelatnosti, idealna i realna, međusobno se pretpostavljaju. Realna djelatnost koja prvobitno teži u beskonačnost, ali koju djelatnost u svrhu samosvijesti

treba ograničiti, nije ništa bez idealne, za koju je ona u svojoj ograničenosti beskonačna (prema dd). I idealna djelatnost opet nije ništa bez one koja treba da se promatra, koja se daje ograničiti, koja je upravo zbog toga realna.

Iz Itog međusobnog pretpostavljanja obiju djelatnosti u svrhu samosvijesti valjat će izvesti cijeli mehanizam jastva.

ff) Kao što se obje djelatnosti međusobno pretpostavljaju, tako i idealizam i realizam. Ako reflektiram samo na idealnu djelatnost, onda mi nastaje idealizam ili tvrdnja da je ograda postavljena, samo pomoću ja. Ako, reflektiram samo na realnu djelatnost, onda mi nastaje realizam ili tvrdnja da je ograda nezavisna od ja. Ako reflektiram na obje istodobno, onda mi iz obiju nastaje nešto treće što se može nazvati ideal-realizmom ili što smo mi dosada označivali imenom transcendentni idealizam.

gg) U teorijskoj filozofiji razjašnjava se idealitet ograde (ili: kako ograničenost koja isprva egzistira samo za slobodnu radnju postaje ograničenošću za znanje?), a praktička filozofija ima da razjasni realitet ograde (ili: kako ograničenost koja je isprva samo subjektivna postaje objektivna?). Teorijska je filozofija, prema tome, idealizam, praktička, pak, realizam, a sa-

5 — Sistem transcendentnog idealizma

65
ino obje zajedno potpuni sistem transcendentnog idealizma.

Kao što se idealizam i realizam međusobno pretpostavljaju, tako se pretpostavljaju teorijska i praktička filozofija, a u samome ja prvobitno je jedno i povezano ono što mi moramo rastaviti u svrhu sistema, koji sada treba postaviti.

TREĆE POGLAVLJE

SISTEM TEORIJSKE FILOZOFIJE PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

Prethodna napomena

1. Samosvijest, od koje mi polazimo, jest jedan apsolutni akt, a tim jednim aktom postavljen je ne samo ja sa svim svojim određenjima nego i sve drugo što je uopće postavljeno za ja, kao što je to dovoljno jasno iz predašnjih odsjeka. Naš prvi posao u teorijskoj filozofiji bit će, dakle, dedukcija tog apsolutnog akta.

No da bismo našli cijeli sadržaj tog akta, prinuždeni smo da ga rastavimo i da ga, itako reći, razbijemo na više pojedinačnih akata. Ti pojedinačni akti bit će posredni članovi one jedne apsolutne sinteze.

Iz svih tih pojedinačnih akata, uzetih zajedno, dat ćemo da sukcesivno, tako reći, pred našim očima na-

stane ono što je jednom apsolutnom sintezom, u kojoj su svi oni sadržani, postavljeno i istodobno i najjedanput.

Postupak je te dedukcije ovaj:

Akt je samosvijesti idealan i realan ujedno i potpuno. Pomoću njega jse ono što je realno postavljeno neposredno postavlja i idealno, a što se postavlja idealno, postavlja se i realno. Taj potpuni identitet idealne i realne postavljenosti u aktu samosvijesti može se u filozofiji predočiti samo kao takav da nastaje sukcesivno. To se zbiva na ovaj način:

Pojam od kojega mi polazimo jest pojam jastva, tj. subjekt-objekta, do kojega se uzdižemo pomoću apsolutne slobodo. Onim je aktom, dakle, za nas, koji filozofiramo, postavljeno nešto u ja kao objekt, ali zato još ne u ja kao subjekt (za sam je ja u jednom te istom aktu ono što je postavljeno realno, postavljeno i idealno), dakle naše će istraživanje morati dalje teći sve dotle, dok ono što je za nas postavljeno u ja kao objekt ne bude postavljeno za nas i u ja kao subjekt, tj. sve dotle dok se svijest o našem objektu ne sastane s našom, dakle, dok sam za ja nas ne dođe do- tačke od koje smo bili pošli.

Taj je postupak učinjen nužnim uslijed našeg objekta i uslijed našeg zadatka, jer mi ono što je u apsolutnom aktu samosvijesti apsolutno sjedinjeno — subjekt i objekt — stalno moramo lučiti u svrhu filozofiranja, tj. da se dade da ono sjedinjenje nastane pred našim očima.

2. To će se istraživanje, prema predašnjemu, dijeliti na dva odsjeka. Najprije ćemo izvesti apsolutnu sintezu koja je sadržana u aktu samosvijesti, a zatim ćemo morati da potražimo srednje članove te sinteze.

I

Dedukcija apsolutne sinteze koja je sadržana u aktu samosvijesti

1. Mi polazimo od načela koje je dokazano u predašnjemu: ograda mora biti ujedno idealna i realna. Ako je tako, onda ograda, budući da se neka iskonska sjedinjenost idealnoga i realnoga dade pomišljati samo u nekom apsolutnom aktu, mora biti postavljena nekim aktom, a sam taj akt inora biti ujedno idealan i realan.

2. No takav je akt saino samosvijest, dakle i ograničenost mora biti postavljena i dana tek pomoću samosvijesti i sa samosviješću.

a) Iskonski je akt samosvijesti ujedno idealan i realan. Samosvijest je, u svom principu, samo idealna, ali pomoću nje nastaje nam ja kao prosto realan. Aktom samopromatranja (Selbstanschauung) ja se neposredno i ograničava; biti promatran i bitak jest jedno te isto.

^b) Samo pomoću samosvijesti postavlja se ograda, dakle ta ograda nema drugog realiteta nego što ga postiže pomoću samosvijesti. Taj je akt ono više, ograničenost ono izvedeno. Za dogmatika ograničenost je prvo, samosvijest drugo. To se ne da zamisliti, jer je samosvijest akt, a ograda, da bi bila ograda jastva, mora biti ujedno zavisna i nezavisna od jastva. To se daje pomišljati (Odsjek II) samo na taj način da je ja = nekoj radnji, u kojoj su dvije oprečne djelatnosti, jedna koja biva ograničavana, od koje je ograda upravo zato nezavisna, i jedna, koja ograničava pa se upravo zato ne da ograničiti.

3. Ta je radnja upravo samosvijest. S onu stranu samosvijesti ja je samo objektivitet. To prosto objektivno (upravo zato prvobitno neobjektivno, jer je objektivno bez subjektivnoga nemoguće) jest ono jedino po sebi, što opstoji. Tek pomoću samosvijesti pridolazi subjektivitet. Toj prvobitno samo objektivnoj, u svijesti ograničenoj djelatnosti suprotstavlja se ograničavalačka, koja upravo zato sama ne može postati objektom. — Doći do svijesti i biti ograničen jest jedno te isto. Samo ono što je na meni ograničeno, da tako kažem, dolazi do svijesti; djelatnost koja ograničava pada izvan svake svijesti, upravo zato što je ona uzrok svake ograničenosti. Ograničenost se mora pojaviti kao nezavisna od mene, jer ja mogu opaziti samo svoje »biti ograničen« (Begrenztsein), a nikada djelatnost kojom je ono postavljeno.

4. Ako se pretpostavi to razlikovanje između ograničavalačke i ograničene djelatnosti, onda nije ni ograničavalačka ni ograničena djelatnost ona koju mi nazivamo ja. Jer, ja je samo u samosvijesti, ali za nas ja samosvijesti ne nastaje ni pomoću prve ni pomoću druge djelatnosti, ako se pomišljaju izolirano.

a) Ograničavalačka djelatnost ne dolazi do svijesti, ne postaje objektom, ona je, dakle, djelatnost čistog subjekta. No ja samosvijesti nije čisti subjekt, nego subjekt i objekt ujedno.

b) Samo je ograničena djelatnost ona koja postaje objektom, ono prosto objektivno u samosvijesti. No ja samosvijesti nije ni čisti objekt, nego oboje ujedno.

Dakle, ni ograničavalačkom ni ograničenom djelatnošću za sebe ne dolazi do samosvijesti. Prema tome ima jedna treća, od obiju sastavljena djelatnost pomoću koje nastaje ja samosvijesti.

5. Ta treća djelatnost koja lebdi između ograničavalačke i ograničene i pomoću koje tek nastaje ja, jer je produciranje i bitak jastva jedno, nije ništa drugo nego ja same samosvijesti.

Dakle, sam je ja složena djelatnost, sama samosvijest sintetičan akt.

6. Da bi se ta treća, sintetična djelatnost tačnije odredila, mora se najprije tačnije odrediti sukob oprečnih djelatnosti, od kojih se ona sastavlja.

a) Onaj sukob nije toliko sukob iskonski, ne toliko u pogledu subjekta koliko, naprotiv, u pogledu smjerova oprečnih djelatnosti, jer obje djelatnosti pripadaju jednom te istom ja. Postanje je obaju smjerova ovo: Ja ima (tendenciju) da producira ono beskonačno¹, taj se smjer mora pomišljati tako kao da ide prema van (kao centrifugalni), ali on se, 'kao takav, ne da razlikovati bez djelatnosti koja se vraća prema unutra na ja kao središte. Ona prva djelatnost, koja ide prema van i koja je po svojoj prirodi beskonačna, jest ono objektivno u jastvu, ova druga, koja se vraća na jastvo, nije ništa drugo nego težnja da sebe promatra u onoj beskonačnosti. Uopće se tom radnjom rastavlja ono unutrašnje i vanjsko u jastvu, tim rastavljanjem postavljeno je u ja protivurjeđe koje se daje razjasniti samo iz nužnosti samosvijesti. Zašto ja sebe iskonski mora postati svjestan, ne da se dalje razjasniti, jer on nije ništa drugo nego samosvijest. Ali upravo u samosvijesti nuždan je sukob oprečnih pravaca.

Ja samosvijest jest ono što ide u tim suprotnim smjerovima. On se sastoji samo u tom sukobu, ili naprotiv, on je sam taj sukob suprotnih smjerova. Kako je god izvjesno da je ja svjestan samoga sebe, tako je izvjesno da mora nastati i održavati se ono protivurjeđe. Pita se kako se održava?

Dva se oprečna smjera ukidaju, poništavaju se, dakle protivurjeđe, čini se, ne može biti trajno. Iz toga bi nastala apsolutna nedjelatnost, jer kako ja nije ništa drugo nego težnja da samome sebi ostane jednak, zato je jedini odredbeni razlog djelatnosti za ja trajno protivurjeđe u njemu samome. No svako protivurjeđe po sebi i za sebe uništava samo sebe. Ni jedno protivurjeđe ne može opstojati osim možda pomoću same težnje da se ono održi, ili da se misli da pomoću samoga toga trećega dolazi u nj neka vrsta identiteta, neki međusobni odnos obaju oprečnih članova.

Iskonsko protivurjeđe u biti samog ja niti se daje ukinuti, a da se ne ukine sam ja, niti ono po sebi i za sebe može biti trajno. Ono će dalje trajati samo pomoću nužnosti da dalje traje, tj. pomoću težnje koja rezultira iz njega, da se održi i da se, na taj način, unese u nj identitet.

(Već iz dosadašnjega može se zaključiti da u samosvijesti izraženi identitet nije iskonski, nego proizvedeni i posredovani. Ono iskonsko jest sukob oprečnih

smjerova u jastv-u, identitet ono što iz toga rezultira. Iskonski smo, doduše, svjesni samo identiteta, ali se, pomoću traganja za uvjetima samosvijesti, pokazalo da on može biti samo posredovan, sintetičan identitet.)

Ono najviše, čega mi postajemo svjesni, jest identitet subjekta i objekta, ali taj je identitet po sebi nemoguć, on to može biti samo pomoću nečega trećega, nečega što posreduje. Kako je samosvijest duplicitet smjerova, zato ono što posreduje mora biti neka djelatnost koja lebdi između suprotnih smjerova.

b) Dosada smo obje djelatnosti promatrali samo u njihovu suprotnom smjeru, još je neriješeno da li su obje jednako beskonačne ili ne. Kako, pak, pred samosviješću nema razloga da se jedna ili druga postavi kao konačna, zato će i sukob onih dviju djelatnosti (jer da one uopće opstojе, to se upravo pokazalo) biti beskonačan. Taj se sukob, dakle, također neće moći sjediniti u jednoj jedinjoj radnji nego samo u beskonačnom nizu radnji. No kako mi identitet samosvijesti (sjedinenje onog protivurječja) pomišljamo u toj jednoj radnji samosvijesti, zato u toj jednoj radnji mora biti sadržana beskonačnost radnji, tj. ona mora biti apsolutna sinteza, pa ako je za ja sve postavljeno samo njegovom radnjom, onda to mora biti sinteza pomoću koje je postavljeno sve što je postavljeno za ja.

Kako se ja nagoni na tu apsolutnu radnju ili kako je ono zbijanje beskonačnosti radnji moguće u jednoj apsolutnoj, dade se uvidjeti samo na ovaj način:

Prvobitno su u jastvu opreke, subjekt i objekt; oba se ukidaju a ipak jedan nije moguć bez drugoga. Subjekt se održava samo u opreci prema objektu, tj. ni jedan od obaju ne može postati realan, a da ne poništi drugi, ali do poništenja jednoga pomoću drugoga nikada ne može doći, upravo zato što je svaki samo u opreci prema drugome ono što jest. Oba treba da su, dakle, sjedinjena, jer ni jedan ne može poništiti drugi, ali oni isto tako ne mogu opstojati zajedno. Dakle, sukob nije toliko sukob između oba faktora koliko između nemoći da se beskonačne opreke sjedine, na jednoj, i nužnosti da se to učini, ako ne treba da se ukine identitet samo svijesti, na drugoj strani. Upravo to što su subjekt i objekt apsolutno opreke, stavlja ja u nužnost da beskonačnost radnji zbije u jednu apsolutnu. Kad¹ u jastvu ne bi bilo suprotstavljanja, onda u njemu uopće ne bi bilo nikakva gibanja, nikakve produkcije, dalkle ni produkta. Kad to suprotstavljanje ne bi bilo apsolutno, onda djelatnost koja sjedinjuje također ne bi bila apsolutna, ne nužna i nehotimična.

7. Dosada deducirán! progres od apsolutne antiteze do apsolutne sinteze dade se, dakle, prikazati i posve

formalno. Ako mi objektivni ja (tezu) prikažemo kao apsolutni realitet, morat će ono njemu oprečno biti apsolutna negacija. No apsolutni realitet, upravo zato što je apsolutan, nije realitet, dakle obje su opreke u suprotstavljanju samo idealne. Ako ja treba da postane realan, tj. samome sebi objekt, onda se mora ukinuti i realitet u njemu, tj. on mora prestati da bude apsolutni realitet. Ali isto tako: ako ono oprečno treba da postane realno, onda mora prestati da bude apsolutna negacija. Ako oba treba da postanu realni, onda se, tako reći, moraju razdijeliti u realitet. No ta dioba realiteta između obaju, onoga subjektivnog i objektivnog, upravo nije moguća oisim pomoću jedne treće djelatnosti jastva koja lebdi između onih dviju, a ta treća djelatnost nije opet moguća, ako obje oprečne same nisu djelatnosti jastva.

Taj tok od teze do antiteze, a odavle do sinteze iskonski je, dakle, osnovan u mehanizmu duha. Ukoliko je, pak, samo formalan (npr. u znanstvenoj metodi), on je apstrahiran od onog prvobitnog, materijalnog toka, što ga postavlja transcendentalna filozofija.

II

Dedukcija srednjih članova apsolutne sinteze

Prethodna napomena

Za tu su nam dedukciju onim dosadašnjim dani podaci koji slijede.

Samosvijest je apsolutni akt kojim je za ja postavljeno sve.

Pod tim aktom ne razumijeva se možda onaj sa slobodom proizveden, koji filozof postuli ra i koji je viša potencija iskonskoga, nego iskonski akt koji sam, budući da je on uvjet svake ograničenosti i svijesti, ne dolazi do svijesti. Prije svega nastaje pitanje od kakve je vrste onaj alkt, da li je hotimičan ili nehotimičan? Onaj se akt ne može nazvati ni hotimičnim ni nehotimičnim; jer ti pojmovi vrijede samo u sferi razjašnjivosti uopće; radnja koja je hotimična ili nehotimična pretpostavlja već ograničenost (svijest). Ona radnja, koja je uzrok svake ograničenosti i koja se iz jedne druge ne da više razjasniti, mora biti apsolutno slobodna. Apsolutna sloboda, pak, identična je s apsolutnom nužnošću. Kad bismo npr. mogli pomišljati neku radnju u bogu, onda bi ona morala biti apsolutno slobodna, ali ta apsolutna sloboda bila bi ujedno apsolutna nužnost, jer se u bogu ne da pomišljati nikakav zakon i nikakva radnja koja ne proizlazi iz unutrašnje nužnosti njegove prirode. Takav akt jest iskonski akt samosvijesti, apsolutno slobodan, jer je određen samo pomoću jastva, apsolutno nuždan, jer proizlazi iz unutrašnje nužnosti prirode jastva.

No sada se javlja pitanje pomoću čega se filozof uvjerava ili pomoću čega on zna za onaj iskonski akt? Očigledno ne neposredno, nego samo pomoću zaključaka. Ja, naime, nalazim pomoću filozofije da ja samo sebi u svakom trenutku nasla jem samo pomoću jednog takvog akta, ja, dakle, zaključujem da sam iskonski također mogao nastati samo pomoću jednog takvog akta. Ja nalazim da je svijest o objektivnom [svijetu] upletena u svaki moment moje svijesti, dakle ja zaključujem da nešto objektivno već iskonski mora učiti u sintezu samosvijesti i iz evolvirane samosvijesti opet izaći.

No ako se filozof i uvjeri o onom aktu kao aktu, kako se on uvjerava o njegovu određenom sadržaju? Bez sumnje, pomoću slobodna oponašanja tog akta s kojim oponašanjem započinje svaka filozofija. No otkud filozof zna da je onaj sekundarni, hotimični akt identičan s onim prvobitnim i apsolutno slobodnim? Jer, alko pomoću samosvijesti tak nastaje svako ograničenje, dakle i svako vrijeme, onda onaj iskonski akt ne može pasti u isamo vrijeme; stoga se o umskom biću po sebi ne može reći da je počelo biti, kao što se ne može reći da je egzistiralo od'vijeka, da je ja, kao ja, apsolutno vječan, tj. izvan svakog vremena; ali onaj sekundarni akt pada, međutim, nužno u jedan određeni vremenski moment. Otkud filozof zna da se taj akt koji pada usred vremenskog niza slaže s onim koji pada izvan svakog vremena i kojim se svako vrijeme tek konstituira? — Ja, jednom postavljen u vrijeme, stalno je prelaženje s predodžbe na predodžbu; sada je, dakako, u njegovoj moći da taj niz prekida refleksijama, s apsolutnim prekidanjem one sukcesije započinje svako filozofiranje, odsada počinje biti hotimična ona ista refleksija koja je prije toga bila nehotimična, ali otkud filozof zna da je taj akt, koji je prekidanjem ušao u niz njegovih predodžbi, isti kao i onaj iskonski s kojim cijeli niz započinje?

Tko samo uopće uviđa da ja nastaje samo vlastitom radnjom, uvidjet će i to da mi hotimičnom radnjom usred vremenskog niza, pomoću koje nastaje ja, ne može nastati ništa drugo nego što mi, na taj način, nastaje iskonski i s onu stranu svakog vremena, Povrh toga onaj iskonski akt samosvijesti uvijek traje, jer cijeli niz mojih predodžbi nije ništa drugo nego evolucija one jedne sinteze. Za to je potrebno da ja sebi u svakom trenutku mogu nastati upravo onako kao što ja sebi iskonski nastajem. Što ja jesam, to sam samo po svojoj radnji (jer ja sam apsolutno slobodan), ali tom 'određenom radnjom nastaje mi uvijek samo

ja, dakle moram da zaključujem da on i iskonski nastaje istom radnjom. —

Opća refleksija, koja se nadovezuje na rečeno, nalazi ovdje svoje mjesto. Ako je prva konstrukcija filozofije oponašanje neke iskonske, onda će sve njene konstrukcije biti samo takva oponašanja. Dok je ja obuzet iskonskom evolucijom apsolutne sinteze, dotle opstoji samo jedan niz radnja, niz iskonskih i nužnih; čim ja tu evoluciju prekinem pa se svojevoljno postavljam natrag na početnu tačku evolucije, nastaje mi jedan novi niz, u kojemu je slobodno što je u prvome bilo nužno. Prvi je niz original, drugi kopija ili oponašanje. Ako u drugom nizu nema ni više ni manje nego u prvome, onda je oponašanje potpuno, nastaje istinita i potpuna filozofija. U protivnom slučaju nastaje la/.na i nepotpuna.

Filozofija uopće nije, dakle, ništa drugo nego slobodno oponašanje, slobodno ponavljanje prvobitnog niza radnja, u kojemu se taj jedan akt samosvijesti evolviraju. Prvi je niz, s obzirom na drugi, realan, drugi, s obzirom na prvi, idealan. Čini se da je neminovno da se u drugi niz umiješa hotimičnost, jer se niz slobodno započinje i dalje nastavlja, ali hoitimičnost smije biti samo formalna i ne smije određivati sadržaj radnje.

Filozofija, budući da ima za objekt prvobitno nastajanje svijesti, jedina je znanoist u koljoj opstoji onaj dvostruki niz. U svakoj drugoj znanosti ima samo jedan niz. Filozofski talent ne sastoji se, dakle, samo u tome da se slobodno može ponoviti niz prvobitnih radnja, nego uglavnom u tome da čovjek u tom slobodnom ponavljanju opet postane svjestan prvobitne nužnosti onih radnja.

2. Samosvijest (ja) je neki sukob apsolutno oprečnih djelatnosti. Jednu, koja iskonski ide u beskonačnost nazvat ćemo realnom, objektivnom, ograničljivom, druga, tendencija da sebe predočuje u onoj beskonačnosti, zove se idealna, subjektivna, neograničljiva.

3. Obje se djelatnosti prvobitno postavljaju kao jednako beskonačne. Da se ona koja se daje ograničiti postavi kao konačna, za to nam je već s idealnom (reflektirajućom one prve) dan razlog. Kako se, dakle, idealna djelatnost može ograničiti, mora se tek izvesti. Akt samosvijesti, od kojega mi polazimo, razjašnjava nam, prije svega, samo to kako se objektivna, a ne kako se subjektivna djelatnost ograničava, i kako je idealna djelatnost postavljena kao razlog svake ograničenosti objektivne djelatnosti, ona se upravo zato ne postavlja kao iskonski neograničena ('sitoga ograničljiva kao ova druga), nego kao apsolutno neograničljiva. Ako je ona prva kao iskonski neograničena, ali upravo zato

ograničljiva, u pogledu materije slobodna, a u pogledu forme ograničena, onda ova druga kao prvobitno neograničljiva, kad se ograničava, neće upravo zato biti slobodna u pogledu materije, a slobodna samo u pogledu forme. Na toj neograničljivosti idealne djelatnosti osniva se svaka konstrukcija teorijske filozofije, u praktičkoj, odnos se zacijelo preokreće.

4. Budući da prema tome (2. 3.) opstoji u samosvijesti beskonačno protivurjeđe, zato opstoji u jednom apsolutnom aktu, od kojega mi polazimo, sjedinjena i zbijena beskonačnost radnja, a da se iona posve pregleda, to je predmet beskonačnog zadatka. (Kad bi on ikada bio potpuno riješen, onda bi nam cijela suvislost objektivnog svijeta i određenja prirode morala biti razotkrivena sve do beskonačno malenoga.) Filozofija može, dakle, nabrojiti i postaviti u njihovoj međusobnoj vezi samo one radnje koje u povijesti samosvijesti čine kao neku epohu. (Tako je npr. osjet radnja jastva, koja bi nas, kad bi se mogli prikazati svi njeni međučlanovi, morala dovesti do neke dedukcije svih kvaliteta u prirodi, a to je nemoguće.)

Filozofija je, dakle, povijest samosvijesti, koja ima različite epohe i pomoću koje se sukcesivno sastavlja ona jedna apsolutna sinteza.

5. Progresivni je princip u toj povijesti idealna djelatnost, za koju se pretpostavlja da se ne da ograničiti. Zadatak teorijske filozofije : da se razjasni idealitet ograde, jest = tome da se razjasni kako se može ograničiti i ona idealna djelatnost, za koju se dosada pretpostavljalo da se ne da ograničiti.

Prva epoha

OD PRVOBITNOG OSJETA DO PRODUKTIVNOG ZORA

A

Zadatak:

da se razjasni kako ja dolazi do toga da sebe promatra kao ograničenoga

Rješenje

1. Budući da se oprečne djelatnosti samosvijesti prožimaju u jednoj trećoj, nastaje od njih dviju nešto zajedničko.

Pita se: kakve će karaktere imati zajednička stvar? Kako je to zajedništvo produkt oprečnih beskonačnih djelatnosti, ono je nužno nešto konačno. To nije sukob onih djelatnosti zamišljen u gibanju, to je fiksirani sukob. To zajedništvo sjedinjuje suprotne pravce, ali sjedinjenje suprotnih pravaca = mirovanje. No ono ipak mora biti nešto realno, jer suprotnosti koje su, prije sinteze, samo idealne treba da pomoću sinteze postanu realne. Dakle, to zajedništvo ne treba pomišljati kao

neko međusobno uništavanje obiju djelatnosti, nego kao ravnotežu na koju se one međusobno reduciraju, a čija je trajnost uvjetovana trajnom konkurencijom obiju djelatnosti.

(Produkt bi se, dakle, mogao karakterizirati kao nešto realno nedjelatno ili kao nešto nedjelatno realno. Što je realno, a da nije djelatno, jest zgoljna tvar, samo produkt uobrazilje što bez forme nikada ne egzistira, pa se i ovdje javlja samo kao srednji član istraživanja. — Neshvatljivost proizvođenja [stvaranja] materije gubi se i u pogledu tvari (pomoću ovog razjašnjenja već ovdje. Svaka je tvar samo izraz ravnoteže oprečnih djelatnosti i koje se međusobno reduciraju na zgoljan supstrat djelatnosti. [Neka čovjek sebi predoči polugu, oba utega djeluju samo na hipomohlion koji je, dakle, zajednički supstrat njihove djelatnosti.] — Onaj supstrat ne nastaje, osim toga, možda hotimice slobodnom produkcijom, nego potpuno nehotimično pomoću jedne treće djelatnosti koja je isto tako nužna kao identitet samosvijesti.)

Ovo treće, što je zajedničko, kad bi dalje trajalo, bilo bi zaista konstrukcija samoga ja, ne kao prostog objekta, nego kao subjekta i objekta ujedno. (U prvobitnom aktu samosvijesti teži ja da sebi uopće postane objektom, ali to on ne može, a da time [za promatrača] ne postane nešto podvostručeno. Ta se opreka mora ukinuti u zajedničkoj konstrukciji obajiu, subjekta i objekta. Kad bi se sada ja promatrao u toj konstrukciji, onda om sebi ne bi više samo kao objekt postao objektom, nego kao subjekt i objekt ujedno kao potpun ja.)

2. Ali to zajedničko nije trajno.

a) Kako je idealna djelatnost sama obuhvaćena u onom sukobu, zato se također i ona mora ograničiti. Te dvije djelatnosti ne mogu se međusobno dovesti u vezu, niti se prožimati u nečemu zajedničkome, a da se uzajamno jedna pomoću druge ne ograniče. Jer, idealna djelatnost nije samo niječna (privatna) djelatnost, nego realno-oprečna ili negativna one druge. Ona je (koliko mi do sada vidimo) pozitivna kao i druga, samo u oprečnom smislu, dakle također sposobna za ograničavanje, isto tako kao i ova druga.

b) No idealna djelatnost bila je postavljena kao apsolutno neograničljiva, dakle ona se i zaista ne može ograničiti, a kako je trajnost onoga zajedničkoga uvjetovana konkurencijom obiju djelatnosti (1.), ne može ni ono zajedničko biti trajno.

(Kad bi ja ostao kod one prve konstrukcije ili kad bi ono zajedničko zaista moglo biti trajno, onda bi ja bio neživa priroda, bez osjeta i bez zora. Da se priroda

razvija od imrtve materije isve do senzibiliteta, dade se u prirodnoj znanosti [za koju je ja samo priroda koja se odnaprijed stvara] razjasniti samo na taj način što ni u njoj produkt prvog /ukidanja obiju opreka ne može da traje.)

3. Bilo je upravo rečeno (1.): kad bi ja sebe promatrao u onome zajedničkome, onda bi on imao potpuni zor o samome (sebi kao subjektu i objektu); ali taj je zor upravo nemoguć, jer je promatralačka djelatnost i sama obuhvaćena u konstrukciji. No kako je ja beskonačna tendencija da sebe promatra, lako je uvidjeti da promatralačka djelatnost ne može ostati obuhvaćena u konstrukciji. Dakle, od onoga prožimanja obiju djelatnosti samo će realna ostati kao ograničena, ali idealna kao apsolutno neograničena.

4. Realna je djelatnost, dakle, ograničena pomoću izvedenog mehanizma, ali ona to još nije za sam ja. Prema metodi teorijske filozofije da se ono što je (za promatrača) postavljeno u realni ja deducirá i za idealni, cijelo se istraživanje okreće na pitanje kako se realni ja može ograničiti i za idealni, pa zadatak stoji na ovoj tački: da se razjasni kako ja dolazi do toga da sebe promatra kao ograničenoga.

a) Realna, sada ograničena djelatnost treba da se postavi kao djelatnost jastva, tj. mora se pokazati neki osnov identiteta, između nje i ja. Kako tu djelatnost treba pripisati tome ja, dakle treba je ujedno razlikovati od njega, zato se mora dati pokazati i osnov razlikovanja obojega.

Što mi ovdje nazivamo ja, to je prosto idealna djelatnost. Osnov odnosa i razlikovanja mora se, dakle potražiti u jednoj od obiju djelatnosti. No osnov odnosa ili razlikovanja leži u onome što se dovelo u odnos, dakle idealna je djelatnost ovdje ujedno ona koja dovodi u odnos, prema tome se osnov mora tražiti, u realnoj.

Osnov razlikovanja obiju djelatnosti jest ona u realnu djelatnost postavljena granica, jer je idealna upravo neograničena, a realna sada ona ograničena. Osnov odnosa obiju mora se tražiti također u realnoj, tj. u samoj realnoj djelatnosti mora biti sadržano nešto idealno. Pita se kako se to dade pomišljati? Obje se dadu razlikovati samo pomoću granice, jer se i suprotni pravci obiju daju razlikovati upravo samo pomoću granice. Ako granica nije postavljena, onda je u jastvu samo identitet u kojemu se ništa ne da razlikovati. Ako je granica postavljena, onda su u jastvu dvije djelatnosti, ograničavalačka i ograničena, subjektivna i objektivna. Obje djelatnosti imaju, dakle, zajednički bar to da su prvobitno obje apsolutno neob-

jektivne, tj. budući da još ne poznajemo nikakav drugi karakter idealne djelatnosti, obje su jednako idealne.

b) Pretpostavljajući to, možemo dalje zaključivati na ovaj način:

Idealna, dosada neograničena djelatnost jest beskonačna tendencija jasitva, da sebi u realnoj postane objektom. Pomoću onoga što je u realnoj djelatnosti idealno (što je čini djelatnošću jastva) može se ona dovesti u odnos prema idealnoj i ja sebe može promatrati (anschauen) u njoj (prvo postajanje objektom jastva samome sebi).

No ja ne može realnu djelatnost promatrati kao identičnu sa sobom, a da ujedno ono negativno u njoj, što je čini neidealnom djelatnošću, ne nalazi kao nešto što je njemu strano. Ono pozitivno, što obje čini djelatnošću jastva, objema je zajedničko, ono negativno pripada samo realnoj. Ukoliko ja, koji promatra, spoznaje u objektivnome ono pozitivno, utoliko su promatralačko i promatrano jedno; ukoliko on u njemu nalazi ono negativno, utoliko ono što nalazi nije više jedno s nađenim. Ono što nalazi jest ono apsolutno neograničljivo i neograničeno, ono nađeno, pak, ograničeno.

Sama granica javlja se kao nešto od čega se može apstrahirati, što se može i ne može postaviti, kao ne-

6 — Sistem transcendentalnog idealizma
81

što slučajno; ono pozitivno u realnoj djelatnosti kao ono od čega se ne može apstrahirati. Granica se upravo zato može pojaviti samo kao nešto nađeno, tj. jastvu strano, njegovoj prirodi oprečno.

Ja je apsolutni osnov svakog postavljanja. Jastvu je nešto suprotstavljeno znači dakle: postavljeno je nešto što nije postavljeno pomoću ja. Ono što promatra mora, dakle, u promatranome naći nešto (ograničenost) što nije postavljeno pomoću ja kao promatralačkoga.

(Ovdje se najprije veoma jasno prikazuje razlika između stajališta filozofa i stajališta njegova objekta. Mi, koji filozofiramo, znamo da ograničenost objektivnoga ima svoj jedini razlog u onome promatralačkom ili subjektivnome. Sam promatralački ja to ne zna i ne može to znati, kao što sada postaje jasno. Promatranje i ograničavanje prvobitno je jedno. No ja ne može promatrati i ujedno sebe promatrati kao promatralačkoga, dakle ni kao ograničavalačkoga. Zato je nužno da ono promatralačko, ono što u objektivnome traži samo samo sebe, nađe ono negativno u njemu kao nepostavljeno pomoću samoga sebe. Kad također i fi-

filozof tvrdi da je to tako [kao u dogmatizmu], onda je to zato što on stalno koalescira sa svojim objektom i što je na istom stajalištu s njime.)

Ono negativno nalazimo kao nepostavljeno pomoću ja, pa je upravo zato ono što se uopće može samo naći (što se kasnije preobražava u ono što je prosto empirijsko).

Ja nalazi ograničenost kao nepostavljenu pomoću njega samoga, znači toliko: ja nalazi da je ona postavljena pomoću nečega što je njemu oprečno, tj. pomoću ne-ja. Dakle, ja sebe ne može promatrati kao ograničenoga, a da tu ograničenost ne promatra kao afekciju jednoga ne-ja.

Filozof koji ostaje na ovom stajalištu ne može osjećanje razjasniti drukčije nego na osnovu afekcije stvari po sebi (jer da samopromatranje u ograničenosti, kao što je dosada izvedeno, nije ništa drugo nego ono što u općem jeziku znači osjećanje, očigledno je samo po sebi). Budući da pomoću osjeta ulazi u predodžbe Samo određenost, filozof će samo nju razjasniti iz one alekcije. Jer da je kod predodžbi samo prima, da je on samo recap ti vitet, to on ne može tvrditi zbog spontaniteta koji je sadržan u njemu, pa čak ni zato što se dapače u samim stvarima (kao što se predočuje) javlja nesumljiv 'trag neke djelatnosti jastva. Prama tome ono djelovanje također neće potjecati od stvari, kao što ih mi sebi predočujemo, nego od stvari kakve su one nezavisne od predodžbi. Što je, dakle, kod predodžbi. spontanitet, smatrat će se kao pripadno jastvu, a što je receptivitet, kao pripadno stvarima po sebi. Isto tako, što je na objektima pozitivno, smatrat će se kao produkt jastva, a što je na njima negativno (ono akcidentalno), kao produkt ne-jastva.

Da ja sebe nalazi kao ograničenoga nečim njemu oprečnim, bilo je izvedeno iz samog mehanizma osjećanja. Jedna je posljedica toga na svaki način to da nam se sve što je akcidentalno (što pripada ograničenosti) mora pojaviti kao ono mkonstruktibilno, kao nešto što se ne da razjasniti iz jastva, dok se ono pozitivno kod stvari dade shvatiti kao konstrukcija jastva. No sud da ja (naš objekt) sebe nalazi ograničenim nečim oprečnim, ograničava se time što ja tu opreku nalazi samo u sebi.

Ne tvrdi se da u jastvu jest nešto njemu apsolutno oprečno, nego da ja nalazi u sebi nešto kao njemu apsolutno oprečno. Opreka jest u jastvu znači: ona je jastvu apsolutno oprečna; ja nalazi nešto kao, njemu oprečno znači: ono je jastvu oprečno samo u pogledu njegova nalaženja i načina tog nalaženja; a tako i jest.

Ono, pak, što nalazi beskonačna je tendencija da promatra samo sebe, tendencija u kojoj je ja čisto idealan i apsolutno neograničljiv. Ono u čemu se nalazi nije čisti, nego aficirani ja. Ono što nalazi i ono u čemu se nalazi oprečno je, dakle, sebi samome. Što u nađenome jest, jest za ono što nalazi, ali također samo utoliko ukoliko je ono što nalazi nešto heterogeno.

Jasnije. Ja kao beskonačna tendencija za samopromatranje nalazi u sebi kao promatranome, ili što je isto (jer se promatrano i promatralačko u tom aktu ne razlikuju), nešto heterogeno. No što je ono nađeno (ili ono što se osjetilo) kod tog nalaženja? Ono što se osjetilo opet je samo sam ja. Sve što se osjeća jest nešto neposredno sadašnje, apsolutno neposredovano, to već leži u pojmu osjećanja. Ja, na svaki način, nalazi nešto oprečno, ali tu opreku ipak samo u samome sebi. No u jastvu nema ništa osim djelatnosti; jastvu, dakle, ništa ne može biti oprečno osim negacije djelatnosti. Ja nalazi nešto oprečno u sebi znači, dakle, da nalazi u sebi ukinutu djelatnost. — Kad osjećamo, onda mi nikada ne osjećamo objekt; nijedan, osjet ne daje nam pojam o, objektu, on je upravo opreka pojmu (radnji), dakle negacija djelatnosti. Zaključak na osnovu te negacije o nekom objektu kao njegovu uzroku kudikamo je kasniji, pa se njegovi razlozi opet dadu pokazati u samome ja.

Ako, dakle, ja uvijek osjeća samo svoju ukinutu djelatnost, onda ono što se osjeća nije različito od ja, on osjeća samo samoga sebe što je obična filozofska jezična upotreba izrazila već time što ono osjećamo naziva nečim samo subjektivnim.

Dodaci

1. Mogućnost osjeta osniva se po toj dedukciji

a) na poremećenoj ravnoteži obiju djelatnosti. — Dakle, ja sebe također ne može već u Osjetu promatrati kao suibjektobjekt, nego samo kao jednostavan ograničen objekt, dakle osjet je samo to samopromatranje u ograničenosti;

b) na beskonačnoj tendenciji idealnoga ja da sebe promatra u realnome. To nije moguće osim pomoću (inoga što idealna djelatnost (ja sada inače nije ništa) i realna imaju međusobno zajednički, tj. pomoću onoga pozitivnoga u njoj. Ja će, dakle, i ono negativno u sebi moći samo naći, tj. samo osjetiti.

2. Realitet osjeta osniva se na tome da ja ono što osjeća ne promatra kao nešto što je postavljeno pomoću sebe. Ono je nešto što se osjeća, samo ukoliko ja promatra kao nešto što nije pomoću sebe postavljeno. Da je, dakle, ono negativno postavljeno pomoću ja, to, doduše, možemo vidjeti mi, ali ne naš

objekt, ja, iz veoma prirodnog razloga što je bivati promatran i bivati ograničavan od ja jedno te isto. Ja se (objektivno) ograničava time što sebe (subjektivno) promatra; ali ja sada sebe ne može ujedno objektivno promatrati, i sebe promatrati kao promatralačkoga, dakle ne može sebe promatrati ni kao ograničavalačkoga. Na toj nemogućnosti da se u prvobitnom aktu samosvijesti sebi ujedno postane objektom, i da se sebe promatra kako se sebi postaje objektom, osniva se realitet svakog osjeta.

Varka kao da je ograničenost jastvu nešto apsolutno tuđe, što je razjašnjivo samo pomoću afekcije nekoga ne-ja, nastaje, dakle, samo zbog toga što je akt kojim ja postaje nešto ograničeno različit od akta pomoću kojega on sebe promatra kao ograničenoga, ne doduše prema vremenu, jer je u jastvu istodobno sve što mi predočujemo sukcesivno, ali zacijelo prema načinu.

Akt kojim ja sam sebe ograničava nije nikakav drugi nego akt samosvijesti, kod kojega moramo stati kao kod osnove razjašnjenja svake ograničenosti, već zato što je apsolutno neshvatljivo kako se neka afekcija izvana preobražava u predočivanje ili znanje. Ako se i pretpostavi da objekt djeluje na ja kao na objekt, onda bi takva afekcija ipak uvijek mogla proizvesti samo nešto homogeno, tj. opet samo objektivnu određenost. Naime, zakon kauzaliteta vrijedi samo između istovrsnih (stvari istog svijeta) i ne seže iz jednog svijeta u drugi. Kako se, dakle, neki prvobitni bitak pretvara u znanje, bilo bi shvatljivo samo onda kad bi se dalo pokazati da je i sama predodžba neka vrsta bitka što je, dakako, tumačenje materijalizma, sistema koji bi filozofu morao biti poželjan, kad bi samo uistinu dao što obećava. No onakav kakav je materijalizam dosada, on je potpuno nerazumljiv, a čim postane razumljiv, onda uistinu nije više različit od transcendentnog idealizma. — Mišljenje razjasniti kao materijalnu pojavu, moguće je samo na taj način da se saina materija napravi sablašću, prostom modifikacijom inteligencije čije su zajedničke funkcije mišljenje i materija. Prema tome sam materijalizam tjera natrag na inteligenciju kao ono prvobitno. Isto tako ne može, dakako, biti govora o tome da se bitak razjasni na osnovu znanja tako, da je bitak posljedica znanja, između toga dvoga uopće nije moguć neki odnos kauzaliteta, pa se to dvoje nikada ne može sastati, ako nisu kao u jastvu iskonski jedno. Bitak (materija) uzet kao produktivan jest znanje, znanje uzeto kao produkt bitak. Ako je znanje uopće produktivno, onda ono mora biti produktivno posve i. naskroz, a ne samo dijelom, ništa

ne može izvana doći u znanje, jer sve što jest, identično je sa znanjem, i ništa nije izvan njega. Ako jedan faktor predodžbe leži u jastvu, onda mora i drugi, jer su u objektu oba nerazdruživa. Neka se npr. postavi da samo tvar pripada stvarima, onda ta tvar, prije nego što dođe do ja, bar u prijelazu od stvari na predodžbu, mora biti besformna, što se, bez sumnje, ne da pomišljati.

No ako je prvobitna ograničenost postavljena pomoću samoga ja, kako dolazi do toga da se ona osjeća, tj. da se smatra kao nešto njemu oprečno? Svaki realitet spoznaje vezan je za osjet, a filozofija koja osjet ne može razjasniti već je zato neuspjela. Jer, istina svake spoznaje osniva se, bez sumnje, na osjećaju prisile koji ju prati. Bitak (objektivitet) izražava uvijek samo neku ograničenost djelatnosti koja promatra ili producira. U ovom je dijelu prostora kubus ne znači ništa drugo nego: u ovom dijelu prostora može moje promatranje biti djelatno samo u formi kubusa. Razlog svakog realiteta spoznaje jest, dakle, razlog ograničenosti koji je nezavisan od promatranja. Sistem koji taj razlog ukida bio bi dogmatički, transcendentalni idealizam. Transcendentalni idealizam osporavaju dijelom razlozima koji su dokaz samo protiv onog idealizma, kod kojega se uopće ne uviđa kao mu je potrebno opovrgavanje, kao što on nikada nije ni došao u glavu nekog čovjeka. Ako je dogmatički onaj idealizam koji tvrdi da je osjet nerazjašnjiv iz utisaka izvana, da u predodžbi nema ništa — pa ni onoga akcidentalnoga — što bi pripadalo nekoj stvari po sebi, štoviše, da se kod takvog utiska na ja ne da čak ni pomišljati nešto razumno, onda je to, na svaki način, naš idealizam. Samo idealizam koji bi dao da prvobitna ograničenost nastane slobodno i svjesno, ukinuo bi realitet znanja, dok nas transcendentalni u pogledu te ograničenosti tako malo ostavlja slobodne, koliko to realista samo može da zahtijeva. Transcendentalni idealizam samo tvrdi da ja nikada ne osjeća samu stvar (jer takva u toan momentu još ne egzistira), ili nešto što od stvari prelazi u ja, nego osjeća neposredno samo samoga sebe, svoju vlastitu ukinutu djelatnost. On ne propušta da razjasni zašto je unatoč tome nužno da mi onu ograničenost, koja je postavljena samo pomoću idealne djelatnosti, promatramo kao nešto potpuno tuđe jastvu.

To razjašnjenje daje načelo da je akt kojim se ja objektivno ograničava različit od akta kojim se on ograničava za samog sebe. Akt samosvijesti razjašnjava samo bivanje ograničavanja objektivne djelatnosti. No ja, ukoliko je idealan, jest beskonačna samoreprodukcija (*vis sui reproductiva in infinitum*); idealna dje-

latnost ne zna za ograničenost, nailazeći na prvobitnu granicu; pomoću nije, dakle, samo ja nalazi sebe kao ograničenoga. Razlog da ja sebe u toj radnji nalazi kao ograničenoga ne može ležati u sadašnjoj radnji, on leži u jednoj prošloj. U sadašnjoj je, dakle, ja ograničen bez svoje pomoći, ali da on sebe nalazi ograničenoga bez svoje ipomoći, jest i sve što leži u osjetu i što je uvjet svakog objektiviteta znanja. Dakle, za to da nam se ograničenost pojavi kao nešto od nas nezavisno, kao nešto što nismo proizveli mi, pobrinulo je pomoću mehanizma osjećanja na taj način da sam akt, kojim se postavlja svaka ograničenost, kao uvjet svake svijesti ne dolazi do svijesti.

3. Svaka ograničenost nastaje nam samo pomoću akta samosvijesti. Potrebno je da se još zadržimo na tom stavu, jer je taj stav, bez sumnje, onaj koji zadaje najviše teškoća u ovoj nauci.

Iskonska nužnost da sebe samoga postanemo svjesni, da se vratimo na samoga sebe, već je ograničenost, ali to je ograničenost sasvim i potpuno.

Ne nastaje za svaku pojedinu predodžbu nova ograničenost; sa sintezom koja je sadržana u samosvijesti ograničenost je jedanput zauvijek postavljena, ona je ova jedna iskonska ograničenost u kojoj ja stalno ostaje, iz koje nikada ne izlazi i koja se u pojedinim predodžbama samo na različne načine razvija.

Teškoće, koje nalazimo u toj nauci, imaju velikim dijelom svoj razlog u nerazlikovanju iskonske i izvedene ograničenosti.

Iskonska ograničenost, koja nam je zajednička sa svim umnim bićima, sastoji se u tome što smo mi uopće konačni. Po njoj mi nismo rastavljeni od drugih umnih bića, nego od beskonačnosti. No svaka je ograničenost nužno određena ograničenost; ne da se pomišljati da neka ograničenost uopće nastaje, a da ujedno ne nastane određena ograničenost; određena ograničenost mora, dakle, nastati jednim te istim aktom s ograničenošću uopće. Akt samosvijesti jest apsolutna sinteza, svi uvjeti svijesti nastaju pomoću tog jednog akta istodobno, 'dakle i određena ograničenost, koja je isto tako kao i ograničenost uopće uvjet svijesti.

Da sam ja uopće ograničen, to slijedi neposredno iz beskonačne tendencije jastva da sebi postane objek-

loin; dakle ograničenost uopće jest razjašnjiva, ali ograničenost uopće ostavlja određenu ograničenost potpuno slobodnu, a ipak obje nastaju jednim te istim aktom. Uzevši oboje zajedno, da određena ograničenost ne može biti određena pomoću ograničenosti uopće, a da ipak nastaje istodobno s njome i pomoću jednog

akta, čini da je ona ono neshvatljivo i nerazjašnjivo u filozofiji. Kao što je, dakako, izvjesno da sam ja uopće ograničen, tako to moram biti na određen način, a ta određenost mora ići u beskonačnost, ta određenost koja ide u beskonačnost sačinjava cijeli moj individualitet; dakle ne, da je sam na određen način ograničen, nego način same te ograničenosti jest ono nerazjašnjivo. Općenito se npr. dobro dade izvesti da ja pripadam određenom redu inteligencije, ali ne, da pripadam upravo ovom redu; da ja u ovom redu zauzimam određeno mjesto, ali ne, da zauzimam upravo ovo. Tako se dade izvesti kao nužno da uopće ima neki sistem naših predodžbi, ali ne, da smo ograničeni na ovu određenu sferu predodžbi. Ako, dakako, određenu ograničenost već pretpostavljamo, onda se iz nje dade izvesti ograničenost pojedinačnih predodžbi; određena je ograničenost onda samo ono u čemu možemo sabrati ograničenost svih pojedinačnih predodžbi, a prema tome iz njih je opet i izvesti; npr. ako jednom pretpostavimo da je ovaj određeni dio univerzuma, a u njemu ovo određeno svjetsko tijelo neposredna sfera našeg vanjskog zora, onda se zacijelo također dade izvesti da su u ovoj određenoj ograničenosti ti određeni zorovi nužni. Jer, kad bismo mogli porediti cijeli svoj planetarni sustav, onda bismo, bez sumnje, mogli izvesti zašto se naša Zemlja sastoji upravo od ovih i nikakvih drugih materija, zašto pokazuje upravo ove i nikakve druge fenomene, zašto se, dakle, aiko se jednom pretpostavila sfera zora, u nizu naših zorova javljaju upravo ovi i nikakvi drugi. Pošto smo jednom pomoću cijele sinteze svoje svijesti postavljeni u tu sferu, u njoj se neće moći javiti ništa što bi joj protivurječilo i što ne bi bilo nužno. To slijedi iz iskonske konkvencije našeg duha, koja je tako velika da je svaka pojava koja nam se upravo sada javlja, ako se pretpostavi određena ograničenost, u tolikoj mjeri nužna da bi cijeli sistem naših predodžbi, kad se ona ne bi javila, u sebi samome bio protivurječan.

B

Zadatak:

da se razjasni kako ja sam sebe promatra kao takvoga koji osjeća

Razjašnjenje

Ja osjeća, promatrajući sam sebe kao prvobitno ograničenoga. To je zrenje djelatnost, ali ja ne može istodobno promatrati i sebe promatrati kao promatralačkoga. On, dakle, u toj radnji ne postaje svjestan nikakve djelatnosti; stoga se u osjećanju uopće ne pomišlja pojam neke radnje, nego samo pojam trpnje.

U sadašnjem je momentu ja za sebe samoga samo ono

osjećano. Jer, ono jedino što se uopće osjeća jest njegova realna ograničena djelatnost, koja jastvu, na sva ki način, postaje objektom. On je i nešto što osjeća, ali samo za nas koji filozofiramo, ne za samoga sebe. Opreka koja se s osjetom ujedno postavlja (opreka između ja i stvari po sebi) upravo zato, i nije postavljena za sam ja, nego samo za nas u jastvu.

Ovaj moment samosvijesti neka se ubuduće zove moment prvobitnog osjeta. To je onaj moment u kojemu ja promatra sebe u prvobitnoj ograničenosti, a da tog promatranja ne postaje svjestan, niti mu opet samo to promatranje postaje objektom. U tom je momentu ja u onome što se osjeća posve fiksiran i kao izgubljen.

Zadatak, dakle, tačnije određen jest ovaj: kako ja, koji je dosada bio samo nešto što se osjeća, postaje Istodobno nešto što osjeća i što se osjeća?

Iz prvobitnog akta samosvijesti mogla se deducirati samo ograničenost. Ako bi ja imao biti ograničen za samoga sebe, onda je on sebe kao takvog morao promatrati; taj zor, ono što posreduje između neograničenoga i ograničenoga ja bio je akt osjeta, ali od njega i/ naznačenog razloga preostaje u svijesti samo trag pasivi teta. Onaj akt osjećanja mora se, dakle, sam opet napraviti objektom i pokazati kako i on dolazi u svijest. Lako je predvidjeti da ćemo taj zadatak moći riješiti samo pomoću jednog novog akta.

To je posve primjereno toku sintetične metode. — Dvije opreke a i b (subjekt i objekt) sjedinjuju se radnjom x, ali u x-u jest jedna nova opreka, cid (ono što osjeća i ono što se osjeća), radnja x postaje, dakle, sama opet objektom; ona je sama opet razjašnjiva samo pomoću nove radnje = z, koja možda opet sadržava opreku itd.

Rjesenje

I

Ja osjeća kad u sebi nalazi nešto što je njemu oprečno, tj. jer je ja samo djelatnost, samo realna negacija djelatnosti, aficiranost. Ali da bi bio takav da osjeća za samoga sebe, mora ja (idealni) u sebe samoga postaviti onaj pasivitet koji je dosada samo u realnome, što se, bez sumnje, može dogoditi samo pomoću djelatnosti.

Mi smo ovdje došli upravo do tačke oko koje je empirizam odvajkada obilazio, a da je ne može razjasniti. Utisak izvana razjašnjava mi također samo pasivitet osjeta, on mi u najboljem slučaju razjašnjava samo reagiranje na objekt koji djeluje, otprilike kao što gurnuto elastično tijelo odbija drugo, ili kao što ogledalo reflektira svjetlo koje pada na nj; ali on ne

razjašnjava reakciju, vraćanje jastva na samo sebe, ne razjašnjava kako jastvo utisak izvana dovodi u odnos sa sobom kao jastvoim, kao s onim što promatra. Objekt se nikada ne vraća u samoga sebe i ne dovodi u odnos sa sobom nikakav utisak; on je upravo zato bez osjeta.

Ja, dakle, ne može biti nešto što osjeća za sebe samoga, a da uopće ne bude djelatatan. Međutim, ja koji je ovdje djelatatan ne može biti ograničen ja, nego samo onaj koji se ne da ograničiti. No taj je idealni ja neograničen samo u opreci prema objektivnoj, sada ograničenoj djelatnosti, dakle samo ukoliko prelazi preko granice. Ako se reflektira na to što se događa u svakom osjetu, onda će se naći da u svakome mora biti nešto što zna za utisak, ali što je ipak nezavisno od njega i što ga nadilazi; jer čak sud da utisak potječe od nekog objekta pretpostavlja neku djelatnost koja nije vezana za utisak, nego se odnosi na nešto s onu stranu utiska. Dakle, ja ne osjeća, alko u njemu nije neka djelatnost koja prelazi preko granice. Pomoću te djelatnosti treba da ja, da bi osjećao za samoga sebe, prima u 'sebe ono heterogeno (ono idealno); ali samo to heterogeno opet je u jastvu, ono je ukinuta djelatnost jastva. Odnos tih dviju djelatnosti mora se sada poradi posljedice tačnije odrediti. Neograničena djelatnost prvobitno je idealna, kao svaka djelatnost jastva, dakle kao što je i realna, ali u opreci prema realnoj samo utoliko ukoliko ona prelazi preko granice. Ograničena je realna ukoliko se reflektira samo na to da je ograničena, ali ona je idealna ukoliko se reflektira na to da je ona prema principu jednaka idealnoj; ona je, dakle, realna ili idealna, već prema tome kako se promatra. Nadalje je očigledno da se idealna kao idealna uopće samo u opreci prema realnoj dade razlikovati, i obratno, što 'se dade potvrditi pomoću najjednostavnijih eksperimenata, kao što se npr. neki izmišljeni objekt kao taikav dade razlikovati samo u opreci prema nekome realnome i opet svaki realni kao takav samo u opreci prema izmišljenome koji je podvrgnut prosuđivanju. Pretpostavljajući to, dadu se izvući zaključci koji slijede:

1. Ja treba da bude nešto što osjeća za samoga sebe znači: on treba da ono oprečno primi u sebe djelatno. No ta opreka nije ništa drugo nego granica ili tačka zapreke, a ova leži samo u realnoj djelatnosti koja se od idealne dade razlikovati samo pomoću granice. Ja treba da sebi prisvoji ono oprečno znači dakle: on treba da ga primi u svoju idealnu djelatnost. To, pak, nije moguće, a da granica ne pada u idealnu djelatnost, i to bi se moralo dogoditi pomoću djelat-

nosti samoga ja. (Cijela teorijska filozofija, kao što sada postaje sve jasnije, ima da riješi taj problem kako ograda postaje idealna ili kako se i idealna [promatralačka] djelatnost ograničava. Unaprijed se moglo uvidjeti, da bi se [gore A. 2.] narušena ravnoteža između idealne i realne djelatnosti opet morala uspostaviti, kao što je izvjesno da je ja — ja. Kako se ona ravnoteža uspostavlja, jest naš jedini dalji zadatak.) — No granica pada samo u liniju realne djelatnosti, i obratno, realna je upravo ona djelatnost jastva u koju pada granica. Nadalje :se idealna i realna idealnost prvobitno, apstrahirane od granice, ne dadu razlikovati, tačku rastavljanja između obiju čini samo granica. Djelatnost se, dakle, daje razlikovati samo idealno, tj. kao idealna s onu stranu granice ili ukoliko prelazi preko granice.

Dakle, granica treba da pada u idealnu djelatnost znači: granica treba da pada s onu stranu granice, što je očigledno protivurjeđe. To se protivurjeđe mora razriješiti.

2. Idealni ja mogao bi ići za tim da ukine granicu, a ukidajući je, granica bi nužno također padala na liniju idealne djelatnosti, ali granica ne treba da se ukine, granica treba da se primi u idealnu djelatnost kao granica, tj. neukinuta.

Ili idealni ja bi mogao sam sebe ograničiti, dakle proizvesti granicu. — No ni time ne bi bilo razjašnjeno ono što treba da se razjasni. Jer, onda u idealni ja postavljena granica ne bi bila ista s onom što je postavljena u realnome, a ipak to treba da bude. Kad bismo i htjeli prihvatiti da dosada čisto idealni ja sebi samome postaje objektom i da se time ograničava, onda mi, na taj način, ipak ni za jedan korak ne bismo došli dalje, nego bismo bili postavljeni natrag na prvu tačku, gdje se sve dotle čisto idealni ja najprije rastavlja i, tako reći, rastvara na nešto subjektivno i objektivno.

Ne preostaje, dakle, ništa osim nečega srednjega između ukidanja i proizvođenja. Takvo nešto srednje jest određivanje. Što treba da odredim, mora da postoji nezavisno od mene. No dok to određujem, ono postaje samim određivanjem opet nečim od mene zavisnim. Nadalje, budući da određujem nešto neodređeno, ja ga ukidam kao neodređeno pa ga proizvodim kao nešto određeno.

idealna djelatnost morala bi, dakle, odrediti granicu.

Ovdje odmah nastaju dva pitanja:

a) Što to znači; idealnom se djelatnošću određuje granica?

Od granica ne preostaje sada u svijesti ništa osim traga nekog apsolutnog pašiviteta. Budući da ja u osjećanju ne postaje svjestan akta, preostaje samo rezultat. Taj je pašivitet dosada potpuno neodređen. No pašivitet uopće isto se tako ne da pomišljati kao ni ograničenost uopće. Svaki je pašivitet određen pašivitet, kao što je izvjesno da je on moguć samo pomoću negacije djelatnosti. Granica bi se, dakle, odredila kad bi se pašivitet odredio.

Onaj zgojlni pašivitet jost sama tvar osjeta, ono čisto osjećano. Pašivitet bi se odredio kad bi mu ja dao određenu sferu — određeni djelokrug (ako se ovdje hoće dopustiti taj nepodesni izraz). Ja bi onda bio pašivan samo unutar te sfere, a izvan nje aktivan.

Ona radnja određivanja bila bi, dakle, neko produciranje, tvar tog produciranja prvobitni pašivitet.

No sada nastaje drugo pitanje:

b) Kako se može pomišljati samo to produciranje?

Ja ne može producirati sferu, a da ne bude djelatan, ali isto tako ne može producirati sferu kao sferu ograničenosti, a da se upravo time sam ne ograniči. — Budući da je ja ono što ograničava, on je djelatan, ali ukoliko je on ono što ograničava ograničenost, utoliko sam postaje nešto ograničeno.

Ona radnja produciranja jest, dakle najapsolutnije sjedinjenje atkiviteta i pašiviteta. Ja je u toj radnji pašivan, jer ne može odrediti ograničenost, a da je već ne pretpostavlja. No obratno se i (realni) ja ovdje ograničava, samo ukoliko ide za tim da odredi ograničenost. U onoj je radnji, dakle, djelatnost koja prët postavlja trpnju, i obratno trpnja koja pretpostavlja djelatnost.

Prije nego što opet reflektiramo na to sjedinjenje pašiviteta i aktiviteta u samoj radnji, možemo pogledati što bismo dobili takvom radnjom, kad bi se zaista dala pokazati u jastvu.

Ja je u predašnjem momentu svijesti bio samo nešto osjećano za sebe sâmo, a ne nešto što osjeća. U sadašnjoj radnji postaje nečim što osjeća za sebe sâmo. On sebi postaje objektom uopće, jer biva ograničavan. Ali on sebi kao aktivan (kao takav koji osjeća) postaje objektom, jer samo u svom ograničavanju biva ograničavan.

Ja (idealni) postaje sebi, dakle, objektom kao ograničen u svom aktivitetu.

Ja ovdje biva ograničavan samo utoliko ukoliko je djelatan. Empirizmu je lako razjasniti utisak, jer on pol puno ignorira da ja, da bi se kao ja ograničio (tj. cl;i bi počeo osjećati), već mora biti djelatan. — Ja je

ovdje opet samo djelatan, ukoliko je već ograničen, i upravo ta uzajamna uvjetovanost djelatnosti i trpnje pomišlja se u osjetu, ukoliko je skopčan sa sviješću.

Ali upravo zato što ja ovdje postaje nešto što osjeća za sebe sâmo prestaje možda biti nečim osjećanim, kao što u prethodnoj radnji, kad je bio nešto osjećano, nije mogao osjećati za sebe samoga. Ja kao nešto osjećano potisnuo bi se iz svijesti, a na njegovo mjesto stupilo bi nešto drugo što je njemu oprečno.

Tako i jest. Izvedena je radnja produciranja. U tom je produciranju, dakle, idealni ja potpuno slobodan. Prema tome razlog zašto se on u produciranju ove sfere ograničava ne može ležati u njemu samome, nego mora ležati izvan njega. Sfera je produkcija jastva, ali granica sfere nije njegova produkcija ukoliko on producira, a kako je on u sadašnjem momentu svijesti samo produktivan, ona uopće nije produkt jastva. On je, prema tome, samo granica između ja i njemu oprečnoga, stvari po sebi, dakle ona sada nije ni u jastvu ni izvan njega, nego je samo ono zajedničko u čemu se ja i njegova opreka dodiruju.

Pomoću te radnje, samo kad bi sama po svojoj mogućnosti bila shvatljiva, bila bi, prema tome, deducirana ona opreka između jastva i stvari po sebi, jednom riječju sve što je u predašnjemu bilo postavljeno samo za filozofa bilo bi deducirano i za sâm ja.

II

Sada, dakako, vidimo iz cijelog tog tumačenja da je dano rješenje problema, bez sumnje, ono pravo, ali se samo to rješenje još ne da shvatiti, pa nam zacijelo nedostaje još nekoliko njegovih srednjih članova.

Tim se rješenjem, na svaki način, pokazuje da idealni ja ne može postati pasivan, a da već prije toga nije djelatan, dakle da sam utisak na idealni (promatralački) ja ni u kojem slučaju ne razjašnjava osjet, ali se također pokazuje da idealni ja ne može biti djelatan na određeni način, a da već nije trpan, jednom riječju: pokazuje se da se u onoj radnji aktivitet i pasivitet međusobno pretpostavljaju.

Sada bi, dakako, posljednja nada kojom se osjet potpuno stavlja u ja bila takva, ali između onoga osjeta i prvobitnog osjeta moraju ležati još srednji članovi, jer vidimo da smo s onom radnjom već postavljeni u nerazrješiv krug, koji je filozofe odvajkada tjerao naokolo, a u pogledu kojega, ako hoćemo da ostanemo vjerni svom dosadašnjem putu, moramo dati da nastane pred našim očima da bismo ga samoga potpuno shvatili. Da u onaj krug moramo zapasti, to je predašnjim, na svaki način, izvedeno, ali ne kako? A utoliko cijeli naš zadatak nije uistinu riješen. Zada-

tak je bio da se razjasni: kako prvobitna granica prelazi u idealni ja. Očigledno je, međutim, da takav prvi prijelaz svim dosadašnjim nije napravljen shvatljivim. Mi smo onaj prijelaz razjasnili pomoću ograničavanja ograničenosti koje smo pripisali idealnom ja. — No kako ja uopće dolazi do toga da ograničava pasivitet?

Mi smo sami priznali da ta djelatnost već pretpostavlja neku trpnju u idealnome ja, kao što, dakako, obratno i ta trpnja pretpostavlja onu djelatnost. Mi moramo proniknuti u nastajanje tog kruga pa se samo na taj način možemo nadati da ćemo potpuno riješiti svoj zadatak.

Vraćamo se na prvo postavljeno protivurjeđe. Ja je sve, što jest, samo za sebe samoga. On je dakle, i idealno samo za sobe samoga, idealan, samo ukoliko on sebe postavi ili priznaje kao idealnoga. Ako pod idealnom djelatnošću razumijevamo djelatnost jastva uopće, ukoliko ona proizlazi prosto iz njega i ukoliko je samo u njemu osnovana, onda ja prvobitno nije ništa nego idealna djelatnost. Ako granica pada u ja, onda ona na svaki način pada u njegovu idealnu djelatnost. No ta idealna djelatnost, koja je i ukoliko je ograničena, ne priznaje se I kao idealna, upravo zato što je ograničena. Kao idealna priznaje se samo ona djelatnost

7 — Sistem transcendentálnog idealizma

97

koja i ukoliko prelazi preko granice. Ta djelatnost koja prelazi preko granice treba, dakle, da se ograniči, protivurjeđe koje leži već u zahtjevu: da ja kao takav koji osjeća (tj. kao subjekt), postane objektom, a koje se ne da razriješiti, osim ako je prelaženje preko granice i postajanje ograničenim za idealni ja jedno te isto, ili ako ja, upravo time što je idealan, postaje realan.

Pretpostavimo da je to tako, pretpostavimo da se ja ograničava samim prelaženjem preko granice, onda bi on, prelazeći preko nje, još bio idealan, on bi, dakle, kao idealan ili u svom ideali tetu postao realan i ograničen.

Pita se kako se dade pomišljati nešto takvo. I ovaj zadatak moći ćemo riješiti samo time što smo tendenciju, da promatramo same sebe, postavili kao beskonačnu. — U jastvu ništa nije preostalo od prvobitnog osjeta osim granice, prosto kao takve. Ja za nas nije idealan, osim ukoliko prelazi preko granice, već zato što osjeća. Ali on ne može samoga sebe priznati kao idealnoga (kao takvoga što osjeća), a da isvoju djelatnost koja je prešla preko granice ne suprotstavi onoj unutar granice sprečavanoj ili realnoj. Obje se dadu razlikovati isamo u međusobnom suprotstavljanju i uzajamnom odnosu. No to je opet moguće samo po-

moću jedne treće djelatnosti koja je istodobno unutar i izvan granice.

Ta treća, istodobno idealna i realna djelatnost, bez sumnje, je (1.) izvedena djelatnost koja producira i u kojoj bi aktivitet i pasivitet imali biti međusobno uvjetovani.

Prema tome mi sada možemo postaviti srednje članove one djelatnosti koja producira, pa ih čak izvesti.

— To su ovi:

1. Ja kao beskonačna tendencija da promatra samoga sebe bio je, već u prethodnom momentu, takav da je osjećao, tj. da je promatrao sebe kao ograničenog. No granica opstoji samo između dvije opreke, dakle ja se nije mogao promatrati kao ograničen, a da nužno ne pri jede na nešto 5 onu stranu granice, tj. da ne prijeđe preko granice. Takva djelatnost koja prelazi preko (■) granice bila je za nas postavljena već osjetom, ali ona treba da bude postavljena i za sam ja i samo utoliko postaje sebi ja objektom kao takav koji osjeća.

2. Ne samo ono dosada objektivno, nego i ono subjektivno u jastvu mora postati objektom. To se dešava na taj način da mu postaje objektom djelatnost koja prelazi preko granice. No ja ne može promatrati nikakvu djelatnost koja prelazi preko granice, a da tu djela I nost ne suprotstavi i da je ne dovede u odnos prema li'itnoj drugoj koja ne prelazi preko granice. To promatranje samoga sebe u njegovoj idealnoj i realnoj djelatnosti, u njegovoj djelatnosti koja prelazi preko granice, osjeća, i djelatnosti koja je sprečavana, osjeća ona unutar granice, nije moguće osim pomoću jedne I leće djelatnosti koja se unutar granice sprečava i koja ujedno prelazi preko nje, ujedno idealna i realna djelatnost, a ta je djelatnost ona u kojoj ja sebi postaje objektom kao takav koji osjeća. Ukoliko je ja takav da osjeća, on je idealan, ukoliko objekt, irealan, dakle ona djelatnost pomoću koje on kao takav koji osjeća postaje objektom, mora biti ujedno idealna i realna.

Problem da se razjasni kako ja sebe promatra kao takvoga koji osjeća mogao bi se, dakle, izraziti i ovako: da se razjasni kako ja u jednoj te istoj djelatnosti postaje idealan i realan. Ta njegova idealna i realna djelatnost jest ona od nas postulirana djelatnost koja producira i u kojoj su aktivitet i pasivitet međusobno jedan po drugome uvjetovani. Geneza one treće djelatnosti razjašnjava nam, dakle, ujedno postanje onog kruga, u koji smo bili stavljeni s jastvom (1.).

Geneza je te djelatnosti ova: U prvom aktu (aktu samosvijesti) ja se promatra uopće pa se, na taj način, promatranjem ograničava. U drugome aktu ne proma-

Ira se on uopće, nego određeno kao ograničen, ali on se ne može promatrati kao ograničen, a da idealna djelatnost ne prekorači granicu. Time nastaje u jastvu opreka dviju djelatnosti koje se, kao djelatnosti jednog te istog ja, nehotice sjedinjuju u jednoj trećoj u kojoj je nužna međusobna uvjetovanost aficiranosti i djelatnosti ili u 'kojoj ja je idealan samo utoliko ukoliko je ujedno realan, i obratno, u kojoj sebi ja postaje objektom kao takav koji osjeća.

3. U toj trećoj djelatnosti ja lebdi između djelatnosti koja prelazi preko granice, i djelatnosti koja se sprečava. Onim lebđenjem jastva dobivaju obje međusoban odnos jedna prema drugoj pa se fiksiraju kao opreke.

Pita se:

a) ikao što fiksira se idealna djelatnost? Ukoliko se uopće fiksira, ona prestaje biti čista djelatnost. Ona u istoj radnji biva suprotstavljena sprečavanoj djelatnosti unutar granice, ona se, dakle, shvaća kao fiksirana, ali realnome ja suprotstavljena djelatnost. Ukoliko se shvaća kao fiksirana, ona dobiva idealan supstrat, ukoliko se, pak, shvati kao realnome ja suprotstavljena djelatnost, postaje ona sama — ali samo u tom suprotstavljanju — realnom djelatnošću, postaje djelatnošću nečega što je realnome ja realno suprotstavljeno. No to realnome ja realno suprotstavljeno nije ništa drugo nego stvar po sebi.

Idealna djelatnost ikoja je prešla preko granice i postala objektom sada, dakle, kao takva iščezava iz svijesti pa je preobražena u stvar po sebi.

Lako je napraviti opažanje koje slijedi. Prema pređašnjemu jedini je razlog prvobitne ograničenosti promatralačka ili idealna djelatnost jastva, ali upravo ona reflektira se ovdje samom jastvu kao razlog ograničenosti, samo ne upravo kao djelatnost jastva, jer je jastvo sada prosto realno, nego kao jastvu suprotna. Dakle, stvar po sebi nije ništa drugo nego sjena idealne djelatnosti koja je prešla preko granice, sjena koja se jastvu promatranjem dobacuje natrag pa je utoliko siuna produkt jastva. Dogmatik, koji stvar po sebi smatra realnom, stoji na istom stajalištu na kojemu u sadašnjem momentu stoji ja. Stvar po sebi nastaje mu nekom radnjom, preostaje ono što je nastalo, ne radnja kojom je nastalo. Ja, dakle, prvobitno ne zna ništa o tome da je ono suprotno njegov produkt pa mora ostati u tom neznanju, dokle je god zatvoren u magičnom krugu što ga samosvijest opisuje oko jastva; sanio lilozof koji tu knjižicu otvara može razotkriti onu varku.

Dedukcija je sada toliko uznapredovala da, prije svega, izvan ja opstoji nešto za sam ja. U sadašnjoj radnji odnosi se ja najprije na nešto s onu stranu granice, a sama granica nije sada ništa drugo nego zajednička dodirna tačka jastva i njegove suprotnosti. U prvobitnom osjetu javila se Samo granica, ovdje pak nešto s onu stranu granice čime sebi ja razjašnjava granicu. Očekivati je da će time i granica dobiti drugo značenje, kao što će se uskoro pokazati. Prvobitni osjet u kojemu je ja bio samo ono osjećano pretvara se u zor (*Anschauung*), u kojemu ja najprije postaje nešto što osjeća samo sebe, ali upravo zbog toga prestaje biti nešto osjećano. Ono osjećano za ja, koji sebe promatra kao takvoga koji osjeća, jest idealna (prije toga osjećajuća) djelatnost koja je prešla preko granice, ali koja se sada ne promatra više kao djelatnost jastva. Ono prvobitno ograničavalačko realne djelatnosti jest sam ja, ali on kao ograničavalački ne može doći u svijest, a da se ne preobrazu u stvar po sebi. Treća djelatnost, koja je ovdje deducirana, jest ona u kojoj se ono ograničeno i ograničavalačko ujedno rastavljaju i sabiru.

Još preostaje da se ispita

b) što nastaje od realne ili sprečavane djelatnosti u loj radnji?

Idealna se djelatnost preobrazila u stvar po sebi, dakle realna će se istom radnjom preobraziti u ono što je suprotno stvari po sebi, tj. u ja po sebi. Ja koji je dosada uvijek bio subjekt i objekt ujedno sada je, prije svega, nešto po sebi; ono subjektivno jastva preneseno je preko granice pa se tamo promatra kao stvar po sebi. Što ostaje unutar granice, jest ono čisto objektivno jastva.

Dedukcija stoji sada, dakle, na toj tački gdje se ja i njegova suprotnost ne rastavljaju možda samo za filozofa, nego za sam ja. Prvobitni duplicitet samosvijesti sada je, tako reći, razdijeljen između ja i stvari po sebi. Od sadašnje radnje jastva ne preostaje, dakle, zgoljan pasivitet, nego preostaju dvije realne suprotnosti na kojima se osniva određenost osjeta, pa je tek time potpuno riješen zadatak kako ja postaje nečim što osjeća za samoga sebe. Zadatak na koji dosada ni jedna filozofija nije mogla odgovoriti, najmanje pak empirizam. Ako se ovaj, međutim, uzalud trudi da razjasni prijelaz utiska iz prosto pasivnog ja u misaoni i aktivni, onda idealist ipak ima s njime zajedničku teškoću u pogledu zadatka. Jer, otkud god nastao pasivitet, da li od nekog utiska stvari izvan nas ili iz iskonskog mehanizma samog duha, ipak je to uvijek pasivitet, a prijelaz, koji treba razjasniti, isti. Čudo

produktivnog promatranja rješava tu teškoću, a bez njega ona se uopće ne da riješiti. Jer, očigledno je da ja sebe ne može promatrati kao takvoga koji osjeća, a da sebe ne promatra kao samome sebi suprotstavi] enoga i istodobno u ograničavalačkoj i ograničenoj djelatnosti, u onom uzajmičnom određivanju aktiviteta i pasiviteta koje nastaje na naznačeni način, samo što se ta suprotnost u samom ja, koju samo filozof vidi, svom objektu, jastvu, pojavljuje kao suprotnost između njega samoga i nečega izvan njega.

4. Produkt lebdenja između idealne i realne djelatnosti jest ja po sebi na jednoj i istvar po sebi na drugoj strani, i oboje su faktori zora, koji sada treba izvesti. Prije svega pita se kako je to dvoje određeno pomoću izvedene radnje.

a) Da je ja pomoću te radnje određen kao nešto risilo objektivno, to je upravo bilo dokazano. Ali to on I liva samo u uzajamnom odnosu u kojemu sada stoji su si vari po sebi. Jer, kad bi u njemu još bilo ono što ograničava, onda bi to bilo samo zbog toga što se pojavljuje, dok je on sada po sebi i, tako reći, nezavisan od samoga sebe, baš onako kao što to traži dogmatik, koji se diže upravo samo od ovog stajališta.

(Nije govor o ja koji je u toj radnji djelatatan, jer on je u svojoj ograničenosti idealan i obratno u svom ideuliletu ograničen, niti samo subjekt niti objekt, budući iki obuhvaća cijeli [potpuni] ja, samo što se ono što pripada subjektu pojavljuje kao stvar po sebi, a što objektu, kao ja po sebi.)

b) Stvar je najprije određena upravo samo kao ono jastvu apsolutno suprotno. Sada je, pak, ja određen kao djelatnost, dakle i stvar, samo kao suprotna djelatnosti jastva. No svako je suprotstavljanje određeno; nemoguće je, dakle, da se stvar suprotstavi, a da ujedno nije ograničena. Ovdje postaje jasno što to znači da j.i opet i pasivitet mora ograničiti (1.). Pasivitet se ograničava time što se ograničava njegov uvjet, stvar. Ograničenost u ograničenosti, koju smo odmah na pon'lkku vidjeli da nastaje uijedno s ograničenosti uopće, dolazi u svijest ipak tek sa suprotnošću između ja i stvari po sebi. Stvar je određena kao jastvu oprečna djelatnost, a time kao razlog određene djelatnosti. Čime je, dakle, stvar ograničena? Onom istom granicom kojom je ograničen i ja. Koliko stupnjeva djelatnosti u jastvu, toliko stupnjeva nedjelatnosti u stvari, i obratno. Samo po tom zajedničkom ograničenju oboje su u uzajmičnom djelovanju. Da ima samo jedna te isla granica, granica jastva, i stvari, tj. da je stvar ograničena samo utoliko ukoliko je ja ograničen, a ja samo utoliko ukoliko je objekt ograničen, ukoliko,

samo filozof vidi u sadašnjoj radnji ono uzajamno određivanje aktiviteta i pasiviteta u jastvu; u idućoj radnji vidjet će ga i ja, ali kako se dade očekivati, pod savim drugom formom. Granica je još uvijek ista koja je prvobitno bila postavljena samim ja, samo što se ona sada ne javlja prosto kao granica jastva nego i kao granica stvari. Stvar postiže samo toliko realiteta koliko je u samome ja, njegovim prvobitnim djelovanjem, bilo ukinuto. No kao što se ja samome sebi pojavljuje kao ograničen, tako će mu se i stvar bez njegove pomoći pojaviti kao ograničena pa će se, da ovaj rezultat opet nadovežemo na tu tačku od koje smo pošli, ovdje ograničiti ideallna djelatnost, neposredno time što ide preko granice i što se kao takva promatra.

Iz toga se lako dade zaključiti kako će onom radnjom

c) biti određena granica. Budući da je ona granica ujedno za ja i za stvar, zato njen razlog isto tako ne može ležati ni u jastvu ni u stvari; jer kad bi on ležao u jastvu, onda njegov aktivitet ne bi bio uvjetovan pasivitetom; kad bi ležao u stvari, onda njegov pasivitet ne bi bio uvjetovan aktivitetom, ukratko, radnja ne bi bila ono što jest. Kako razlog granice ne leži ni u jastvu ni u stvari, zato on ne leži nigdje, on upravo jest, jer jest, a takav je, jer je takav. On će se, prema tome, kako u pogledu jastva, tako i u pogledu stvari, činiti apsolutno slučajnim. U zoru je, dakle, granica ono što je kako za ja, tako i za stvar apsolutno slučajno; tačnije određenje ili tumačenje ovdje još nije moguće, pa se može dati tek u onome što slijedi.

5. Ono kolebanje od kojega ja i stvar po sebi preostaju kao suprotnosti ne može biti trajno, jer je toan suprotnošću postavljeno protivurjeđe u samome ja (u onome što lebdi između obojega). No ja je apsolutni identitet. Kao što, dakle, pouzdano nastaje ja = ja, tako pouzdano nastaje nehotimično i nužno jedna treća djelatnost u kojoj se obje suprotnosti stavljaju u relativnu ravnotežu.

Svaka djelatnost jastva proizlazi iz nekog protivurjeđa u njemu samome. Jer, kako je ja apsolutan identitet, nije mu potreban odredbeni razlog za djelatnost, osim nekog dupliciteta u njemu, a trajanje svake duševne djelatnosti zavisi od trajanja, tj. od stalnog ponovnog nastajanja onog protivurjeđa.

Protivurjeđe se ovdje, doduše, javlja kao suprotnosi između ja i nečega izvan njega, ali je ono na izvedeni način protivurjeđe između idealne i realne djelatnosti. Ako ja u prvobitnoj ograničenosti treba da promatra (osjeća) samoga sebe, onda istodobno mora ložiti van iz ograničenosti. Ograničenost, nužnost, pri-

sila, sve se to samo osjeća u suprotnosti prema nekoj neograničenoj djelatnosti. Također nema ništa zbiljsko bez umišljenoga. — Dakle, već sa samim osjetom postavljeno je protivurjeđe u ja. On je istodobno ograniči" on i teži preko pregrade.

To se protivurjeđe ne može ukinuti, ali ono ne može biti ni trajno. Ono se, dakle, može sjediniti samo pomoću jedne treće djelatnosti.

Ta treća djelatnost jest neka promatralačka djelatnost uopće, jer je to idealni ja što se ovdje pomišlja kao ono što biva ograničavano.

No to zrenje jest zrenje zrenja, jer je zrenje osjećanja. — Osjećanje je već samo neko zrenje, samo zrenje u prvoj potenciji (otuda jednostavnost svih osjeta, nemogućnost da se definiraju, jer je svaka definicija sintetična). Sada izvedeno zrenje jest, dakle, zrenje u drugoj potenciji, ili, što je isto, produktivno zrenje.

C

TEORIJA PRODUKTIVNOG ZORA

l'retliodna napomena

Kartezije je rekao kao fizičar: dajte mi materiju i gibanje pa ću vam od toga sazdati univerzum. Transcendentalni filozof kaže: dajte mi prirodu suprotnih djelatnosti od kojih jedna ide u beskonačnost, do'k druga nastoji da sebe promatra u toj beskonačnosti, pa ću vam dati da iz toga nastane inteligencija s cijelim sistemom njenih predodžbi. Svaka druga znanost pretpostavlja inteligenciju već kao gotovu, filozof je razmatra u nastajanju i daje da, tako reći, nastaje pred njegovim očima.

Ja je samo podloga na koju je nabačena inteligencija sa svim svojim određenjima. Iskonski akt samosvijesti samo nam razjašnjava kako je ja ograničen u pogledu svoje objektivne djelatnosti u iskonskoj težnji, ali ne u pogledu svoje subjektivne djelatnosti ili u znanju. Tek produktivno promatranje premješta prvobitnu granicu u idealnu djelatnost, pa je ono prvi korak jastva k inteligenciji.

Nužnost produktivnog zora, koja je ovdje sistematski deducirana iz cijelog mehanizma jastva, treba kao opći uvjet znanja uopće neposredno educirati iz njegova pojma; jer ako svako znanje uzima svoj realitet od neke neposredne spoznaje, onda se samo ova može zateći u zoru, dok su pojmovi samo sjene realiteta, zasnovani pomoću neke reproduktivne moći, razuma, koji sam pretpostavlja neku višu moć koja nema originala izvan sebe i ikoja iskonskom snagom producira (iz sebe same. Zato bi nepravi idealizam, tj. sistem koji svako znanje pretvara u privid, morao biti onaj koji bi ukinuo svaku neposrednost u našoj spoznaji, npr. time da

od predodžbi nezavisne originale stavlja izvan nas, dok bi sistem koji postanje stvari traži u nekoj djelatnosti duha 'koja je idealna i realna ujedno', upravo zato što je to najpotpuniji idealizam, morao ujedno biti najpotpuniji realizam. Ako je, naime, najpotpuniji realizam onaj koji spoznaje stvari po sebi i neposredno, onda je moguć samo u prirodi koja u stvarima vidi samo svoj vlastiti, pomoću vlastite djelatnosti ograničeni realitet. Takva bi priroda, naime, kao inherentna duša stvari prožimala te stvari kao svoj vlastiti organizam, i kao što majstor u potpunosti prepoznaje svoje djelo, tako će ona iskonski prozreti svoj unutrašnji mehanizam.

Neka se, naprotiv, napravi pokus na osnovu hipoteze ilar u našem zoru ima nešto što pridolazi s dodiranjem ili u liskom, da bi se razjasnila evidencija osjeti! nog zora. Prije Svega, dodiranjem s bićem koje predodžuje neće u nj prijeći sam predmet nego samo njegovo djelovanje. No sada u zoru nije neposredno nazočno zgojno djelovanje nekog predmeta nego sam predmet. Kako sada utisku pridolazi predmet, moglo bi se možda pokušati razjasniti pomoću zaključaka, samo kad se u samom / .oru ne bi apsolutno ništa javljalo od nekog zaključka ili nekog posredovanja pomoću pojmova, recimo: pomoću pojmova uzroka i učinka, i kad to ne bi bio sam predmet, a ne zgojni produkt silogizma što u zoru stoji pred nama. Ili, pridolaženje predmeta k osjetu moglo bi se razjasniti iz neke produktivne moći koja je vanjskim impulsom stavljena u gibanje, ali tako se nikada ne bi razjasnilo neposredno prelaženje vanjskog predmeta, onoga od kojega potječe utisak, u ja, osim ako bi se utisak ili poticaj izradio iz neke sile koja bi posve mogla imati i prožimati dušu. Dakle, još uvijek je najkoinzistentniji postupak 'dogmatizma da se poslanje predodžbi o vanjskim stvarima prebaci u tajanstvenost i da se o njemu govori kao o nekom otkrivenju koje svako dalje razjašnjenje čini nemogućim, ili da se neshvatljivo nastajanje nečega tako heterogenoga, kao što je predodžba od utiska nekog vanjskog objekta, napravi shvatljivim pomoću neke sile kojoj je kao božanstvu (jedinom neposrednom objektu naše spoznaje prema onom sistemu) moguće i ono nemoguće.

Čini se da dogmaticima nikada ni izdaleka nije palo na pamet da u znanosti, kao što je filozofija, ne vrijedi nikakva pretpostavka, naprotiv, da u takvoj upravo oni pojmovi koji su inače najobičniji i najprostiji prije svih drugih traže da se deduciraju. Tako je razlikovanje između nečega što dolazi izvana i nečega što dolazi iznutra takvo da mu, bez sumnje, treba ndko opravdanje i razjašnjenje. No upravo time što ga razjašnjavam,

ja postavljam regiju samosvijesti, gdje još nema tog rastavljanja i gdje su unutrašnji i vanjski svijet sadržani jedan u drugome. Tako je izvjesno da filozofija, koja sebi sama uopće čini zakonom da ništa ne pusti nedokazanim i neizvedenim, postaje idealizmom po samoj svojoj konzekvenciji, a da to, tako reći, ne namjerava.

Još se ni jedan dogmatik nije prihvatio da opiše ili da prikaže način onog vanjskog utjecaja, što bi se, kao nuždan zahtjev jedne teorije od koje zavisi ništa manje nego cijeli realitet znanja, opravdano moglo očekivati. Ovamo bi se morale ubrojiti one postepene sublimacije materije u duhovnost, kod kojih se zaboravlja samo to jedno da je duh vječan otok do kojega se od materije s koliko mu drago zaobilaznih putova nikada ne može dospjeti bez skoka.

Protiv takvih zahtjeva ne može se dugo izdržati s navedenom tobožnjom neshvatljivošću, jer se nagon da se onaj mehanizam shvati, uvijek vraća i jer filozofija, koja se hvali da ništa ne ostavlja nedokazanim, tvrdi da je zaista otkrila onaj mehanizam, osim ako se, u samim njenim razjašnjenjima, nalazi nešto neshvatljivo. No svaku neshvatljivost u njoj nalazimo samo s običnog stajališta, a udaljivanje od njega prvi je uvjet svakog razumijevanja u filozofiji. Za koga npr. uopće ni u kakvoj djelatnosti duha nema ništa nesvjesno i nikakve druge regije osim regije svijesti, taj isto tako neće shvatiti kako inteligencija sebe zaboravlja u svojim produktima, kao ni to kako umjetnik može biti izgubljen u svom djelu. Za njega nema nikakvog drugog proizvođenja osim običnoga moralnoga i uopće nikakvog produciranja u kojemu je nužnost sjedinjena sa slobodom.

Da svaki produktivni zor proizlazi iz nekog vječnog protivurječja koje inteligenciji, koja ima samo tu težnju da se vrati u svoj identitet, nameće neku stalnu prisilu za djelovanje i da je u načinu njezina produciranja isto tako sputava i veže, kao što se priroda u svom proizvođenju čini sputanom, to je u predašnjemu dijelom već bilo izvedeno pa će se, pomoću cijele teorije zora, još dalje rasvijetliti.

II pogledu riječi »zor« (Anschauung) valja primijeni i da tom pojmu ne treba primiješati upravo ništa osjetilno, kao da bi npr. isključivo viđenje bilo zrenje, premda je to jezik samo njemu dodijelio, o čemu se dade navesti razlog koji leži prilično duboko. Nepromišljena gomila razjašnjava sebi viđenje pomoću svjetlosne zrake; ali što je svjetlosna zraka? Ona je već sama neko viđenje, i to samo izvorno viđenje, zrenje.

Ci jela teorija produktivnog zora polazi od izvedenog i dokazanog načela: budući da se djelatnost »koja je prešla preko granice, i djelatnost koja se unutar granice sprečava, dovode u vezu jedna s drugom, one se, kao međusobno suprotne, fiksiraju, prva kao stvar, druga kao ja po sebi.

Ovdje bi odmah moglo nastati pitanje kako se ona kao apsolutno neograničljivo postavljena idealna djelatnost može fiksirati, a time i ograničiti. Odgovor je da se ta djelatnost ne ograničava kao promatralačka ili kao djelatnost jastva, jer kad se ograniči, ona prestaje biti djelatnošću jastva i pretvara se u stvar po sebi. Ta promatralačka djelatnost sada je sama nešto promatrano, a zato nije više promatralačka. Ali samo promatralačka kao takva ne da se ograničiti.

Promatralačka djelatnost koja stupa na njezino mjesto jest djelatnost koja producira, a upravo zato ujedno realna. Ta u produkciji susputana idealna djelatnost kao promatralačka još je uvijek neograničljiva. Premda se ona, naime, u produktivnom zoru suograničava, ipak je ona ograničena samo na moment, dok je realna trajno ograničena. Ako bi se sada možda pokazalo da se svako produciranje inteligencije osniva na protivurjeoju između neograničljive idealne i sprečavane realne djelatnosti, onda će produciranje biti tako beskonačno kao samo ono protivurječe a, s idealnom, u produkciji suograničenom djelatnošću ujedno je postavljen neki progresivni princip u produkciju. Svako je produciranje konačno produciranje za moment, ali što god nastalo tim produciranjem, dat će uvjet za novo protivurječe koje će prijeći u novo produciranje, i tako, bez sumnje, u beskonačnost.

Kad u jastvu ne bi bila neka djelatnost ikoja prelazi preko svake granice, onda ja nikada ne bi izišao iz svog prvog produciranja, on bi bio produktivan i u svojem produciranju ograničen, možda za nešto promatralačko izvan njega, ne za sebe samoga. Kao što ja, da bi postao takvim da osjeća za samoga sebe, mora težiti van iz onoga što je prvobitno osjetio, tako mora, da bi postao produktivan za samoga sebe, težiti preko svakog produkta. Mi ćemo, dakle, s produktivnim promatranjem biti zapleteni u isto protivurječe kao i s osjetom, a istim tim protivurječjem potencirat će se opet za nas produktivni zor kao i jednostavni zor u osjetu.

Da to protivurječe mora biti beskonačno, dade se najkraće dokazati ovako:

U jastvu je neka djelatnost koja se ne da ograničiti, ali ta djelatnost nije u jastvu kao takvome, a da je ja ne postavlja kao svoju djelatnost. No ja je ne može

promatrati kao svoju djelatnost, a da sebe kao subjekt ili supstrat one djelatnosti ne razlikuje od same te djelatnosti. Međutim, upravo time nastaje nov duplicitet, protivurjeđe između konačnosti i beskonačnosti. Ja kao subjekt one beskonačne djelatnosti jest dinamički (potentia) beskonačan, sama djelatnost, budući da se postavlja kao djelatnost jastva, postaje konačnom, ali budući da postaje konačnom, ona se iznova proteže preko granice, a budući da se proteže, opet je i ograničava. — I tako ta mijena traje u beskonačnost.

Na taj način do inteligencije podignuti ja stavljen je, prema tome, u stalno stanje ekspanzije i kontrakcije, ali upravo to stanje jest stanje stvaranja i produciranja. Djelatnost koja je zaposlena u onoj mijeni morat će se stoga pojaviti kao produktivna.

DEDUKCIJA PRODUKTIVNOG ZORA

1. Mi smio ostavili svoj objekit u stanju kolebanja i/,među suprotnosti. Te suprotnosti po sebi apsolutno ni sli sjedinjive, a ako jesu sjedi nj ive, onda su to samo pomoću težnje jastva da ih sjedini, što im jedino daje postojanosti i međusoban odnos jedne prema drugoj.

Obje se suprotnosti aficiraju samo radnjom jastva pa su utoliko produkt jastva, kako stvar po sebi, tako i jastvo, koje se ovdje najprije javlja kao produkt samoga sebe. — Ja čiji su produkt obje uzdiže se upravo lime do inteligencije. Neka se tvar po sebi zamisli izvan jastva, dakle ite dvije suprotnosti u različitim sferama, onda među njima apsolutno neće biti moguće nikakvo sjedinjenje, jer su po sebi nesjedinjive; dakle, da se sjedine, bit će potrebno nešto više što ih obuhvaća. To više, pak, jest sam ja, u višoj potenciji ili do inteligencije uzdignuti ja, o kojemu je nadalje uvijek govor. Jer, onaj ja izvan kojega je stvar po sebi, jest samo objektivni ili realni ja, a onaj u kojemu ona jest, ujedno idealni i realni, tj. inteligentni.

2. One suprotnosti drže se zajedno samo nekom radnjom jastva. No ja nema zora o samome sebi u toj radnji, dakle radnja, tako reći, tone u svijesti i samo suprotnost kao suprotnost preostaje u svijesti. No suprotnost apsolutno nije mogla kao suprotnost preostali u svijesti (suprotnosti b,i se međusobno uništile), bez I reče djelatnosti koja ih rastavlja (suprotstavlja) i upravo time sjedinjuje.

Da suprotnost kao takva ili da obje suprotnosti dođu u svijest kao apsolutno (ne samo kao relativno) suprotne, uvjet je produktivnog zora. Teškoća je da si' upravo to razjasni. Jer, u ja dolazi sve samo njegovim djelovanjem, dakle i ona suprotnost. No a'ko je ta suprotnost postavljena pomoću djelovanja jastva, onda ona upravo time prestaje biti apsolutna. Ta se teškoća

dade riješiti samo na ovaj način: Sama ona radnja mora se u svijesti izgubiti, jer onda će preostati samu oba člana suprotnosti (ja i stvar po sebi) kao po sebi nesjedinjirvi (pomoću samih sebe). Naime, u onoj prvobitnoj radnji držali su se zajedno samo djelovanjem jastva (dakle ne pomoću sebe samih), koje je djelovanje služilo prosto za to da ih dovede u svijest, a pošto je to izvršilo, samo se gubi iz svijesti.

Time što ona suprotnost kao takva preostaje u svijesti dobiveno je za svijest jedno veliko polje. Jer, nje me je sada upravo apsolutno ukinut identitet svijesti ne samo za promatrača nego i za sam ja; dakle ja se dovodi do iste tacke promatranja na koju smo se prvobitno sami bili postavili, samo što se tome ja na toj tački više toga mora pričinjati posve drukčijim, nego što se činilo nama. Mi smo ja prvobitno bili ugledali u nekom sporu suprotnih djelatnosti. Ja, ne znajući za onaj spor, morao ga je, talko reći, nehotice i slijepo sjediniti u nekoj zajedničkoj konstrukciji. U toj konstrukciji bila je obuhvaćena i idealna neograničljiva djelatnost jastva kao takva, dakle od one konstrukcije mogla je preostati samo realna djelatnost kao ograničena. U sadašnjem momentu, kad onaj spor samome ja postaje objektom, on se za ja, koji promatra samoga sebe, pretvorio u suprotnost između ja (kao objektivne djelatnosti) i stvari po sebi. Kako je sada, dakle, promatralačka djelatnost izvan konflikta (što se događa uzdizanjem jastva do inteligencije ili time što jastvu opet postaje objektom sam onaj spor), zato će se sada ona suprotnost za sam ja moći ukinuti u nekoj zajedničkoj konstrukciji. Također je očigledno zašto najprvobitnija suprotnost opstoji za sam ja, premda nipošto ne za filozofa, ona između ja i stvari po sebi.

3. Ona po sebi nesjedinjiva suprotnost stavljena je u ja samo utoliko ukoliko je ja promatra kao takvu, koje smo zrenje već izveli, ali smo ga dosada razmatrali samo u jednom njegovu dijelu. Naime, po iskonskom identitetu svog bića ja je ne može promatrati, a da u njoj opet ne proizvede identitet i time uzajaman odnos jastva prema Stvari i istvari prema jastvu. U onoj suprotnosti javlja se, dakle, stvar samo kao djelatnost, premda kao djelatnost suprotna jastvu. Ona je radnjom jastva, doduše, fiksirana, ali samo kao djelatnost. Dakle stvar koja je dosada izvedena još je uvijek aktivna, djelatna, još ne pasivna, nedjelatna stvar pojave. Tu stvar mi nikada nećemo postići, ako u sam objekt ne unesemo opet neku suprotnost i time ravnotežu. Stvar po sebi jest čista idealna djelatnost na kojoj se ne da spoznati ništa osim njezina suprotstavljaja-

nja protiv realne djelatnosti jastva. Kao stvar tako je i ja samo djelatnost.

Te suprotne djelatnosti ne mogu se razići, pošto su jednom sjedinjene zajedničkom granicom kao dodirnom tačkom. Unatoč tome ne mogu ni zajedno opstojati, a da se ne reduciraju neposredno na nešto treće zajedničko. Tek kad se to dogodi, ukidaju se one kao djelatnosti. Ono treće, što od njih nastaje, ne može lii ti ni ja ni stvar po sebi, nego samo produkt koji leži u sredini između toga dvoga. Stoga se taj produkt u zoru neće pojaviti kao stvar po sebi ili kao djelatna stvar nego samo kao pojava one stvari. Stvar, ukoliko je aktivna i uzrok trpnje u nama, leži stoga s onu stranu momenta zora ili se potiskuje iz svijesti produktivnim zorom koji, lebdeći između stvari i ja, proizvodi nešto što leži u sredini između toga dvoga, a budući da oboje rastavlja, zajednički je izraz obojega.

Da je to treće objekt osjetilnog zora, to opet vidimo samo mi, ne sam ja, a ni za nas to još nije dokazano, nego se tek mora dokazati.

Taj dokaz ne može biti nikakav drugi nego ovaj: U produktu samo je ono što je u produktivnoj djelatnosti, a što je sintezom bilo stavljeno u nj, mora se analizom dati opet razviti iz njega. Dakle, u produktu mora se dati pokazati trag onih dviju djelatnosti, kako djelatnosti jastva, tako i djelatnosti stvari.

H Sis Lein transcendentalnog idealizma

113

Da bi se znalo po čemu se dadu spoznati one dvije djelatnosti u produktu, moramo najprije znati po čemu se uopće dadu razlikovati.

Jedna od onih djelatnosti jest djelatnost jastva koja je prvobitno, tj. prije ograničenja (a ovo treba ovdje tak da i se razjasni za sam ja) beskonačna. Sada, pak, nema razloga da se jastvu suprotna djelatnost postavi kao konačna, nego kao što je djelatnost jastva beskonačna, tako to mora biti i njemu suprotna djelatnost stvari.

No dvije međusobno oprečne djelatnosti koje se nalaze jedna izvan i druge apsolutno se ne mogu pomišljati kao beskonačne, ako i siu obje pozitivne prirode. Naime, između dviju jednako pozitivnih djelatnosti moguća je samo relativna suprotnost, tj. samo suprotnost u pogledu pravca.

(Npr.: na jednom te istom tijelu djeluju dvije jednake sile A, A u suprotnom pravcu, tada su, prvo, obje pozitivne, tako da nastaje dvostruka sila alko se obje međusobno povezu; dakle, one i nisu iskonski ili apsolutno i suprotne, nego samo po svom odnosu prema tijelu; čim iziđu iz tog odnosa, obje su opet pozitivne. Ta-

kođer je potpuno sporedno koja se od njih dviju postavlja pozitivno ili negativno. Konačno se obje dadu razlikovati samo po svojim (suprotnim pravcima.)

Ako bi, prema tome, i djelatnost jastva i djelatnost stvari bile pozitivne, dakle međusobno samo relativno suprotne, onda bi se obje dale i razlikovati (samo po svojim pravcima. No obje su djelatnosti postavljene kao beskonačne, a u beskonačnome apsolutno nema nikakvog pravca, dakle obje one djelatnosti moraju se iskonski dati razlikovati po nekoj višoj nego prosto relativnoj suprotnosti. Jedna od onih djelatnosti morala bi biti ne samo relativno, nego apsolutno negativna one druge. Kako je to moguće, to se još nije pokazalo, nego se samo tvrdi da to mora biti tako.

(Neka se na mjesto onih gore samo relativno suprotnih sila postave dvije sile od kojih je jedna = A, a druga = —A, onda je —A iskonski negativan i A-u apsolutno suprotan. Ako obje povezem, onda ne nasinje kao gore dvostruka sila, izraz za njihovu vezu jest: $A + (-A) = A - A$. Iz toga se usput daje vidjeti zašto se matematika ne mora obazirati na razliku između apsolutne i relativne suprotnosti, jer su za razliku imanje formule $a - a$ i $a + (-a)$, od kojih je prva izraz relativne, a druga apsolutne suprotnosti, posve istoznačne. No to važnija je ta razlika za filozofiju i fiziku, kao što će se kasnije jasno pokazati. Također se A i —A ne daju razlikovati samo po svojim suprotnim pravcima, jer jedna nije negativna samo u ovom odnosu, nego apsolutno i prema svojoj prirodi.)

Ako se to primijeni na slučaj koji je pred nama, onda je djelatnost jastva po sebi pozitivna i osnov svakog pozitivni teta. Jer, on je bio karakteriziran kao težnja da se proširi u beskonačnost. Prema tome bi djelatnost stvari po sebi morala biti apsolutno i prema svojoj prirodi negativna djelatnost. Ako bi ona prva bila težnja da ispuni ono beskonačno, onda bi se, naprotiv, ova druga dala pomišljati samo kao takva koja ograničava onu prvu. Sama po sebi i za sebe ne bi bila realna, pa bi svoj realitet morala moći dokazati samo u suprotnosti prema onoj prvoj pomoću stalnog ograničavanja njezina djelovanja.

A tako i jest. Što nam se na sadašnjem stajalištu pojavljuje kao djelatnost stvari po sebi, nije ništa drugo nego idealna djelatnost jastva koja se vraća u sebe, a daje se predočiti satno kao negativna djelatnost one druge. Objektivna ili realna djelatnost opstoji za sebe pa jest i onda kad nema promatralačke, naprotiv promatralačka ili ograničavalačka djelatnost nije ništa bez nečega što se daje promatrati ili ograničiti.

Obratno, iz toga što su obje djelatnosti međusobno apsolutno suprotne slijedi da moraju biti postavljene u jednom te istom subjektu. Jer, samo alko su to dvije suprotne djelatnosti jednog te istog subjekta, može jedna biti apsolutno suprotna drugoj.

(Npr.: Neka se zamisli neko tijelo koje se tjera uvis silom = A, koja proizlazi iz Zemlje, onda će se ono zbog kontinuitivnog utjecaja sile teže postojanim od vajanjem od ravne linije vratiti na Zemlju. No ako se sada misli da sila teže djeluje pomoću udarca, onda su A i impuls sile teže B, koji dolazi iz suprotnog pravca, pozitivne sile pa su međusobno samo relativno suprotne, tako da je potpuno proizvoljno koja se od objiju sila, A ili B, prihvaća kao negativna. Postavi li se, naprotiv, da uzrok teže ne leži izvan tačke od koje proizlazi sila A, onda će obje sile A i B imati zajednički izvor, pa je tada odmah vidljivo da je jedna od njih nužno i iskonski negativna, kao i to da negativna sila mora djelovati i na daljinu, ako je A, pozitivna sila, takva da djeluje u dodiru. Prvi je slučaj primjer same relativne, a drugi apsolutne suprotnosti. Koji će se od obaju prihvatiti, za račun je, dakako, sporedno, ali nije za prirodnu nauku.)

Ako, dakle, obje djelatnosti imaju jedan te isti subjekt, ja, onda se razumije samo od sebe da međusobno moraju biti apsolutno suprotne; i obratno, ako su obje međusobno apsolutno suprotne, da su djelatnosti jednog te istog subjekta.

Kad bi obje djelatnosti bile razdijeljene između različnih subjekata, kao što se čini da bi to ovdje mogao biti slučaj, budući da sino jednu postavili kao djelatnost jastva, a drugu kao djelatnost stvari, onda bi se tendencija jastva koja ide u beskonačnost mogla ograničiti djelatnošću (stvari po sebi) koja dolazi iz suprotnog pravca. No onda bi stvar po sebi morala biti izvan ja. Ali stvar po sebi samo je izvan realnog (praktičkog) ja; pomoću magije promatranja obje su sjedinjene, a kao u jednom identičnom subjektu (inteligenciji) postavljene nisu relativne, nego apsolutno suprotne djelatnosti.

4. Suprotne djelatnosti, koje treba da budu uvjet promatranj a, sada su pobliže određene i za obje nađen i su karakteri nezavisni od njihovih pravaca. Jedna djelatnost, djelatnost jastva, spoznaje se po njenoj pozitivnoj prirodi, druga po tome što se ona uopće može pomišljati samo kao ograničavajuća pozitivne djelatnosti. Sada ćemo se prihvatiti primjene tih određenja na pitanje koje je gore bilo nabačeno.

Ij onome zajedničkome, što proizlazi iz suprotnosti objiju djelatnosti, mora se dati pokazati trag objiju dje-

latnosti, a kako mi poznajemo prirodu obiju, mora se, prema tome, dati karakterizirati i produkt.

Kako je produkt — produkt suprotnih djelatnosti, im već zato mora biti konačan.

Produkt je nadalje zajednički produkt suprotnih djelatnosti, dakle nijedna djelatnost ne može ukinuti drugu, obje zajedno moraju se u produktu javiti ne možda kao identične, nego kao ono što one jesu, kao suprotne djelatnosti koje sebi uzajamno održavaju ravnotežu.

Ukoliko sebi obje međusobno održavaju ravnotežu, utoliko one neće prestati biti djelatnost, ali se neće pojaviti kao djelatnosti. — Sjetimo se opet primjera o poluzi. Da bi poluga ostala u ravnoteži, moraju na jednakim udaljenostima od tačke mirovanja na oba kraja vući jednaki utezi. I jedan i drugi uteg vuče, ali nijedan ne može doći do efekta (ne pojavljuje se kao djelatan), oba se ograničavaju na zajednički efekt. Tako u zoru. Obje djelatnosti, koje sebi održavaju ravnotežu, lime ne prestaju biti djelatnosti, jer ravnoteža opstoji samo utoliko ukoliko su obje djelatnosti kao djelatnosti međusobno suprotne, samo što produkt miruje.

No nadalje se u produktu, budući da ima biti zajednički, mora dati naći i trag obiju djelatnosti. U produktu dat će se, dakle, razlikovati dvije suprotne djelatnosti, jedna djelatnost koja je apsolutno pozitivna i koja ima tendenciju da se proširi u beskonačnost, druga, koja se kao apsolutno suprotna prvoj odnosi na apsolutnu konačnost pa se upravo zato daje spoznati satno kao djelatnost koja ograničava pozitivnu.

Samo zato što su obje djelatnosti apsolutno suprotne mogu obje biti i beskonačne. Obje su beskonačne samo u suprotnom smislu. (Za razjašnjenje služi beskonačnost brojčanih redova u suprotnim pravcima. Jedna konačna veličina uopće = 1 može se povećati do beskonačnosti, talko da se još uvijek nalazi divizor za nju, ali ako se postavi da je povećana preko svih granica,

1

onda je ona-----, tj. ono besfeon ačn o-vel iko. Ona se do 0

beskonačnosti može smanjivati na taj način da se dijeli do beskonačnosti. Ako se sada postavi da divizor raste

1

preko svih granica, onda je ona = -----, tj. ono besko-00

načnonmalo.)

Dakle, jedna od onih djelatnosti, kad bi bila neograničena, producirala bi ono pozitivno beskonačno, druga pod jednakim uvjetom ono negativno beskonačno.

U zajedničkom produktu mora se, dakle, naći trag clvij u djelatnosti, od kojih bi jedna u svojoj bezgraničnosti proizvodila ono pozitivno, a druga ono negativno beskonačno.

Ali dalje, te dvije djelatnosti ne mogu međusobno biti apsolutno suprotne, a da ne budu djelatnosti jednog te istog identičnog subjekta. One, dakle, ne mogu biti ni sjedinjene u jednom te istom produktu bez jedne treće koja je sintetična djelatnost obiju. U produktu morat će se, dakle, osim onih dviju djelatnosti javiti još i trag jedne treće, sintetične obiju suprotnih.

Pošto su karakteri produkta potpuno izvedeni, potreban je samo još dokaz da se svi oni sastaju u onome što mi nazivamo materijom.

DEDUKCIJA MATERIJE

1. Obje djelatnosti koje sebi u produktu održavaju ravnotežu mogu se pojaviti samo kao fiksirane mirne (ljelaitnosti, tj. kao sile).

Jedna od tih sila bit će po svojoj prirodi pozitivna, lako da bi se ona, kad ne bi bila sprečavana nikakvom suprotnom, beskonačno širila. — Da materiji pripada lak va beskonačna ekspanzivna silla, to se dokazuje samo transcendentalno. Kao što je izvjesno da jedna od dviju djelatnosti od kojih je produkt konstruiran loži, po svojoj prirodi, u beskonačnost, tako je izvjesno i to da jedan faktor produkta mora biti beskonačna ekspanzivna sila.

Dakle, ta beskonačna ekspanzivna sila koja je koncentrirana u produktu širila bi se, prepuštena samo j sebi, u beskonačnost. Da se ona, dakle, sprečava u konačnom produktu, dade se shvatiti samo pomoću jedne suprotne negativne, sprečavalačke sile, koja se kao ono što odgovara ograničavalačkoj djelatnosti, također mora dati pokazati u produktu.

Kad bi ja, dakle, u sadašnjem momentu mogao reflektirati na svjju konstrukciju, onda bi on našao da je ta konstrukcija nešto zajedničko dviju sila koje sebi održavaju ravnotežu i od kojih bi jedna za sebe isama producirala ono beskonačno-veliko, dok bi druga u svojoj neograničenosti reducirala produkt na beskonačno-maleno. — No ja u sadašnjem momentu još ne reflektiram.

2. Dosada smo uzimali u obzir samo suprotnu prirodu obiju djelatnosti i sila koje im odgovaraju, ali od suprotne prirode obiju zavise i njihovii suprotni pravci. Mi, prema tome, možemo nabaciti pitanje kako će se ob je sile razlikovati i po samim svojim pravcima, koje će nas pitanje dovesti do tačnijeg određenja produkta i utrti put za novo istraživanje, jer je, bez sumnje, veo-

ma važno pitanje: kako sile, koje se pomišljaju da djeluju od jedne te isite tačke, mogu djelovati u suprotnom pravcu.

Jedna od dvije djelatnosti bila je prihvaćena kao takva koja (se iskonski odnosi na ono pozitivno beskonačno. Ali u beskonačnome nema nikakvog smjera. Jer, smjer je determinacija, a determinacija = negacija. Pozitivna djelatnost morat će se u produktu pojaviti kao po sebi potpuno bez smjera i upravo zato kao djelatnost koja ide u svim smjerovima, Međutim, i opet se mora primijetiti da se ona djelatnost koja ide u svim smjerovima razlikuje kao takva također samo na stajalištu refleksije, jer u momentu prođu ciranja djelatnost se uopće ne razlikuje od svog smjera, a kako sam ja čini to razlikovanje, to će biti objekt jednog posebnog zadatka. Sada se pita: kakvim će se smjerom djelatnost koja je suprotna pozitivnoj razlikovati u produktu? Što se unaprijed daje očekivati 'da će ta suprotna djelatnost, ako pozitivna sjedinjuje u sebi sve smjerove, imati samo jedan smjer, to se daje strogo dokazati, — U pojmu smjera pomišlja se i pojam ekspanziviteta. Gdje nema ekspanziviteta, nema ni smjera. Kako je, pak, negativna sila apsolutno suprotna ekspanzivitetu, mora se ona pojaviti kao sila koja djeluje protiv svakog smjera, dakle |koja bi, kad bi bila neograničena, bila apsolutna negacija svakog smjera u produktu. No negacija svakog smjera jest apsolutna granica, zgojlna tačkci. Ona će se djelatnost, dakle, pojaviti kao takva koja teži da svaku ekspanziju dovede natrag na zgojlnu tačku. Ta tačka naznačit će njezin smjer, ona će, dakle, imati samo taj jedan smjer prema toj tački. Neka se ekspanzivna sila zamisli da od zajedničkog središta C djeluje prema svim smjerovima CA, CB itd., onda će, naprotiv, negativna ili at raktivna sila iz svih smjerova djelovati natrag na tu jednu tačku C. — No i za taj smjer opet vrijedi ono na što smo podsjetili o smjerovima pozitivne sile. Djelatnost i smjer su i ovdje apsolutno jedno, sam ih ja ne razlikuje.

Kao što se smjerovi pozitivne i negativne djelatnosti i ne razlikuju od samih djelatnosti, iisito se tato ne razlikuju oni smjerovi jedni od drugih. Kaiko ja dolazi ilo loga da napravi to razlikovanje pomoću kojega on najprije razlikuje prostor kao prostor, vrijeme kao vrijeme, to je predmet jednog kasnijeg istraživanja.

3. Najvažnije pitanje koje nam sada još preostaje u pogledu odnosa obiju sila jest ovo: kako u jednom U' istom subjektu mogu biti sjedinjene djelatnosti suprotnih smjerova. Kako dvije sile koje proizlaze iz dvije različite tačke mogu djelovati u suprotnom smje-

ni, to je shvatljivo; ali ne tako lako, kako dvije sile koje proizlaze iz jedne te iste tačke. Ako su CA, CB itd. i i le u kojima djeluje pozitivna sila, onda će, naprotiv, negativna sila morati djelovati u suprotnom smjeru, dakle u smjerovima AC, BC itd. No neka se dade da se pozitivna sila ograniči u A, onda se negativna, ako bi, morala proći sve međutačke između C i A da djeluje na tačku A, apsolutno ne bi dala razlikovati od ekspanzivne sile, jer bi djelovala posve u istom smjeru s njome. Kako, međutim, djeluje u suprotnom smjeru od pozitivne, za nju i vrijedi ono obratno, tj. ona će neposredno, a da ne prođe pojedine tačke između C i A, djelovati na tačku A i ograničiti crtu A.

Ako, dakle, ekspanzivna sila djeluje samo u kontinuitetu, onda će, naprotiv, atraktivna sila ili retardirajuća djelovati neposredno ili na daljinu.

Prema tome bi odnos obiju sila bio tako određen.

Kako negativna sila neposredno djeluje na tačku ograničavanja, zato unutar tačke ograničavanja neće biti ni jedna sila osim ekspanzivne sile, ali s onu stranu te tačke atraktivna će sila (prema od iste tačke), koja djeluje u suprotnom smjeru nego repulzivna sila, svoje djelovanje nužno protegnuti do beskonačnosti.

Kako je ona, naime, sila koja neposredno djeluje i kako za nju nema daljine, zato se ona mora pomišljati kao takva da djeluje na svaku daljinu, dakle u beskonačnost»

Prema tome je odnos obiju sila isti kao onaj odnos objektivne i subjektivne djelatnosti s onu stranu produkcije. ■— Kao što su djelatnost koja se sprečava unutar granice i djelatnost koja ide preko granice u beskonačnost samo faktori produktivnog zaira, tako su i zajedničkom (za njih obje apsolutno slučajnom) granicom rastavljene repulzivna i atraktivna sila (od kojih se prva sprečava unutar granične tačke, dok druga ide u beskonačnost, jer granica koja je zajednička s repulzivnom silom jest granica samo za nju u odnosu prema onoj repulzivnoj sili), samo faktori za konstrukciju materije, ne samo ono što konstruira.

(Ono što konstruira može biti sanio jedna treća sila, koja je sintetična sila obiju odgovarajući sintetičnoj djelatnosti jastva u zoru. Sanio pomoću te treće sintetične djelatnosti dalo se shvatiti kako su se obje djelatnosti kao međusobno apsolutno suprotne mogle postaviti u jednom te istom sintetičnom subjektu. Sila koja toj djelatnosti odgovara u objektu bit će, dakle, ona pomoću koje se one dvije međusobno sebi apsolutno suprotne sile postavljaju u jednom te istom identičnom subjektu.

Kant u svojim metafizičkim počelima prirodne znanosti naziva atraktivnu silu prodornom silom, ali to se dešava samo s tog razloga što on atraktivnu silu razmatra već kao silu teže (dakle ne čisto), zbog čega su mu i potrebne samo dvije sile za konstrukciju materije, dok mi deduciramo tri sile kao nužne. — Atraktivna sila pomišljena čisto, tj. kao zgođni faktor konstrukcije, jest, doduše, sila koja neposredno djeluje na daljinu, ali ne prodorna, jer gdje ništa nema, nema se kroz što prodirati. Prodorno svojstvo postiže ona tek time što se prima u silu teže. Sama sila teže nije identična s atraktivnom silom, premda ova nužno ulazi u nju. Sila teže također nije jednostavna sila poput atraktivne, nego složena sila, kao što je to jasno iz dedukcije.)

Tek silom teže, tom zapravo produktivnom i stvaralačkom silom, dovršava se konstrukcija materije, a sada nam ne preostaje ništa drugo- nego da iz te konstrukcije izvučemo najglavnije zaključke.

Zaključci

Zahtjev koji se, s punim pravom, može postaviti transcendentnom istraživanju jest to da se razjasni zašto se materija nužno mora promatrati kao protegnuta u tri dimenzije, o čemu se, koliko je nama poznato, dosada nije pokušavalo dati nikakvo razjašnjenje. Stoga mi smatramo nužnim da ovdje dodamo dedukciju triju dimenzija materije neposredno iz tri osnovne sile, koje su potrebne za konstrukciju materije.

Prema istraživanjima koja su prethodila moraju se u konstrukciji materije razlikovati tri momenta.

a) Prvi je moment taj gdje se obje suprotne sile pomišljaju kao sjedinjene u jednoj te istoj tački. Od te tačke moći će ekspanzivna sila djelovati u svim smjerovima, ali koji se smjerovi razlikuju samo pomoću suprotne sile koja jedino daje tačku granice, dakle i lačku smjera. No te smjerove ne valja možda zamjenjivati s dimenzijama, jer crta, u kojem god se pravcu povukla, ima uvijek samo jednu dimenziju, naime dimenziju dužine. Negativna sila daje ekspanzivnoj sili, koja po sebi nema smjera, određenu direkciju. Međutim, bilo je dokazano da negativna sila ne djeluje na lačku granice posredno nego neposredno. Postavi li se, dakle, da od tačke C kao zajedničkog sijela obiju sila negativna sila idjeluje neposredno na graničnu tačku linije, koja tačka isprva može ostati još posve neodređena, onda se zbog njezina djelovanja na daljinu dio izvjesne udaljenosti od C meće naći upravo ništa od negativne sile, nego će vladati samo pozitivna, ali onda će se na liniji A negdje javiti tačka gdje obje si-

le, negativna i pozitivna sila, koja dolazi u protivnom smjeru, stoje međusobno u ravnoteži. Ta tačka nije, dakle, ni pozitivna ni negativna, nego potpuno indiferentna. Počevši od te tačke rast će gospodstvo negativne sile, dok na nekoj određenoj tački, B, ne dobije pretegu na kojoj će, dakle, vladati samo negativna sila i gdje se, upravo zbog toga, crta apsolutno ograničava. Tačka A bit će zajednička granična tačka obiju sila, ali B granična tačka cijele crte.

Tri tačke koje se nalaze u upravo konstruiranoj crti, C, od koje do A vlada samo pozitivna sila, A, koja (je samo tačka ravnoteže obiju sila, naposljetku B, gdje vlada samo negativna sila, jesu iste koje se kod magneta još razlikuju.

Dakle, s prvom dimenzijom materije, dužinom, ujedno je, a da to nismo namjeravali, deducirán i magnetizan!, iz čega se sada dadu izvući važni zaključci, čije se dalje izvođenje ne može više dati 'u ovom djelu. Iz te dedukcije jasno je npr. da u magnetskim pojavama vidimo materiju još u prvom momentu konstrukcije gdje su obje Suprotne sile sjedinjene u jednoj te istoj tački; da magnetizan!, prema Itome, nije funkcija jedne jedine materije, nego funkcija materije uopće, dakle jedna zbiljska kategorija fizike; da one tri tačke što nam ih je priroda kod magneta sačuvala, dok su koci drugih tjelesa izbrisane, nisu ništa drugo nego a priori izvedene tri tačke koje pripadaju realnoj konstrukciji dužine; dakle da je magnetizara uopće ono što općenito konstruira dužinu itd. Primjećujem samo još da nam ta dedukcija daje i razjašnjenje o onome fizičkome kod magnetizma, koje se pomoću eksperimenta možda nikada ne bi moglo naći, naime da je pozitivni pol (gore tačka C) sijelo obiju sila. Jer da nam se — M javlja 'samo' na suprotnoj tački B, jest nužno, jer negativna sila može djelovati samo na daljinu. Pretpostavljajući to jedno, Itri su tačke u magnetskoj crti nužne. Obratno, egzistencija tih triju tačaka u magnetu dokazuje da je negativna sila takva da djeluje na daljinu, kao što cijela koincidencija naše a priori konstruirane crte s crtom magneta dokazuje ispravnost cijele naše dedukcije.

b) U upravo konstruiranoj crti tačka je B granična lučka crte uopće, A zajednička granična tačka obiju sila. Negativnom je silom uopće postavljena neka granica. Ako se, dakle, negativna sila kao razlog ograničenosti sama ograniči, onda nastaje ograničenost ograničenosti, a ta pada u tačku A, zajedničku granicu obiju sila.

Budući da je negativna sila isto tako beskonačna kao i pozitivna, zato će za nju granica u A biti isto lako slučajna kao i za pozitivnu silu.

No ako je A za obje sile slučajan, onda se crta CAB može pomišljati i kao rastavljena na dvije crte CA i AB, koje su granicom A rastavljene jedna od druge.

Taj moment, koji obje suprotne sile prikazuje kao posve jednu izvan druge i rastavljene granicom, jest drugi u konstrukciji materije i onaj isti koji se u prirodi reprezentira elektricitetom. Jer, alko ABC predstavlja magnet, čiji je pozitivni pol A, negativni C, i tačka nule B, onda mi nastaje shema elektriciteta neposredno na taj način da ja ono jedno tijelo prikazujem rastavljeno na AB i BC, od kojih svako isključivo reprezentira jednu od objiju sila. Međutim, istrogi je dokaz za onu tvrdnju ovaj:

Dok se obje suprotne sile pomišljaju sjedinjene u jednoj te istoj tački, ne može nastati ništa osim gore konstruirane linije, jer je negativnom silom smjer pozitivne određen tako, da može ići upravo samo prema toj tački u koju pada granica. Ono protivno dogoditi će se, dakle, onda čim se obje sile rastave. Neka to bude tačka C u kojoj su obje sile sjedinjene. Neka se ta tačka pomišlja ikao mirna, onda je oko te tačke bezbrojno mnoštvo tačaka prema kojima bi se ona, kad bi bila samo mehanički gibljiva, mogla gibati. No u toj je tački sila koja istodobno može ići u svim smjerovima, naime ekspanzivna sila koja je prvobitno bez smjera, tj. sposobna za sve smjerove. Ta sila, dakle, moći će, dok se pozitivna ne rastavi od nje, istodobno ići u svim smjerovima, ali u svakoj pojedinoj liniji koju opisuje ipak će ići nepromjenljivo, samo u tom jednom smjeru; ona će, dakle, u svim smjerovima i djelovati samo u toj čistoj dimenziji dužine. Ono protivno dogoditi će se čim se obje sile potpuno rastave. Kako se, naime, tačka C giba (neka se giba u pravcu CA), ona je već na idućem mjestu, na koje stupa, opet okružena bezbrojnim tačkama pa se može gibati prema svima njima. Ekspanzivna sila, koja je sada posve prepuštena svojoj tendenciji da se širi u svim smjerovima, koji s linijom CA tvore kutove, pa pridonosi, na taj način, dimenziji dužine dimenziju širine. No sve to 'vri' jedi i za sve crte što ih tačka C, za koju se pretpostavlja da još miruje, zrači u ostalim pravcima, dakle ni jedna od tih crta neće sada više predstavljati čistu dužinu.

Da se taj moment konstrukcije u prirodi reprezentira elektricitetom, jasno je iz toga što elektricitet ne djeluje kao magnetizam samo u dužini, što ne traži samo dužinu i što ga ne vodi samo ona, nego što čistoj dužini imagnetizma pridonosi dimenziju širine, jer se u tijelu, kojemu se podjeljuje, širi preko cijele po-

vršine; ali što isto tako kao i magnetizam ne djeluje u dubinu, nego, kao što je poznato, traži samo dužinu i širinu.

c) Kao što je izvjesno da su obje sada potpuno rastavljene sile prvobitno sile jedne te iste tačke, tako je izvjesno da razdvajanjem u objema mora nastati težnja da se opet sjedine. No to se može dogoditi samo pomoću jedne treće sile, koja može zahvatiti u obje suprotne sile i u kojoj se ove mogu prožimati. To međusobno prožimanje objiju sila pomoću jedne treće daje tek produktu neprodornost, a s tim svojstvom pridonosi onim prvim dvjema dimenzijama treću, naime, debljinu, čime se tek dovršava konstrukcija materije.

U prvom su momentu konstrukcije obje sile, premda sjedinjene u jednom subjektu, ipak bile rastavljene, kao što je u gore konstruiranoj crti CAB od C do A samo pozitivna, od A do B samo negativna sila; u drugom momentu razdijeljene su čak među različite uh jek te. U trećem momentu bit će obje tako sjedinjene u zajednički produkt da u cijelom produktu neće hiti ni jedne tačke u kojoj obje sile ne bi bile istodobno, tako da je sada cijeli produkt indiferentan.

Taj treći moment konstrukcije označen je u prirodi kemijskim procesom. Jer da se pomoću dva tijela u kemijskom procesu reprezentira samo prvobitna suprotnost objiju sila, očigledno je na taj način što se one prožimaju, a to se može pomišljati samo o silama. No da se pomoću oba tijela reprezentira iskonska suprotnost, i opet se ne da pomišljati, a da u svakom tijelu jedna od objiju sila ne postigne apsolutnu protegu.

Kao što pomoću treće sile, u kojoj se obje suprotnosti tako prožimaju da je cijeli produkt u svakoj tački atraktivna i repulzivna sila ujedno, i kao što prvim dvjema dimenzijama tek pridolazi treća, isto [je tako kemijski proces dopuna dvama prvima, od kojih prvi I raži samo dužinu a drugi samo dužinu i širinu, dok naposljetku kemijski proces djeluje u sve tri dimenzije istodobno, pa je samo u njemu i moguće zbiljsko prožimanje.

Kad konstrukcija materije prođe ta tri momenta, može se a priori očekivati da će se ta tri momenta kod pojedinih prirodnih tjelesa dati manje ili više razlikovati. Čak se dade a priori odrediti mjesto u redu ina kojemu jedan od momenata mora osobito izbiti ili izgubiti se, npr. da se prvi moment dade razlikovati samo kod najkraćih tjelesa, dok kod tekućih naprotiv mora biti apsolutno nespoznatljiv, što čak daje princip a priori za razlikovanje prirodnih tjelesa, npr. kao tekućih i čvrstih te njihova međusobnog reda.

Ako se mjesto ispeci jalni jeg izraza kemijski proces, pod kojim se razumijeva uopće svaki proces ukoliko prelazi u produkt, traži opći izraz, onda će se naročito morati paziti na to da, prema dosada izvedenim načelima, uvjet realnog produkta uopće bude triplicitet sila, dakle da se u prirodi a priori mora potražiti proces u kojemu ise iprije drugih dade spoznati taj triplicitet sila. Takav jje proces galvanizam koji nije jedan pojedinačan proces, nego opći izraz za sve procese koji prelaze u produkt.

Opće primjedbe uz prvu epohu

Zacijelo neće biti čitaoca koji, u Loku istraživanja, ni,je napravio primjedbu koja slijedi.

U prvoj epohi samosvijesti dala su se razlikovati tri akta; čini se da se ta tri akta opet nalaze u trima silama materije i u trima momentima njene konstrukcije. Ta, tri momenta konstrukcije daju nam tri dimenzije materije, a ova opet tri stupnja dinamičkog procesa. Veoma je prirodno ako se dođe na pomisao da se pod tim različitim formama uvijek vraća samo jedan te isti triplicitet. Da bi se ta misao razvila i da bi se sveza, koja se međutim samo nagađala, potpuno uvidjela, poređivanje ona tri akta jastva s tri momenta u konstrukciji materije neće biti nekorisno.

Transcendentalna filozofija nije ništa drugo nego postepeno potenciranje jastva, cijela njena metoda sastoji se u tome da se ja od jednog stupnja samopro-matranja vodi do drugoga, sve dotle gdje se on postavlja sa svim onim određenjima koja su sadržana u slobodnu i svjesnu aktu samosvijesti.

Prvi akt, od kojega polazi cijela povijest inteligencije, jest akt samosvijesti, ukoliko nije Slobodan nego još besvjestan. Taj isti akt što ga filozof postulira odmah na početku, pomišljen kao besvjestan, daje prvi akt našeg objekta, jastva.

U tom je aktu, doduše, ja za nas, ali ne za samoga sebe subjekt i objekt ujedno, on predstavlja, tako reći u konstrukciji materije opaženu tačku u kojoj su obje djelatnosti, prvobitno neograničena ii ograničavalačka, još sjedinjene.

Rezultat je tog akta opet samo za nas, ne za sam ja, ograničavanje objektivne pomoću subjektivne djelatnosti. Ograničavalačka djelatnost, pak, kao djelatnost koja djeluje na daljinu i koja se sama ne da ograničiti, mora se nužno pomišljati kao da teži preko granične tačke.

U tom prvom aktu sadržana su, dakle, posve ona ista određenja kojima se odlikuje i prvi moment konstrukcije materije.

U tom aktu nastaje zaista zajednička konstrukcija i)d jastva kao objekta i subjekta, ali ta konstrukcija ne opstoji za sam ja. Time smo bili natjerani na jedan drugi akt koji je neko samopromatranje jastva u ornoj ograničenosti. Budući da ja postavljenosti ograničenja ne može postati svjestan pomoću samoga sebe, zato je ono zrenje samo nalaženje (eiin Finden) ili osjećanje (ein I plinden). Budući da ja, dakle, u tom allttu ne postaje svjestan svoje vlastite djelatnosti, zato ni suprotnost i/.među ja i stvari po sebi nije istodobno i neposredno s osjećanjem postavljena za ja, ali zacijelo za nas.

Svedeno na druge izraze znači to isto toliko koliko: U tom drugom aktu rastaju se, ne za ja, ali za nas, obje prvobitno u njemu sjedinjene djelatnosti na dvije potpuno različne djelatnosti koje se nalaze jedtia i/.van druge, naime na djelatnost jastva s jedne i na djelatnost Stvari ;s druge strane. Djelatnosti koje su prvobitno bile djelatnosti identičnog subjekta dijele se na različne subjekte.

Iz ;toga je jasno d'à je drugi moment koji prihvaćamo u ;konstrukciji materije, naime moment ;kad obje sile postaju silama različitih ;subjekata, za fiziku sasvim išlo što je onaj drugi akt inteligencije za transcendentálnu filozofiju. Sada je također očigledno da se već s prvim i drugim aktom čini začetak za konstrukciju materije, ili da ja, a da to i ne zna, počevši već od prvog akta, tako reći, ide za konstrukcijom materije.

Jedna druga primjedba koja nam još pobliže pokazuje identitet onoga dinamičkoga i transcendentálnoga i koja daje da ;se baci pogled u dalekosežnu vezu, koja se proteže od sadašnje tačke, jest ova: Onaj 'I — Sistem transcendentálnog idealizma

129

drugi akt jest akt osjeta. Što je, dakle, ono što nam pomoću osjeta postaje objektom? Ništa drugo nego kvaliteti. Ali svaki je kvalitet samo elektricitet, postavka koja se dokazuje u prirodnoj filozofiji. Elektricitet je, međutim, ono, čime je u prirodi označen onaj drugi moment u konstrukciji. Moglo bi se, dakle, reći da je ono, što je u inteligenciji osjet, u prirodi elektricitet.

Identitetu trećeg akta s trećim momentom konstrukcije materije zaista nije potreban dokaz. Očigledno je, dakle, da ja, konstruirajući materiju, konstruira zapravo sam sebe. Treći je akt onaj kojim ja, kao talkav koji osjeća, postaje sebi objektom. No to na izvedeni način nije moguće, a da se obje, prije toga potpuno rastavljene djelatnosti ne prikažu u jednom te istom identičnom produktu. Taj produkt, koji je materija, jest, dakle, potpuna ;konstrukcija jastva, samo ne za sam ja ;koji je još identičan s materijom. Ako ;se ja u

prvom aktu promatra samo kao objekt, a u drugome samo kao subjekt, onda on u ovome, kao oboje ujedno, postaje objektom, razumije se: za filozofa, ne za samoga sebe. Za samoga sebe postaje on u tom aktu objektom samo kao subjekt. Da se pojavljuje samo kao materija, jest nužno, budući da je on u tom aktu subjekt-objekt, a da sebe ne promatra ikao takvoga. Pojam jastva od kojega polazi filozof jest pojam subjektobjekta, koji je samoga sebe svjestan kao takvoga. Takav subjekt-objekt materija nije; prema tome pomoću nje ja sebi i ne postaje objektom kao ja. No transcendentalna filozofija dovršena je tek onda kad ja isto tako samome sebi postane objektom kao što postaje filozofu. Prema tome ni krug ove znanosti ne može biti završen sa sadašnjom epohom.

Rezultat je dosada napravljene poredbe da tri momenta u konstrukciji materije zaista odgovaraju trima aktima u inteligenciji. Ako su, dakle, ona tri momenta prirode zapravo tri momenta u povijesti samosvijesti, onda je dosta očito da se zaista sve sile univerzuma na posljetku vraćaju na predočivalačke sile, postavka na kojoj se osniva Leibnizov idealizam koji, valjano shvaćvu, uistinu nije različan od transcendentalnoga. Kad I ni miz materiju naziva stanjem spavanja monada ili lu u I ih Hemisterhuis naziva stinu tim duhom, onda u lim izrazima leži smisao koji se, na osnovu dosada Izucsenih osnovnih načela, veoma lako daje uvidjeti. Materija uistinu nije ništa drugo nego duh promatran u ravnoteži njegovih djelatnosti. Ne treba naširoko pokazivati kako se tim ukidanjem svakog dualizma ili svake realne suprotnosti između duha i materije - budući da je ona samo ugasli duh, ili obratno duh maldije, gledana samo u nastajanju — čini kraj mnoštvu istraživanja o odnosu obojega koja isamo zbunjuju.

Isto tako nije potrebno dalje raspravljanje da bi se pokazalo da ovaj nazor vodi do kudikamo viših pojmova o biti i dignitetu materije nego svi drugi, npr. isto mistički koji sastavlja materiju od atoma, a da ne misli na to da time njenoj pravoj biti ni za korak ne dolazi bliže, jer su atomi sami samo materija.

A priori izvedena konstrukcija materije daje podlogu za opću teoriju prirodnih pojava, u kojoj čovjek ima nade da će se moći riješiti Svih hipoteza i izmišljenosti koje će atomističkoj fizici uvijek biti potrebne. Ili je nego što atomistički fizičar sam zaista dođe do i uzjašnjenja neke prirodne pojave, on je prinuđen da napravi mnoštvo pretpostavki, npr. o materijama kojima posve proizvoljno i bez na j manjeg dokaza pripisuje mnoštvo svojstava, prosto zbog toga što mu za razjašnjenje trebaju upravo ova i nikakva druga. Kako

U jednom riješeno da se posljednji uzroci prirodnih pojava nikada ne mogu istražiti pomoću iskustava, zato ih preostaje ništa drugo nego da se ili uopće odrekne-
mo toga da ih upoznamo, ili da se oni, kao u atomis-
ličkoj fizici, izmisle, ili pak, da se a priori pronađu,
• to je jedini izvor znanja koji nam preostaje osim
iskustva.

Druga epoha

OD PRODUKTIVNOG PROMATRANJA DO REFLEKSIJE

Prethodna napomena

Prva epoha završava s uzdizanjem jastva do inteligencije. Obje djelatnosti, koje su potpuno rastavljene i koje se nalaze tu sasvim različitim sferama, trećom su djelatnošću koja zahvaća u njih, opet stavljene u jedan te isti produkt. Tim zahvatanjem jedne treće djelatnosti u one druge dvije postaje opet i djelatnost stvari djelatnošću jastva, koje se samo upravo time uzdiže do inteligencije.

No ja, budući da je promatralački, također je n
produciranju potpuno sputan, vezan, pa i ne može isto-
dobno biti ono što promatra i ono što se promatra.
Produkcija je samo zato potpuno slijepa i besvjesna
Prema dovoljno poznatoj metodi transcendentalne fi-
lozofije javlja se sada pitanje kako ja, koji je za nas
sada samo promatralački i inteligencija, postaje to isto
i za sebe (samoga, ili kako on sebe promatra kao tak-
voga. Međutim, apsolutno se ne da pomišljati nikakav
razlog koji bi ja odredio da samoga sebe promatra
kao produktivnoga, ako, u samoj produkciji ne leži neki
razlog koji idealnu djelatnost jastva, koja je itakođer
obuhvaćena u produciranju tjera natrag u sebe, daju
ći time povoda da iziđe iz produkta.

Prije nego što se upustimo u odgovor na salmo
pitanje, poslužiti će iduća primjedba da daje pretho-
dan pojam o sadržaju iduće epohe.

Cijeli je predmet našeg istraživanja samo razjaš-
njenje samosvijesti. Sve radnje jastva koje smo, dosada
izveli, ili koje ćemo nadalje izvesti, samo su srednji
članovi kroz koje naš objekt dolazi do samosvijesti.
Sama je samosvijest određena radnja, dakle i svi oni
srednji članovi moraju biti određene radnje. No sva-
Knin određenom radnjom nastaje za ja određen pro-
dukt. Za ja se, međutim, nije radilo o produktu nego
u njemu samome. On neće produkt, nego da u pro-
duktu promatra samoga sebe. Sada bi, pak, bilo mo-
inće pa je, kao što će se uskoro pokazati, čak nužno
11.1 za ja upravo težnjom da u produkciji promatra sa-
moga sebe nastaje uvjet za jedan novi produkt, i tako
i dalje - u beskonačnost, ako možda ne bi pridošla nova,

dosada nepoznata ograničenost, na taj način da mi ne možemo uvidjeti kako ja, pošto je jednom dospio u produciran je, i kada izlazi iz njega, jer se uvjet svakog produciranja i njegov mehanizam stalno opet uspostavlja.

Dok mi, dakle, pokušavamo da razjasnimo kako ja izlazi iz produkcije, mi ćemo, naprotiv, svoj objekt zaplesti u cio niz produkcija. Mi ćemo, prema tome, glavni zadatak ove epohe moći riješiti samo veoma indirektno, a umjesto onoga što smo tražili za nas će isto lako kao za naš objekt nastajati nešto posve drugo sve dotle dok sebe refleksijom, koja se zbiva iz apsolutnog spontaniteta, ne premjestimo izvan tog kruga. Između te tačke apsolutne refleksije i sadašnje tačke svijesti leži kao srednji član cijela razlikost objektivnog svijeta, njegovih produkata i pojava.

Kako cijela naša filozofija stoji na stajalištu zora, i ne na stajalištu refleksije, na kojemu se npr. nalazi Kant sa svojom filozofijom, zato ćemo mi niz radnja inteligencije, koji sada započinje, izvesti kao radnju, a ne možda kao pojmove o radnjama ili kao kategorije. Jer, kako one radnje dolaze do refleksije, zadatak je jedne kasnije epohe samosvijesti.

D

Zadatak:

da se razjasni kako ja dolazi do toga da sam sebe promatra kao produktivnoga

Rješenje:

Toga da ja sebe promatra kao jednostavnu djelatnost moramo se odreći kad je jednom postao produktivnim. No da on sebe promatra kao produktivnoga, ne da se pomišljati ako mu produkcijom neposredno ne nastane opet jedna idealna djelatnost, pomoću koje on sebe u toj produkciji promatra.

Neka se, međutim, prihvati samo kao hipoteza da ja ima neki zor o samome sebi u svojem produciranju da bi se našli uvjeti (takva zora. Ako se ti uvjeti u svijesti možda zaista nađu, onda ćemo zaključiti da takav zor zaista opstoji pa ćemo nastojati da nađemo njegov rezultat.

Ako ja sam sebe treba da promatra kao produktivnoga, onda on sebe — to je prvo što mi o tome možemo ustanoviti — ujedno nužno mora razlikovati od samoga sebe ukoliko nije produktivan. Jer dok sebe promatra kao produktivnoga, on sebe, bez sumnje, promatra kao nešto određeno, ali on sebe i ne može promatrati kao nešto određeno, a da sebi ne suprotstavi nešto drugo što bi on također mogao biti.

Da bi se istraživanje olakšalo, mi odmah pitamo što će biti ono neproduktivno u jastvu čemu se mora

suprotstaviti ono produktivno? Ovdje se daje uvidjeti bar već toliko: Ja, ukoliko je produktivan, nije jednostavna, nego složena djelatnost (u onom smislu riječi u kojemu se npr. govori o nekom složenom gibanju u mehanici). Ono neproduktivno u jastvu mora se, dakle, onome produktivnome suprotstaviti kao jednostavna djelatnost.

Nadalje, pak, produktivna i ova jednostavna djelatnost, da bi se međusobno suprotstavile, moraju se ujedno opet slagati u jednom višem, pojmu. S obzirom na taj pojam moraju se obje pojaviti kao jedna djelatnost, dakle njihova različitost kao nešto što je samo 'iicajrio. Moralo bi se pokazati da su, ako se nešto postavi, obje djelatnosti različite, a ako se nešto ne puslavi, da su obje djelatnosti identične.

Dulje bi u jastvu opet morale biti tri djelatnosti, [t'ilna jednostavna i jedna složena i jedna treća koja ih obje razlikovala jednu od druge i dovela u vezu ji-ilnu s drugom. Sama ta treća djelatnost nužno mora biti jednostavna, jer inače ne bi mogla razlikovati islo-A'iiu kao takvu. Ona jednostavna djelatnost, s kojom se složena dovodi u vezu, ujedno je, dakle, ona koja doVI»ili u vezu, pa ako je ova djelatnost karakterizirana, onda je i ona koja se dovodi u vezu.

No djelatnost koja dovodi u vezu ne može biti nikakva druga nego ona gore od nas postulirana idealna djelatnost, koja neposredno opet nastaje pomoću produkcije. Ta idealna djelatnost upravo se zato što (je Idealna odnosi samo na sam ja i nije ništa drugo nego una jednostavna promatralačka djelatnost koju smo, odmah na početku, stavili u ja.

Osnov veze obiju djelatnosti bio bi, dakle, taj da

- u obje promatralačke, osnov razlikovanja, pak, da je jji'dna jednostavna, a druga složena promatralačka djelatnost.

Ako obje djelatnosti treba postaviti kao promatralačke, onda obje mora da su proizašle iz jednog principa. Uvjet pod kojim su obje različite mora se, dakle, u pogledu principa pojaviti kao slučajan. Ta je slučajnost zajednička objema; što je, prema tomu, slučajno za produktivnu djelatnost, mora biti slučajno i /a jednostavnu. Dade li se sada u produkciji naći nešto slučajno, što bi ujedno moglo sačinjavati zajedničku granicu obiju djelatnosti?

Da bi se to doznalo, neka se pitanje okrene. Što je ono bitno, nužno u produkciji? Nužno je ono što je uvjet samog produciranja, ono slučajno ili akcidentalno bit će, prema Lome, ono suprotno, dakle ono što produkciju omeđuje ili ograničava.

Ono što ograničava produkciju jest jastvu oprečna djelatnost stvari ipso sebi. Ona, međutim, za produkciju ne može biti slučajna, jer je ona nuždan uvjet produciranja. Dakle, ono slučajno neće biti samo ono ograničavalačko, nego ono što ograničava ono ograničavalačko.

Jasnije. Djelatnost stvari ipso sebi razjašnjava mi samo uopće neko ograničenje djelatnosti lcoja je sada produktivna, ne ono slučajno tog ograničenja ili da je ograničenje ovo određeno ograničenje. Djelatnost 'Stvari ipso sebi isto tako nije ipso sebi i za sebe ograničena kao ni djelatnost jastva.

Da je djelatnost stvari ipso sebi ono što ograničava ja, razjašnjava se iz toga što mu je ona suprotna, ali i da ona ja ograničava na određeni način, što samo nije moguće, a da i ona nije ograničena, to se više ne da izvesti iz one suprotnosti. Ona bi jastvu, doduše, mogla biti suprotna, a da to ne bude na ovaj određeni način.

Ono nužno u produkciji leži, dakle, u suprotnosti uopće, ono slučajno na granici suprotnosti. Ova, međutim, nije ništa drugo nego zajednička granica koja leži između ja i stvari. Granica je zajednička, tj. ona je granica isto tako za stvar kao i za ja.

Saberemo li svoje zaključke, onda dobivamo ovaj rezultat: Objekti, u principu identične, promatralačke djelatnosti različite su po slučajnoj granici jastva i stvari ipso sebi, ili: što je granica jastva i stvari, to je i granica obje onih promatralačkih djelatnosti.

Jednostavna promatralačka djelatnost ima samo sam ja za objekt, složena, pak, ja i stvar ujedno. Potonja ide upravo zbog toga dijelom preko granice, ili ona je unutar i izvan granice istodobno. Ja je, međutim, samo s ove strane granice ja, jer s one strane granice on se za sebe samoga preobrazio u stvar ipso sebi. Zoi koji prelazi preko granice izlazi, dakle, iz samoga ja pa se utoliko pojavljuje kao vanjski zor. Jednostavna promatralačka djelatnost ostaje unutar jastva pa se utoliko može zvati unutrašnji zor.

Prema tome je odnos obje promatralačkih djelatnosti ovaj: Jedina granica unutrašnjeg i vanjskog zora jest granica jastva i stvari ipso sebi. Oduzme li se l; granica, onda se unutrašnji i vanjski zor stapaju. Vanjsko osjetilo počinje tamo gdje unutrašnje prestaje. Što nam se pojavljuje kao objekt vanjskoga, samo je tačka ograničavanja unutrašnjeg, oba vanjsko i unutrašnje osjetilo, jesu, dakle, iskonski također identična jer je vanjsko samo ograničeno unutrašnje osjetilo. Vanjsko osjetilo nužno je i unutrašnje, dok, naprotiv, unutrašnje nije nužno i vanjsko. Svaki je

zor u svom principu intelektualni, stoga j'je objektivni svijet i samo intelektualni koji se pojavljuje pod ograničenjima. —

Rezultat cijelog istraživanja sastoji se u ovome: Ako ja sam sebe treba da promatra kao produktivnog, onda se, prvo, u nijemu moraju rastaviti unutrašnji i vanjski zor; drugo, mora da opstoji neka međusobna veza obaju. Prije svega javlja se, dakle, pitanje što će biti ono što dovodi do veze između obaju zora.

Ono što, dovodi do veze zajedničko je jednome i drugome. No unutrašnji zor nije imao ništa zajedničko s vanjskim kao vanjskim, ali, obratno, vanjski zor zarjelo ima nešto zajedničko s unutrašnjim, jer je vanjsko osjetilo također i unutrašnje. Dakle, ono što vanjsko i unutrašnje osjetilo dovodi u vezu jest i samo opat unutrašnje osjetilo.

Tek ovdje počinjemo shvaćati kako bi ja otprilike mogao doći do toga da sebi suprotstavi i dovede u međusobnu vezu vanjski i unutrašnji zor. To se, naime, nikada ne bi dogodilo kad ono što i dovodi u vezu — unutrašnje osjetilo — ne bi ujedno samo bilo obuhvaćeno u vanjskom zoru kao zapravo djelatni i konstruktivni princip; jer ako je vanjsko osjetilo¹ ograničeno unutrašnje, onda ćemo, naprotiv, unutrašnje kao takvo morati postaviti kao iskonski neograničljivo. Stoga unutrašnje Osjetilo nije ništa drugo nego ona, odmah u početku, u ja postavljena neograničljiva tendencija toga ja da promatra sam sebe, što se ovdje najprije razlikuje samo kao unutrašnje osjetilo, dakle ona isita djelatnost koja je predašnjem aktu bila ograničena neposredno¹ svojim prelaženjem preko granice.

Ako bi ja sam sebe u vanjskom zoru trebao da spozna kao promatralačkoga, onda bi on vanjski zor morao dovesti u vezu s idealnim koji i je sada opet uspostavljen, ali koji se sada javlja kao unutrašnji. No sam ja sam je taj idealni zor, jer je i onaj istodobni idealni i realni zor nešto posve drugo; prema tome bi ono što dovodi u vezu, i ono s čime se dovodi u vezu bilo jedno te isto u toj radnji. Vanjski zor mogao bi se, dakako, dovesti u vezu s unutrašnjim, (jer su oba različita, ali između obaju ipak opet ima neki osnov identiteta. No ja vanjski zor ne može dovesti u vezu s unutrašnjim, kao unutrašnjim, jer on ne može u jednoj te istoj radnji vanjski zor dovesti u vezu sa sobom i dok ga dovodi u vezu, istodobno opet reflektirati na sebe kao na osnov veze. On, dakle, vanjski zor ne bi mogao dovesti u vezu s unutrašnjim kao unutrašnjim, jer to, prema pretpostavci, samo ne bi bilo ništa drugo nego unutrašnji zor; pa ako bi ga

unutrašnji zor priznao kao takva, onda je on morao biti još nešto drugo nego to.

U predašnjoj radnji bio je ja produktivan, ali se ono producirajuće i producirano poklapalo, ja i njegov objekt bili su jedno te isto. Sada mi tražimo radnju u kojoj bi ja sebe trebao da spozna kao produktivnoga. Kad bii to bilo moguće, onda Se od nečega promatranoga ništa ne bi pojavilo u svijesti. No produktivni zor, kad bi se spoznao, spoznao bi se samo u suprotnosti prema unutrašnjemu. Ali onda se (ni sam unutrašnji zor ne bi priznavao kao unutrašnji, upravo zbog toga što ja u toj radnji ne bi inače bio ništa nego unutrašnji zor, dakle ni vanjski se zor ne bti mogao priznati kao takav, a kako se daje priznati samo kao vanjski zor, ne bi se uopće mogao priznati kao zor. Prema tome od cijele te radnje ne bi preostalo il svijesti ništa osim na jednoj strani ono promatrano (rastavljeno od zora), a na drugoj strani ja kao idealna djelatnost, ali koja je sada unutrašnje osjetilo.

U empirijskoj se svijesti apsolutno ništa ne javlja od nekog vanjskog zora kao akta, a i ne smije se pojaviti, ali ipak je veoma važno istraživanje kako u njoj mogu opstojati jedno kraj drugoga objekt i još uvijek potpuno neograničeno i, kao npr. u pravljenju shema itd., potpuno slobodno unutrašnje osjetilo. — Kao što se u svijesti ne javlja vanjski zor kao akt, tako se ne javlja ni stvar po sebi, ona je, osjetilnim objektom potisnuta iz svijesti, samo idealni osnov razjašnjenja i svijesti, i poput radnje same inteligencije leži za inteligenciju s onu stranu svijesti. Kao osnov razjašnjenja potrebna je stvar po sebi samo filozofiji koja za nekoliko stupnjeva stoji više nego empirijska svijest. Empirizam nikada neće talk© daleko zaći. Kant je pomoću stvari po i sebi, koju je uveo u filozofiju, dao bar prvi poticaj koji je filozofiju mogao izvesti iz obične svijesti, pa je bar nagovijestio da razlog objekta koji se javlja u svijesti ne može i sam opet ležati u svijesti, samo što on nije jasno ni pomišljao, a kamoli razjasnio da je onaj osnov razjašnjenja koji leži s onu stranu svijesti, na koncu, ipak sama naša vlastita, u stvar po sebi samo hipostazirana djelatnost.

II

Rezultat hipotetički prihvaćene veze bio bi osjetilni objekt (rastavljen od promatranja kao akta) na jednoj i unutrašnje osjetilo na drugoj i strani. Oboje zajedno čini ja takvim da osjeća sa sviješću. Što mi, naime, nazivamo unutrašnjim osjetilom, nije ništa drugo nego ono što u jastvu osjeća sa sviješću. U iskonskom aktu osjeta bio je ja takav da je osjećao, ali ni- za samoga sebe, tj. osjećao je bez svijesti. Upravo

izvedenim aktom, ali od kojega u jastvu iz navedenih razloga ne može preostati ništa osim osjetilnog obveć morao biti. U sadašnjem momentu svijesti ne da se, dakle, ništa više promijeniti na nijemu, on je, tafeo reći, izvan ruke jastvu, jer leži s onu stranu njegove sadašnje radnje pa je za ja nepromjenljivo određen. Ako je ja jednom postavljen, onda se i B mora postaviti baš ovako i ne drugačije nego što je sada upravo postavljen. Jer, A sadržava razlog njegove određene ograničenosti.

Međutim, tog razloga A ja sada nije više svjestan. Određena ograničenost B-a bit će, dakle, za ja slučajna ograničenost, jer nije svjestan njezina razloga, ali za nas, koji znamo za taj razlog, bit će ona nužna. —

Za razjašnjenje još ova primjedba! — Da je B ovaj određeni, treba da svoj razlog ima u nekome A što sada leži posve izvan svijesti. Ali da je A ovaj određeni, ima možda svoj razlog opet u nečemu idrugome, što leži još dalje otraga i tako možda u beskonačnost unatrag, ako možda ne dođemo do nekog zajedničkog razloga koji određuje cijeli niz. Taj opći razlog ne može biti ništa drugo nego ono što smo, odmah na početku, nazvali ograničenošću u ograničenosti, koja sada još nije potpuno izvedena, ali čiji se razlog, koliko već ovdje možemo vidjeti, osniva na onoj zajedničkoj granici, idealnoj i realnoj djelatnosti. —

Ako ja granicu između sebe i objekta treba da priznaje kao slučajnu, onda je mora priznati kao uvjetovanu nečim što leži sasvim izvan sadašnjeg momenta. On se, dakle, osjeća natjeran natrag na moment kojega ne može postati svjestan. On se osjeća natjeran natrag, jer zaista ne može natrag. U jastvu nalazi ise nebo stanje nesposobnosti (ein Zustand des Nichtkönnens), neko stanje prisilnosti. Što sadržava razlog određene ograničenosti B-a, opstoji već realiter i nezavisno od ja. Prema tome će se u jastvu, s obzirom na A, zbivati samo idealno produciranje ili reproduciranje. No svako je reproduciranje slobodno, jer je posve idealna djelatnost. A, doduše, mora biti ograničen upravo tako, da sadržava razlog određene ograničenosti B-a, dakle u produciranju A-a ja, doduše, neće biti materijalno, ali ipak formalno slobodan. Naprotiv, u produciranju B-a in je bio ni materialiter ni formaliter slobodan, jer pošlo je A jednom bio, morao je ja producirati B upravo kao ovako određenoga pa nije na njegovu mjestu morao producirati ništa drugo. Ja je, dakle, ovdje u jednoj le ilstoj radnji istodobno formaliter slobodan i formaliter prisiljen. Jedno je uvjetovano drugim. Ja se u pogledu B-a ne bi mogao osjećati prisiljenim kad se ne m mogao vratiti na jedan pređašnji moment, dok B

Ioš nije bio, dok se on u pogledu njega osjećao slobodan. Ali i obratno, on se ne bi mogao osjećati natjerani i ni natrag kad se u sadašnjem momentu ne bi osjećao prisiljenim.

Stanje je jastva u sadašnjem momentu ukratko ovo: Ono se osjeća natjeranim natrag na jedan moment svijesti na koji se ne može vratiti. Zajednička granica lastva i objekta, razlog druge ograničenosti sačinjava yanicu sadašnjeg i jednog prošlog momenta. Osjećaj log t jeranja natrag na moment na koji se ne može vratili realiter jest osjećaj sadašnjosti. Ja se, dakle, u prvom momentu svoje svijesti već nalazi zahvaćen u nekoj sadašnjosti. Jer, on sebi ne može suprotstaviti objekt, a da sebe ne osjeća ograničenim i kao kontrahilait na jednu tačku. Taj osjećaj nije nikakav drugi nego onaj koji se označuje kao samoosjećaj. S njime započinje svaka svijest i njilme ja sebe tek suprotstavlja objektu.

U samoosjecaju unutrašnje osjetilo, tj. sa sviješću povezani osjet postaje objektom samome sebi. On je i upravo zbog toga potpuno različan od osjeta u kojemu se nužno javlja nešto od jastva različito. U prethodnoj radnji bio je ja unutrašnje osjetilo, ali da to nije bio za samoga sebe.

No kako ja sebi postaje objektom kao unutrašnje osjetilo? Samo na taj način što mu nastaje vrijeme (ne vrijeme ukoliko se on već izvanjski promatra, nego vrijeme kao prosta tačka, kao prosta granica). Budući da ja sebi suprotstavlja objekt, nastaje mu samoosjećaj, tj. on sebi postaje objektom kao čisti intenzitet, kao djelatnost koja se može ekspandirati samo u jednoj dimenziji, ali koja je sada stegnuta na jednu tačku. No upravo ta samo u jednoj dimenziji rastezljiva djelatnost jest vrijeme kad sebi samoj postane objektom. Vrijeme nije nešto što protječe nezavisno od ja, nego ja je sam vrijeme pomišljeno u djelatnosti.

Budući da ja sebi u istoj radnji suprotstavlja objekt, zato će mu se objekt morati pojaviti kao negacija svakog intenziteta, tj. morat će mu se pojaviti kao čisti ekstenzitet.

Ja, dakle, ne može sebi suprotstaviti objekt, a da se u njemu unutrašnje i vanjsko promatranje ne samo ne rastave, nego da kao takva promatranja postanu i objektom.

No zor kojim sebi unutrašnje osjetilo postaje objektom jest vrijeme (ali ovdje je govor o čistom vremenu tj. o vremenu u njegovoj potpunoj nezavisnosti od prostora), a zor kojim vanjsko osjetilo postaje sebi objektom jest prostor. Prema tome ja sebi ne može suprotstaviti objekt, a da mu s jedne strane pomoću

vremena ne postane objektom unutrašnje, s druge strane, pak, s pomoću prostora vanjsko osjetilo.

III

U prvoj konstrukciji objekta bilo je unutrašnje i vanjsko osjetilo istodobno zaposleno. Objekt ise pojavljuje kao čist ekstenzitet, samo ako vanjsko osjetilo postane objektom za ja, jer je što, naime, samo unutrašnje osjetilo kojemu vanjsko osjetilo postaje objektom, dakle ta dva osjetila ne mogu više biti sjedinjena, ali što u prvobitnoj konstrukciji nije bio slučaj. Objekt nije, dakle, ni prosto unutrašnje ni prosto vanjsko osjetilo nego unutrašnje i vanjsko osjetilo ujedno, tako da se oba međusobno jedno pomoću drugoga ograničavaju.

Da bi se, dakle, objekt kao sjedinjenje obiju vrsta zora odredio tačnije, nego što se to dosada dogodilo, moramo suprotne članove sinteze razlikovati još strože nego dosada.

Što je, dakle, unutrašnje osjetilo, a što vanjsko, oba pomišljena u svojoj neograničenosti?

Unutrašnje osjetilo nije ništa drugo nego u sebe natrag potjerana djelatnost jastva. Pomislimo unutrašnje osjetilo kao apsolutno neograničeno vanjskim, onda će ja u najvišem stanju osjećanja, njegova cijela lieogranicijiva djelatnost biti kao koncentrirana na jednu ledinu taoku. Pomislimo, naprotiv, vanjsko osjetilo kao neograničeno unutrašnjim, onda bi ono bilo apsolutna negacija svakog intenziteta, ja bi bio sasvim i a/riješen, u njemu ne bi bilo otpora.

Unutrašnje osjetilo, dakle, pomišljeno u njegovoj neograničenosti reprezentira se tačkom, apsolutnom K ranicom ili simbolom vremena u njegovoj nezavisnosti • II od prostora. Jer, vrijeme po sebi i za sebe pomišljeno samo je apsolutna granica, zbog čega se prva sinteza vremena s prostorom — ali koja dosada još nije izvedena — može izraziti saino crtom ili ekspanđiranom tačkom.

Ono suprotno od tačke ili apsolutni ekstenzitet jest negacija Svakog intenziteta, beskonačni prostor, tako reći, razriješeni ja.

U samom objektu, tj. u produciranju mogu, dakle, prostor i vrijeme nastati samo istodobno i nerastavljeno IIIi jedno od drugoga. Oboje su isebi suprotni, upravo /alo što jedno drugo međusobno ograničavaju. Oboje /.i sebe jednako su beskonačni, samo u suprotnom smislu. Vrijeme postaje konačno samo pomoću prostora a prostor samo pomoću vremena. Jedno postaje konačno pomoću drugoga znači: jedno se pomoću drugoga određuje i mjeri. Stoga je najizvornija mjera vremena prostor što ga u vremenu prelazi jednolično gibano

lijelo, najizvornija mjera prostora vrijeme što ga treba
|ei Inolično gibano tijelo da ga prijede. Dakle, oboje
pokazuju se kao apsolutno nerazdruživi.

HI Sistem transcendentálnog idealizma

145

No prostor nije ništa drugo nego vanjsko osjetilo koje postaje objektom, vrijeme ništa drugo nego unutrašnje Osjetilo koje postaje objektom, dakle što vrijedi za prostor i vrijeme, to vrijedi i za vanjsko i unutrašnje osjetilo. Objekt je vanjsko osjetilo, određeno unutrašnjim osjetilom. Prema tome ekstenzitet u objektu nije prosta veličina prostora, nego ekstenzitet određen intenzitetom, jednom riječju ono što mi nazivamo silom. Naime intenzitet neke sile može se mjeriti samo pomoću prostora u kojemu se ona može proširiti, a da ne postane = 0, kao što je opet, obratno, prostor određen za unutrašnje osjetilo veličina one sile. Što, dakle, u objektu odgovara unutrašnjem osjetilu, jest intenzitet, što vanjskome, ekstenzitet. No intenzitet i ekstenzitet međusobno su određeni jedan pomoću drugoga. Objekt nije ništa drugo, nego fiksirano, prosto sadašnje vrijeme ali vrijeme je fiksirano samo pomoću prostora koji je ispunjen, a ispunjenje prostora određeno je pomoću veličine vremena koje sâmo nije u prostoru, nego je extensione prior, što, dakle, određuje ispunjenje prostora, ima samo egzistenciju u vremenu, što naprotiv fiksira vrijeme, ima samo egzistenciju u prostoru. No ono u objektu što ima samo egzistenciju u vremenu upravo je to po čemu objekt pripada unutrašnjem osjetilu, a veličina objekta određena je za unutrašnje osjetilo samo zajedničkom granicom unutrašnjeg i vanjskog osjetila, koja se granica pojavljuje kao apsolutno slučajna. Dakle, ono na objektu što odgovara unutrašnjem osjetilu, ili što ima veličinu samo u vremenu, pojavit će se kao ono apsolutno slučajno ili akcidentalno, ili što ima veličinu u prostoru, pojavit će se kao ono nužno ili supstancijalno.

Kao što je, dakle, objekt ekstenzitet i intenzitet ujedno, tako je on i supstancija i akcidencija ujedno, obje su u njemu nerazdružive, a samo poimću obiju zajedno dovršava se objekt.

Što je na objektu supstancija, ima veličinu samo u prostoru, što akcidencija, samo veličinu u vremenu. Ispunjenim prostorom fiksira se vrijeme, veličinom u vremenu ispunjava se prostor na određen način.

Ako se sada, s tim rezultatom, vratimo na pitanje od kojega je pošlo Ovo istraživanje, onda proizlazi ovo: I. i je sebi morao suprotstaviti objekt da bi ga priznao kao objekt. No u tom 'suprotstavljanju postalo je jaši vu objektom unutrašnje i vanjsko osjetilo, tj. za nas,

koji filozofiramo, dali su se u jastvu razlikovati prostim i vrijeme, u objektu supstancija i akcidencija. — I, i su se supstancija i akcidencija dale razlikovati, osnivalo se, dakle, samo na tome što jednoj pripada samo bi lak u vremenu a drugoj samo bitak u prostoru. Samo onim akcidentalnim u promatranju ograničen je ja na vrijeme uopće, jer supstancija, budući da ima samo bi lak u prostoru, ima od vremena i potpuno nezavisan bi laik, ostavljajući inteligenciju u pogledu vremena potpuno neograničenu.

Budući da filozof poimoću ovog načina i s pomoću i. ulnje jastva, koja je deducirana u predašnjemu, može i a/. li kovati u jastvu prostor i vrijeme a u objektu supstanciju i akcidenciju, zato se sada, prema poznatoj metodi, pita kako i samo jastvo razlikuje prostor i vrijeme a time supstanciju i akcidenciju?

Vrijeme je samo unutrašnje osjetilo koje sebi posla je objektom, prostor vanjsko osjetilo koji njemu postaje objektom. Ako, dakle, oboje opet treba da polanu objektom, onda se to može dogoditi samo poten- I i ranim zrenjem, tj. produktivnim. Oboje su zorovi ja- • Iva, ikoje za ja opet mogu postati objektom samo na laj način da iziđu iz njega. No što to znači izvan ja? — la je ti sadašnjem momentu samo unutrašnje osjetilo. I zvan ja je, jdakle, ono što je samo za vanjsko, osjetilo. I'roma tome oboje, prostor i vrijeme, mogu za ja poslali objektom samo produkcijom, tj. budući da je ja prestao producirati (jer sada je on samo unutrašnje osjetilo), na taj način da ja sada iznova producira. — Međutim, u svakom su produciranju prostor i vrijeme, išlo Lako kao unutrašnje i vanjsko osjetilo, sintetično sjedinjeni. Tako se ni tim drugim produciranjem ne bi ništa dobilo, mi j bismo is njime bili upravo tamo gdje smo bili s prvim, kad to drugo produciranje ne bi bilo suprotno prvome, itako da jastvu postaje objektom pomoću suprotstavljanja prvome. — No da je drugo produciranje suprotno prvome, dade se pomišljati samo onda ako prvo ograničava drugo. — Dakle, da ja uopće nastavi producirati, razlog tome ni (u kojem slučaju ne bi mogao ležati u prvom produciranju, jer onu samo ograničava drugo pa već pretpostavlja nešto što treba da se ograniči uli materiju ograničavanja, nego taj razlog morao bi ležati u vlastitoj beskonačnosti jastva.

Dakle, u prvom produciranju ne bi mogao ležati razlog za to što ja uopće sa sadašnje produkcije prelazi na iduću, nego samo za to što se idlući produkt pioiz vodi s ovom određenom ograničenošću. Jednom riječi: samo ono akcidentalno drugog produciranja moglo bi biti određeno prvim. Mi ćemo prvo produciranje ozna-

čiti sa B, drugo sa C. Sadržava li, dakle, B samo razlog onoga akcidentalnoga u C-u, onda ,to i u Bhu može biti samo nešto akcidentalno čime je određeno u C-u. Jer da je C pomoću B-a ograničen na ovaj određeni način, moguće i je samo tako, da je sam B ograničen na određen način, tj. samo pomoću onoga što je njemu same akcidentalno.

Da bi se istraživanje olakšalo i da bi se odmah vidjelo kamo ono smjera, primjećujemo da se približavamo dedukciji odnosa kauzaliteta. Kako je upravo to tačka s koje se, lakše nego sa mnogo drugih, daje prodrijeti u način kako se u transcendentalnom idealizmu deduciraju kategorije, neka nam bude dopušteno da prethodno damo opću refleksiju o svom postupku.

Mi odnos kauzaliteta deduciramo kao nužni uvjet, pod kojim i sadašnji objekt jedino može priznati kao objekt. Kad bi predodžba u inteligenciji bila uopće stojeća, kaci bi vrijeme ostalo fiksirano, onda u inteligenciji i u' i j i ne samo da ne bi bilo nikakve raznolikosti predlozi (to se razumije samo od sebe), nego ni sadašnji objekt ne bi se priznavao kao sadašnji.

Sukcesija u odnosu kauzaliteta jest nužna sukcesija. Prvobitno se uopće ne da pomišljati hotimična sukcesija u predodžbama. Hotimičnost, koja se zbiva npr. u shvaćanju pojedinih dijelova neke cjeline kao organskog ili umjetničkog produkta, naposljetku je i temeljena na nekom odnosu kauzaliteta. Od koleba god dijela te cjeline je pošao, ipak me uvijek jedan tjera natrag na drugi, a ovaj na onaj, jer je u stvari sve uzajamno uzrok i učinak. Tako to, dakako, nije kod umjetničkog produkta, ovdje nije jedan dio uzrok drugog, ali ipak jedan pretpostavlja drugi u produktivnom razumu umjetnikovu. Tako je to svagdje inače, sukcesija u predodžbama priča hoióna, npr. u shvaćanju pojedinih dijelova u anorganskoj prirodi, u kojoj također ima opće uzajamno djelovanje svih dijelova.

Sve su kategorije načini djelovanja, pomoću kojih nastaju objekti. Za inteligenciju nema objekta ako nema odnosa kauzaliteta, a taj je odnos upravo nerazdruživ od objekata. Kad se sudi da je A uzrok B-a, onda to znači ito ililko: sukcesija, koja se zbiva između obaju, zbiva se ne samo u mojim mislima nego i u samim objektima. Ni A ni B uopće ne bi mogli biti kad ne bi bili u tom odnosu. Ovdje je, prema tome, ne samo neka sukcesija uopće, nego sukcesija koja je uvjet samih objekata. Što se, dakle, u idealizmu može i umjeti pod onom suprotnošću između onoga što je samo u mislima i onoga što je u samim objektima? Sukcesija je objektivna znači idealistički ovo: njezin

osnov ne leži u mom slobodnom i svjesnom mišljenju, m ;■!> u mom besvjesnom produciranju. Osnov one sukcesi je ne leži u nama znači: mi te sukcesije nismo svjesni prije nego što se ona zbiva, nego njezino zbivanje i postaja je te isto. Sukcesija nam se mora pokazati kao nerazdruživa od pojava, kao što se te pojave moraju pokazati kao nerazdružive od one sukcesije. Prema tome daje za iskustvo isti rezultat da li sukcesija bila vezana za stvari ili stvari za sukcesiju. Samo da je oboje uopće nerazdruživo, sud je običnog razuma. Prema tome je uistinu nadasve besmisleno da se dade da sukcesija nastane djelovanjem inteligencije, a objekti, naprotiv, nezavisno od nje. U najmanju ruku trebalo bi oboje, sukcesiju kao i objekte, prikazati kao jednako nezavisne od predodžbi.

Vraćamo se natrag u vezu. Mi sada imamo dva objekta B i C. Što je, dakle, bio B? Bio je nerazdruživo sjedinjena supstancija i akcidenција. Ukoliko je on supstancija, utoliko nije ništa drugo nego samo fiksirano vrijeme, jer time što nam se vrijeme fiksira nastaje nam supstancija i obratno. Ako, dakle, i ima slljedbnje u vremenu, sama supstancija opet mora biti ono trajno u vremenu. Prema tome supstancija ne može ni nastati ni propasti. Ona ne može nastati, jer ako se postavi da nešto nastaje, onda mora da je prethodio moment u kojemu to nešto još nije bilo, ali sam onaj moment morao se fiksirati, dakle u samom onom momentu moralo je biti nešto trajno. Prema tome je ono što sada nastaje samo određenje onoga trajnoga, a ne samo ono trajno koje je uvijek isto. Supstancija isto tako ne može propasti, jer dok nešto propada, ipak mora preostati nešto trajno čime se moment propadanja fiksira. Prema tome ono što je prošlo nije bilo samo ono trajno, nego samo neko određenje trajnoga.

Ako, prema tome, ni jedan objekt u pogledu supstancije ne može proizvesti ili uništiti drugi, onda će onim što je prethodilo i moći biti određena samo akcidenција idućeg objekta, i obratno, samo akcidenција ovog potonjeg objekta moći će biti ono čime je određena akcidenція onoga prvoga.

Time, dakle, što B određuje nešto akcidentalno u C-u, rastavljaju se u objektu supstancija i akcidenція, supstancija traje, dok se akcidencije mijenjaju — prostor miruje, dok vrijeme teče, oboje, dakle, kao rastav- 111 ' i m postaju objektom za ja. No upravo time i ja sebe i uli postavljenoga u novo stanje, tj. u stanije nehoti-inli'ic sukcesije predodžbi, a to je stanje sada ono na •,in se mora upraviti refleksija.

»Ono akcidentalno B-a sadržava osnov akcidentalnoga u C-u.« — To je opet (poznato samo nama koji

promatramo ja. No i sama inteligencija mora priznati ono akcidentalno B-a kao osnov akcidentalnoga u C-u, .ili lo nije moguće, a da se oba, B i C, ne suprotstave li jednoj te istoj radnji i ne dovedu opet u vezu. Da oba postaju suprotni, što je očigledno, jer C potiskuje li i/, svijesti i stupa natrag u prošli moment, B je uzrok, C učinak, B ono što ograničava, C ono ograničeno. No ikako se oba mogu dovesti u međusobnu vezu, to se ne može shvatiti, jer ja sada nije ništa drugo nego sukcesija iskonskih predodžbi, od kojih jedna potiskuje drugu. (Pomoću istog razloga koji ja tjera od B-a na C. Iniče natjeran i od C-a na D itd.) No bilo je, dakako, utvrđeno da samo akcidencije mogu nastati i nestati, ne supstancije. Ali što je supstancija? Ona sama jest likvirano vrijeme. Tako ni supstancije ne mogu ostati (i a/umije se za ja, jer pitanje: kako supstancije za selie mogu biti. trajne, nema nikakva smisla); jer vrijeme sada uopće nije fiksirano, nego je tekuće (također ne po sebi nego samo za ja), dakle supstancije ne mogu se fiksirati, jer sam ja nije fiksiran, budući da ja sada nije ništa drugo nego sama ta sukcesija.

To stanje inteligencije u kojemu je ona samo sukcesija predodžbi jest uostalom samo intermedijarno stanje, koje samo filozof prihvaća u njoj, jer ona nužno samo kroz ovo stanje dolazi do idućega. —

Unatoč tome supstancije moraju ostati ako između i B treba da je moguće neko suprotstavljanje. Među i i 111, nemoguće je da se sukcesija drukčije fiksira ako ne upravo na taj način da u nju dođu suprotni pravci. Sukcesija ima samo jedan pravac. Taj jedan pravac, apstrahiran od sukcesije, sačinjava upravo vrijeme, koje izvana gledano ima samo jednu dimenziju.

Suprotni pravci, međutim, mogli bi doći u sukcesiju samo na taj način da se ja, dok se od B-a tjera na C, ujedno opet tjera natrag na B, jer onda će se suprotni pravci ukinuti, sukcesija će se fiksirati, a upravo time i supstancije. Međutim, ja se, bez sumnje, od C-a može natjerati na B samo na isti način na koji je od B-a bio natjeran na C. Naime, isto tako kao što je B sadržavao osnov nekog određenja u C-u morao bi opet C sadržavati osnov nekog određenja u B-u. To određenje, međutim, nije moglo biti u B-u prije nego što je bio C, jer ono akcidentalno od C-a treba da sadržava njegov osnov, ali C nastaje za ja kao ova određenost tek u sadašnjem momentu, C kao supstancija mogao je možda već biti prije toga, ali o tome ja sada ništa ne zna, C mu uopće nastaje tek onda kad nastane za nj kao ova određenost, dakle i ono određenje u B-u, čiji osnov treba da sadržava C, moralo bi nastati tek u sadašnjem momentu. Prema tome u jednom te istom nedjeljivom

momentu, u kojemu se C određuje pomoću B-a, morao bi B biti određen pomoću C-a. No B i C bili su u «vije-
sti međusobno suprotni, dakle postavljanje u C-u nužno mora biti nepostavljanje u B-u i obratno, tako da se
određenje C-a pomoću B-a mora uzeti kao pozitivno, a
određenje B-a pomoću C-a mora se postaviti kao ne-
gativno određenje onoga prvoga.

Jedva da treba podsjetiti da smo, pomoću dosada-
šnjega, izveli isva određenja odnosa uzajmičnog djelo-
vanja. Uopće se nikakav odnos kauzaliteta ne da kon-
struirati bez uzajmičnog djelovanja, jer nije moguć ni-
kakav odnos učinka prema uzroku, tj. nemoguće je
gore zahtijevati suprotstavljanje ako se supstancije kao
supstrati odnosa ne fiksiraju jedna pomoću druge. One
se, među/tim, ne mogu fiksirati, osim ako je odnos kau-
zaliteta uzajaman. Ako supstancije, naime, ne stoje u
uzajmičnom djelovanju, onda se, doduše, obje na svaki
način mogu postaviti u svijest, ali samo tako, da se jed-
na postavi kad se druga ne postavlja, i obratno, ali ne
tako, da se u istom nedjeljivom momentu u kojemu se
jedna postavlja postavi i druga, što je nužno ako ja
II rila da prizna da obje stoje u odnosu ikauzaliteta. To
iln se obje, ne sada jedna a potom druga, nego da se
obje postave istodobno, da se pomišljati samo onda
Miko se obje postave jedna pomoću druge, tj. ako je
svaka razlog nekog određenja iu drugoj koje je onom
određenju, koje je postavljeno u njoj samoj, propor-
I ionalno i suprotno, tj. ako obje međusobno stoje u
ii/.a i m ičnom djelovanju.

Uzajmičnim se djelovanjem sukcesija fiksira, sada-
snjosit se opet uspostavlja, a time istodobnost supstan-
eije i akcidencije u objektu, B i C ujedno Su uzrok i
in mak. Kao uzrok sve ije supstancija, jer se može spoz-
nali kao uzrok samo utoliko ukoliko se promatra ikao
trajno, kao učinak sve je akcidencija. Dakle, uzajmič-
III i li se djelovanjem supstancija i akcidencija sintetič-
no opet sjedinjuju. Mogućnost da se objekt prizna kao
i.ikav jest stoga za ja uvjetovana nužnošću sukcesije i
uzajmičnog djelovanja, od kojih prva ukida sadašnjost
(da bi ja mogao izaći iz objekta), dok je druga opet
uspostavlja.

Da su B i C, ikoji time što su u jednom te istom
momentu uzajmično razlog određenija jedan u drugo-
me, istodobno, i izvan tog momenta, to time još nije
izvedeno. Za samu inteligenciju vrijedi ona istodobnost
•amo jedan moment, jer kako inteligencija neprestano
producira, a dosada nije dan nikakav razlog kojim bi
se opet ograničilo samo to produciranje, zato će ona
uvijek .iznova i biti povučena u struju sukcesije. Kako
dakle, inteligencija dolazi do toga da prihvati istodob-

nost svih supstancija na svijetu, tj. opće uzajmično djelovanje, to (time još nije razjašnjeno).

S uzajmičnim je djelovanjem ujedno izveden i po- j mu u koegzistencije. Svaka istodobnost samio je pomoću i adu je inteligencije, a koegzistencija samo je uvjet prvobitne sukcesije naših predodžbi. Supstancije nisu i lis i a različito od koegzistencije. Supstancije se fiksi- i a ju kao supstancije: postavlja se koegzistencija, i ob- railno, koegzistencija nije ništa drugo nego uzajamno fiksiranje supstancija jedne pomoću druge. Reprodu- cira li se ta radnja inteligencije idealno, tj. sa sviješću, onda mi, na taj način, nastaje prostor kao zgojlna for ma koegzistencije ili istodobnosti. Uopće tek pomoću kategorij e uzajmičnog djelovanja postaje proís toi formom koegzistencije, u kategoriji supstancije javlja se on samo kao forma ekstenziteta. Prema tome sam prostor nije ništa drugo nego radnja inteligencije. Mi možemo prostor definirati kao zaustavljeno vrijeme, vrijeme, naprotiv, kao tekući prostor. U prostoru, raz motrenome za sebe, sve je samo jedno pored drugoga, kao što je u vremenu, koje je postalo objektivno, sve jedno za drugim. Oboje, dakle, vrijeme i prostor, mogu kao takvi samo u sukcesiji postati objektom, jer u njoj prostor miruje, dok vrijeme teče. Sintetično sjedinjeni pokazuju se oboje, prostor i vrijeme koje je postalo objektivno, u uzajmičnom djelovanju. Istodobnost je upravo to sjedinjenje, uporednost (Nebeneinandersein) u prostoru preobražava se u istodobnost kad pridode određenje vremena. Isto tako sljedovanje (Nacheinan- dersein) u vremenu kad pridode određenje prostora. — Iskonski je samo u vremenu smjer, premda točka koja mu daje smjer leži u beskonačnosti; ali upravo zato što vrijeme iskonski ima smjer, u njemu se i razlikuje samo jedan smjer. U prostoru iskonski nema smjera, jer se svi smjerovi u njemu međusobno ulkidaju, on je sam kao idealni supstrat svake sukcesije apsolutno mi- rovanje, apsolutni nedostatak intenziteta i utoliko ni- šta. — Što je filozofe odvajkada činilo sumnjičavim u pogledu prostora, jest upravo to što on ima sve predi- kate ničega, a ipak se ine može smatrati kao ništa. — Upravo zato što u prostoru prvobitno nema smjera, svi su smjerovi u njemu kad jednom dođe smjer u nj. No pomoću odnosa kauzaliteta ima samo jedan smjer, ja mogu doći samo od A do B, a ne opet od B do A, i tek pomoću kategorije uzajmičnog djelovanja postaju svi smjerovi jednako mogući.

Dosadašnja istraživanja sadržavaju potpuno deduk- ciju kategorija relacije, a kako izvorno nema nikakvih iliigih osim ovih, sadržavaju i dedukciju svih drugih, ih- za samu inteligenciju (jer kako ona dolazi do toga

da ili prizna kao takve, to se može razjasniti tek u idu- (mi epohi), ali zacijelo za filozofa. Ako razmotrimo tablu u kategorija kod Kanta, onda nalazimo da su uvijek prvi- dvije u svakoj klasi međusobno oprečne i da je II iva sjedinjenje obiju. — Odnosom supstancije i akciclni i je npr. određen je samo jedan objekt, odnosom n/.roka i učinka određeno je više objekata, uzajmičnim m- djelovanjem i ovi opet sjedinjuju u jedan objekt. — II prvom je odnosu kao sjedinjeno postavljeno nešito šio je u drugome opet ukinuto, pa je tek u trećem opet m u I etično povezano. Nadalje su prve dvije kategorije samo idealni faktori, a samo treća ono realno iz obiju. II prvobitnoj svijesti ili u samoj inteligenciji, ukoliko i- ona upravo nalazi u mehanizmu predočivanja, ne može se, dakle, javiti ni pojedinačni objekt kao supstancija i akcidenacija niti kao neki čisti odnos kauzali- li'la (u kojemu bi, naime, bilo sukcesije u jednom smjeru), nego kategorija uzajmičkog djelovanja jest ona pomoću koje objekt tek postaje za ja subjektom i ak- I idencijom, uzrokom i učinkom ujedno. Ukoliko je ob- |okl sinteza unutrašnjeg i vanjskog osjetila, utoliko je «► u nužno u dodiru s jednim prošlim i idućim momen- IIu li. U odnosu kauzaliteta ukida se ona sinteza, jer su supstancije za vanjsko osjetilo trajne, dok su akciden- (ije ispred unutrašnjeg prolazne. No sam se odnos kau- zaliteta ne može priznati kao takav, a da se obje sup- stancije koje su sadržane u njemu ne povežu opet u jednu, i tako ta sinteza ide dalje sve do ideje prirode, u kojoj ise sve supstancije naposljetku povezuju u jed- nu, koja je u uzajaničnom djelovanju sauna sa sobom.

Tom apsolutnom sintezom fiksirala bi se svaka ne- in »limična sukcesija predodžbi. Budući da mi dosada III- uviđamo nikakav razlog ikako da ja ikada treba da posve iziđe iz sukcesije i buduća da shvaćamo samo ii'lativne sinteze, ali ne apsolutnu, zato unaprijed vidi- mo da predodžba prirode kao apsolutnog totaliteta, u kojemu su ukinute sve suprotnosti i sjedinjene sve sukcesije uzrokâ i učinaka u jedan apsolutan organi- zam, nije moguća pomoću iskonskog mehanizma predo- čivanja, koji je vodi samo od' objekta do objekta i unutar kojega je svaka sinteza samo relativna, nego samo pomoću nekog slobodnog akta inteligencije, ali sam taj akt mi dosada ne shvaćamo.

Mi smo u toku sadašnjeg istraživanja jnamjerno više pojedinih tačaka ostavili nerazjašnjeno, da bismo ima nje prekidali vezu dedukcije, ali sada je potrebno da svoju pažnju obratimo njima. Tako se npr. dosada samo pretpostavljalo da u samoj inteligenciji leži raz- log neprekidnog produciranja. Jer, da je ja uopće na stavio producirati, razlog za to jnije ležao u prvom pro-

duciranju nego u inteligenciji uopće. Taj razlog mora da je sadržan već u našim prijašnjim osnovnim načelima.

Ja niti je iskonski niti je hotimično produktivan. Tu je neka iskonska suprotnost kojom se konstituira biće i priroda inteligencije. No ja je prvobitno čisti i apsolutni identitet, pa on Istalno mora nastojati da se vrati u nj, ali vraćanje u taj identitet vezano je na iskonski duplicitet kao na uvjet koji nikad nije bio potpuno ukinut, čim je, pak, dan uvjet produciranja — duplicitet —, ja mora da producira pa je, kao što je izvjesno da je on prvobitno identitet, prinuđen da produćira. Ako je, dakle, u jastvu neko neprekidno produciranje, onda je to moguće samo na taj način da se uvjet svakog produciranja, onaj iskonski spor suprotnih djelatnosti u jastvu uspostavlja u beskonačnost. No taj bi se spor imao dokrajčiti u produktivnom zoru. Ako se zaista dokrajči, onda inteligencija posve prelazi u objekt, opstoji objekt, ali ne inteligencija. Inteligencija je inteligencija samo dotle dok traje onaj spor; čim se on dokrajči, ona nije više inteligencija, nego materija objekt. Kao što je, dakle, izvjesno da se svako znanje uopće osniva na onoj suprotnosti inteligencije i objekta, tako je izvjesno da se ona (suprotnost ne može ukinuti ni u jednom pojedinačnom objektu. Kako međutim, ipak dolazi do konačnog objekta, to se upravo ne može i jasni ti ako svaki objekt nije samo prividno pojedinačan, pa se može producirati samo ikao dio neke beskonačne cjeline. No da se suprotnost ukida samo u nekom beskonačnom objektu, da se pomišljati samo onda ako je ona sama beskonačna, tako [da su uvijek mogući samo članovi sinteze koji posreduju, ali oba ključna faktora one suprotnosti nikada ne mogu prići i jedan u drugi.

No zar se inače da i zaista pokazati da ona suprotnost i...a biti beskonačna, jer je sukob obiju djelatnosti i kojemu se ta suprotnost osniva nužno vječan? Inteligencija se nikada ne može proširiti u beskonačnost, jer je u tome sprečava nj ezina težnja da se vrati u sebe. Ali ona se isto ne može apsolutno vratiti u samu sebe, jer je u tome sprečava ona tendencija da bude i u ni beskonačno. Ovdje, dakle, nije moguće posredovanje, a svaka je sinteza samo relativna.

Ako se, međutim, hoće da se mehanizam producirati i lačnije odredi, onda ćemo ga moći zamišljati samo na ovaj način: u nemogućnosti da se ukine apsolutna suprotnost na jednoj, i nužnosti da se na drugoj strani ukine, nastat će neki produkt, ali u tom produktu ne može se suprotnost ukinuti apsolutno, nego samo dijelom; izvan suprotnosti koja je ukinuta tim pro-

duktom ležat će jedna još neukinuta, ikoja se opet može ukinuti u jednom drugom produktu. Tako, dakle, svaki produkt koji nastaje, time što samo dijelom ukida beskonačnu suprotnost, postaje uvjetom jednog idućeg produkta koji postaje uvjetom jednog trećeg, jer opet samo dijelom ukida suprotnost. Svi ti produkti će podređeni jedan drugome i naposljetku svi prvome, jer isvaki prethodni produkt održava suprotnost koja je uvjet idućeg. Ako razmislimo da je sila koja odgovara produktivnoj djelatnosti sintetična sila prirode ili sila teže, onda ćemo se uvjeriti da to podređivanje nije nikakvo drugo riego podređivanje svjetskih i tjelesa pod svjetska tjelesa koje se zbiva u univerzumu, na taj način da njegova organizacija u sisteme, gdje ise jedno u svoim bitku održava pomoću drugoga, nije ništa drugo nego organizacija same inteligencije koja, kroz sve te produkte, uvijek samo traži apsolutnu tačku ravnoteže sa sobom samom, ali koja tačka leži u beskonačnosti.

Sada nas upravo to razjašnjenje mehanizma u produciranju inteligencije zapleće neposredno u jednu novu teškoću. Svaka empirijska svijest započinje s nekim sadašnjim objektom i već s prvom sviješću inteligencija vidi sebe u određenoj sukcesiji predodžbi. No pojedini je objekt moguć samo kao dio univerzuma, a sukcesija pomoću odnosa kauzaliteta sama već pretpostavlja ne samo više supstancija nego i uzajmično djelovanje ili dinamičku istodobnost svih supstancija. Protivurječje je, dakle, to da inteligencija, ukoliko ih ona postaje svjesna, može da zahvati samo na određenoj tački sukcesivnog niza, dakle da ona, postajući ih svjesna, mora već pretpostavljati nezavisno od Sebe neki totalitet supstancija i opće uzajmično djelovanje kao uvjete moguće sukcesije.

To se protivurječje daje riješiti upravo samo razlikovanjem apsolutne i konačne inteligencije, pa služi ujedno kao nov dokaz da smo mi, ja da to ne znamo, s produciranjem već i prebacili ja u drugu ili određenu djelatnost. Tačnije tumačenje tog odnosa jest ovo:

Da uopće Opstoji univerzum, tj. opće uzajmično djelovanje supstancija, to je nužno ako je ja uopće prvobitno ograničen. Pomoću te prvobitne ograničenosti ili, što je isto, pomoću prvobitnog spora samosvijesti nastaje za ja univerzum, ne pomalo, nego pomoću jedne apsolutne sinteze. Međutim, ta iskonska ili prva ograničenost koja je, na svaki način, razijašnjiva iz samo svijesti ne razjašnjava mi više ograničenost na osnovu samosvijesti, dakle utoliko uopće ne nerazijašnjivu posebnu ograničenost. Posebna ili, kako ćemo je nadalje

također nazivati, druga ograničenost jest upravo ona pomoću koje se inteligencija odmah u prvom početku empirijske svijesti mora sebi pojaviti kao sadržana u sadašnjosti, u određenom momentu vremenskog niza. I o se usada javlja u tom nizu druge ograničenosti, to je sve već postavljeno prvim, samo s tom razlikom što je ono s ovim isto istodobno postavljeno, a apsolutna sinteza ne nastaje za ni sastavljanjem od dijelova, nego kao čitavo, također ne u vremenu, jer je svako vrijeme tek u jednom mom sintezom postavljeno, dok se u empirijskoj svijesti ono cijelo može proizvesti samo postepenom sintezom dijelova, dakle samo pomoću sukcesivnih predmetova. Ukoliko, dakle, inteligencija nije u vremenu, nego ukoliko je vječna, ona nije ništa drugo nego sama ona apsolutna sinteza, a utoliko nije ni započela niti prestati da producira; ali ukoliko je ograničena, ona se u sukcesivnom nizu samo može pojaviti, zahvaćajući jednu tačku. Ne možda kao da bi beskonačna inteligencija bila različita od konačne i kao da bi možda osim konačne inteligencije opstojala još beskonačna i druga, oduzmem li konačnoj posebnu ograničenost, ostaje ona sama apsolutna inteligencija. Postavim li posebnu ograničenost, onda je apsolutna inteligencija upravo time ukinuta kao apsolutna pa je sada samo još konačna inteligencija. Ni taj odnos ne valja tako predstaviti kao da su apsolutna sinteza i ono zahvaćeno na određenoj tački njezine evolucije dvije različite stvari, naprotiv, u jednoj te istoj iskonskoj radnji nastaje inteligenciji ujedno univerzum i određena tačka evolucije, uz koju je vezana njena empirijska svijest, ili kraće: jednim te istim aktom nastaje inteligenciji prva i druga ograničenost, od kojih se potonja čini neshvatljiva samo zato što se postavlja istodobno s prvom, a prema svojoj određenosti ipak se ne bi mogla izvukti iz nje. Ta određenost, dakle, pojaviti će se kao ono apsolutno i u svakom pogledu slučajno, što idealist može razjasniti samo na osnovu apsolutne radnje inteligencije, a realist, naprotiv, na osnovu onoga što se naziva usudom ili sudbinom. Lako je, međutim, uvidjeti zašto se inteligenciji tačka od koje počinje njena svijest mora pojaviti kao određena potpuno bez njene pripomoći, jer upravo zato što na toj tački tek nastaje svijest, a ista njome sloboda, mora se ono što leži s onu stranu te tačke pojaviti kao potpuno nezavisno od slobode.

Sada smo u povijesti inteligencije toliko uznapredovali da smo je već ograničili na određeni red sukcesije, u kojemu njena svijest može zahvatiti (samo na jednoj određenoj tački. Naše upravo napravljeno istraživanje ticalo se samo pitanja kako je inteligencija mo-

gla ući u uspjesiju. Kako smo, međutim, našli da inteligenciji istodobno s prvom mora nastati i druga ograničenost, zato mi naknadno vidimo da je u prvom zaletu svijesti nismo mogli naći drukčije, nego što smo je uistinu našli, naime kao zahvaćenu u određenom nizu sukcesije. Pravi zadatak transcendentalne filozofije postao je pomoću ovih istraživanja mnogo jasniji. Svatko samoga sebe može smatrati kao predmet tih istraživanja. No da sebi razjasni, samoga sebe, mora najprije da ukine u sebi svaki individualitet, jer je upravo taj individualitet ono što treba, da se razjasni. Oduzmu li se sve granice individualiteta, onda ne preostaje ništa osim apsolutne inteligencije. Ukinu li se opet i granice inteligencije, onda ne preostaje ništa osim apsolutnog ja. Zadatak je sada upravo ovaj: kako se na osnovu radnje apsolutnog (ja dade razjasniti apsolutna inteligencija i kako opet na osnovu jedne radnje apsolutne inteligencije cijeli sistem ograničenosti koja konstituira moj individualitet. No kad su iz inteligencije odstranjene sve granice, što onda još preostaje kao osnov razjašnjenja neke određene radnje? Primjećujem da ja, kad iz jastva odstranim i svaki individualitet pa čak i granice pomoću kojih je on inteligencija, ipak nisam mogao ukinuti njegov osnovni karakter da je ja sebi jedino subjekt i objekt. Tako je ja po sebi i po svojoj prirodi, još prije nego što se na poseban način ograniči, prosto time što je on samome sebi objekt, iskonski ograničen u svom djelovanju. Iz te prve ili iskonske ograničenosti njegova djelovanja nastaje za ja neposredno apsolutna sinteza onog beskonačnog spora koji je i izlog onoj ograničenosti. Kad bi, dakle, inteligencija poslala jedno s apsolutnom sintezom, onda bi, doduše, bilo univerzuma, ali ne bi bilo inteligencije. Ako treba i da postoji inteligencija, onda ona mora moći istupiti iz one sinteze da je opet proizvede sa sviješću; ali to je opet nemoguće, a da u onu prvu ograničenost ne može posebnom ili drugom ograničenost, i koja se sada više ne može sastojati u tome da inteligencija promatra univerzum uopće, nego da univerzum promatra upravo s ove određene tačke. Dakle, teškoća koja se na prvi pogled čini nerazrješiva, naime da bi sve što jest imalo biti i razjašnjivo na osnovu radnje jastva, a da inteligencija ipak može samo na određenoj tački zahvatiti u sukcesioni niz, koji je već prije toga determiniran, rješava se pomoću razlikovanja između apsolutne i određene inteligencije. Onaj sukcesioni niz u kojim je tvoja svi jest zahvatila nije određen od tebe, ukoliko si ti ova Individua, jer utoliko nisi ono što producira, nego pripadaš sam produciranome. Onaj sukcesioni niz samo je razvijanje jedne apsolutne sinteze, kojom je već po-

slavljeno sve što se događa ili što će se dogoditi. Da ti predstavljaš upravo ovaj sukeesioni niz, to je nužno da bi bio ova određena inteligencija. Nužno je da ti se taj ni/, pojavi kao o tebi neovisno predeterminiran niz, koji Line možeš producirati odnaprijed. Ne kao da je on možda po sebi protekao; jer da ti se ono što leži s onu stranu tvoje svijesti pojavi ikao nezavisno od tebe, u lome se upravo sastoji tvoja posebna ograničenost. Ako se ova oduzme, onda nema više prošlosti; ako se ona postavi, onda je prošlost upravo isto tako nužna i Islo tako, tj. ni manje, ali također ni više realna nego la posebna ograničenost. Izvan određene ograničenosti le/,i sl'era apsolutne inteligencije, za kaju ništa nije po- I elo, niti bilo što nastaje, jer je za nju sve istodobno ili, štoviše, ona je sama sve. Granična tačka između apsolutne, same sebe kao takve nesvjesne, i svjesne in- U-ligencije jest, dakle, samo vrijeme. Za čisti um ne opstoji vrijeme, za nj je sve, i sve istodobno, za um,

11 Sistem transcendentnog idealizma
161

ukoliko /je empirijski, nastaje sve, a što za nj nastaje, nastaje samo sukcesivno.

Prije nego što s ove tačke istražujemo povijest inteligencije, moramo svoju pažnju obratiti još nekim tačnijim određenjima one sukcesije koja su nam danu ujedno s njihovom dedukcijom i iz kojih ćemo, kao što se unaprijed daje očekivati, moći da izvučemo još više drugih zaključaka.

a) Sukcesioni niz, kao što znamo, nije ništa drugo nego evolucija prvobitne i apsolutne sinteze. Što se, dakle, javlja u onom nizu, to je njime već unaprijed određeno. S prvom ograničenošću postavljena su svu određenja univerzuma, s drugom, po kojoj sam ja ova inteligencija, sva određenja pod ikojima ova objekt dolazi u moju svijest.

b) Ona apsolutna sinteza jest radnja koja se događa izvan svakog vremena. Sa svakom empirijskom sviješću započinje vrijeme, tako reći, iznova; pa ipak svaku empirijska svijest pretpostavlja neko vrijeme kao ver proteklo, jer ona može započeti samo na određenoj tački evolucije. Zbog toga vrijeme za empirijsku svijest nikada nije moglo započeti, a za empirijsku inteligenciju nema početka u vremenu osim pomoću apsolutne slobode. Utoliko se može reći da je svaka inteligenciju —■ samo ne za sebe samu, nego objektivno uzeta — ap- solutan početak u vremenu, apsolutna tačka koja se, tako reći, baca i postavlja u bezvremenoj beskonačnosti i od koje, prema tome, tek počinje svaka besko- načnost u vremenu.

Veoma je običan prigovor idealizmu da nam pre-
dodžbe potpuno nehotimično dolaze od vanjskih stvari,
da mi protiv toga upravo ništa ne možemo i da ili
mi, daleko od toga da ih produciramo, naprotiv mo-
ramo uzeti onako kako su nam dane. No da nam se
predmeti ovako moraju pojaviti, dade se iz samog ide-
alizma izvesti. Ja, da bi objekt uopće mogao predoči-
vati kao objekt, mora jedan prošli moment postaviti
kao razlog sadašnjega, dakle, prošlost nastaje uvijek
uno radnjom inteligencije pa je nužna samo utoliko
ukoliko je nužno to vraćanje jastva unatrag. Da za
liieie, pak, u sadašnjem momentu ne može nastati ništa
drugo, nego što mi sada upravo nastaje, za to valja
11 učiti razlog samo u beskonačnoj konzekvenciji duha.
Sutla mi može nastati samo objek t s ovim i nikakvim
di u:im određenjima, jer sam u prošlom momentu poro-
liu irao nešto takvo što je sadržavalo razlog upravo
i ni li i nikakvih drugih određenja. Kako inteligencija
i m osnovu jedne produkcije može sebe vidjeti zapple-
leiui u cio sistem stvari, dade se analogijski dokazati
pomoću bezbrojnih drugih slučajeva, gdje um vidi da
|r samo na osnovu svoje konzekvencije nekom prët-
poslavkom stavljen u najzapleteniji sistem, čak tamo
l*, <I je je pretpostavka potpuno hotimična. Nema npr.
/upletenijeg sistema od sistema gravitacije, koji je za
lilijevao najveće napore ljudskog duha da bi se razvio,
p.i ipak je to nadasve jednostavan zakon koji je astro-
noma u taj labirint gibanja uveo i iz njega opet izveo.
Nus je decimalni sustav, bez sumnje, potpuno hotimi-
čan sustav, pa ipak matematičar vidi da je onom jed-
nom pretpostavkom zapleten u konzekvencije koje (kao
npr. čudnovata svojstva decimalnih razlomaka) možda
još nitko nije potpuno razvio.

IJ sadašnjem produciranju, dakle, inteligencija nikad
ni je slobodna, jer je producirala u prethodnom momen-
lii. Prvim je produciranjem sloboda produciranja, tako
reci, zauvijek promašena. Ali za ja upravo nema prvog
produceranja; jer da se i inteligencija sebi pojavi kao da
je uopće počela predočivati, to također pripada samo
njenoj posebnoj ograničenosti. Ako se ta posebna og-
liiničenost oduzme, onda je ona vječna i nije nikada
počela producirati, onda je to uvijek ona satna koja,
prema nekom određenom zakonu, ovako, i sudi; dakle iz
logu, na svaki način, slijedi da je inteligencija počela
predočivati za i sebe samu, ali nikada da je objektivno
11 i po sebi počela predočivati.

Pitanje kojemu idealist ne može izbjeći jest kako
mi dolazi do toga da prihvati neku prošlost, ili što mu
daje jamstvo za prošlost? Ono sadašnje sebi svatko raz-
jašnjava iz svog produciranja, ali kako on dolazi do

pretpostavke da je nešto bilo prije nego što je producirao? Da li je bila neka prošlost po sebi, to je pitanje isto tako transcendentalno kao i pitanje da li neka stvar po sebi jest. Prošlost je samo pomoću sadašnjosti, dakle čak za svakoga samo po njegovoj iskonskoj ograničenosti. Ako se ta ograničenost oduzme, onda je sve što se desilo, kao i ono što se događa, produkt te jedne inteligencije koja nije počela, niti će prestati da bude.

Ako se apsolutna inteligencija, kojoj ne pripada empirijska, nego apsolutna vječnost, uopće hoće odrediti pomoću vremena, onda je sve što jest, što je bilo, što će biti. No empirijska inteligencija, da bi bila nešto, tj. određena inteligencija, mora da prestane biti sve i biti izvan vremena. Iskonski ima za nju samo jedna sadašnjost, njenom beskonačnom težnjom postaje sadašnji trenutak jamcem budućeg, ali ta beskonačnost sada nije više apsolutna, tj. bezvremena, nego empirijska, pomoću sukcesije predodžbi proizvedena beskonačnost. Inteligencija, doduše, u svakom momentu teži da prikaže apsolutnu sintezu, kako Leibniz kaže: duša u svakom momentu proizvodi predodžbu univerzuma. No kako ona to ne može pomoću apsolutne radnje pokušava ga prikazati pomoću sukcesivne radnje koja teče u vremenu.

c) Kako vrijeme po sebi i za sebe ili iskonski označuje granicu, zato se izvanjski promatrano, tj. skopčano s prostorom, može promatrati satno kao tekuća tačka, tj. kao crta. No crta je iskonski zor gibanja, svako se gibanje promatra kao gibanje samo ukoliko se promatra kao cHta. Iskonska sukcesija predodžbi izvanjski promatrana jest, dakle, gibanje. No kako je to samo inteligencija koja kroz cijeli sukeesioni niz traži prosto svoj vlastiti identitet i kako bi se taj identitet, u svakom momentu, ukinuo prelaženjem s predodžbe na predodžbu kad inteligencija ne bi n¹¹¹ jalu da ga uvijek opet uspostavi, zato ise prelaženje • predodžbe na predodžbu mora događati pomoću neke veličine koja je postojana, tj. od koje ni jedan dio nije apsolutno najmanji.

To je, međutim, vrijeme u kojemu se događa to ptela/enje, dakle vrijeme bit će takva veličina. A kako se svaka iskonska sukcesija u inteligenciji izvanski jav-11 i i kao gibanje, zato će zakon postojanosti biti osnovni zakon svakog gibanja.

To isto svojstvo na isti se način dokazuje u pogledu prostora.

!! ud ući da sukcesija i sve promjene u vremenu nisu u isla drugo nego evolucija apsolutne sinteze, kojom r sve unaprijed određeno, zato se posljednji osnov

svakog gibanja mora tražili u faktorima same one sive; ali ti faktori nisu nikakvi drugi nego faktori pivobitne opreke, dakle i osnov svakog gibanja valjat ie tražiti u faktorima one opreke. Ona iprvobitna opleka može se ukinuti samo u beskonačnoj sintezi, a u konačnom objektu samo momentalno. Opreka nasla je u svakom momentu iznova pa se u svakom mo-II ion tu opet ukida. To ponovno nastajanje i ponovno ukidanje opreke u svakom momentu mora biti posljednji u/.rok svakog gibanja. Taj stav, koji je načelo dinamické fizike, ima kao sva načela podređenih znanosli svoje mjesto u transcendentalnoj filozofiji.

IV

II upravo opisanoj sukcesiji ne radi se za inteligenciju o Loj sukcesiji, jer je ona potpuno nehotimična, nego o njoj samoj. Ona traži samu sebe, ali upravo luno bježi od same sebe. Pošto je jednom stavljena u III sukcesiju, ona sebe ne može drukčije nego samo djelatno promatrati u njoj. No mi smo već deducijah saimopromatranje inteligencije u toj sukcesiji, naimé pomoću uzajmičnog djelovanja. Uzajmično djelovanje mogli smo dosada učiniti shvatljivim samo kao relativnu, ali ne kao apsolutnu sintezu ili kao zor cijele sukcesije predodžbi. Apsolutno se, dakle, ne da pomišljati 'kako cijela sukcesija postaje objektom, bez ograničavanja te sukcesije.

Prema tome vidimo kafco smo ovdje natjerani na treću ograničenost, koja inteligenciju stavlja u još uži krug nego što su svi dosadašnji, ali kojima se moramo zadovoljiti, umjesto da ih prosto postuliramo. Prva ograničenost jastva bila je ta da je ono uopće postalo inteligencijom, druga ta da mora poći od jednog sadašnjeg momenta, ili da je moglo zahvatiti samo na određenoj tački sukcesije. Ali bar od te tačke mogao je niz ići u beskonačnost. No ako se ta beskonačnost opet ne ograniči, onda se apsolutno ne cla shvatiti kako inteligencija može izaći iz svog produciranja i samu sebe promatrati kao produktivnu. Dosada su inteligencija i sama sukcesija bile jedno; sada inteligencija sebi sukcesiju mora suprotstaviti da sebe promatra u njoj. Međutim, sukcesija teče samo po mijeni akcidencija, ali promatrati može se sukcesija samo na taj način da se ono supslancijal.no u njoj promatra kao trajno. Ono supstancijalno, pak, u onoj beskonačnoj sukcesiji nije ništa drugo nego sarna apsolutna sinteza, koja nije nastala, nego je vječna. Inteligencija, međutim, nema zona o apsolutnoj sintezi, tj. univerzumu, a da joj on ne postane konačan. Dakle, inteligencija ne može promatrati ni sukcesiju, a da joj se univerzum u zoru ne ograniči.

Inteligencija, međutim, isto tako ne može prestati da producira kao što ne može prestati da bude inteligencija. Prema tome se inteligenciji ona sukcesija predodžbi neće moći ograničiti, a da unutar te ograničenosti opet ne bude beskonačna. Da se to odmah učini jasnim, u vanjskom je svijetu postojana mijena promjena ali one se ne gube u beskonačnost, nego su ograničene na određeni krug, u kojemu se stalno vraćaju. Ta je mijena promjena, dakle, konačna i beskonačna ujedno, konačna, jer nikada ne prekoračuje i m li edenu granicu, beskonačna, jer se stalno vraća u srbe samu. Kružnica je iskonska sinteza konačnosti i bc-tkonačnosti, u koju se mora razriješiti i pravac. Sukcesija se zbiva samo prividno u pravcu i vraća se stalno u samu sebe.

Inteligencija, pak, mora sukcesiju promatrati kako ■ i vraća u samu sebe; bez sumnje će joj tim. promatranjem nastati jedan novi produkt, ona, dakle, opet in e e doći do toga da promatra sukcesiju, jer ioj uim- li"vlo nje nastaje nešto posve drugo. Pitanje je: od kakve će vrste biti onaj produkt.

Može se reći da organska priroda daje naj očigled ni 11 dokaz za transcendentalni idealizam, jer je svaka biljka simbol inteligencije. Ako je za nju tvar, koju ona sebi prisvaja pod određenom formom ili sebi prilagođuje, preformirana u okolnoj prirodi, odakle bi ujo i dolazila ta tvar, budući da je biljka apsolutna i jedinstvena? Zato što biljka producira iz sebe isto tako I va r kao i formu, ona je ono apsolutno organsko. U iskonskoj sukcesiji predodžbi pojavljuje nam se ona kao djelatnost koja je neprestano samoj sebi ujedno li/,rok i učinak, uzrok, ukoliko producira, učinak, ukoliko je producirana. Empirizam, po kojemu sve izvana dolazi u inteligenciju razjašnjava pri- I odu inteligencije uistinu prosto mehanički. Ako jr inteligencija samo uopće organska, kao što jest, on- da je ona sebi iznutra prilagodila i isve ono što je za uju nešto vanjsko, a što je njezin univerzum, to je samo grublji i udaljeniji organ samosvijesti, kao što |r individualni organizam finiji neposredniji organ sa- mosvijesti.

Dedukcija organske prirode ima uglavnom da od- govori na četiri pitanja.

- 1.) Zašto je organska priroda uopće nužna?
- 2.) Zašto je postupnost u organskoj prirodi nužna?
- 3.) Zašto opstoji razlika između žive i nežive organizacije?
- 4.) Što je oshövni karakter svake organizacije?

1.) Nužnost organske prirode valja deducirati na ovaj način:

Inteligencija mora samu sebe promatirati (anschauen) u svom produktivnom prelaženju s uzroka na učinak ili u sukcesiji svojih predodžbi, ukoliko se ta sukcesija vraća u samu sebe. No to ona ne može, a čia onu sukcesiju ne učini permanentnom, ili da je ne prikaže u mirovanju. Sukcesija koja se vraća u samu sebe, sukcesija koja je prikazana u mirovanju upravo je organizacija. Pojam organizacije ne isključuje svaki pojam sukcesije. Organizacija je samo u granice zatvorena i kao fiksirano predočena sukcesija. Izraz je organskog oblika mirovanje, premda je to stalno reproduciranje mirnog oblika moguće samo pomoću neke kontinuitivne unutrašnje mijene. Kao što je, dakle izvjesno da je inteligencija u iskonskoj sukcesiji pp. dodžbi ujedno sama sebi uzrok i učinak, i kao što je izvjesno da je ona sukcesija ograničena, tako joj sukcesija mora postati objektom kao ograničena, što je prvo rješenje našeg problema kako inteligencija samu sebe promatra kao produktivnu.

2.) No sukcesija je unutar svojih granica opet beskonačna. Inteligencija je, dakle, beskonačna težnja da se organizira. Prema tome će i u cijelom sistemu inteligencije sve težiti za organizacijom, a opći nagon za organizacijom morat će biti protegnut na njezin vanjski svijet. Stoga će biti nužna i postupnost organizacije. Inteligencija, naime, ukoliko je empirijska, ima kontinuitivnu težnju da univerzum, koji ona ne može prikazati pomoću apsolutne sinteze, proizvede bar sukcesivno u vremenu. Sljedovanje u njemu iskonskim predodžbama nije, dakle, ništa drugo nego sukcesivno prikazivanje i razvijanje apsolutne sinteze, samo što i ovo razvijanje, pomoću treće ograničenosti, može doći tek do izvjesne granice. Ta evolucija, ograničena i promatrana kao ograničena, jest organizacija.

Organizacija u općenitosti, dakle, nije ništa drugo nego umanjena i, tako reći, stegnuta slika univerzuma. Nu sarna je sukcesija postepena, tj. ona se ni u jedninu pojedinom momentu ne može sasvim razviti. Uiko-11 ko, pak, sukcesija više napreduje, utoliko se sve više i .izvija i univerzum. Tako će i organizacija u onom razmjeru u kojemu sukcesija napreduje dobiti veću rasi /nost i prikazivati u sebi veći dio univerzuma. To te, prema tome, dati postupnost koja ide paralelno s i.i./vojem univerzuma. Zakon je te postupnosti da organizacija stalno proširuje svoj krug, kao što ga inteligencija stalno proširuje. Kad bi to proširivanje ili i. ud bi ta evolucija univerzuma išla u beskonačnost,

mula bi i organizacija išla u beskonačnost. Granica prve i granica druge.

Za razjašnjenje neka posluži ovo: Što dublje mi ulemo u organskoj prirodi, to uži postaje svijet što organizacija prikazuje u sebi, to manji dio univerzuma koji se u organizaciji steže. Svijet biljke zacijelo je najuži, jer mnoštvo prirodnih promjena i ne pada u njegovu sferu. Već širi, ali ipak još veoma ograničen jest krug promjena što ga prikazuju u sebi najviše klase životinjskog carstva, budući da su npr. najplemenitija osjetila, osjetilo vida i sluha, još zatvorena, a otvara se tek osjetilo opipa, tj. receptivitet r. ono što je neposredno nazočno. — Što mi kod životinja nazivamo osjetilom, ne označuje možda neku stvar da se pomoću vanjskih utisaka postignu predodžbe, nego samo njihov odnos prema univerzumu, koji može biti širi ili ograničeniji. Što, pak, uopće treba držati o životinjama, jasno je iz toga da je pomoću njih u prirodi označen onaj moment svijesti kod kojega se sada nalazi naša dedukcija. — Ide li se u nizu organizacija prema gore, onda nalazimo da se osjetila i oslepeno razvijaju redom kojim se pomoću njih proširuje svijet organizacija.¹ Kudikamo prije ot-

I II pogledu ovog zakona moram uputiti na govor o minusima organskih sila od gospodina Kielemeyera, gdje je 1.11 zakon postavljen i dokazan.

Vara se npr. osjetilo sluha, jer se pomoću njega svijet organizma proširuje samo na veoma blisku udaljenost. Kudikamo kasnije božansko osjetilo vida, jer se pomoću njega svijet proteže u daljinu koju čak ni uobrazilja nije kadra da ocijeni. Leibniz pokazuje tako veliko štovanje prema svjetlu da životinjama pripisuje više predodžbe samo zato što su pristupačne utiscima svjetla. No gdje se to osjetilo i pokaže sa svojim vanjskim ovoj crn, ostaje još uvijek neizvjesno dokle se samo osjetilo proteže, i nije li svjetlo (samo za najvišu organizaciju) isvjetlo.

3. Organizacija uopće jest u svom toku sprečavana i, tako reći, ukočena sukcesija. No sada bii inteligencija trebala promatrati ne samo sukcesiju svojih predodžbi uopće, nego i samu sebe, i to kao djelatnu u toj sukcesiji. Ako ona samoj sebi kao djelatna treba da postane objektom u sukcesiji (razumije se: izvanjski, jer je inteligencija sada promatra samo izvanjski); onda mora sukcesiju promatrati kao održavanu nekim unutrašnjim principom djelatnosti. No unutrašnja sukcesija izvanjski promatrana jest gibanje. Prema tome će ona sebe moći promatrati samo u objektu koji u sebi samome ima neki unutrašnji princip gibanja. Takav objekt, pak, zove se živi. Inteligencija mora sebe,

dakle, promatrati ne samo kao organizaciju uopće, nego kao živu organizaciju.

Iz te je dedukcije života, međutim, jasno da on u organskoj prirodi mora biti općenit, dakle da one razlike između živih i neživih organizacija u samoj prirodi ne može biti. Budući da inteligencija treba samo sebe da promatra kroz cijelu organsku prirodu kao djelatnu u sukcesiji, zato i svaka organizacija u širem smislu riječi mora u sebi samoj imati života, tj. neki unutrašnji princip gibanja. Život, doduše, može biti više ili manje ograničen; dakle pitanje: otkud ona razlika, reducira se na prethodno: otkud postupnost u organskoj prirodi?

1.1 postupnost organizacija, međutim, označuje različite momente evolucije univerzuma. Kao što inteligencija teži da pomoću sukcesije stalno prikazuje apsolutnu sintezu, isto će se tako organska priroda nastojati pojavljivati kako se bori za opći organizam, i u borbi protiv neke anorganske prirode. Granica sukcesije u predodžbama inteligencije bit će i granica organizacije. Međutim, mora da opstoji neka apsolutna granica zrenja inteligencije; ta je granica za nas Svjetlo. Svjetlo rinda ono našu sferu zrenja proširuje gotovo do neograničenosti, ipak granica svjetla ne može biti granica univerzuma, i nije to prosto hipoteza da s onu stranu svjetlosnog svijeta sja nekim nepoznatim svjetlom svijetla ili ko ji više ne pada u sferu našeg zrenja. — Ako, dakle, inteligencija evoluciju univerzuma, ukoliko on pada u njeno zrenje, promatra u nekoj organizaciji, onda će organizaciju promatrati kao identičnu sa samom sobom. Jer, to je sama inteligencija koja, kroz sve labirinte i zavoje organske prirode, nastoji da samu sebe reflektira kao produktivnu. Ali ni u jednoj od podređenih organizacija svijet se inteligenciji ne prikazuje potpuno. Samo kad do svoje najpotpunije organizacije, u kojoj se kontrahira cijeli njen svijet, poznat će tu organizaciju kao identičnu sa sobom. Stoga će se inteligencija sebi pojaviti ne samo kao organska nego kao takva koja stoji na vrhuncu razvoja, izaći je. Ostale organizacije može ona smatrati srednjim članovima, kroz koje se najavršenija niolo-pomaio oslobađa spona materije ili kroz koje ona sebi potpuno postaje objektom. Ona, dakle, oslobodivši se organizacijama neće priznati ni dignitet jednak lijepoj satnoj.

Granica njezina svijeta ili, što je isto, granica sukcesije njenih predodžbi jest za inteligenciju i granica organizacije. Prema tome se, dakle, od nas tako naizvorno treća ograničenost sastoji u tome da se inteligencija

I lju samoj sebi mora pojaviti kao organska individua. In nužnosti da sebe promatra kao organsku individuu njezin joj se svijet potpuno ograničava, i obratno, time što sukcesija njenih predodžbi postaje ograničena postaje ona sama organskom individuom.

4.) Osnovni je karakter organizacije da ona, izuzela tako reći iz mehanizma, ne opstoji samo kao uzrok i učinak, nego zato što je sama od sebe oboje ujedno, ona opstoji pomoću saine sebe. Mi smo objekt najprije odredili kao supstanciju i akcenciju, ali kao takav nije se mogao promatrati (anschauen), a da ne bude također i uzrok i učinak. No on se opet ni kao uzrok i učinak nije mogao promatrati, a da se supstancije nisu fiksirale. Ali gdje počinje supstancija dl gdje prestaje? Istodobnost svih supstancija preobražava sve njih u jednu, koja je samo u vječnom uzajmičnom djelovanju sa sobom samom; to je apsolutna organizacija. Organizacija je, prema tome, viša potencija kategorije uzajmičnog djelovanja, koja općenito pomišljena vodi na pojam prirode ili uopće organizacije, u pogledu koje su sve pojedine organizacije same opet akcencije. Prema tome je osnovni karakter organizacije da je ona sama sa sobom u uzajmičnom djelovanju, ono produktivno i produkt ujedno, koji je pojam princip svake organske prirodne nauke, iz kojega se a priori mogu izvesti sva dalja određenja organizacije

Budući da sada stojimo na vrhuncu svake produkcije, naime kod organske, zato će nam biti dopušten osvrt na cijeli niz. Sada mi u prirodi možemo razlikovati tri potencije zora: jednostavnu — tvar — koja je stavljena u nj pomoću osjeta, drugu — ili materiju — koja je postavljena produktivnim zorom, konačno treću koja je označena organizacijom.

Budući da je organizacija samo produktivni zor u drugoj potenciji, zato će kategorije konstrukcije materije uopće ili opće fizike biti i kategorije organske konstrukcije i organske prirodne nauke, samo što - se u ovoj također moraju pomišljati kao potencirane. Nadalje, kao što su pomoću one tri kategorije opće fizike određene tri dimenzije materije, isto su tako pomoru tri kategorije organske fizike određene tri dimenzije organskog produkta. Pa ako je galvanizam, kan što je rečeno, opći izraz procesa koji je prešao u produkt, i ako magnetizan), elektricitet i kemijska sila potencirani produktom daju tri kategorije organske li/ike, onda ćemo sebi galvanizam morati da pređo- i i u 10 kao most preko kojega one opće prirodne sile prelaze u senzibilitet, iritabilitet i nagon oblikovanja.

Osnovni karakter života posebno sastojat će se u Inme da je on fiksirano i unutrašnjim principom odr-

žano sljedovanje, koje se vraća u sebe. I kao što se intelektualni život, čija je on slika, ili identitet svijesti održava samo kontinuitetom predodžbi, isto se tako i život održava satno kontinuitetom unutrašnjih gibanja, a kao što se inteligencija u sukcesiji svojih predodžbi stalno bori za svijest, isto se tako život mora pomišljati u stalnoj borbi protiv prirodnog toka ili u le/.nji da protiv njega obrani svoj identitet.

Pošto smo odgovorili na glavna pitanja, koja se mogu postaviti dedukciji organske prirode, obraćamo svoju pažnju još na jedan pojedinačni rezultat te dedukcije, a to je, naime da se u postupnosti organizacija nužno mora pojaviti jedan stupanj koji je inteligencija pri nuždena da promatra kao identičnoga sa sobom samom. Ako, dakle, inteligencija nije ništa drugo nego evolucija prvobitnih predodžbi i ako se ta sukcesija ima prikazati u organizmu, onda će ona organizacija, koju inteligencija mora spoznati kao identičnu sa sobom u satnom, u svakom momentu biti potpuni otisak njezine unutrašnjosti. Gdje, dakle, nedostaju promjene organizma koje odgovaraju predodžbama, tamo ni one predodžbe inteligencije ne mogu postati objektom. Ako, dakle, hoćemo transcendentarno izraziti, onda npr. slijepac od rođenja na svaki način ima neku predodžbu o svjetlu za promatrača izvan njega, jer je za to poljubna unutrašnja moć zrenja, samo što mu ta predodžba ne postaje objektom; premda ta predodžba, promatrana transcendentarno, uistinu nije u nijemu, jer u svijesti nema ništa što ono ne promatra u samome sebi. Organizam je uvjet pod kojim sebe inteligencija, kao supstancija ili subjekt sukcesije, jedino može razlikovati od same sukcesije ili pod kojim ta sukcesija jedino može postati nečim nezavisnim od inteligencije. Što se nama, pak, čini kao da ima neki prijelaz iz organizma u inteligenciju, naime tako, da se afekcijom organizma prouzrokuje predodžba u inteligenciji, jesi prosta varka, jer mi upravo o predodžbi ne možemo znati ništa, dok nam ona pomoću organizma ne postane objektom, dakle jer afekcija organizma u svijesti prethodi predodžbi, a prema tome ne može se pojaviti kao uvjetovana predodžba, nego se naprotiv afekcija mora pojaviti kao uvjet predodžbe. Ne sama predodžba ali zacijelo svijest o njoj uvjetovana je afekcijom organizma, pa ako empirizam ograničava svoju tvrdnju na ovo potonje, onda nema što da mu se prigovori.

Ako dakle uopće može biti govora o nekom prijelazu, gdje i ne opstoje dva oprečna objekta, nego za pravo samo jedan objekt, onda prije može biti govora o nekom prijelazu iz inteligencije u organizam nego o suprotnome. Jer, kako je sam organizam samo način

zora inteligencije, zato za nju sve što je u njoj mora neposredno u organizmu nužno postati objektom. Ima samo ta nužnost da se sve što je u nama, dakle i predodžba kao takva, a ne samo možda njezin objekt, promatra kao izvan nas, na čemu se osniva cijela ta kozvana zavisnost duhovnoga od materijalnoga. Čim npr. organizam nije više potpun refleks našeg univei zuma, on i ne služi više kao organ samopromatran ja (Selbstanschauung), tj. bolestan je; mi se sami osjećamo kao bolesni samo zbog onog apsolutnog identiteta organizma s nama. No čak je organizam bolestan samo prema prirodnim zakonima, tj. prema zakonima same inteligencije. Inteligencija, naime, u svom području nije slobodna, nego ograničena i prisiljena zakonima. Gdje, dakle, moj organizam prema prirodnim zakonima mora biti bolestan, prisiljen sam i ja da ga promatram kao takvoga. Osjećaj bolesti ne nastaje ničim drugim nego samo ukidanjem identiteta između inteligencije i njezina organizma, naprotiv osjećaj zdravlja, ako se osjećajem drukčije može nazvati sasvim neznan osjet, jest osjećaj potpune izgubljenosti inteligencije u organizmu ili, kao što se izražava neki odlični pisac, osjećaj prozirnosti organizma za duh.

Onoj zavisnosti, ne samoga onoga intelektualnoga, ili zacijelo svijesti o intelektualnome od fizičkoga, pripada također porast i opadanje duševnih snaga s porastom i opadanjem onih organskih, pa čak i nužnost da se čovjek sebi pojavi kao rođen. Ja, kao ova određenja individua, uopće nisam bio, dok sebe nisam promatrao kao ovu, niti ću biti ova individua, čim to promatranje prestane. Kako je, prema prirodnim zakonima, nužna vremenska tačka, gdje organizam kao djelo koje se poslepeno razara vlastitom snagom mora prestati da bude refleks vanjskog svijeta, tako je apsolutno ukidanje identiteta između organizma i inteligencije, koje je u bolesti samo parcijalno, tj. smrt, prirodan događaj, koji sačinjava u iskonski niz predodžbi inteligencije.

Sto vrijedi za slijepu djelatnost inteligencije, naime da je organizam njezin stalni otisak, morat će vrijediti i za slobodnu djelatnost, ako takve ima u inteligenciji, što mi dosada nismo izveli. Prema tome će i svakoj svojevoljnoj sukcesiji predodžbi u inteligenciji moći i da odgovara neko slobodno gibanje u njezinu organizmu, kamo ne pripada možda samo u užem smislu takozvano hotimično gibanje nego i gesta, govor, ukratko sve što je izraz nekog unutrašnjeg stanja. Kako, pak, slobodno zasnovana predodžba inteligencije prelazi u vanjsko gibanje, tom pitanju, koje pripada u praktičku filozofiju i kojega se ovdje dotičemo samo zato što se na nj može odgovoriti samo prema upravo

i/,nošenim načelima, potrebno je posve drugo rješenje nego onome obratnome kako promjenom u organizmu može biti uvjetovana neka predodžba u inteligenciji. Ier, ukoliko inteligencija producira besvjesno, njezin je organizam neposredno identičan s njome, tako da se ono što ona izvanjski promatra bez daljeg posredovanja reflektira pomoću organizma. Npr.: prema prirodnim je zakonima nužno da se u ovim ili onim od nosima, npr. općih uzroka pobuđivanja, organizam mora pojaviti kao bolestan. Ako su ti uvjeti dani, inteligencija nije više slobodna da ono uvjetovano prikaži ili ne, organizam postaje bolestan, jer ga inteligencija mora tako predočivati. Ali od inteligencije, ukoliko ji ona slobodno djelatna, razlikuje se njezin organizam, dakle iz predočivanja inteligencije ne slijedi neposredno neki bitak u organizmu. Odnos kauzaliteta između slobodne djelatnosti inteligencije i gibanja njezina organizma isto se tako ne da pomišljati kao ni obratni odnos, jer to dvoje i nije zbiljski, nego samo idealno oprečno. Ne preostaje, dakle, ništa drugo nego d'asc između inteligencije, ukoliko je slobodno djelatna i ukoliko ona, naprotiv, besvjesno promatra, postavi harmonija, koja je nužno prestabilirana. Na svaki je način i transcendentalnom idealizmu potrebna unaprijed određena harmonija, doduše ne zato da se razjasni suglasnost promjena u organizmu s nehotimičnim predodžbama, ali zacijelo zato da se razjasni suglasnost organskih promjena s hotimičnim predodžbama; također ne prestabilirana harmonija kao Leibnizova prema običnom tumačenju, koja se neposredno zbiva između inteligencije i organizma, nego takva koja se zbiva između slobodne i besvjesno produktivne djelatnosti, jer je potrebna ista ova potonja harmonija da se razjasni neki prijelaz iz inteligencije u vanjski svijet.

Kako je, pak, moguća sama takva harmonija, ludi mi niti možemo niti treba da uvidimo, dok se nalazimo na sadašnjem području.

V

Iz odnosa inteligencije prema organizmu, ikoji je sada potpuno izveden, očigledno je da se ona u sadašnjem momentu svijesti u svom organizmu, što ga promatra kao posve identičnoga sa sobom, gubi i da, prima tome, ponovo ne dolazi do zora same sebe.

No time što se za inteligenciju cio njezin svijet ■•Irr u organizmu ujedno je za nju zatvoren krug pro-11 m i ranja. Dakle, posljednja radnja, ikojom se u inteligenciju postavlja potpuna svijest (jer da se ta radnja linde, bio je naš jedini zadatak; sve drugo što je palo u rješenje tog zadatka nastalo nam je, tako reći, samo usput i isto tako nenamjerno kao i samoj inteligenciji),

mora pasti posve izvan sfere produciranja, tj. sama inteligencija mora se potpuno otkinuti od produciranja ako treba da nastane svijest, što će se, bez sumnje, opet moći dogoditi samo pomoću niza radnji. Prije nego što možemo izvesti same te radnje, potrebno je da se bar u općenitosti poznaje sfera u koju padaju one produciranju oprečne radnje. Jer, da te radnje moraju biti oprečne produciranju, dade se zaključiti već i/, toga što one treba da ograniče produciranje.

Mi, prema tome, pitamo da li nam se možda u dosadašnjoj vezi javila kakva radnja koja je suprotna produciranju? — Dok smo izvodili niz produkcija, pomoću kojih je ja malo-pomalo došao do toga da sebe promatra kao produktivnoga, nije se, doduše, pokazala nikakva djelatnost kojom bi se inteligencija uopće bila otkinula od produciranja, ali se zacijelo postavljenje svakog izvedenog produkta u vlastitu svijest inteligencije moglo razjasniti samo stalnim reflektiranjem ove potonje na producirano, samo što nam je svakim reflektiranjem nastao uvjet jednog novog produciranja. Mi smo, dakle, da bismo razjasnili progres u produciranju, morali staviti u svoj objekt neku djelatnost pomoću koje on teži preko svakog pojedinog produciranja, samo što se samim tim teženjem uvijek zapletao u nove produkcije. Stoga unaprijed možemo znati da onaj niz radnji koji mi sada postuliramo pripada u sferu refleksije uopće.

Ali produciranje je sada za inteligenciju zaključeno, lako da se ona nikakvom novom refleksijom ne može vratiti u njegovu sferu. Reflektiranje koje ćemo sada izvesti mora, dakle, biti sasvim različito od onoga koje

12 — Sistem transcendentnog idealizma
177

je stalno išlo paralelno s produciranjem., a ako ga, kao što je lako moguće, nužno prati neko produciranje, onda će to produciranje u opreci prema onome nužnom e biti slobodno. I opet, ako je reflektiranje koje nije pratilo besvjesnu produkciju bilo nužno reflektiranje, onda će, naprotiv, ono koje sada tražimo nužno morati da bude slobodno. Inteligencija će pomoću njega ograničiti ne možda samo svoje pojedinačno produciranje, nego produciranje uopće i apsolutno.

Opreka između produciranja i reflektiranja postaje najvidljivija time, što će nam se ono što smo dosada vidjeli sa stajališta zora pojaviti sasvim drukčije sa stajališta refleksije.

Mi sada, dakle, bar u općenitosti i unaprijed znamo sferu u koju uopće pripada onaj niz radnja kojim se inteligencija uopće otkida od produciranja, naime u sferu slobodne refleksije. A ako bi ta slobodna reflek-

sija imala biti u vezi s onim što je prije bilo izvedeno, onda će njezin razlog morati da leži neposredno u trećoj ograničenosti, koja će nas upravo isto tako tjerati u epohu refleksije, kao što nas je druga ograničemoš tjerala u epohu produciranja. No mi vidimo da dosada još nikako nismo kadri da tu vezu zaista pokažemo, pa možemo samo tvrditi da će takva biti.

Opća primjedba drugoj epohi

Uvid u cijelu vezu niza radnji, koji je u posljednjoj epohi izveden, osniva se na tome da se dobro jshvati razlika između onoga što srno nazvali prvom ili iskonskom, i onoga što srno nazvali drugom ili posebnom ograničenošću.

Naime, iskonska granica bila je pomoću idealne djelatnosti postavljena u ja već u prvom aktu samosvijesti ili, kao što se jastvu poslije činilo, pomoću stvari po sebi. No pomoću stvari po sebi bio je ograničen samo objektivni ili realni ja. Ja pak, čim je produktivan, dakle u cijelom drugom periodu on nije više samo realan nego idealan i realan ujedno. Dakle, onom prvobitnom (■ranicom ja, koji sada producira, ne može ise osjećati (>' i arri cen, također i zato što j e ta granica sada prešla u objekt, koji je upravo zajednički prikaz jastva i stva- 11 po sebi; stoga se u njemu mora tražiti i ona iskonska ograničenost koja je postavljena pomoću stvari po ■obi, kao što je i uistinu bila pokazana u njemu.

Ako se, dakle, ja sada još osjeća ograničen, onda se on može osjećati ograničen samo kao produktivan, a I o se opet može dogoditi samo pomoću jedne druge punice, koja mora biti isto tako granica jastva kao i ■.i vari po sebi.

Ta granica, pak, imala bi biti granica li pnje u ja- .1 vu, ali to je ona samo za realni i objektivni ja, a up- I ivo zato granica aktiviteta idealnoga ili subjektivnoga. Si var po sebi ograničava se, znači: ograničava se idealni ja. Prema tome je očito da je granica produciranjem /u m ta prešla u idealni ja. Ista granica, koja ograničava idealni ja u njegovoj djelatnosti, ograničava realni u njegovoj trpnji. Suprotstavljanjem idealne i realne djelatnosti uopće postavljena je prva ograničenost, a mje- rom ili granicom tog suprotstavljanja, koja nužno mora biti određena čim se prizna kao suprotstavljanje, •lo se dešava upravo u produktivnom zoru, postavlje- na je druga.

I ne znajući to, bio je, dakle, ja neposredno time ■ lo je postao produktivan postavljen u drugu ograničenost, tj. i njegova se idealna djelatnost ograničila. Ta ili uga ograničenost mora za ja, koji se po sebi ne da ograničiti, nužno biti apsolutno slučajna. Ona je apso hitno slučajna, znači: ona ima svoj razlog u apsolutno

slobodnu djelovanju samoga ja. Objektivni je ja ograničen rta ovaj određeni način, jer je idealni djelovao upravo na ovaj određeni način. Ali da je idealni djelovao na ovaj određeni način, to već samo pretpostavlja neku određenost u njemu. Prema tome i se oma druga l'ailica jastvu mora pojaviti ujedno kao zavisna i kao nezavisna od njegove djelatnosti. To se protivurjeđe daje riješiti samo na taj način da je ova druga ograničenost samo sadašnja i da, prema tome, mora imati i svoj razlog samo u nekoj prošloj radnji, jastva. U kojoj i ko se reflektira na to da je granica sadašnja, ona je od jastva nezavisna, ukoliko na to da ona uopće jest, postavljena je nekom radnjom samoga ja. Ona ograničenost idealne djelatnosti može se stoga jastvu pojaviti samo kao ograničenost sadašnjosti: dakle neposredno na taj način što ja postaje senzitivna sa sviješću nasla je mu vrijeme kao apsolutna granica, pomoću koje 011 sebi kao senzitivna sa sviješću, tj. kao unutrašnje osjetilo postaje objektom. Međutim je lja u prethodnoj radnji (u radnji produciranja) bio ne samo unutrašnje osjetilo, nego ujedno i unutrašnje i vanjsko, što dakako vidi samo filozof, jer je ja bio ujedno idealna i realna djelatnost. On, prema tome, ne može sebi postati objektom kao unutrašnje osjetilo, a da mu ujedno ne postane objektom vanjsko osjetilo, pa ako se ono prvo promatra kao apsolutna granica, onda se ovo drugo može promatrati samo kao u svim smjerovima beskonačna djelatnost.

Dakle, neposredno time što se idealna djelatnost u produkciji ograničava, unutrašnje osjetilo postaje za ja objektom pomoću vremena u njegovoj nezavisnosti od prostora, a vanjsko osjetilo pomoću prostora u njegovoj nezavisnosti od vremena; dakle, ni ijedno od njih ne javlja se u svijesti kao zor kojega ja ne može postati svjestan, nego samo kao promatrani (Angeschaut).

No jastvu sada sâmo vrijeme i prostor moraju opet postati objektom, koji je drugi zor ove epohe i kojim se u ja postavlja jedno novo određenje, naime sukcesija predodžbi po kojoj za ja uopće nema prvog objekta, jer prvobitno može postati svjestan samo drugoga suprotstavljanjem prvome kao njegovu ograničenju, čime se, dakle, druga ograničenost potpuno stavlja u svijest.

Jastvu, međutim, sam odnos kauzaliteta opet mora I» »slati objektom, što se događa pomoću uzajmičnog il'liivanja, trećeg zora u ovoj epohi.

Prema tome ta tri zora ove epohe nisu ništa drugo in'l,1) osnovne kategorije svakog znanja, naime kategorije II je relacije.

Samo uzajmično djelovanje nije moguće, a da ja-ši vu sama sukcesija opet ne postane ograničenom sukcesijom, što se događa pomoću organizacije, koja pri-si l java da se prijede na novi niz radnja, ukoliko ona označuje najvišu tačku produkcije i ukoliko je uvjet jedne treće ograničenosti.

Treća epoha

01) REFLEKSIJE DO APSOLUTNOG AKTA VOLJE

1

U nizu dosada izvedenih sintetičkih radnja nije se mogla naći ni jedna, pomoću koje bi ja neposredno došao tlo svijesti o svojoj vlastitoj djelatnosti. No kako je krug sintetičkih radnja zaključen i pomoću prethodnih dedukcija potpuno iscrpen, zato ona radnja ili niz radnja kojim se svijest o izvedenome stavlja u saim ja ne može biti sintetičke nego samo analitičke vrste. Stajalište refleksije identično je, prema tome, sa stajališ-lem analize, dakle ni s tog stajališta ne može se u jais Ivu naći neka radnja koja već ne bi sintetički bila postavljena u nj. Kako, pak, sam ja dolazi na sta-jalište refleksije, to niti je dosada raščišćeno, niti se možda uopće može razjasniti u teorijskoj filozofiji.

Time što mi pronalazimo onu radnju kojom se reflek-sija stavlja u ja, sintetička će se nit opet nadbve-zali i is one tačke, bez sumnje, sezati u beskonačnost.

Budući da je inteligencija, dok je promatralačka, jedno s promatranim i nipošto različita od njega, zato ona neće moći da dođe do zora o samoj sebi ipomoću produkata, dolk samu sebe ne odvoji od. produkata, a kako sama mije ništa drugo nego određeni način radnje, kojim objekt nastaje, moći će doći do same sebe samo na taj način da svoju radnju kao takvu odvoji od onoga što za nju nastaje u toj radnji ili, što je isto, od produeranioga.

Mi dosada apsolutno ne možemo znati da li je talkvo odvajanje uopće moguće, ili da li se zbiva u intelligen-ciji. Pita se što će takvo odvajanje, ako se ono pretpo-stavi, biti u inteligenciji?

Ono odvajanje radnje od produciranog zove se u obi čnoj jezičnoj upotrebi apstrakcija. Kao prvi uvjet re-fleksije javlja se, dakle, apstrakcija. Dok inteligencija nije nešto različito od svoje radnje, nije moguća svijest o toj radnji. Samom apstrakcijom postaje ona nešto što je različito od njezina produciranja, ali što se sadri upravo zbog toga ne može više pojaviti kao radnja, ne-go samo kao nešto producirano.

No inteligencija, tj. ona radnja, i objekt prvobitno su jedno. Objekt je ovaj određeni objekt, jer je inte-ligencija producirala upravo ovako, a ne drukčije. Prema tome će se objekt na jednoj, a radnja intelligen-

cije na drugoj strani opet podudarati u jednoj, te istoj svijesti, budući da se međusobno iscrpljuju i potpuno kongruiraju. ■— Ono što nam nastane ikad radnju, kao takvu, odvojimo od nastaloga, zove se pojam. Pitanje kako se naši pojmovi slažu s objektom, transcendentno, dakle, nema smisla, ukoliko to pitanje pretpostavlja neku prvobitnu različnost obojih. Objekt i njegov pojam i obratno, pojam i objekt s one su strane svijesti jedno te isto, a rastavljanje obaju nastaje tek istodobno s nastajućom sviješću. Stoga filozofija koja polazi od svijesti nikada neće moći razjasniti ono podudaranje, niti se ono uopće dade razjasniti bez prvobitnog identiteta, čiji princip leži s onu stranu svijesti.

U samom produciranju, gdje objekt još i ne egzistira kao objekt, sama je radnja identična s onim što nam I a, je. To stanje jastva čovjek sebi može razjasniti pomoću sličnih, u kojima nikakav vanjski objekt ne dolazi u svijest, premda ja ne prestaje producirati ili promatrati. U stanju spavanja npr. ne ukida se iskonsko produciranje, slobodna je refleksija ono što se prelada istodobno sa sviješću o individualitetu. Objekt i predodžba potpuno su izgubljeni jedno u drugome i upravo zbog toga u inteligenciji za nju samu ne postoji ni jedno ni drugo. Inteligencija, kad ne bi bila sve • amo za sebe samu, bila bi u tom stanju promatralačka /a neku inteligenciju izvan nje, ali za samu sebe ona lo nije, a zato uopće ne. Takvo je stanje dosada izvedeno stanje našeg objekta.

Dokle god nam radnja producirana ne postane objektom čisto i odvojeno od produciranoga, dotle sve egzistira samo u nama, a bez onoga rastavljanja mislili bismo da zaista promatramo sve samo u sebi samima. Naime, da mi objekte moramo promatrati u prostoru, in još ne razjašnjava da ih promatramo izvan sebe, jer nu bismo i prostor mogli promatrati prosto u sebi, a Iskonski ga zaista i promatramo samo u sebi. Inteligencija je tamo gdje ona promatra. Kako ona, dakle, dolazi do loga da objekte promatra izvan sebe? Ne da se uvidjeti zašto nam se cijeli vanjski svijet ne pričinja kao naš organizam, u pogledu kojega mislimo da smo neposredno nazočni svagdje gdje osjećamo. Kao što mi ovaj organizam, pošto su se vanjske stvari i rastale od nas, po pravilu i ne promatramo izvan sebe, ako ga ne i u/ i ku jemo od sebe posebnom apstrakcijom, tako mi m ob jekte ne bismo mogli ugledati kao različne od sebe bez iskonske apstrakcije. Da se oni, dakle, od duše, Inko reći, odvoje i stupe u prostor, moguće je samo i a .lavijanjem pojma od produkta, tj. subjektivnoga od objektivnoga uopće.

Ako se, pak, pojam i objekt iskonski tako podudariju da ni u jednome od obaju nema više ili manije nego u drugome, onda je rastavljanje obaju upravo neshvatljivo bez neke posebne radnje, kojom sebi oba postaju oprečni u svijesti. Takva je radnja, ona koja se vrlo ekspresivno označuje riječju sud, jer se njime najprije rastavlja ono što je dosada bilo nerastavljivo sjedinjeno, pojam i zor. U sudu, naime, ne poređuje se pojam s pojmom, nego pojmovi sa zorovima. Predikat po sebi nije različan od subjekta, jer se upravo u sudu postavlja identitet obaju. Prema tome je rastavljanje subjeta i predikata moguće uopće samo na taj način da subjekt reprezentira zor, a predikat pojam. 1) sudu, dakle, treba da se pojam i objekt najprije među sobno suprotstave, zatim da se dovedu u međusobnu vezu i da se postave kao međusobno jednaki. No ta je veza moguća samo pomoću zora. Taj zor, međutim, ne može biti isti kao i produktivni, jer onda ni za korak ne bismo bili dalje, nego to mora biti nama dosada potpuno nepoznat način zora, koji traži da se tek izvede.

Budući da se pomoću njega objekt i pojam treba da dovedu u međusobnu vezu, mora on biti takav način zora koji s jedne strane graniči s pojmom, a s druge s objektom. Kako je, pak, pojam način djelovanja kojim za zor uopće nastaje objekt, dakle pravilo po kojemu se objekt uopće konstruira, dok naprotiv objekt nije pravilo, nego izraz samog pravila, zato se mora naći neka radnja u kojoj bi se samo pravilo promatralo kao objekt, ili u kojoj bi se, obratno, objekt uopće promatrao kao pravilo konstrukcije.

Takav je zor shematizam, ikoji svatko može upotrijebiti samo iz vlastitog unutrašnjeg iskustva i koji se, da bi se obilježio i da bi se iskustvo vodilo, može samo opisati i odvojiti od svega ostaloga što mu je slično.

Shema se mora razlikovati kako od slike, tako i od simbola, s kojim se veoma često zamjenjuje. Slika je uvijek sa svih strana tako određena da za potpuni identitet slike s predmetom nedostaje samo određeni dio prostora, u kojemu se predmet nalazi. Shema, naprotiv, nije sa svih strana određena predodžba, nego samo zor pravila po kojemu se izvjestan predmet može proizvesti. Ona je zor; dakle ne pojam, jer je ono što posreduje između pojma i predmeta. Ali ona isto tako nije zor salmog predmeta, nego samo zor pravila po kojemu se takav predmet može proizvesti.

Sto je shema, dade se najbolje razjasniti pomoću pi imjera mehaničkog umjetnika, koji predmet izvjesne forme treba da proizvede prema nekom pojmu si o mu se možda može pr iopćiti, jest pojam o pred-

metu, ali to, da bez nekog uzroka izvan njega pod njegovim rukama malo-pomalo nastaje forma, koja je vezana s pojmom, apsolutno je neshvatljivo bez pravila koje se iznutra, premda osjetilno, predočuje i koje ga vodi u proizvođenju. To pravilo jest shema, u kojoj apsolutno nije sadržano ništa individualno i koja isto luko nije neki opći pojam, po kojemu umjetnik ništa ne bi mogao proizvesti. Po toj shemi on će najprije proizvesti samo sirovi nacrt qjeline, odavle će prijeći na razvijanje pojedinih dijelova, dok se malo-pomalo u njegovu unutrašnjem zoru Shema ne približi slici koja ga opet prati, dok se istodobno s određenjem slike, koje potpuno nastupa, ne dovrši i samo umjetničko djelo.

Shema se u najobičnijoj upotrebi razuma pokazuje kao opći srednji član priznavanja svakog predmeta kao odleđenoga. Da ja, čim ugledam trokut, kakve god vrste bio, u istom trenutku stvaram sud da je taj lik trokut, pretpostavlja neki zor o trokutu uopće koji ni je ni tupokutan, ni oštrokutan, ni pravokutan, i ne bi isto lako bio moguć pomoću samog pojma o trokutu kao ni pomoću same slike o njemu; jer kako je slika nužno određena, zato bi kongruencija zbiljskog s prosio umišljenim trokutom, kad bi i opstojala, bila samo slučajna, što nije dovoljno za formaciju suda.

Upravo iz te nužnosti shematizma dade se zaključiti da će se cio mehanizam jezika osnivati na njemu. Ne,ka se npr. pretpostavi da neki čovjek, koji se nikako nije upoznao sa školskim pojmovima, poznaje od neke životinjske vrste samo izvjesne egzemplare ili samo neke rase, on će ipak, čim ugleda individuu neke njemu još nepoznate rase od iste vrste, stvoriti sud da ona pripada toj vrsti. To on ne može pomoću nekog općeg pojma, jer otkud bi mu došao taj opći pojam, budući da je veoma često čak istraživačima prirode nadasve teško da se slože u (pogledu općih pojmova o nekoj vrsti?)

Primjena nauke o iskonskom shematizmu na istraživanje mehanizma prajezikâ, najstarijih nazora o prirodi, čiji su nam ostaci sačuvani u mitologijama starih naroda, naposljetku na kritiku znanstvenih jezika, čiji gotovo svi izrazi zahvaljuju svoje postanje iz shematizma, najočiglednije bi prikazivalo, što se kao ono temeljno one operacije provlači kroz sve poslove ljudskog duha.

Da se iscrpe sve što se dade reći o prirodi sheme, mora se još primijetiti da je ona za pojmove ono isto što je simbol za ideje. Stoga se shema uvijek, i nužno odnosi na neki empirijski predmet, koji je ili zbiljski ili koji treba proizvesti. Tako je npr. o svakom organ-

skom liku, kao npr. o čovječjem, moguća samo shema, dok npr. za ljepotu, za vječnost itd. ima samo simbol. Budući da estetički umjetnik radi samo prema idejama, a s druge mu je strane ipak opet potrebna mehanička umjetnost, da djelo prikaže pod empirijskim uvjetima, zato je očigledno da je za njega postupnost od ideje do predmeta dvostruko veća nego postupnost mehaničkog umjetnika.

Pošto je sada pojam sheme potpuno određen (ona je, naime, osjetilno promatrano pravilo proizvođenja nekog empirijskog predmeta), možemo se vratiti u vezu istraživanja.

Trebalo je razjasniti kako ja dolazi do toga da sam sebe promatra kao djelatnoga u produciranju. To je bilo razjašnjeno na osnovu apstrakcije; način postupanja kojim nastaje objekt morao se rastaviti od samoga onoga što je nastalo. To se dogodilo pomoću suda. No sud sam nije bio moguć bez shematizma. Jer, u sudu postavlja se predodžba kao jednaka pojmu; da bi se i o dogodilo, mora opstojati nešto što sačinjava posredovanje između obojih, a to je samo shema.

Onom moći, pak, da apstrahira od pojedinačnog objekta, ili, što je isto, empirijskom moći apstrahiranja inteligencija nikada neće doći do toga da se otkine od objekta; jer upravo pomoću shematizma opet se sjedinjuju pojam i objekt, dakle ona apstrakciona moć pretpostavlja u samoj inteligenciji neku višu moć, da li se rezultat apstrakcije postavio u svijest. Ako empirijska apstrakcija uopće treba da se fiksira, onda se lo može dogoditi samo pomoću moći po kojoj se ne samo način postupanja, kojim nastaje izvjesni objekt, nego način postupanja, kojim nastaje objekt uopće razlikuje od samog objekta.

II

Da bi se ta viša apstrakcija tačnije karakterizirala, pita se sada,

a) što postaje od zrenja ako mu se oduzme svaki pojam (jer su u objektu zor i pojam prvobitno sjedinjeni, ali sada treba da se uopće apstrahira od načina postupanja, dakle od objekta treba da se oduzme svaki pojam).

I) svakom se zoru mora razlikovati dvoje, zrenje kao lakvo, ili zrenje ukoliko je ono uopće neka radnja, i ono određivalačko u zoru, što čini da je zor — zor nekog objekta, jednom riječju: pojam zora.

Objekt je ovaj određeni objekt, jer sam ja radio na ovaj određeni način, ali upravo taj određeni način postupanja jest pojam, dakle objekt određen je pojmom; prema tome pojam prvobitno prethodi samom

objektu, doduše ne po vremenu, ali zacijelo po rangu. Pojam je ono određivalačko, objekt ono određeno.

Prema tome pojam nije, kao što se općenito tvrdi, ono općenito, nego naprotiv pravilo, ono što ograničava, određuje zor, a ako se pojam može zvati neodreden, onda je on to samo utoliko ukoliko on nije ono određeno, nego ono što određuje. Ono općenito jesi, dakle, zrenje ili produciranje i samo time što u to po sebi neodređeno dolazi neki pojam postaje ono zorom nekog objekta. Obično razjašnjenje postanja pojmov, ako ne treba da bude prosto razjašnjenje empirijskog postanja pojmov, naime ono po kojemu mi pojam nastaje na taj način da od više pojedinih zorova uništimo ono određeno i da zadržim samo ono općenito, dade se veoma lako prikazati u njegovoj površnosti. Jer, da izvršim onu operaciju, ja, bez sumnje, moram porediti međusobno one zorove, ali ikako dolazim do toga, a da me već ne vodi neki pojam? Otkud mi, naime, znamo da su oni pojedini nama dani objekti iste vrste, ako nam već prvi nije postao pojmom? Prema tome onaj empirijski postupak da se od više pojedinih stvari uzme ono zajedničko već sam pretpostavlja pravilo, da se ono što je zajedničko škupi, tj. pretpostavlja pojam i prema tome nešto više nego onu empirijsku apstrakcionu moć.

Mi, dakle, u zoru razlikujemo samo zrenje i pojam, ili ono određivalačko kod zrenja. U prvobitnom je zoru oboje sjedinjeno. Ako, prema tome, višom apstrakcijom, koju ćemo u opreci prema empirijskoj nazvati transcendentalnom, treba od zora oduzeti svaki pojam, onda on postaje, tako reći, slobodan, jer svaka ograničenost dolazi u nj samo pomoću pojma. Lišeno pojma, zrenje postaje potpuno i u svakom pogledu neodređeno.

Ako zor postane potpuno neodređen, apsolutno bespojmovan, onda od njega ne preostaje ništa više nego samo općenito zrenje, koje je, ako se samo opet promatra, prostor.

Prostor je bespojmovno zrenje, dakle apsolutno ne pojam koji bi možda bio tek apstrahiran od odnosa stvari; jer premda mi nastaje apstrakcijom, on ipak nije apstraktan pojam, niti u onom smislu u kojemu su kategorije, niti u onome kao što su to empirijski pojmovi ili pojmovi vrste, jer kad bi bilo rodnog pojma prostora, onda bi moralo biti i više prostora, umjesto da opstoji samo jedan beskonačni prostor, što ga vre pretpostavlja svako ograničenje u prostoru, tj. svaki pojedini prostor. Budući da je prostor apsolutno samo zrenje, zato je on nužno također i zrenje u beskonačnost, i to tako, da je i najmanji dio prostora

sam još zrenje, tj. prostor, a ne možda samo granica, na čemu ise jedino osniva beskonačna djeljivost prostora. Da naposljetku geometrija, budući da sve dokaze /vodi iz zora, a ipak isto tako općenito kao iz pojmove, zahvaljuje svoje opstojanje posve samo tom isvojs i vu prostora, Lako je općenito priznato da tome ovdje nije potrebno nikakvo dalje izvođenje.

b) Što postaje od pojma ako mu se oduzme svaki /or?

Pos to se prvobitni shematizam ukida transcendentnom apstrakcijom, mora istodobno, ako na jednom polu nastane bespojmovni zor, na drugome nastati /orni pojam. Ako su kategorije, kao što su izvedene u predašnjoj epohi, određene vrste zorova inteligencije, onda mora preostati samo čista određenost kad se liše /ora. Ta je određenost ono što se označuje pomoću logičkog pojma. Ako, dakle, filozof prvobitno stoji same na stajalištu refleksije ili analize, onda će on i kategorije moći deducirati samo kao prosto formalne pojmove, dakle također samo iz logike. Međutim bez obzira na to da je različnim funkcijama suda u logici samima još potrebno izvođenje i da se — daleko od toga da bi transcendentalna filozofija bila apstraktum logike — ova potonja, naprotiv, mora apstrahirati, od one prve, ipak je samo varka, ako se misli da kategorije, kad se rastave od shematizma zora, preostaju još kao realni pojmovi, jer kad se liše zora, one su samo logički pojmovi, ali povezane s njime nisu više prosti pojmovi, nego zbiljske forme zora. Nedovoljnost takvog izvođenja odat će se još i po nekim drugim nedostacima, npr. da ono ne može razotkriti mehanizam kategoriju, kako posebnih tako i općih, premda je on dosta vidljiv. Tako je, na svaki način, napadna osobina takozvanih dinamičkih kategorija da svaka od njih ima svoj korelat, dok to kod takozvanih matematičkih nije si učaj, ali ta se osobina veoma lako daje razjasniti, čim se zna da su u dinamičkim kategorijama unutrašnje i vanjsko osjetilo još nerastavljeni, dok kod matematičkih jedna pripada samo unutrašnjem a druga samo vanjskom osjetilu. Da su svagdje i u svakoj klasi tri kategorije, od kojih su sebi prve dvije oprečne, treća pak sinteza objiju, isto tako dokazuje da se opći mehanizam kategorija osniva na višoj opreci koja se sa stajališta refleksije više ne vidi, dakle za koju mora da postoji neka viša opreka koja leži dalje otraga. Kako se, nadalje, ta opreka provlači kroz sve kategorije i kako je to jedan tip koji je svima njima osnovom, za to, bez sumnje, i ima samo jedna kategorija, a kako smo iz iskonskog mehanizma zora mogli izvesti samo jednu kategoriju relacije, zato treba očekivati da je to

ona jedna iskonska kategorija, što se bližim razmatranjem zaista potvrđuje. Ako se može dokazati da prije ili s one strane refleksije objekt uopće nije određen matematičkim kategorijama, štoviše, da je pomoću njih određen samo subjekt, bilo ukoliko on promatra, bilo ukoliko ovako osjeća, kao što npr. objekt zacijelo nije jedan po sebi, nego samo u pogledu subjekta koji ujedno promatra i reflektira. Ako se, naprotiv, može dokazati da objekt već u prvom zoru mora biti određen kao supstancija i akcidencija, a da se refleksija ne upravlja na to, onda iz toga zacijelo slijedi da su matematičke kategorije uopće podređene dinamičkim, ili da ove potonje prethode matematičkim, dakle da dinamičke upravo zbog toga mogu prikazivati samo rastavljeno što matematičke prikazuju kao sjeđinjeno. Jer, kategorija, koja nastaje samo na stajalištu refleksije, sve dotle dok se i ovdje opet ne dogodi suprotstavljanje vanjskog i unutrašnjeg osjetila, što se dešava u kategorijama modaliteta, može samo i ili pripada ili unutrašnjem ili vanjskom osjetilu, a prema tome i ne može imati korelata. Kraće bi se dokazno izvesti na taj način da se u iskonskom mehanizmu prve dvije kategorije javljaju samo pomoću treće, ali ta treća od matematičkih kategorija uvijek već postavlja uzajmično djelovanje, jer se npr. ne da pomišljati ni sveukupnost objekata, a da se ne pomisliti, i opće uzajmično pretpostavljanje objekata jednih pomoću drugih, a ni neka limitacija pojedinog objekta, i da se objekti ne pomišljaju uzajmično limitirani jedini pomoću drugih, tj. u općem uzajmičnom djelovanju. Prema tome od četiri klase kategorija preostaju kao iskonske samo dinamičke, pa ako se, nadalje, ulože pokazati da ni kategorije modaliteta ne mogu u istom smislu, tj. iskonski biti kategorije kao kategorije relacije, onda kao jedine osnovne kategorije pivoslaju samo ove posljednje. No zaista se u iskonskom mehanizmu zora ne javlja nikakav objekt kao moguć ili nemoguć, kao što se svaki javlja kao supstancija ili akcidencija. Kao moguć, kao zbiljski i nužni javljaju se objekti tek pomoću najvišeg refleksionog akta, koji dosada još i nije izveden. One izražavaju samo odnos objekta prema cjelokupnoj moći • poznavanja (unutrašnjem i vanjskom osjetilu), i to tako, da se ni po jednom mogućnosti pa čak ni po jednom bilje ne stavlja u sam predmet neko određenje. No onaj odnos objekta prema cjelokupnoj moći spoznava-ju moguć je, bez sumnje, tek onda kad se ja potpuno nikine od objekta, tj. od svoje ujedno idealne i realne djelatnosti, tj. pomoću najvišeg refleksionog akta. S obzirom na nj mogu se onda opet kategorije modaliteta

/vali najviše, isto tako kao kategorije relacije u pogledu ■ai i U ze produktivnog zora, ali iz čega upravo postaje m igledno da one nisu kategorije koje se iskonski javlja I u u prvom zoru.

Transcendentalna je apstrakcija uvjet suda, ali ona nije sam sud. Ona samo razjašnjava kako inteligencija dolazi do toga da rastavlja objekt i pojam, ali ne, kako oba opet sjedinjuje u sudu. Kako se po sebi potpuno bezorni pojam s po sebi potpuno bespojmovnim zorom opet povezuje u objekt, ne da :.c pomišljati bez nečega što posreduje. Što, međutim, uopće posreduje između pojma i zora, jest shema. Tako će se opet ukinuti i transcendentalna apstrakcija nekim shematizmom koji ćemo, za razliku od onoga prije izvedenoga, nazvati transcendentalnim.

Empirijska shema bila je razjašnjena kao osjetilno promatrano pravilo, po kojemu se empirijski može proizvesti neki predmet. Transcendentalna shema bit će dakle, osjetilni zor pravila, pokojemu se uopće ili trauscendentalno može proizvesti neki objekt. Ukoliko, dakle, shema sadržava neko pravilo, utoliko je ona samo objekt nekog unutrašnjeg zora, ukoliko je pak, pravilo konstrukcije nekog objekta, utoliko se ona ipak mora izvanjski promatrati kao nešto u prostoru na načinu. Shema je, prema tome, uopće nešto što posreduje između unutrašnjeg i vanjskog osjetila. Prema tome morat će se transcendentalna shema razjasniti kao ono što najiskonskije posreduje između unutrašnjeg i vanjskog osjetila.

No ono najiskonskije što posreduje između unutrašnjeg i vanjskog osjetila jest vrijeme, ne ukoliko je ono samo unutrašnje osjetilo, tj. apsolutna granica, nego ukoliko samo opet postaje objektom vanjskog zora dakle vrijeme ukoliko je ono crta, tj. u jedinom smjeru protegnuta veličina.

Mi ćemo se zadržati kod te tačke, da tačnije odredimo pravi karakter vremena.

Vrijeme, razmotreno sa stajališta refleksije, samo je forma zrenja unutrašnjeg osjetila, jer opstoji samo u pogledu sukcesije naših predodžbi, koja je s ovog stajališta iskonski vanjski zor, jer na tom stajalištu, u vrijeme, nema razlike između predodžbi i predmeta. Ako se dakle, za refleksiju vrijeme samo unutrašnja forma zrenja, onda je ono za zrenje oboje ujedno. Iz tog svojstva vremena da se, između ostalog, uvidjeti zato je vrijeme supstrat cjelokupne matematike, dok je prostor samo supstrat geometrije, i zašto se čak svaka

geometrija daje svesti na analizu; upravo iz toga razli-
šnja se odnos između geometrijske metode stari-
h i analitičke novijih, pomoću kojih se ipak postiže
sasvim isto, premda su obje međusobno oprečne.

Samo na onom svojstvu vremena, da ujedno pripada vanjskom i unutrašnjem osjetilu, osniva se da je ono opći posredovalački član između pojma i zora ili transcendentalna shema. Budući da su kategorije iskonski načini zrenja, dakle ne rastavljeni od shematizma, što se događa tek pomoću transcendentalne apstrakcije, zato je iz toga jasno

1. da vrijeme već iskonski ulazi u produktivni zor ili konstrukciju objekta, kao što je to u prethodnoj epohi bilo i dokazano:

2. da se iz tog odnosa vremena prema čistim pojmovima na jednoj i čistog zora ili prostora na drugoj strani mora dati izvesti cijeli mehanizam kategorija;

3. da i o iskonskoj konstrukciji objekta, kad je I ranscendentalnom apstrakcijom ukinut iskonski shematizam, mora nastati potpuno promijenjen pogled koji će, budući da je upravo ona apstrakcija uvjet svake svijesti, također biti pogled koji jedino može doći u svijest. Tako produktivni zor gubi svoj karakter po samom mediju, kroz koji mora proći da dođe do svijesti.

Za razjašnjenje posljednje tačke neka posluži nekoliko primjera.

13 — Sistem transcendentalnog idealizma

193

U svakoj promjeni zbiva -se prijelaz iz jednog stanja u njegovo kontradiktorno oprečno stanje, npr. kad neko tijelo iz gibanja u pravcu A prijeđe u gibanje u pravcu — A. Ta veza kontradiktorno oprečnih stanja :samo je pomoću shematizma vremena moguća u inteligenciji, koja je identična sama sa sobom i koju stalno teži za identitetom svijesti. Zor producira vrijeme kao postojano u prelaženju sa A ina — A da otiklo ni protivurjeđe između opreka. Apstrakcijom se uki-
da shematizam, a s njime vrijeme. — Poznat je sofizam starih sofista kojim osporavaju mogućnost nekog do-
dijeljenog gibanja. Uzmite, vele oni, posljednji momen-
ni mirovanja nekog tijela i prvi moment njegova gibanja, između obojega ima nešto srednje. (To je i potpuno istinito :sa stajališta refleksije.) Ako, dakle, neko tijelo treba da se stavi u gibanje, onda se to događa ili u posljednjem momentu njegova mirovanja ili u prvome njegova gibanja, ali ono prvo nije moguće, jer tijelo još miruje, a ovo drugo ne, jer je već u gibanju. Da se taj sofizam, ikoji je prvobitno riješen pomoću produktivnog zora, riješi za refleksiju, izmišljene su smica

lice mehanike. Budući da ona prijelaz nekog tijela npr. iz mirovanja u gibanje, tj. vezu kontradiktorno oprečnih stanja može pomišljati samo kao posredovanu pomoću beskonačnosti, dok je za nju ukinut produktivni zor koji jedino može prikazati beskonačnost u konačnosti, tj. neku veličinu u ikojoj, premda je sama konačna, ipak nije moguć beskonačno malen dio, zato je ona prinuđena da među ona dva stanja umetne beskonačnost vremenskih dijelova koji se nalaze jedan izvan drugoga i od kojih je svaki beskonačno malen. No kako onaj prijelaz, npr. iz jednog smjera u suprotni, ipak treba da se dogodi u konačnom vremenu, premda beskonačnim posredovanjem, ali što je iskonski moguće samo pomoću kontinuiteta, zato i gibanje ikoje se u jednom momentu podjeljuje tijelu može biti samo sollicitacija, jer bi inače u konačnom vremenu nastala beskonačna brzina. Svi ti osebujni pojmovi učinjeni su nužnima samo ukidanjem iskonskog shematizma zora. Ni se, pak, tiče gibanja uopće, njegova je konstrukcija apsolutno nemoguća sa stajališta refleksije, jer se između svake dvije tačke jedne crte mora pomišljati beskonačno mnogo drugih, zbog čega geometrija i postula crtu, tj. zahtijeva da je svatko u produktivnom zoru silni proizvede, šta ona zacijelo ne bi činila kad bi se nastajanje linije dalo pripočeti pomoću pojmova.

I/, svojstva vremena, po kojemu je ono transcendentalna shema, razjašnjava se samo od sebe da vrijeme nije /goljan pojam, ni takav koji bi bio empirijski, ni lukav koji bi bio transcendentalno apstrahiran. Jer, sve od čega bi vrijeme moglo biti apstrahirano pretpostavila već samo vrijeme kao uvjet. No kad bi orno bilo transcendentalna apstrakcija poput razumskih pojmova, onda bi isto tako, kao što ima npr. više supstancija, moralo biti i više vremena, ali vrijeme je samo jedno, što se naziva različnim vremenima, samo su različna ograničenja apsolutnog vremena. Zato se ni jedan aksiom vremena, npr. da ne mogu biti dva vremena jedno i/.van drugoga ili istodobno, ili neka postavka aritmetike ne like, koja se posve osniva na formi vremena, i ne da demonstrirati na osnovu samih pojmova.

I'ošto smo, dakle, cijeli transcendentalni shematizam //.veli, vidimo da smo sada i u mogućnosti da potpuno laslavimo cijeli mehanizam kategorija.

Prva kategorija, koja je osnov svima ostalim, jedina kojom je objekt u produkciji već određen, jest, kao što znamo, kategorija relacije, koja će vanjsko i unutrašnje osjetilo jedino predočivati još kao sjedinjeno, jer je jedina kategorija zora.

I' rva kategorija relacije, supstancija i akcidencija, o/,načuje prvu sintezu unutrašnjeg i vanjskog osjetila.

No ako se kako od pojma supstancije, tako i od ipojima
aki idencije oduzme transcendentalni shematizam, onda
ne preostaje ništa osim prosto logičkog pojma subjekta
I predikata. Alko se, naprotiv, od oba oduzme svaki po-
jam, onda supstancija preostaje samo kao čist eksten-
/iUi ili kao prostor, akcidencija samo kao apsolutna
granica ili kao vrijeme, ukoliko je ono samo unutrašnje
osjetilo i od prostora potpuno nezavisno. Kako, pak,
po sebi potpuno bezorni pojam logičkog .subjekta ili
također bezorni pojam logičkog predikata postaju, pr
vi, supstancijom, drugi, akcidencijom, dade se razja
sniti samo na taj način da obadvama pridolazi odrede
nje vremena.

No to određenje pridolazi upravo tek is drugom ka
tegorijom, jer za ja tek pomoću druge (prema našem
izvođenju zora prve) postaje vremenom ono što je u
prvoj unutrašnje osjetilo. Tako je prva kategorija ucp
će predoči va samo pomoću druge, kao što je u svoje
vrijeme bilo dokazano; razlog tome, koji se ovdje poka-
zuje, jest taj da tek s drugom kategorijom pridolazi
transcendentalna shema vremena.

Supstancija se dade promati at i kao takva samo na
taj način da se promatra kao trajna u vremenu, ali ona
se ne može promatrati kao trajna, a da vrijeme, koji
je dosada označivalo samo apsolutnu granicu, ne teče
(tj. da se ne proteže u jednoj dimenziji), što se događa
upravo samo pomoću sukcesije kauzalne veze. Ali i to
da se zbiva neka sukcesija u vremenu, dade se pro-
matrati samo u opreci prema nečemu u njemu, ili jiev
je u protjecanju zaustavljeno vrijeme = prostor nešto
trajno u prostoru, što je upravo supstancija. Tako su
obje te kategorije samo uzajmično jedna pomoću dru-
ge, tj. one su moguće samo u jednoj trećoj, a to je
uzajmično djelovanje.

Iz tog izvođenja dadu se sama od sebe apstrahirati
iduća dva načela, iz kojih je shvatljiv mehanizam svih
ostalih kategorija:

1. opreka koja opstoji između prve dvije kategori je
jest ista koja iskonski opstoji između prostora d vre
mena;

2. druga je kategorija u svakoj klasi nužna samo
zato što pridonosi transcendentalnu shemu prvoj.

Ne da se anticipira nešto što još nije izvedeno,
ih c.n zato da se ta oba načela daljim izvođenjem učine
jasnijima, pokazujemo njihovu primjenu na takozvane
nialrmatičke kategorije, premda ove kao takve još nisu
I/.ved ene.

Mi smo već nagovijestili da one nisu kategorije zora,

I» ■ i nastaju samo na stajalištu refleksije. No s refleksijom ujedno se ukida jedinstvo između vanjskog i unutrašnjeg osjetila, a time se jedna osnovna kategorija relacije rastavlja na dvije oprečne, od kojih prva n/načuje samo ono što na objektu pripada vanjskom osjetilu, dok druga izražava samo ono što na objektu I u i pada izvanjski promatranom unutrašnjem osjetilu.

Ako se dakle — da počnemo od prve — od kategorije "III i je jednote, koja je prva u klasi kvantiteta, oduzme /or, onda preostaje samo logička jednota. Ako ovu treba povezati sa zorom, onda mora pridoći određenje vremenena. Veličina pak povezana s vremenom jest broj. I ako upravo tek s drugom kategorijom (mnoštva) pridozlazi određenje vremena. Jer, tek s danim mnoštvom počinje brojanje. Ja ne brojim, gdje ima samo jedno, led i iota tek pomoću mnoštva postaje brojem. (Da vrijeme i mnoštvo dolaze tek zajedno, vidi se i iz toga da ji lek drugom kategorijom relacije, upravo onom pomni u koje za ja najprije nastaje vrijeme u vanjskom /uru, određeno mnoštvo objekata. Čalk u hotimičnoj sukcesiji i predodžbi nastaje mi mnoštvo objekata samo na taj način što ih samo jedan za drugim, tj. što ili uopće primamo samo u vremenu. U nizu brojeva I »osi aje 1 samo pomoću mnoštva jednotom, tj. izrazom Komičnosti (uopće. To se dade dokazati ovako: Ako je I konačan broj, onda za nj mora da jima neki mogući divizor, ali $1/1 = 1$, dakle 1 je djeljiv samo- sa 2, 3 itd., li pomoću mnoštva uopće; bez njega je $1/0$, tj. ono beskonačno.)

No isto tako, kao što jednota nije zorna, nije to ni mnoštvo bez jednote, dakle oboje se međusobno pretpostavljaju, tj. oboje su mogući pomoću treće zajedničke kategorije.

Taj isti mehanizam pokazuje se sada u kategorijama kvaliteta. Oduzmem i i od realiteta zor prostora, što se događa pomoću transcendentalne apstrakcije, onda mi ne preostaje ništa osim prosto logičkog pojma pozicije uopće. Povežem li opet taj pqjam sa zorom prostora, onda mi nastaje ispunjenje prostora, ali ikoje se ne da promatrati bez nekog stupnja, tj. bez neke veličine u prostoru. No stupanj, tj. određenje pomoću vremena proizlazi upravo tek is drugom kategorijom, kategorijom negacije. Prema tome je druga kategorija ovdje opet nužna samo zato što prva samo pomoću nje postaje zorna ili što onoj prvoj pridonosi transcendentalnu shemu.

Jasnije možda ovako: Pomišljam li ono realno na objektima 'kao neograničeno, onda će se za ono protezati u beskonačnost, a kako, na dokazan način, intenzitet stoji u obrnutom odnosu prema ekstenzitetu, zato

ne preostaje ništa osim beskonačnog ekstenziviteta s nedostatkom intenziteta, tj. apsolutni prostor. Pomišlja li se, naprotiv, negacija kao ono neograničeno, onda ne preostaje ništa osim beskonačnog intenziteta bez ekstenziviteta, tj. tačka ili unutrašnje osjetilo, ukoliko je ono samo unutrašnje osjetilo. Oduzmem li, dakle, prvoj kategoriji drugu, onda mi ostaje apsolutni prostor, oduzmem li drugoj prvu, onda mi ostaje apsolutno vrijeme (tj. vrijeme samo kao unutrašnje osjetilo).

U prvobitnom zoru, dakle, ne nastaje nam ni pojam, ni prostor, ni vrijeme sami i odvojeni, nego sve ujedno. Kao što naš objekt ja besvjesno i sam od sebe povezuje ta tri određenja u objekt, isto tako dogodilo nam se i u dedukciji produktivnog zora. Pomoću transcendentale apstrakcije, koja se sastoji upravo u ukidanju onoga trećega što povezuje zor, mogli su nam preostati kao njegovi dijelovi samo bezorni pojam i bespojmovni zor. S ovog se stajališta pitanje: kako je moguć objekt, može izraziti samo ovako: kako se posve zorni pojmovi, koje nalazimo u sebi kao pojmove a priori, tako nerazrešljivo povezuju sa zorom, ili kako mogu prijeći u nj tako, da su apsolutno nerazdruživi od oblika? Budući da je taj prijelaz moguć samo pomoću shematizma vremena, zato zaključujemo da je uljedno m i i vrijeme moralo ući u onu iskonsku sintezu. Tako se potpuno mijenja red konstrukcije, kojega smo se pi idržavali u prethodnoj epohi, dok nas ipak samo 11 nnscondenlalna apstrakcija dovodi dotle da s jasnom ■.viješću rastavljamo mehanizam iskonske sinteze.

IV

Transcendentalna se apstrakcija postulira kao uvjet empirijske, ova kao uvjet suda. Svakom sudu, i najobičnijemu, osnovom je, dakle, transcendentalna apstrakcija i akcija, a transcendentalna apstrakciona moć ili moć pojmova a priori u svakoj je inteligenciji tako nužna kao i sama samosvijest.

No uvjet ne dolazi i do svijesti prije uvjetovanoga, i i ansoendentalna apstrakcija gubi se u sudu ili u em-11 i lij skoj apstrakciji, koju ona ujedno s njenim rezultatom uzdiže u svijest.

Kako se, pak, i transcendentalna apstrakcija zajedno s njenim rezultatom opet stavlja u svijest, to će, kako se unaprijed dade naslutiti, biti moguće samo pomoću neke radnje budući da možemo znati da se u običnoj svijesti ni od transcendentale apstrakcije ni o njezina rezultata nužno ništa ne javlja i da je apsolutno slučajno aiko se što javi od toga. Ona radnja s obzirom na običnu svijest ne može više biti nužna (jer i nače bi se i njezin rezultat uvijek i nužno morao naći u svijesti), a stoga ona mora biti radnja koja ne proiz-

lazi ni iz kakve druge u samoj inteligenciji (nego možda i/, neke izvan nje), dakle koja je za samu inteligenciju apsolutna. Do svijesti o empirijskoj apstrakciji i onoga što iz nje rezultira mogla bi dopirati obična svijesti, jer je za to još pobrinuto transcendentálnom apstrakcijom, ali koja, možda upravo zato što je njome postavljeno sve što se uopće javlja u empirijskoj svijesti, sama više ne dolazi nužno do svijesti, ali ako dođe dotle, ona će samo slučajno dospjeti do nje.

Međutim, očigledno je da bi se ja tek time što postaje svjestan i transcendentálne apstrakcije sam za sebe mogao uzdići apsolutno nad objekt (jer pomoću empirijske apstrakcije on se otkida samo od određenog objekta) i da on sam sebe, samo pošto se uzdigao nad svaki objekt, može spoznati kao inteligenciju. No kako ta radnja, koja je apsolutna apstrakcija, upravo zato što je apsolutna, nije više razjašnjiva ni iz kakve druge u inteligenciji, prekida se ovdje lanac teorijske filozofije, pa u pogledu nje preostaje samo apsolutni zahtjev: takva radnja treba da se javi u inteligenciji, ali upravo time filozofija prelazi preko svoje granice i stupa na tlo praktičke, koja postavlja samo pomoću kategoričkih zahtjeva.

Da li i kao je ta radnja moguća, to pitanje više ne pripada u sferu teorijskog istraživanja, ali na jedno pitanje ono još ima da odgovori. — Hipotetički prihvaćeno, da takva radnja postoji u inteligenciji, kako će ona naći samu sebe i kako će naći svoj objekt? Bez sumnje, nastaje inteligencija pomoću te radnje upravo ono što je za nas već transcendentálnom apstrakcijom bilo postavljeno, i tako mi time što činimo jedan korak u praktičku filozofiju dovodimo svoj objekt sasvim na tačku koju napuštamo, prelazeći u praktičku.

Inteligencija se nekom apsolutnom radnjom uzdiže nad sve objektivno. Za nju bi u toj radnji iščezlo sve objektivno kad ne bi dalje trajala prvobitna ograničenost, ali ova mora dalje trajati; jer ako apstrakcija treba da se zbiva, onda ono od čega se apstrahira ne može prestati. Budući da se, međutim, inteligencija u djelatnosti koju apstrahira osjeća slobodna, a prvobitnom ograničenošću, tako reći, intelektualnom silom teže ipak ujedno povučena natrag u zor, zato će se upravo tek u toj radnji ograničiti za sebe samu. Kao inteligencija, dakle ne više samo kao realna djelatnost kao osjetu niti sanio kao idealna kao u produktivnom /oru, nego kao oboje ujedno, tj. kao objekt. Ona se sebi pojavljuje kao ograničena produktivnim zorom. No zor jr kao akt potonuo u svijesti, a ostao je samo produkt.

1)11,1 sebe spoznaje kao ograničenu produktivnim zoloni, znači ovo: ona sebe spoznaje kao ograničenu ob-

irklivniiim svijetom. Ovdje, dakle, objektivni svijet i in-
Irligeneija najprije stoje jedno nasuprot drugome ti
svi jesti, isito tako kao što to nalazimo u svijesti pomoću
I »i ve filozofijske apstrakcije.

Inteligencija sada može fiksirati transcendentalnu
apstrakciju, ali to se događa već pomoću slobode, i to
pomoću posebnog pravca slobode. Iz toga se razjašnja-
\ i zašto se pojmovi a priori ne javljaju u svakoj svi-
jesi i i zašto se ni u jednoj ne javljaju uvijek i nužno.
Oui se mogu pojaviti, ali se ne moraju pojaviti.

Budući da se transcendentalnom apstrakcijom ra-
slavlja sve što je u prvobitnoj sintezi zora bilo sjedi-
njeno, zato će inteligenciji sve to, premda uvijek samo
pomoću slobode, postati objektom kao rastavljeno, npr.
vrijeme Odvojeno od prostora i objekta, prostor kao
loi ina istodobnosti, objekti, kako uzajamno jedan dru-
i'ome određuje njegovo mjesto u prostoru, ali pri čemu
• ehe inteligencija nalazi potpuno slobodnu, u pogledu
objekta od kojega proizlazi određenje.

Međutim, u općenitosti njena se refleksija upravlja
ih na objekt, uslijed čega joj nastaje već izvedena ka-
legorija zora ili relacije.

Ili ona reflektira na sebe samu. Aleo ona ujedno re-
link I i ra i promatra, onda joj nastaje kategorija kvariti-
teta koja je, povezana sa shemom, broj, ali koja upravo
/alo nije prvobitna.

Ako ujedno reflektira i osjeća, ili ako reflektira na
siupainj u kojemu joj je vrijeme ispunjeno, onda joj
nasi aje kategorija kvaliteta.

Ili naposljetku, pomoću najvišeg refleksionog akta
i el lektira ona ujedno rta objekt i na sebe, ukoliko je
ona ujedno idealna i realna djelatnost. Reflektira li
ujedno na objekt i na sebe kao idealnu (ograničenu)
djelatnost, onda joj na taj način nastaje kategorija
zbiljnosti.

I ovdje opet tek pomoću druge kategorije pridolazi
prvoj određenje vremena. Naime, prema onome što je
izvedeno u prethodnoj epohi sastoji se ograničenosl
idealne djelatnosti upravo u tome što ona spoznaje
objekt kao sadašnji. Zbiljski je dakle, objekt koji je
postavljen u izvjesnom momentu vremena; moguće je
naprotiv, što se uopće postavlja i, tako reći, ubacuje u
vrijeme pomoću djelatnosti koja reflektira na realnu

Sjedini li inteligencija još i to protivurječeje između
realne i idealne djelatnosti, onda joj nastaje pojam nuž-
nosti. Nužno je što je u svakom vremenu postavljeno;
ali svako vrijeme jest sinteza za vrijeme uopće i za od-
ređeno vrijeme, jer što je postavljeno u svako vrijeme,
isto je tako određeno kao i ono što je postavljeno u

pojedino vrijeme, a ipak isto tako slobodno kao u vremenu uopće.

Negativni korelati kategorije ove klase ne odnose se tako kao korelati kategorija relacije, jer uistinu nisu korelati, nego su kontradiktorne opreke pozitivnim korelatima. Oni također nisu zbiljske kategorije, tj. ne pojmovi pomoću kojih bi neki objekt zora bio samo i za refleksiju određen, nego naprotiv, ako su pozitivne kategorije ove klase najviše za refleksiju ili silepsija svih drugih, onda su, naprotiv, one prve (negativne) ono apsolutno oprečno cjelokupnosti kategorija.

Budući da pojmovi mogućnosti, zbiljnosti i nužnosti nastaju pomoću najvišeg refleksivnog akta, zato su ti pojmovi nužno također oni s kojima se zatvara cijeli svod teorijske filozofije. No da ti pojmovi stoje veći na prijelazu teorijske u praktičku filozofiju, to čitaoc i dijelom već sada predviđaju, ali će to dijelom još jačnije ispoznati kad budemo postavili sistem same praktičke filozofije.

Opra primjedba uz treću epohu

Posljednje istraživanje, koje mora da zaključi cijelu filozofiju, jest, bez sumnje, istraživanje o razlici između pojmova a priori i a posteriori, koja teško da se daje napraviti jasnom drugačije nego da se njihovo porijeklo pokaže u samoj inteligenciji. Ono osjetljivo transcendentnog idealizma u pogledu ove nauke upravo je to što on još i za takozvane pojmove a priori može dokazati njihovo postojanje, što je, dakako, moguće samo na taj način da on sebe postavlja u rep, i ju koja leži s onu stranu obične svijesti, dok filozofija koja se ograničava na običnu svijest može te pojmove uistinu naći samo kao gotove i kao da tu leže, čime se ona zapleće u nerazrješive teškoće, koje mi odvajkada suprotstavljali braniteljima tih pojmova.

Time što mi postanje takozvanih pojmova a priori • lavi jamo is onu stranu svijesti, kuda za nas pada i poslanje objektivnog svijeta, tvrdimo s istom evidencijom i jednakim pravom da je naša spoznaja iskonski posve i naskroz empirijska i da je posve i naskroz apriorna.

Svaka naša spoznaja prvobitno je empirijska, upravo zbog toga što nam pojam i objekt nastaju nerastavljeno i istodobno. Kad bismo, naime, prvobitno imali neku spoznaju a priori, onda bi nam najprije morao nastati pojam o objektu, a zatim prema njemu sam obje kl što bi jedino a priori dopuštalo neki zbiljski uvid u objekt. Obratno se zove empirijska svaka ona spoznaja koja mi nastaje bez moje pripomoći, kao npr. ponioe u fizikalnog eksperimenta čiji je rezultat ne mogu unaprijed znati. No svakako nam znanje o objektu is-

konski dolazi tako nezavisno od nas da mi tak onda, pošto je on ovdje, stvaramo pojam o njemu, ali taj pola, i u ine možemo priopćiti drugačije nego opet samo pomoću potpuno nehotimičnog zora. Dakle, svaka je spoznaja iskonski čisto empirijska.

No upravo zato što je cijela naša spoznaja iskonski posve i naskroz empirijska, ona je posve i naskroz n\>riorna. Jer, kad ona ne bi bila posve naša produkcija, onda bi nam cijelo naše znanje ili² izvana bilo dano, što je nemoguće, jer inače u našem znanju ne bi bilo ništa nužno i općevažno; ne preostaje, dakle, ništa drugo, nego da nam nešto dolazi izvana, ostalo pak iz nas samih. Prema tome naše znanje može biti posve i naskroz empirijsko samo na taj način da dolazi posve i naskroz iz nas samih, tj. da je posve i naskroz apriori no.

Ukoliko, naime, ja sve producira iz sebe, utoliko ji sve, ne možda samo ovaj ili onaj pojam ili čak samo forma mišljenja, nego cijelo jedno i nedjeljivo znanje a priori.

No ukoliko mi tog produciranja nismo svjesni, utoliko u nama nije ništa a priori nego sve a posteriori. Da mi postanemo svjesni svoje spoznaje kao takve koja opstoji a priori, za to je potrebno da postanemo svjesni radnje produciranja uopće, odvojeno od produciranja. Ali upravo u toj operaciji gubi se za nas na način koji je gore izveden sve ono materijalno (svaki zor) od pojma i ne može preostati ništa osim onoga čisto formalnoga. Utoliko, na svaki način, ima za nas pojmova a priori, i to čisto formalnih, ali ti pojmovi i jesu samo utoliko ukoliko mi shvaćamo, ukoliko mi na onaj određeni način apstrahiramo, dakle ne bez naše pomoći, nego pomoću posebnog pravca slobode.

Ima dakle pojmova a priori, ali nema prirodnih pojmova. Ne pojmovi, nego naša vlastita priroda i cijeli njen mehanizam jest ono što nam je prirodno. Ta je priroda određena prirodom i djeluje na određen način ali potpuno besvjesno, jer ona sama nije ništa drugo nego to djelovanje; pojam tog djelovanja nije u njoj,

² Ovaj »ili« ovdje nije na mjestu, odnosno suvišan je jer se na nj ne nadovezuje nikakva suprotna rečenica. Prev.

it i mače bi ona iskonski morala biti nešto različito od log djelovanja, a kad on dođe u nju, onda dolazi u nju luk jednim novim djelovanjem, koje sebi ono prvo čini objektom.

No s onim iskonskim identitetom djelovanja i bitka, slo ga pomišljamo u pojmu ja, napravljena je potpuno nemogućom ne samo predodžba o prirodnim pojmovima, koju je čovjek već (odavna bio prinuđen da na-

pi ist i zbog otkrića da u svim pojmovima ima nešto djelatno, nego i predodžba o egizis tencijii onih pojmova ikao iskonskih dispozicija, predodžba ikoja se još i sada česi. o iznosi, jer se osniva samo na predodžbi jastva kao posebnoga, od njegova djelovanja različenog supstrata. Jer tko nam kaže da djelovanje ne može pomišljati bez supstrata, priznaje upravo time da je sam onaj tobožnji supstrat mišljenja samo produkt njegove uobrazilje, dakle opet isamo njegovo vlastito mišljenje koje je on, na taj način, prinuđen da pretpostavlja kao samostalno do beskonačnosti unatrag. To je prosta varka uobrazilje da Oid objekta, pošto isu mu ise oduzeli jedini predikati što ih ima, još nešto — tko bi znao što — mora preostati. Tako npr. nitko neće reći da je neprodornost usađena materiji, jer je neprodornost sama materija. Zašto se govori o pojmovima koji su usađeni inteligenciji, kad su ti pojmovi isama inteligencija? — Aristotlove i su poredili dušu s neispisanom pločom, u koju se tek urezuju crte vanjskih stvari. No ako duša nije neispisana ploča, je li zato možda ispisana?

Ako su pojmovi a priori dispozicije u nama, onda mi osim toga imamo još vanjski poticaj za razvijanje lili dispozicija. Inteligencija je u tom slučaju mirna moć na koju vanjske stvari djeluju, tako reći, kao uzmu i pobuđivanja djelatnosti ili kao podražaji. No inteligencija inije mirna moć koja bi se tek stavljala u djelovanje, jer inače bi morala biti još nešto drugo nego djelatnost, morala bi biti is nekim produktom povezana djelatnost, otprilike kao što je to organizam, neki već potencirani zor inteligencije. Ni za ono nepoznato od kojega proizlazi poticaj ne preostaju nikakvi objektivni predikati, pošto su mu se oduzeli svi pojmovi a priori, dakle onaj X morali bismo možda postaviti u neku inteligenciju poput Mallebranchea, po kojemu sve vidimo u bogu, lili poput Berkeleya, (koji svjetlo naziva razgovorom duše s bogom, ali tim idejama za jedno dob i koje ih čak i ne razumije nije potrebno opovrgavanje

Ako (se, dakle, pod pojmovima a priori razumijevaju iskonske dispozicije jastva, onda bi se još uvijek s pravom dala prednost misli da svi pojmovi nastaju po moću vanjskih impresija, ne možda zato što bi se pi i tome dalo i pomišljati nešto razumljivo, nego što bi onda bar u našoj spoznaji bilo jedinstva i cjeline.

Locke, glavni branitelj ovog mnjenja, osporava moždanu tlapnju o prirođenim pojmovima, što je on u Leibniza, premda je ovaj bio veoma daleko od toga, pretpostavlja, ne opažajući da je jednako nerazumljivo, ako se dopusti da su ideje iskonski ukopane ili da se tek pomoću objekata uklapaju u dušu, niti se on ikada sjetio da sebe zapita da li ne samo u ovom smislu nema

prirođene ideje, nego da li uopće ima ikakva ideja u tom smislu da bi bila utisak na dušu, sporedno o čega?

Sve te zbrke rješavaju se pomoću ovog jednog stava da naša spoznaja iskonski istio tako nije a priori kao ni a posteriori, jer se cijela ta razlika čini samo i jedino u pogledu filozofijske svijesti. Iz istog razloga što spoznaja, naime, iskonski, tj. u pogledu objekta filozofije jastva, nije ni jedno ni drugo, ona također ne može biti dijelom jedno, a dijelom drugo, koja tvrdnja uistinu čini nemogućom svaku istinu ili objektivitet spoznaje a priori. Jer, ne samo da potpuno ukida identitet predodžbe i predmeta, budući da učinak i uzrok ne mogu biti identični, nego ona ili mora tvrditi da se stvari, tako reći, kao bezoblična građa prilagođuju onim iskonskim formama u nama, ili obratno, da se one forme upravljaju prema stvarima, uslijed čega gube svaku nužnost. Jer, treća moguća pretpostavka po kojoj objektivni svijet i inteligencija, tako reći, predstavljaju dva sata koji se, ne znajući jedan za drugi i potpuno »u Ivo joni jedan od drugoga, upravo zbog toga što svaki hir svojim tokom, međusobno slažu, tvrdi nešto potpuno suvišno i griješi protiv jednog glavnog principa svakog razjašnjavanja: što se može razjasniti pomoću lednoga, ne razjašnjavaj pomoću više toga, a da se nisi a ne (kaže o tome da i ovaj objektivni svijet, koji leži posve izvan predodžbi inteligencije, ipak opet, budući da je on izraz pojmova, može egzistirati samo pomoću Inteligencije i za inteligenciju.

ČETVRTO POGLAVLJE

SISTEM PRAKTIČKE FILOZOFIJE PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

Nama sie čini da nije potrebno da čitaoc unaprijed podsjetimo da ono što mi ovdje hoćemo da postavimo nije možda moralna filozofija, nego naprotiv transcendentalna dedukcija mogućnosti pomišljanja i razjašnjenja moralnih pojmova uopće; također da ćemo ovo istraživanje o onome što kod moralne filozofije pripada transcendentalnoj filozofiji voditi u najvećoj općenitosti, na taj način da ćemo cjelinu svesti na nekoliko glavnih načela i problema, ali da primjenu na pojedini probleme prepustimo Isamoime čitaocu. On na taj način najlakše može saznati da li je transcendentalni idealizam ne samo shvatio, nego što je glavno, da li je ovu vrstu filozofije naučio i upotrebljavati kao instrument istraživanja.

Prvo načelo. Apsolutna apstrakcija, tj. početak svijesti daje se razjasniti samo na osnovu nekog samo određivanja ili nekog djelovanja inteligencije na samu sebe.

Dokaz. Što se razumijeva pod apsolutnom apstrakcijom, pretpostavlja se kao poznato. To je radnja pomoću koje se inteligencija apsolutno juzziže nad' ono objektivno. Kako je ta radnja apsolutna, ona ne može biti uvjetovana ni jednom od prethodnih radnja, njome je, dakle, veza radnja lu kojoj je svaka iduća učinjena nužnom pomoću prethodne, tako reći, prekinuta, a nov niz započinje.

I otna radnja ne slijedi iz prethodne radnje inteligencij. znači: ona nije razjašnjiva iz inteligencije ukoliko jr ona ova određena radnja, ukoliko ona djeluje na odi eden način, a kako uopće mora biti razjašnjiva, ona ji ra/jašnjiva samo iz onoga apsolutnoga u samoj inteligenciji, iz posljednjeg principa svakog djelovanja u njoj.

Da je neka radnja razjašnjiva samo iz onoga po- lji'lnjega u samoj inteligenciji, mora (budući da ono posljednje u inteligenciji, nije ništa drugo nego njezin iskonski duplicitet) značiti ovo: inteligencija mora srbe sama odrediti za tu radnju. Radnja je, dakle, na svaki način razjašnjiva, samo ne iz neke određenosti Inteligencije, nego iz nekog neposrednog samoodređi- V an ja.

No radnja kojom inteligencija određuje samu sebe jesi d jelovanje ne samo sebe. Prema tome je apsolutna apstrakcija razjašnjiva samo iz takvog djelovanja in- I i l ipcncije na sarmu sebe, a kako je apsolutna apstrak- I i ja početak svake svijesti u vremenu, zato je i prvi po- re lak svijesti razjašnjiv iz takvog djelovanja, što se imalo dokazati.

Zaključci

I. Ono samoodređivanje inteligencije zove se htijenje u najopćenitijem smislu te riječi. Da je u svakom htijenju neko samoodređivanje, da se kao takvo bar pojavljuje, može sebi svatko sam dokazati pomoću unutrašnjeg zora; da li je ta pojava istinita ili varljiva, to sr nas ovdje ništa ne tiče. Isto tako nije govor možda o nekom određenom htijenju u kojemu bi se već polavio pojam nekog objekta, nego o transcendentalnom s.iiuoodređivanju, o iskonskom aktu slobode. Što je, paik, ono samoodređivanje, to se ne može razjasniti nikome tko to ne zna iz vlastitog zora.

I I Sislem transcendentalnog idealizma

209

2. Ako je «&no samoodređivanje iskonsko htijenje, onda slijedi da inteligencija samo pomoću htijenja postaje samoj sebi objektom.

Dakle, akt je volje potpuno rješenje našeg problema kako inteligencija spoznaje sebe kao promatrahuku. Teorijslka filozofija bila je dovršena pomoću tu

glavna akta. U prvom, još nesvjesnom aktu samosvijesti jesti bio je ja subjekt-objekt, a da to nije bio za sebe samoga. U drugome, u aktu osjećanja postala mu je objektom samo njegova objektivna djelatnost. U trećem, u aktu produktivnog zora postao je on objektom kao senzitivna, tj. kao subjekt. Dok je ja takav da samo producira, dotle on kao ja nikada nije objektivna, upravo zato što se ono promatralački uvijek odnosi na nešto drugo, a ne na sebe, i što kao ono za što je sve drugo objektivno, samo ne postaje objektivnim; stoga mi kroz cijelu epohu produkcije nikada nismo mogli doći dotle da bi sebi ono što producira, promatra, kao takvo postalo objektom; sam produktivni zor mogao se potencirati (npr. pomoću organizacije), ali ne samopromatranje samoga ja. Tek u htijenju podiže se i samo promatranje na višu potenciju, jer pomoću htijenja ja kao cjelina koja on jest, tj. kao subjekt i objekt ujedno ili kao ono što producira, postaje sebi samome objektom. Ono što producira odvaja se, tako reći, od pravo idealnoga ja, i sada nikada više ne može opet postati idealno, nego je ono vječno i apsolutno objektivno za sam ja.

3. Budući da ja aktom samoodređivanja kao ja postaje objektom, zato se još pita kako se taj akt odnosi prema onom iskonskom aktu samosvijesti koji je također samoodređivanje, ali pomoću kojega se ne događa isto?

Već dosadašnjim dano nam je obilježje razlikovanost ja za oba akta. U onome prvome bila je samo jednostavna opreka između određivačkoga i određenoga, koja je bila jednaka opreci između promatralačkoga i promatranoga. U sadašnjem aktu nema te jednostavne opreke, nego onome određivačkome i određenome zajednički 'inji nasuprot nešto promatralačko, i oboje zajedno, ono promatrano i promatralačko prvoga akta, ovdje su ono promatrano.

Razlog razlike bio je ovaj: U onom prvom aktu ja je lola uopće nastao, jer on nije ništa drugo nego ono što sebi samome postaje objektom; dakle u tome ja nije još bilo idealne djelatnosti, koja bi ujedno mogla biti i Lirati na ono što nastaje. U sadašnjem aktu ja veo jest, pa je govor samo o tome da on postane objektom sebi kao ono što on već jest. Dakle, taj drugi akt 'iioodređivanja, objektivno uzet, uistinu je, doduše, isto što je onaj prvi i iskonski, samo s tom razlikom što u sadašnjemu cjelina prvoga postaje jastvu objektom, dok mu je u prvome samo ono objektivno u njemu postalo objektom.

Ovdje je, bez sumnje, najzgodnije mjesto da se osvrnemo na često ponovljeno pitanje po kakvom su

Ajodničkom principu u vezi teorijska i praktička filozofija?

Autonomija je ono što se samo općenito stavlja na i elo praktičke filozofije i što je, prošireno do, principa i i jele filozofije, u svojoj izvedbi transcendentalni idealizirajući.; nm. Razlika između iskonske autonomije i one o kojoj je govor u praktičkoj filozofiji (samo ja ova: pomoću one prve ja je takav da apsolutno određuje samoga sebe, ali on to ne čini za sebe i samoga, ja sebi ujedno daje zakon i realizira ga u jednoj te istoj radiji p, zbog čega on sam sebe i ne razlikuje kao zakonodavnoga, nego vidi zakone samo u svojim produktima kao u ikakvom ogledalu; naprotiv je ja u praktičkoj filozofiji, kao idealan, oprečan ne realnome, nego ujedno i idealnome i realnome, ali upravo zato nije više idealan, nego idealizirajući. No iz istog razloga zbog kojega je tom ujedno idealnom i realnom, tj. producirajući. I u filozofiji nije više promatralački, tj. besvjestan, nego producira, tj. realizira sa sviješću.

Praktička filozofija osniva se, prema tome, posve na duplicitetu stvari koje idealizira (zasniva ideale) i koje realizira. Realiziranje je zacijelo također produciranje, dakle ono isto što je u teorijskoj filozofiji zrenje, samo s tom razlikom što ja ovdje producira sa sviješću, kao što je opet u teorijskoj filozofiji također i takav da idealizira, samo što je ovdje pojam i čin, zasnivanje i realiziranje jedno te isto.

Iz te opreke između teorijske i praktičke filozofije dade se odmah izvući više važnih zaključaka, od kojih mi ovdje navodimo samo najslavnije.

a) U teorijskoj filozofiji, tj. is onu stranu svijesti, nastaje mi objekt ulpravo tako kao što mi nastaje u praktičkoj, tj. s ovu stranu svijesti. Razlika zrenja i slobodnog djelovanja samo je ta da je u potonjemu produktivan za samoga sebe. Ono promatralačko jest kao uvijek, kad samo ja ima za objekt, prosto idealnu, ono što se promatra, jest cijeli ja, tj. ujedno idealni i realni. Što u nama djeluje kad mi slobodno djelujemo jest ono isto što u nama promatra, ili promatralačka i praktička djelatnost jest jedna, čudni rezultat transcendentalnog idealizma, i rezultat koji o prirodi zrenja kao i djelovanja daje najveća razjašnjenja.

b) Apsolutni se akt samoodređivanja postulirao, da se razjasni kako inteligencija postaje promatralačka za i samu sebe. Nakon češće ponovljenog iskustva, što smo ga stekli o tome, ne može nam biti čudno kad vidimo kako nam i ovim aktom nastaje nešto posve drugo, nego što smo namjeravali. Kroz cijelu teorijsku filozofiju vidjeli smo kako težnja inteligencije, da posta-

ne svjesna svog djelovanja kao takvoga, ne uspijeva. To isto slučaj je i ovdje. No upravo samo na tom neuspjehovanju, upravo samo na tome što za inteligenciju, budući da samu sebe promatra kao produktivnu, ujedno nastaje potpuna svijest, osniva se to da svijet za nju postaje zaista objektivan. Naime, upravo time što inteligencija sebe promatra kao produktivnu, rastavlja se prosto idealni ja od onoga koji je idealan i realan. Ili, dakle, koji je sada posve objektivan i potpuno odvojen od onoga što je samo idealno. U istom zoru i u ovom slučaju, inteligencija sa sviješću takvom da producira, u ovom slučaju ona je sama sebe trebala postati svjesna kao takve, ali ona ne može, i samo zato pojavljuje joj se svijet kao zaista objektivan, tj. kao objektivan koji postoji bez njene pomoći. Inteligencija sada prestaje da producira, ali ona producira sa sviješću, dakle ovdje počinje jedan posve nov svijet koji će biti ove tačke ići u beskonačnost. Prvi svijet, ako je dopušteno da se tako izrazimo, tj. onaj koji je nastao besvjesnim produciranjem, pada sada sa svojim postojanjem, tako reći, iza svijesti. Inteligencija, dakle, također nikada neće moći neposredno uvidjeti da taj prvi svijet upravo isto tako producira iz sebe kao i ovaj drugi čije proizvođenje počinje sa sviješću. Isto tako kao što se iz prvobitnog akta samosvijesti razvila cijela jedna priroda, proizaći će iz drugoga ili iz akta slobodnog samoodređivanja jedna druga priroda, a dase ona istovremeno, to je cijeli predmet istraživanja koje slijedi.

Mi smo dosada reflektirali samo na identitet akta samoodređivanja s iskonskim aktom samosvijesti i razlikovanju na to jedno obilježje razlikovanja obaju da je ovaj drugi besvjestan, a onaj prvi svjestan. Ali preostaje još nešto drugo veoma važno što se nadalje mora uzeti u obzir, naime da onaj iskonski akt samosvijesti pada izvan svakog vremena, dok akt samoodređivanja koji ne čini transcendentalni, nego empirijski početak svijesti, nužno pada u određeni moment svijesti.

No svaka radnja inteligencije koja za nju pada u određeni moment vremena jest, prema iskonskom mehanizmu mišljenja, radnja koju nužno treba razjasniti. Ujedno se, međutim, ne da poreći da se radnja samoodređivanja, o kojoj je ovdje govor, ne da razjasniti ni iz kakve radnje koja prethodi u inteligenciji; jer mi smo, doduše, bili natjerani na nju kao na razlog, tj. uzrok, ali ne realno ili tako, da je nužno proizašla iz neke prethodne radnje. —• Uopće, da na to usput podsjetimo, dokle smo inteligenciju slijedili u njezinu produciranju, svaka je iduća radnja bila uvjetovana prethodnom. Čim smo onu sferu napustili, red se potpuno

okrenuo, mi smo po uvjetovanome morali zaključiti uvjet; bilo je, dakle, neizb jezero da smo se najzad vidjeli natjerani na nešto neuvjetovano, tj. nerazjašnjivo. No to ne može biti, prema vlastitim zakonima inteligencije, i tako sigurno kao što ona radnja pada u određeni moment vremena.

Protivurječe je u tome da bi radnja istodobno imala biti razjašnjiva i nerazjašnjiva. Za to protivurječe mora se naći pojam koji posreduje, pojam koji nam se dosada uopće nije pojavio u sferi našeg znanja. Mi i kod rješavanja ovog problema postupamo kao što smo postupili kod rješavanja drugih problema, naime tako, da zadatak određujemo sve bliže i bliže, — dok ne preostane jedino moguće rješenje.

Neka je radnja inteligencije nerazjašnjiva znači: ona nije razjašnjiva ni iz kakve prethodne radnje, a kako mi sada ne poznajemo nikakve druge radnje osim produciranja: ona nije razjašnjiva iz nekog prethodnog produciranja inteligencije. Načelo: radnja je nerazjašnjiva iz nekog produciranja, ne kaže: da je radnja apsolutno nerazjašnjiva. No kako u inteligenciji uopće nema ništa osim onoga što ona producira, zato ni ono »nešto«, ako nije produciranje, ne može biti u njoj, a u njoj ono ipak mora biti, budući da na osnovu toga nečega treba razjasniti neku radnju u njoj. Radnja bi, dakle, imala biti razjašnjiva iz nečega što jesi produciranje, ali ipak ne i produciranje inteligencije.

To se protivurječe daje izmiriti samo na ovaj način: ono »nešto« što sadržava razlog slobodnog samo određivanja mora biti produciranje inteligencije, ali negativni uvjet tog produciranja mora ležati izvan nje, ono prvo, jer u inteligenciju ništa ne ulazi osim pomoću njezina vlastitog djelovanja, ovo drugo, jer bi ona radnja iz same inteligencije sama po sebi i za sebe imala biti nerazjašnjiva. Zatim opet negativni uvjet toga »nešto« izvan inteligencije mora biti neko određenje u samoj inteligenciji, bez sumnje negativno, a kako je inteligencija samo djelovanje, mora ono biti nedjelovanje inteligencije.

Ako je ono »nešto« uvjetovano nekim nedjelovanjem, i lo određenim nedjelovanjem inteligencije, onda je to nešto takvo što se nekim djelovanjem ove potonje može isključiti i napraviti nemogućim, dakle i samo je djelovanje, i to određeno. Inteligencija, dakle, treba tla promatra neko djelovanje kao proizašlo i da ga kao i sve ostalo promatra pomoću nekog produciranja u sebi, dakle ne bi se imalo dogoditi nikakvo neposredno utjecanje na inteligenciju, nikakav pozitivni uvjet njezina zrenja ne bi imao ležati izvan nje, ona bi poslije kao i prije imala biti posve zaključena u sebi sa-

moj; unatoč tome ona ne bi imala biti uzrok onog djelovanja, nego treba da sadržava samo njegov negativni uvjet, ono, dakle, treba da proizađe posve nezavisno od nje. Jednom riječju: ono djelovanje ne bi imalo biti direktni razlog nekog produciranja u inteligenciji, ali isto tako i obratno inteligencija ne direktni razlog onog djelovanja, ali unatoč tome imala bi predodžba takvog djelovanja u inteligenciji kao od nje nezavisnoga i samo djelovanje izvan nje tako koegzistirati kao da je i jedno određeno pomoću drugoga.

Takav se odnos daje pomišljati samo pomoću predodžbe i bili rane harmonije. Djelovanje izvan inteligencije proizlazi posve iz samoga sebe, inteligencija sadržava samo njegov negativni uvjet, tj. da je ona djelovala u određen način, onda ono djelovanje ne bi proizaslo, ali svojim prostim nedjelovanjem ona ipak ne polazi je direktan ili pozitivan razlog onog djelovanja, jer samo time što ona ne djeluje, još ne bi proizaslo to djelovanje, kad ne bi bilo još nešto izvan inteligencije i je što sadržava razlog tog djelovanja. Obratno, predodžba ili pojam tog djelovanja dolazi u inteligenciji posve iz nje same, kao da izvan nje nema ništa, a ipak ne bi mogli biti u njoj kad ono djelovanje ne bi zaista i nezavisno od nje proizlazilo, dakle i to je djelovanje opet samo indirektan razlog neke predodžbe u inteligenciji. To indirektno uzajmično djelovanje jest ono što mi razumijevamo pod prestabiliranom harmonijom

No takva prestabilirana harmonija daje se pomišljati samo između subjekata jednakog realiteta, dakle ono djelovanje moralo bi proizlaziti iz subjekta kojemu bi pripadao sasvim jednak realitet kao i samoj inteligenciji, tj. moralo bi proizlaziti od neke inteligencije izvan nje, i tako vidimo da smo gore zapaženim protivurječjem dovedeni do jednog novog načela.

Drugo načelo. Akt samoodređivanja ili slobodno djelovanje inteligencije na sebe samu razjašnjivo je samo iz određenog djelovanja jedne inteligencije izvan nje.

Dokaz. On je sadržan u upravo izloženoj dedukciji, a osniva se samo na dva načela, da samoodređivanje mora biti ujedno razjašnjivo i nerazjašnjivo iz nekog produciranja inteligencije. Umjesto da se dulje zadržimo kod dokaza, prelazimo odmah na probleme, koje vidimo kako proizlaze iz tog poučka i iz dokaza koji se izvodi za nj.

Prvo, dakle, na svaki način vidimo da je određeno djelovanje neke inteligencije izvan nas nuždan uvjet akta samoodređivanja, i time svijesti, ali ne kako i na koji način takvo djelovanje izvan nas može biti. Samo i indirektan razlog slobodnog samoodređivanja u nama?

Drugo. Mi ne uviđamo kako se uopće izvana zbiva neko djelovanje na inteligenciju, dakle ni to kako je moguće djelovanje jedne druge inteligencije na nju. Toj smo teškoći svojom dedukcijom već predusreli, budući da smo djelovanje izvan inteligencije deducirali samo kao indirektan razlog nekog djelovanja u njoj. No kako se daje pomišljati onaj indirektni odnos. Hoće li takva unaprijed određena harmonija između samih različitih inteligencija?

Učeno. Ako bi se ta unaprijed određena harmonija imala možda razjasniti time da bi za mene određenim nedjelovanjem u meni nužno bilo postavljeno određeno djelovanje neke inteligencije izvan mene, onda valja očekivati da je ovo potonje, budući da je vezano uz slučajan uvjet (moje nedjelovanje), slobodno, dakle neće to nedjelovanje biti slobodne vrste. No to nedjelovanje imalo bi biti uvjet djelovanja pomoću kolega za mene tek nastaje svijest, a s njome sloboda. Kako se slobodno nedjelovanje daje pomišljati prije slobode?

Prvo se moraju riješiti ta tri problema, prije nego što se u svojim istraživanjima možemo ići dalje.

U slučaju prvog problema. Aktom samoodređivanja hoće li da ja sam sebi nastane misao kao ja, tj. kao subjekt u objekt. Nadalje, onaj akt treba da bude slobodan, hoće li da ja određujem samoga sebe, razlog tome treba da bude samo u meni samom. Ako je ona radnja slobodna radnja, onda sam morao htjeti ono što mi nastaje tom radnjom, pa mi to mora nastati samo zato što sam ja htio. No ono što mi nastaje tom radnjom jest samo htijenje (jer ja je neko iskonsko htijenje). Ta, dakle, inora da sam već htio to htijenje, prije nego što sam mogao slobodno djelovati, pa ipak mi pojam htijenja, poimom ja, nastaje tek onim djelovanjem, kojim je očigledni krug daje se riješiti samo onda ako ja mene htijenje prije htijenja može postati objektom, hoće li je nemoguće pomoću mene samoga, dalkle upravo onaj pojam htijenja morao bi biti taj koji bi mi nastao djelovanjem neke inteligencije.

Dakle, izvan inteligencije može za nju postati indirektnim razlogom samoodređivanja samo takva radnja pomoću koje joj nastaje pojam htijenja, pa se sada radnja pretvara u taj kojim joj radnjom može nastati pojam htijenja.

To ne može biti radnja pomoću koje joj nastaje pojam ni nekog zbiljskog objekta, jer time bi se vratila misao lačku koju je upravo trebala da napusti. Mora to, dakle, biti pojam o nekom mogućem objektu, tj. o nečemu što sada nije, ali što u idućem momentu može da bude. No ni time još ne nastaje pojam htijenja.

Mora to biti pojam objekta, koji može da opstoji samo onda ako ga inteligencija realizira. Samo pomoću takvog objekta može se u ja za sam ja rastaviti ono što se u htijenju rastavlja; jer ukoliko tome ja nastaje pojam nekog objekta koji treba realizirati njegovim djelovanjem, postaje on za sebe samoga idealan i realan ujedno. Tako on sebi bar pomoću tog pojma kao inteligencija može postati objektom. Ali on to samo i može. Da sebi zaista tako pojavi, za to je potrebno da on sadašnji moment (moment idealne ograničenosti suprotstavi idućemu (onome koji producira) i da oba dovede u međusoban odnos. Na to ja može biti pri, si ijen samo na taj način da ona radnja bude zahtjev da se realizira objekt. Samo pomoću pojma trebanja (das Sollen) nastaje suprotstavlanje između idealnog i produktivnog ja. Da li, pak, radnja kojom se realizira ono što se zahtijeva, zaista slijedi, to je neizvjesno, jet uvjet radnje koji je dan (pojam htijenja), jest njezin uvjet kao slobodne radnje, ali uvjet ne može protivu rječiti uvjetovanom, tako da bi radnja, ako je on postavljen, bila nužna. Samo htijenje ostaje uvijek slobodno i mora ostati slobodno, ako ne treba da prestane biti htijenje. Samo uvjet za mogućnost htijenja mora se proizvesti u jastvu bez njegove pomoći. I tako ujedno vidimo kako je protivurjeđe da bi ista radnja inteligencije imala biti ujedno razjašnjiva i nerazjašnjiva, potpuno riješeno. Srednji pojam za to protivu rjeđe jest pojam nekog zahtjeva, jer se pomoću zahtjeva razjašnjava radnja, ako se dogodi, ali ona se zato ne mora dogoditi. Ona može proizaći čim za ja nastane pojam htijenja, ili čim on sebe sam reflektira, ugleda u zrcalu jedne druge inteligencije, ali ona ne mora proizaći.

Mi se ne možemo odmah upustiti u dalje zaključke koji proizlaze iz ovog rješenja našeg problema, jer pri je svega moramo odgovoriti na pitanje kako onaj zahtjev jedne inteligencije izvan ja može doći do njega koje pitanje općenitije izraženo znači isto toliko kao: kako inteligencije uopće mogu djelovati jedna na drugu?

Itješnje drugog problema. Mi to pitanje istražujemo najprije posve općenito i bez veze s posebnim slučajem, koji sada predleži i na koji se primjena dalje napraviti lako i sama od sebe.

Da je neposredno djelovanje inteligencija jednih na druge, prema principima transcendentnog idealizma, nemoguće, za to nije potreban dokaz niti je jedna ili druga filozofija napravila shvatljivim takvo djelovanje. Vet zato ne preostaje, dakle, ništa drugo nego da se pretpostavi indirektno djelovanje između različitih in-

Inteligencija, pa je ovdje govor samo o uvjetima mogućnosti takvog djelovanja.

Prije svega morat će, dalkle, među inteligencijama kuje treba da djeluju jedna na drugu opstojati neka prislabilirana harmonija u pogledu zajedničkog svijeta, i koji predodžuju. Budući da, naime, svaka određena dolazi u inteligenciju samo pomoću određenosti njenih predodžbi, zato inteligencije koje bi promatrale svijet ne bi imale upravo ništa zajedničko među sobom i nikakve dodirne tačke, u kojoj bi one mogle sastati. Kako ja pojam inteligencije uzimam samo iz samoga sebe, zato neka inteligencija, koju kao takvu treba da priznam, mora da stoji pod istim uvjetima nazora na svijet kao i ja, a kako se razlika između nje i mene čini samo pomoću obostranog individualiteta, zato ono što preostaje kad oduzmemo određeno t u tog obostranog individualiteta, mora nama obojima biti zajedničko, tj. mi sebi moramo biti jednaki u pogledu prve, druge pa čak i treće ograničenosti, odbivši određenu posljedicu.

Na ako inteligencija sve ono što je objektivno proizvodi iz same sebe i ako nema zajedničkog originala predodžbi koji mi izvan sebe promatramo, onda se podudaranje u predodžbama različitih inteligencija kažu u pogledu cjeline objektivnog svijeta, tako i u pogledu pojedinih stvari i promjena u istom prostoru i istom vremenu, i koje nas podudaranje jedino prisiljava da svojim predodžbama priznajemo objektivnu istinu, da razjasniti upravo samo iz naše zajedničke prirode ili iz identiteta kako naše primitivne, tako i naše izvedene ograničenosti. Jer, kako je god za pojedinu inteligenciju s iskonskom ograničenošću predeterminirano sve što može ući u sferu njenih predodžbi, isto je tako i jedinstvom one ograničenosti predeterminirano apsolutno podudaranje u predodžbama različitih inteligencija. Taj zajednički zor jest podloga i, tako reći, tlo na kojemu se zbiva svako uzajmično djelovanje između inteligencija, supstrat na koji se one zato upravo stalno vraćaju čim se nađu u disharmoniji one što nije neposredno određeno pomoću zora. — Samo što se razjašnjenje ovdje ne usudi ići dalje, recimo do nekog apsolutnog principa, koji bi, tako reći, kao zajednički fokus inteligencija ili kao tvorac i jednoliki uređivač njihov (što su za nas potpuno nerazumljivi pojmovi) sadržavao zajednički osnov njihova podudaranja u objektivnim predodžbama. Naprotiv, kao što je izvjesno da postoji jedna pojedinačna inteligencija sa svim određenjima njene svijesti, koja smo izveli, tako su izvjesne i druge inteligencije s istim

određenjima, jer su one uvjeti svijesti one prve inteligencije i obratno.

No različnim inteligencijama može biti zajednička samo prva i druga ograničenost, a treća im je samo uopće zajednička; jer treća je upravo ona pomoću koje je inteligencija određena individua. Tako se čini da je upravo tom trećom ograničenošću, ukoliko je ona određena, ukinuto svako zajedništvo među inteligencijama. No upravo tom ograničenošću individualiteta može opet biti uvjetovana neka prestabilirana harmonija, ako je prihvatimo samo kao oprečnu pređašnjoj. Jer, ako se pomoću nje, koja opstoji u pogledu njenih objektivnih predodžbi, postavlja nešto zajedničko u njima, onda se naprotiv pomoću treće ograničenosti postavlja u svaku individuu nešto što upravo zbog toga sve druge negiraju i što upravo zbog toga druge ne mogu promatrati kao svoje djelovanje, dakle samo kao njihovo, tj. kao djelovanje neke inteligencije izvan njih.

Prema tome se tvrdi: neposredno individualnom ograničenošću svake inteligencije, neposredno negacijom izvjesne djelatnosti u njoj ta je djelatnost postavljena za nju kao djelatnost neke inteligencije izvan nje, što je, dakle, neka prestabilirana harmonija negativne vrste.

Da bi se takva prestabilirana harmonija dokazala, moraju se, prema tome, dokazati dva stava:

1. da je ono što nije moja djelatnost — prosto žalost što nije moja — a da nije potrebno neko direktno djelovanje na mene izvana, moram promatrati kao djelatnost neke inteligencije izvan sebe;

2. da je neposredno postavljanjem mog individualne biela bez dalje ograničenosti postavljena u mene neka negacija djelatnosti.

Što se tiče prvog stava, valja primijetiti da je govor o svjesnim i slobodnim radnjama; inteligencija je, međutim, u svojoj slobodi na svaki način ograničena objektivnim svijetom, kao što je gore u općenitosti već dokazano, ali ona je unutar te ograničenosti opet neograničena, tako da se njena djelatnost npr. po volji može upraviti na svaki objekt. Neka se sada pretpostavi da ona počinje djelovati, onda će se njena djelatnost nužno morati upraviti na određen objekt, tako da ■ ve ti ruge objekte ostavlja slobodne i, tako reći, netaknute. No sada se ne da shvatiti kako će se na taj način ograničiti njena prvobitno potpuno neodređena djelatnost, ako joj nije onemogućen pravac na ostale, što je, koliko dosada uviđamo, moguće samo pomoću Inteligencija izvan nje. Uvjet je, dakle, samosvijesti da i uopće promatram djelatnost inteligencije izvan sebe

(jer je dosada istraživanje još potpuno općenito), bu-
ll lu i da je to uvjet svijesti da se moja djelatnost up-
ravi na određeni objekt. Ali upravo taj pravac moji
djelatnosti jest nešto što je sintezom mog individua I i
teta već postavljeno i predeterminirano. Prema tome su
tom istom sintezom za mene postavljene već i druge
inteligencije, zbog kojih ja sebe u svom slobodnom dje-
lovanju ograničeno promatram, dakle i određena dje-
lovanja tih inteligencija, a da nije potrebno još neko
njihovo posebno djelovanje na mene.

Mi ćemo propustiti da pokažemo primjenu tog i je
šenja na pojedine slučajeve, ili da odmah doskočimo
prigovorima koje možemo predvidjeti, da bismo, pomo-
ću primjera, najprije napravili jasnijim samo samo
rješenje.

Za razjašnjenje, dakle, ovo što slijedi. — Među is-
konskim nagonima inteligencije nalazi se i nagon za
spoznajom, a spoznaja jedan je od objekata na koji se
može upraviti njena djelatnost. Pretpostavimo da se
to događa, što će se, dakako dogoditi samo onda ako
su neposredni objekti djelatnosti već svi preokupirani
Tada je djelatnost inteligencije ograničena upravo ve-
time, ali onaj je objekt opet u sebi beskonačan, ona
će se, dakle, i ovdje morati ograničiti: neka se, prema
tome, pretpostavi da inteligencija svoju djelatnost up-
ravlja na određen objekt znanja, onda će ona znanje o
objektu ili izmisliti ili naučiti, tj. ona će do te vrste
znanja doći tuđim djelovanjem. Čime je sada ovdje
postavljeno to tuđe djelovanje? Samo nekom negaci-
jom u njoj samoj; jer ili je ona po svojoj indivi-
dualnoj ograničenosti uopće nesposobna da izmišlja,
ili ako je iznašaće već napravljeno, onda je i to opet
postavljeno sintezom njenog individualiteta, kojemu la-
kođer pripada da je počeo biti tek u ono određeno
vrijeme. Na taj je način inteligencija uopće predana
tuđem djelovanju i, tako reći, otvorena samo pomoću
negacija svoje vlastite djelatnosti.

No sada nastaje novo pitanje, najvažnije ovog istra-
živanja: kako samom negacijom može biti postavljeno
nešto pozitivno, tako da ja ono što nije moja djelat-
ni il »si, prosto zbog toga što nije moja, moram proma-
na l i kao djelatnost neke inteligencije izvan mene?
Odgovor je ovaj: da bih uopće htio, moram htjeti ne-
šlo određeno, alfi ja nikada ne bih mogao željeti nešto
određeno kad bih mogao željeti sve, dakle meni već
iihotimičnim zorom mora biti onemogućeno da hoću
sve, ali to se ne da pomišljati ako već mojim indi-
vidualitetom, dakle mojim samopromatranjem, ukoliko
je naskroz određeno, nisu postavljene granične tačke
moje slobodne djelatnosti, što, dakle, ne mogu biti ob-

likli bez sopstva, nego samo druge slobodne djelatnosti, tj. radnje inteligencija izvan mene.

Ako je, prema tome, smisao pitanja ovaj: zašto se ono što se ne događa u meni uopće mora dogoditi (što je na svaki način smisao naše tvrdnje, jer, naime, dajemo da je neposredno pomoću negacije jedne određeno djelatnosti u jednoj inteligenciji ta ista djelatnost pozitivno postavljena u drugoj, onda mi odgovaramo: budući da je carstvo mogućnosti beskonačno, zato sve što je pod određenim okolnostima uopće moguće samo pomoću slobode mora biti i zbiljsko, ako u njemu jedna inteligencija ima da bude realiter ograničena u svom slobodnom djelovanju, i to zaista po Inteligencijama izvan nje, tako da za nju preostaje samo jedan određeni objekt na koji upravlja svoju djelatnost.

No ako bi se uzeo prigovor sa strane potpuno nenamjernih radnja, onda odgovaramo da takve radnje uopće ne pripadaju slobodnima, dakle ni onima koje mi po svojoj mogućnosti predeterminirane za moralni svijet, nego su samo prirodne posljedice ili pojave koje su, kao i sve druge, unaprijed određene apsolutnom sintezom.

Ili kad bi se htjelo argumentirati na ovaj način: looiiiino da je sintezom mog individualiteta već određenom» da ja ovu radnju promatram kao radnju jedne druge inteligencije, onda time ipak nije bilo određeno • la ju je upravo ova individua trebala da izvrši. Onda mi naprotiv pitamo: što je ta individua, alko ne upravo ova ovako i ne drukčije djelatna ili od čega je složen tvoj pojara o njoj, ako ne upravo od njezina načina djelovanja? Sintezom tvog individualiteta na svaki je način za tebe bilo određeno samo to da uopće jedan drugi izvršava ovu određenu djelatnost; ali upravo lime što je on izvršava postaje jedan drugi ovaj određeni, a ne onaj što ga ti pomišljaš. Da ti, dakle, ovu djelatnost promatraš kao djelatnost ove određene individue, to nije bilo određeno tvojim individualitetom, ali za cijelo njegovim, premda ti razlog tome možeš tražiti u njegovu slobodnom samoodređivanju, zbog čega ti se i mora činiti apsolutno slučajnim da je to upravo ova individua koja izvršava onu djelatnost.

Dosada izvedena i, bez sumnje, shvatljivom učinji-
ña harmonija sastoji se, dalkle, u tome da je neposredno postavljanjem nekog pasiviteta u meni, koji je u svrhu slobode nuždan, jer je samo određenim alieiranjem izvana mogu doći do slobode, postavljen ak i i vitet izvan mene kao nuždan ikorelat, a za moj vlasnik i zor, koja je teorija prema tome, obrnuta od obične, kao što transcendentalni idealizam uopće nastaje pra

vim preokretanjem dosadašnjih filozofijskih načina razjašnjavanja. Prema običnoj Ije predodžbi aktivitetom izvan mene postavljen pasivitet u meni, tako da je onaj prvi ono iskonsko, a ovaj drugi ono izvedeno. Prima našoj je teoriji neposredno po mom individual i loi u postavljeni pasivitet uvjet aktiviteta, koji ja promatrani izvan sebe. Neka se zamisli da je preko sveukupnih umnih bića, tako reći, raširen neki kvantum aktiviteta: svako pojedino od njih ima jednako pravo na cjelinu ali da bi samo uopće bilo aktivno, mora na određen način biti djelatno. Kad bi ono sav kvantum moglo uzeti za sebe, onda bi za sva umna bića izvan njega preostao samo apsolutni pasivitet. Dakle, negacijom aktiviteta u njemu neposredno se, tj. ne samo u mi slima nego i za zor izvan njega, jer sve što je uvjet svijesti mora se izvanjski promatrati, postavlja aktivitet izvan njega, i to upravo onoliko koliko je u njemu bilo ukinuto.

Prelazimo na drugo pitanje, na koje gore nismo odgovorili, naime ukoliko je neposredno postavljanjem individualiteta nužno postavljena i neka granica djelatnosti? Na to je pitanje velikim dijelom već odgovoreno dosadašnjim.

Individualitetu pripada ne samo egzistencija u određenom vremenu i što je u pogledu ograničenja inače još postavljeno organskom egzistencijom, nego i samo djelovanje, a kad se djeluje, individualitet se iznova ograničava, i to tako, da se u izvjesnom smislu može reći da individua postaje utoliko manje slobodna ukoliko ona više djeluje.

Da bih, pak, samo i mogao da počnem djelovati, moram već biti ograničen. Da se moja slobodna djelatnost iskonski upravlja samo na jedan određeni objekt, bilo je u predašnjemu razjašnjeno iz toga da je meni već po drugim inteligencijama onemogućeno da hoću sve. No kralj više inteligencija ipak mi ne može hi i onemogućeno da više toga hoću; dakle da ja od vise objekata B, C, D biram upravo C, za to posljednji i a/log mora ležati ipak samo u meni. Taj razlog, pak, ne može ležati u mojoj slobodi, jer tek tim ograničavanjem moje djelatnosti na neki određeni objekt postajem svjestan sebe, dakle i slobodan, prema tome mora moja sloboda već biti ograničena prije nego što sam slobodan, tj. svjestan slobode, a izvjesna slobodna djelovanja moraju za mene biti onemogućena, još pri je nego što sam slobodan. Ovamo pripada npr. ono Sto se naziva talentom ili genijalnošću, i to ne samo genijalnost za umjetnosti i znanosti nego i genijalnost /a djelovanja. Zvuči tvrdo, ali je zato ništa manje istinito da bezbrojni ljudi, kao što su iskonski nespo-

sobni za najviše funkcije duha, isto tako nikada neće biti kadri da čak iznad zakona djeluju sa slobodom i it/dignućem duha, štć može pripadati samo malobroj mm ođabranicima. Upravo to da su slobodna djelovanja već iskonski onemogućena čak nekom nepoznatom nužnošću, jest ono što prisiljava ljude da optužuju ili uzdi/u sad milost ili nemilost prirode, sad kob usuda.

r> Sistem transcendentálnog idealizma

225

Rezultat cijelog istraživanja daje se najkraće sa brati ovako:

U svrhu iskonskog samopromatranja moje slobodu, djelatnosti može se ta slobodna djelatnost postavili samo kvantitativno, tj. pod ograničenjima — ograničenjima koja su, budući da je djelatnost slobodna i svjesna, moguća samo pomoću inteligencija izvan mene, i to na taj način da ja u utjecajima inteligencija na mene ne vidim ništa drugo nego iskonske graniti svog vlastitog individualiteta, pa bih ih morao proimatrati i onda kad zaista ne bi bilo inteligencija izvan mene. Da ja druge inteligencije ništa manje, premda su one samo pomoću negacije postavljene u meni, ipak moram priznati kao da egzistiraju nezavisno od mene, to neće biti čudno nikome tko pomisli da je taj odnos potpuno uzajmičan, i da se nijedno umno biće nr može afirmirati kao takvo osim priznavanjem drugi 11 kao takvih.

Ako, pak, to opće razjašnjenje primi jenimo na si u čaj koji je pred nama, onda nas to vodi do

rješenja trećeg problema. Ako je, naime, svako u! jecanje umnih bića na mene postavljeno negacijom slobodne djelatnosti u meni, i ako se ipak ono prvu djelovanje koje je uvjet svijesti može dogoditi, prije nego što sam slobodan (jer telk sa sviješću nastaje sloboda), onda se pita kako' se još prije svijesti o slobodi može ograničiti sloboda u meni? Odgovor na to pitanje dijelom je već sadržan u pređašnjemu. Ovdje dodajemo samo primjedbu da ono utjecanje koje je uvijek svijesti ne treba pomišljati možda kao jedan jedini akt, nego kao trajan, jer ni samim objektivnim svijetom ni prvim utjecanjem jednog drugog umnog bita trajnost svijesti nije učinjena nužnom, nego je za lo potrebno neprekidno utjecanje da bi se u intelektu a I nom svijetu uvijek iznova orijentirala. To se dešava na taj način da se utjecanjem nekog umnog bića rellektira u sebe i da sebi kao slobodna postaje objektom ne nesvjesna, nego svjesna i slobodna djelatnost koja samo prosijava feroz objektivni svijet. To neprekidno ni jecanje jest ono što se naziva odgojem, u najširem smislu riječi u kojemu odgoj nikada nije završen, nego

Je kao uvjet trajne svijesti neprekidan. No sada se ne
ila shvatiti kako je onaj utjecaj nužno neprekidan aiko
/a svaku individuu, još prije nego što je slobodna, ni-
je negiran izvjestan kvantitet slobodnih radnja (neka
nam se dopusti da upotrebljavamo taj izraz poradi
kratkoće). Uzajmično djelovanje umnih bića, koje ni
kada ne prestaje, bez obzira na slobodu koja se uvijek
proširuje, omogućeno je, dakle, samo onim što se na-
ziva različitošću talenata i karaktera koja je sama up-
lavo zbog toga, koliko se god čini suprotna nagonu
slobode, ipak nužna kao uvjet svijesti. Kako se, pak,
sama ona iskonska ograničenost u pogledu moralnih rad-
ni ja pomoću kojih je npr. nemoguće da neki čovjek
kroz cijeli život postigne izvjestan stupanj vrsnoće,
ili da preraste skrbništvo drugih, dade uskladiti sa
samom slobodom, za to nema da se brine transcenden-
talna filozofija. Ona svagdje ima da deducirá samo po-
jave i za piju sama sloboda nije ništa drugo nego nuž-
na pojava, čiji uvjeti upravo zato moraju imati jedna-
ku nužnost, dok pitanje da li su te pojave objektivne i
po sebi istinite isto tako nema smisla 'kao i teorijsko
pitanje da li opstoje stvari po sebi.

Rješenje trećeg problema sastoji se, dakle, na svaki
način u tome da u meni već iskonski mora biti neko
slobodno, premda besvjesno nedjelovanje, tj. negacija
d jelatnosti koja bi, kad se ne bi iskonski ukidala, bila
slobodna, ali koje ja dakako sada, kad je ukinuta, ne
mogu postati svjestan kao takve.

Mašim drugim teoremom tek se opet nadovezuje na
gore prekinutu nit sintetičnog istraživanja. Bila je to,
kao što je u svoje vrijeme bilo rečeno, treća ograniče-
nost koja je morala sadržavati razlog radnje kojom se ja
za samoga sebe postavlja kao promatralački. No upra-
vo ta treća ograničenost bio je individualitet, kojom
je već unaprijed bila određena egzistencija i utjecaj
drugih umnih bića na inteligenciju, a time sloboda da
se moć reflektira na objekt, da se postane svjestan sa
moga i sebe i cijeli niz slobodnih i i svjesnih radnja. Tre-
ća ograničenost ili ograničenost individualiteta jesi,
dakle, sintetička tačka ili obratnica teorijske i praktičke
filozofije, pa smo zapravo tek sada i stigli na područje
potonje, i sintetičko istraživanje počinje iznova.

Budući da se ograničenost individualiteta, a s njome
ograničenost slobode iskonski postavila samo na taj
način što je inteligencija bila prinuđena da sebe pio
matra kao organsku individuu, zato se ovdje ujedno
vidi razlog zašto se nehotimice i nekom vrsti općeg
instinkta ono što je na organizaciji slučajno — posebna
građa i oblik uglavnom najplemenitijih organa — srna I

ralo kao vidljiv izraz i bar kao razlog za nagađanje talenta pa čak i karaktera.

Dodaci

Mi smo u upravo izvršenom istraživanju namjerno ostavili nerazjašnjeno više sporednih pitanja koja sada, nakon dovršenja glavnog istraživanja, zahtijevaju svoj odgovor.

1. Tvrđilo se: utjecajem drugih inteligencija na neki objekt može se onemogućiti besvjesni pravac slobodne djelatnosti na nj. Kod te se tvrdnje već pretpostavljalo da objekt po sebi i za sebe nije kadar da djelatnost, koja se upravlja na nj, podigne do svjesne djelatnosti, ne možda zato što se objekt prema mom djelovanju drži apsolutno pasivno, što se zacijelo i ne prèt postavlja, premda ono suprotno od toga još nije dokazano, nego samo to da on za sebe i bez prethodnog utjecaja neke inteligencije nije kadar da slobodnu djelatnost kao takvu reflektira u sebe. Što, dakle, prido lazi utjecajem neke inteligencije na objekt što objeki po sebi i za sebe nema?

Za odgovor na to pitanje dan je, onim što je prethodilo, bar jedan podatak.

Htijenje se ne osniva poput produciranja na jednostavnoj suprotnosti između idealne i realne djelatnosti, nego na dvostrukoj između idealne na jednoj i idealne i realne na drugoj strani. Inteligencija je u htijenju ujedno idealizatorska i realizatorska. Kad bi i bila samo i realizatorska, onda bi ona u objektu izražavala neki pojam, jer je u svakom realiziranju osim realne i idealne djelatnosti. No kako je ne samo realizatorska, nego je osim toga nezavisno od realiziranja još i idealna, žalo ona u objektu ne samo da može izraziti neki pojam, nego ona slobodnim djelovanjem u njemu mora izraziti pojam pojma. Ukoliko se, dakle, produkcija osniva samo na jednostavnoj suprotnosti između idealne i realne djelatnosti, utoliko pojam tako mora pripadati bitnom samom objektu da se apsolutno ne da razlikovati od njega; pojam ne ide dalje nego što ide objekt, oba se moraju uzajamno potpuno podudarati. Naprotiv bi u produkciji u kojoj je sadržana idealna djelatnost idealne produkcije pojam nužno morao nadilaziti objekt ili, lako reći, stršiti iznad njega. No to je moguće samo na taj način da se pojam, koji nadilazi objekt, može isepiti samo u jednome drugome, izvan njega, tj. na taj način da se onaj objekt odnosi prema nečemu drugome kao sredstvo prema svrsi. To je, dakle, pojam neke svrhe izvan objekta koji ovome pridolazi slobodnim produciranjem. Ni jedan objekt nema, naime, po sebi i za sebe neku svrhu izvan sebe, jer sve ako ima svršnih objekata, onda oni mogu biti svršili samo u pogledu

samih sebe, oni su svoja vlastita svrha. U širem smislu i i ječi sanio i je umjetnički produkt koji ima neku svrhu izvan sebe. Kao što je, dakle, izvjesno da se inteligencije međusobno moraju ograničavati u djelovanju, a to je tako nužno kao sarna svijest, isto je talko izvjesno d'a se i umjetnički produkti moraju javljati u sferi naših vanjskih zorova. Kako su mogući umjetnički produkti — he/, sumnje važno pitanje za transcendentalni idealizam , na to se time još nije odgovorilo.

Ako objektu, time što se na nj upravlja slobodna i sv jesna djelatnost, pridolazi pojam pojma, ako naprotiv u objektu slijepa produkcije pojam neposredno prelazi u objekt pa se od njega daje razlikovati samo pomoću pojma o pojmu, ali koji za inteligenciju može nastati upravo tek vanjskim utjecajem, onda objekt slijepo;; zora refleksiju neće moći tjerati dalje — tj. na nešto od njega nezavisno, dakle ostavit će inteligenciju koid proste pojave, dok će umjetnički produkt, kolji je naj prije također samo moj zor, time što izražava pojam pojma tjerati refleksiju neposredno na neku inteligenciju izvan nje (jer samo je takva sposobna za potenciranje pojam), a time na nešto apsolutno nezavisno od nje. Dakle, samo umjetničkim produktom može se inteligencija natjerati na nešto što nije opet objekt, tj. njezina produkcija, nego se ona njime tjera na nešto što je kudikamo više od svakog objekta, naime na zor izvan nje, koja je za nju, budući da nikada ne može postali nešto promatrano, ono prvo apsolutno objektivno što je od nje potpuno nezavisno. Objelkt koji refleksiju tjera na nešto izvan svakog objekta, suprotstavlja slobodnom utjecaju nefki nevidljivi idealni otpor, uslijed čega se upravo zato ne reflektira u sebi objektivna, produktivna nego idealna i produktivna djelatnost ujedno. Gdje, dakle, nailazi na otpor sada samo objektivna sila koja se, nakon odvojenja, javlja kao fizička, tu samo može biti priroda, ali gdje se reflektira u sebe samo svjesna, tj. ona idealna djelatnost treće potencije, nužno je nešto nevidljivo izvan objekta što apsolutno čini nemogućim neki slijepi pravac djelatnosti na objekt.

Ne može, naime, biti govora o tome da se dogođenim utjecajem neke inteligencije na objekt apsolutno ukida moja sloboda u pogledu njega, nego samo o tome da me nevidljivi otpor koji nalazim u takvom objektu prisiljava na neku odluku, tj. na neko samoograničenje, ili da djelatnost drugih umnih bića, ukoliko je fiksirana ili prikazana pomoću objekata, služi za to da mene odredi za samoodređenje, i samo to kako ja mogu htjeti nešto određeno imalo se razjasniti.

2. Samo na taj način što opstoje inteligencije izvan uti'iit' postaje mi svijet uopće objektivn.

Upravo smo pokazali da samo utjecaji inteligencija na osjetilni svijet prisiljavaju da nešto prihvatim kao apsolutno objektivno. Sada nije govor o tome, nego o tome da sva cjelokupnost objekata postaje za mene samom samo na taj način što opstojе inteligencije izvan mene. Također nije govor o nečemu što bi se proizvelo tek navikavanjem ili odgojem, nego o tome da za mene više nego ikad nikako ne može nastati predodžba o objektima izvan mene, osim pomoću inteligencija izvan mene. Ier,

a) da predodžba o nekom »izvan mene« uopće može nastati samo utjecajem inteligencija, bilo na mene ili na objekte osjetilnog svijeta kojima otiskuju svoj biljeg, jasno je već iz toga što objekti po sebi i za sebe nisu izvan mene, jer gdje su objekti, tamo sam i ja, pa čak i prostor, u kojemu ih promatram prvobitno je samo u meni. Jedini iskonski »izvan mene« jest zor izvan mene, i ovdje je tačka gdje se najprije prvobitni idealizam pretvara u realizam.

b) No da naročito bivam prisiljen na predodžbu objekata, kao da opstojе izvan i nezavisno od mene (jer da mi se objekti pojavljuju, kao takvi, mora se deducirati kao nužno, ako se to uopće može deducirati), samo pomoću zora izvan mene, to se daje dokazati na ovaj način:

Da objekti zaista egzistiraju izvan mene, tj. nezavisno od mene, o tome se mogu uvjeriti samo na taj način, ako egzistiraju i onda kad ih ja ne promatram. Da objekti bili, prije nego što je bila individua, o tome ona ne može uvjeriti time što sebe nalazi kako, na određenoj tački, zahvaća u sukcesiju, jer je to prosta posljedica njezine druge ograničenosti. Jedini objektivni svijet koji ga svijet može imati za individuu jest taj da je bio promatran od inteligencija izvan nje. (Iz toga se također daje izvesti da za individuu mora biti i stanja nepromatranja.) Onu od nas već prije unaprijed odičuju harmoniju u pogledu nehotimičnih predodžbi različnih inteligencija valja, dakle, ujedno izvesti kao jedini uvjet pod kojim svijet postaje objektivan za individuu. Za individuu su ostale inteligencije, tako reći, vječni nosioci univerzuma, i koliko inteligencija, toliko nerazorivih zrcala objektivnog svijeta. Svijet je nezavisan od mene, premda ga je postavio samo ja, jer on mirni za mene u zoru drugih inteligencija čiji je zajednički svijet original, a njegovo podudaranje s mojim predodžbama jedino istina. Mi nećemo da se, u transcendentnom istraživanju, pozovemo na iskustvo da naš neslaganje u pogledu naših predodžbi s predodžbama drugih trenutačno čini sumnjičavima s obzirom na njihov objektivitet, ne na to da su za svaku neočekivanu

pojavu predodžbe drugih, tako reći, kamen za iskušavanje, nego samo na to da poput svega i zor za ja može postati objektivna samo pomoću vanjskih objekata, a ti objekti ne mogu biti ništa drugo nego inteligenciji izvan nas, upravo toliko zoro našeg zrenja.

Prema tome slijedi iz dosadašnjega samo od¹ sebe i to da izolirano umno biće ne samo da ne bi moglo doći do svijesti o slobodi, nego ni do svijesti o objektivnom svijetu kao takvome, dakle da samo inteligencije izvan individue i uzajmično djelovanje s takvim inteligencijama, koje nikada ne prestaje, dovršava svijest sa svim njenim određenjima.

Naš zadatak: kako ja sam sebe spoznaje kao promatrača, tek je sada potpuno riješen. Htijenje (sa svim određenjima koja prema dosadašnjemu pripadaju uz to) jest radnja kojom se samo zrenje potpuno stavlja u svijest.

Prema poznatoj metodi naše znanosti nastaje sada za nas novi

E

y.adatak :

ila se razjasni čime za Ja htijenje opet postaje objektivnim

Rješenje

I

Treće načelo. Htijenje se prvobitno nužno upravlja na neki vanjski objekt.

Dokaz. Slobodnim aktom samoodređivanja ja, također i, uništava svaku materiju svog predočavanja, budilici da on sebe u pogledu onog objektivnoga čini potpuno slobodnim; i zapravo samo time htijenje postaje hlijenjem. No iz tog akta kao takvoga ja ne bi mogao postati svjestan sebe kad mu ne bi htijenje opet postalo objektom. To je, pak, moguće samo na taj način da neki objekt zora postane vidljiv izražaj njegova htijenja. Ali svaki je objekt zora određen objekt; dakle on bi morao biti ovaj određen samo zato što je i ukoliko je ja htio na ovaj određen način. Samo time bi ja postao samouzrokoim materije svog predočavanja.

Nadalje, radnja ikojom objekt postaje ovaj određen objekt ne smije biti identična sa samim objektom, jer inače bi radnja bila slijepo produciranje, zgoiljno zrenje. Radnja kao takva i objekt moraju, dakle, ostati takvi da se dadu razlikovati. No radnja, shvaćena kao lakva, jest pojam. Da pak pojam i objekt ostanu takvi da se dadu razlikovati, moguće je samo na taj način da objekt egzistira nezavisno od te radnje, tj. da objekt bude vanjski. — Obratno mi objekt upravo zbog toga samo htijenjem postaje vanjski, jer htijenje je htijenje

samo utoliko ukoliko se upravlja na nešto što je nezavisno od njega.

Ovdje se također već razjašnjava, što će se kasnije još potpunije razjasniti, zašto se ja sebi apsolutno ne može pojaviti kao objekt koji proizvodi po supstanciji, zašto se, naprotiv, svako proizvođenje u htijenju poj. av ljuje samo kao formiranje ili oblikovanje objekta.

Našim je dokazom na svaki način dokazano da za ja htijenje kao takvo može postati objektivno samo po moću pravca na neki vanjski objekt, ali još nije razjašnjeno odakle dolazi sam taj pravac.

Kod tog se pitanja već pretpostavlja da produktivni zor dalje traje, dok ja hoću; ili da sam u samom liti jenju prisiljen da predočujem određene objekte. Ni kakva zbiljnost, nikakvo htijenje. Prema tome samim htijenjem nastaje neposredno neka opreka, budući da ja njime s jedne strane postajem svjestan slobode dakle i beskonačnosti, a s druge ine strane prisila da predočujem stalno vuče natrag u beskonačnost. S tim protivurječjem mora, prema tome, nastati neka djelatnost koja lebdi u sredini između beskonačnosti i konačnosti. Mi, međutim, nazivamo tu djelatnost samo poradi kratkoće uobraziljom a da time nećemo da možda bez dokaza tvrdimo kako je ono, što se potajno naziva uobraziljom, takva djelatnost koja lebdi između konačnosti i beskonačnosti, ili, što je isto, djelatnost koja posreduje između teorijskoga i praktičkoga, kao što će se kasnije za sve to naći dokaz. Dakle, ona mot koju mi, međutim, nazivamo uobraziljom nužno će u onom kolebanju i producirati nešto, što samo koleba između beskonačnosti i konačnosti i što se zato i može shvatiti samo kao takvo. Produkti su te vrste ono što se, u opreci prema pojmovima, naziva idejama, a uobrazilja upravo zbog toga u onom kolebanju nije razum nego um. Ono, pak, što se općenito zove teorijski um nije ništa drugo nego uobrazilja u službi slobode. No da su ideje zgojlni objekti uobrazilje koji imaju ops toj nosti samo u onom kolebanju između konačnosti i beskonačnosti, jasno je iz toga da oni, načinjeni ob jek tom razuma, dovode do onih nerazjašnjivih protivurje čja, što ih je Kant postavio pod imenom antinomija uma, čija se egzistencija osniva samo na tome da se n i lektira ili na objekt, u kojemu je slučaju on nužno konačan, ili da se opet reflektira na samo reflektiranje, i" I nie. objekt neposredno postaje beskonačan. Očigledno ji-, međutim, ovo: ako od slobodnog smjera refleksije /m vi.s i da li je objekt neke ideje konačan ili beskoinal'.HI, onda objekt sam po sebi ne može biti ni jedno ni ili ugo, a stoga one ideje zacijelo moraju biti zgoijni

produkti uobrazilje, tj. jedne takve djelatnosti koja ne producira ni nešto konačno ni nešto beskonačno.

Kako ja, pak, u htijenju čini prijelaz s ideje na odledi'ni objekt samo i u mislima (jer kako je takav prijelaz objektivno moguć, to se još i ne pita), ne da se hvaliti, ako i opet nema nešto što posreduje i što ije /a d jelovanje upravo isto što je za mišljenje kod ideja ■.i m bol ili kod pojmova shema. To što posreduje jest hltil.

Suprotstavljanjem između ideala i objekta nastaje a ja najprije suprotstavljanje između objekta, kao što In zahtijeva djelatnost koja idealizira, i objekta kakav je prema prisilnom mišljenju; ovim suprotstavljanjem, pak, nastaje nagon da se objekt kakav jest preobrazi u objekt kakav bi trebao biti. Mi djelatnost koja ovdje nasi aje nazivamo nagonom, jer je s jedne strane slobodna, a s druge strane ona ipak neposredno i bez Ikakve refleksije proizlazi iz nekog osjećaja, i to dvoje zajedno dovršava pojam nagona. Naime, ono stanje pistva koje lebdi između ideala i objekta jest stanje osjećaja, jer je stanje ograničenosti za sebe samo. No u svakom se osjećaju osjeća neko protivurjeđe, pa se uopće ne može ništa osjećati osim nekog unutrašnjeg prol ivuirjeđa u nama samima. Svakim je protivurjeđeni neposredno dan uvjet za djelatnost, djelatnost proizlazi bez svake dalje refleksije čim je samo dan njezin uvjet, pa je, ako je ujedno slobodna djelatnost, slo npr. produkcija nije, upravo zbog toga i samo utoliko neki nagon.

Smjer na neki vanjski objekt očituje se, dalkle, ne- IIm nagonom, a taj nagon nastaje neposredno iz protivurjeđa između idealizatorskog i promatralačkog ja pa ide neposredno za supi-otstavljanljem ukinutog iden titeta jastva. Taj nagon isto tako nužno mora imali kauzalitet, kao što samosvijest treba da dalje traje (jei mi još uvijek sve radnje jastva deduciramo kao uvjei< samosvijesti, budući da se samosvijest samo pomoru objektivnog svijeta ne dovršava, nego je dovedena samo do one tačke od koje ona može započeti, ali oil te tačke može se dalje voditi samo pomoću slobodnih radnja). Pita se samo kako onaj nagon može imati kan zalitet?

Ovdje se očigledno postulira prijelaz iz (čislu) idealnoga u ono objektivno (ujedno idealno i realno). Mi nastojimo da najprije postavimo negativne uvjete lak vog prijelaza, pa ćemo potom prijeći na pozitivne ih one uvjete pod kojima se on zaista zbiva.

A

a) Slobodom se idealnome ja neposredno otvara beskonačnost, tako izvjesno kao što je on samo objek

tivnim svijetom stavljen u ograničenost; ali on beskonačnost ne može sebi napraviti objektom a da je ih ograniči; beskonačnost se opet ne može apsolutno ograničiti, nego samo u svrhu djelovanja, tako da se ideja, ako je ideal realiziran, može protegnuti dalje, i lako u beskonačnost. Ideal vrijedi, dakle, uvijek samo za sadašnji moment djelovanja, sama ideja, koja u reflektiranju na djelovanje uvijek iznova postaje beskonačna, može se realizirati samo u beskonačnom progresu. Satno time što se sloboda u svakom momentu i u ograničava i što pak u svakome postaje opet beskonačna s obzirom na svoju težnju, moguća je svijest o slobodi, tj. dalje trajanje samosvijesti. Sloboda je, naime, ono što održava kontinuitet samosvijesti. Reflektiram li na produciranje vremena u svom djelovanju, onda mi, dakako, vrijeme postaje isprekidano i od momenta složena veličina. No u samom djelovanju Vrijeme i ja*tić mi je uvijek stalno; ukoliko više djelujem i ukoliko manje reflektiram, utoliko stalnije. Onaj način, dakle, ne može imati kauzaliteta osim u vremenu, što je prvi uvjet onog prijelaza. No kako se vrijeme oblikovno može pomišljati samo kao da teče po sukcesiji predodžbi, u kojoj je iduća uvjetovana prethodnom, dakle se u tom slobodnom produciranju također mora postojati takva sukcesija, samo što se predodžbe jedna prema drugoj ne odnose kao uzrok i učinak, nego — budući da je u svakom svjesnom djelovanju neki pojam o pojmu, tj. pojam svrhe — kao sredstvo i svrha, dakle i oba ta pojma odnose se prema pojmovima uzroka i učinaka kao pojam o pojmu prema jednostavnim pojmovima uopće. Upravo je iz toga jasno da je uvjet

- vijesti o slobodi da ja do realiziranja nijedne svrhe ne mogu doći neposredno, nego samo pomoću više medijanov.

b) Bilo je utvrđeno da radnja ne treba apsolutno doći u objekt, jer inače bi ona bila neko zrenje,

- ili objekt uvijek treba da ostane vanjski, tj. od mogućeg djelovanja različan objekt. Kako se to može pomišljati?

Prema a) nagon može imati kauzaliteta samo u vremenu. No objekt je ono što je oprečno slobodi; ali sada treba da se on odredi pomoću slobode, ovdje oprečno, prema tome, protivurječaj. Neka u objektu bude neko određenje = a, sada sloboda traži oprečno određenje —a. Za slobodu to nije protivurječaj, ali zadržano za zor. Za zor može se protivurječaj ukinuti samo pomoću onoga što općenito posreduje, pomoću vremena. Kad bih ja —a mogao proizvesti izvan svakog vremena, onda prijelaz ne bi bio predočiv, pa bi a i —a bili istodobno. No u idućem momentu treba da bude

nešto što sada nije, samo je na taj način moguća svi-
jesi o slobodi. U vremenu se, pak, ne može opaziti
sukcesija bez nečega postojanoga. Prijelaz od a na —a
u mojim predodžbama ukida identitet svijesti, identi-
lei mora se, dakle, u prijelazu opet producirati. Taj u
prijelazu producirani identitet jest supstancija, pa jc
ovdje tačka na kojoj se taj pojam, poput ostalih kate-
gorija relacije, pomoću nužne refleksije stavlja i u obi-
nu svijest. Ja se sebi u djelovanju pojavljujem kao
potpuno slobodan da promijenim isva određenja stvari;
a'ii objekt nije nešto što je različito od svojih određenja,
pa ipak mi objekt kraj sve mijene njegovih određenja
pomišljamo kao isti identični, tj. kao supstanciju. Sup-
stancija, prema tome, nije ništa drugo nego ono što
nosi sva ona određenja i zapravo samo izraz stalnog
reflektiranja na postajanje objekta. Budući da mi nuž-
no moramo pomišljati prijelaz objekta iz jednog stanja
u oprečno, kad se sebi predočujemo kako djelujemo
na objekte, zato se mi sebi možemo pojaviti takođe
samo onako kako mijenjamo slučajna određenja, ali
ne supstanciju stvari.

c) Ovaj čas tvrdilo se: budući da mijenjam slučajna
određenja stvari, moje djelovanje mora da prati stalna
refleksija na objekt koji se mijenja. No nijedna rel-
leksija nije bez otpora. Ona slučajna određenja, dakle,
ne smiju bez otpora biti promjenljiva, da bi se slo-
bodno djelovanje zbivalo sa stalnom refleksijom. Iz
toga je također jasno da su slučajina određenja na
stvarima ono što me u djelovanju ograničava, upravo
se iz toga razjašnjava zašto ta sekundarna svojstva
stvari (koja su izraz određene ograničenosti), npr. itvi
doća, mekoća itd., i ne egzistiraju za sam zor.

Međutim, dosada izvedeni uvjeti prijelaza iz suh-
jektivnoga u objektivno ostavljaju još uvijek nerazja-
šnjenim kako se zaista zbiva taj prijelaz, tj. kako i pod
kojim sam uvjetima prinuđen da sebi predočim takav
prijelaz. Da se takav prijelaz uopće ne može dogoditi
bez stalne veze između ideala i njemu primjereno od-
rođenog objekta, koja je veza moguća saino pomoću
zora, ali koja sama ne izlazi iz jastva, nego lebdi samo
između dvije oprečne predodžbe jastva, slobodno stvo-
rene i objektivne, — razumijeva se samo od sebe, a
stoga mi odmah prelazimo na glavno pitanje ovog is-
traživanja.

B

Mi se u svrhu tog istraživanja vraćamo na prvi zah-
I jrv. Slobodnim djelovanjem treba da je određeno ne-
lo u objektivnom svijetu.

U objektivnom je svijetu sve samo utoliko ukoliko
I o ja promatra u njemu. Nešto se mijenja u objektiv-

nom svijetu znači, dakle, upravo toliko koliko: nešto se mijenja u mom zoru, a onaj je zahtjev = ovome: slobodnim djelovanjem treba u meni da se nešto odredi li mom vanjskom zoru.

Kako što iz slobode može prijeći u objektivni svijet, bilo bi upravo neshvatljivo ako je taj svijet nešto što opstoji po sebi, neshvatljivo čak pomoću neke prestabilne i rane harmonije, koja bi i opet bila moguća samo pomoću nečega trećega, čija su zajednička modifikacija inteligencija i objektivni svijet, dakle samo pomoću nečega čime bi se ukinula svaka sloboda u djelovanju, i ime što je sam svijet samo modifikacija jastva dobiva istraživanje posve drugi obrat. Onda je, naime, pitanje ovo: Kako slobodnom djelatnošću nešto može biti određeno u meni ako ja nisam slobodan, ako sam ja promatralački? — Moja slobodna djelatnost ima kauzaliteta znači: ja je promatram kao da ima kauzaliteta. Ja kop djeluje razlikuje se od ja koji promatra; unatoč tome trebala bi oba biti identična u pogledu objekta, si o se pomoću djelatnoga ja stavilo u objekt, imalo bi postaviti i u promatralački ja, djelatni ja treba da određuje promatralački. Jer da sam to ja što sada djeluje, to znam samo po njegovu identitetu s onim što djelovanje promatra, što je svjesno djelovanja. Djelatni ja (tako se čini) ne zna, on je samo djelatnik, samo objekt: zna samo promatralački pa je upravo zato samo • libjelkt. Kako ovdje nastaje identitet da je u objektu postavljeno upravo ono što u subjektu, a u subjektu upravo ono što u objektu? —

Najprije ćemo iznijeti ono općenito u odgovoru na to pitanje, a pobliže razjašnjenje pojedinih tačaka slijedi i će poslije toga.

Nešto bi pomoću onoga što slobodno djeluje imati biti određeno u onome što objektivno promatra. Ali što je to što slobodno djeluje? Svako slobodno djelovanje osniva se, kako znamo, na dvostrukoj suprotnosti između idealnoga ja na jednoj i na ujedno idealnome i realnome na drugoj strani. — Ali što je to što promatra.' — Upravo ono ujedno idealno i realno, što je u slobodnom djelovanju ono objektivno. Ono što slobodno djeluje i ono što promatra, jest, dakle, različito kad se ona idealna djelatnost postavi nasuprot produktivnoj, a jedno, kad se ona u mislima odbije. To je, dakle, bez sumnje ona tačka na koju se naša pažnja naročito mora upraviti i u kojoj se mora tražiti razlog onog identiteta između slobodno djelatnoga i objektivno promatralačkoga ja, identiteta što smo ga postulirali

Ako u tome hoćemo da potpuno dođemo na čislo, moramo ponovo podsjetiti da je sve što smo dosada izveli pripadalo samo pojavi, ili da je bilo samo uvjel

pod kojim se ja trebao pojaviti samome sebi, dakle da nije imalo jednak realitet sa samim ja. Što mi upravo sada pokušavamo razjasniti kako pomoću ja, ukoliko on djeluje, može nešto biti određeno u njemu, ukoliko on zna, ta cijela opreka između djelatnoga i promatra lačkoga ja pripada, bez sumnje, također samo pojavi ja, ne samome ja. Ja se samome sebi mora pojaviti tako, kao da je njegovim djelovanjem određeno nešto u nje govju zrenju, ili, budući da toga ne postaje svjestan, u vanjskom svijetu. Ako se to pretpostavi, onda će ra/ jašnjenje, koje slijedi, biti dosta razumljivo.

Mi smo napravili opreku između ja koji slobodno djeluje i ja koji objektivno promatra. No ta opreka ne postoji objektivno, tj. po sebi u jastvu koji djeluje, jer ja koji djeluje sam je promatralački, samo ovci je ujedno promatrani ja, koji je postao objektivni i time djelatni. Kad ovdje ja, koji (sa svojom ujedno ideal nom i realnom djelatnošću) promatra, ne bi ujedno bio promatrani, onda bi se djelovanje još uvijek ponavl ja lo kao zrenje, i obratno, da se zrenje pojavljuje kao djelovanje, to ima svoj razlog samo u tome što je ja ovdje ne samo promatralački, nego je kao ono promat- 1.11. uko ujedno i ono promatrano. Ono promatralačko, I.tul se promatra, jest samo ono djelatno. Ne valja, pre- nt, i lome, pomišljati na neko posredovanje između onoga što djeluje i onoga što izvanjski promatra, dakle ni na posredovanja između onoga slobodno-djelatnoga i vanjskog svijeta, štoviše, kako djelovanjem jastva može i ili određeno vanjsko zrenje, bilo bi apsolutno neshvat- 11 i vo kad djelovanje i zrenje iskonski ne bi bili jedno. Moje djelovanje, dok npr. stvaram neki objekt, mora u jedrio biti zrenje, i obratno, moje zrenje u tom slu- tnju mora ujedno biti djelovanje; samo ja ne može vidjeti laj identitet, jer ono objektivno promatralačko /a ja ovdje nije promatralačko, nego promatrano, dak- lr jer je za ja onaj identitet između djelatnoga i pro- n ia 11 ti I ač koga ukinut. Promjena, koja nastaje u vanj- skom svijetu slobodnim djelovanjem, mora nastati sasvim prema zakonima produktivnog zaira i kao da sloboda nema nikakvog udjela u tome. Produktivni zor djeluje, tako reći, posve izolirano i producira prema svojim vlastitim zakonima ono što sada upravo proiz- lazi. Da se jastvu to produciranje ne pojavljuje kao i eu je, razlog je toga samo u tome što je ovdje pojam Iidealna djelatnost) oprečan objektu (objektivnoj), dok u u zoru subjektivna i objektivna djelatnost jedno. No d.i pojam ovdje prethodi objektu, to je opet samo zbog pojave. Ako, pak, pojam prethodi samo za pojavu, a ne objektivno ili zaista objektu, onda i slobodno dje-

lovanje kao takvo pripada samo pojavi, a ono jedino objektivno jest to što promatra.

Kao što se, dakle, može reći da je sam ja, dok sam mislio da promatram, zapravo bio djelatan, tako se II može reći da sam ja ovdje, misleći da djelujem na vanjski svijet, zapravo promatralački, i sve što se izvan zrenja javlja u djelovanju, pripada zapravo samo pojavi onoga jedino objektivnoga, zrenja, i obratno, ako se od djelovanja odvoji sve što pripada samo pojavi, ne preostaje ništa osim zrenja.

Ili Sistem transcendentálnog idealizma

241

Mi sada nastojimo da dosada izvedeni i, kako mi mislimo, dovoljno dokazani rezultat rastumačimo i na pravimo jasnijim još i s drugih strana.

Kad transcendentální idealist tvrdi da nema prijelaza iz objektivnoga u subjektivno, da su oboje iskonski jedno, ono objektivno samo subjektivno, što je postalo objektom, onda je zacijelo jedno glavno pitanje na koje treba odgovoriti: kako je obratno moguć prijelaz iz subjektivnoga u objektivno, kakav smo prinuždeni prihvatiti kod djelovanja. Ako u svakom djelovanju neki pojam, koji smo mi slobodno stvorili, treba da prijeđe u prirodu koja od nas nezavisno egzistira, ali koja uistinu ne egzistira nezavisno od nas, kako se taj prijelaz može pomišljati?

Bez sumnje samo na taj način da dademo da svijet tek samim tim djelovanjem postane za nas objektivan. Mi djelujemo slobodno, a svijet postaje egzistentan nezavisno od nas — te dvije postavke morale bi se sintetički sjediniti.

Ako svijet, dakle, nije ništa drugo nego naše zrenje, onda nam on, bez sumnje, postaje objektivan, ako nam naše zrenje postane objektivno. Ali sada se tvrdi da naše zrenje tek djelovanjem postaje objektivno i da ono što mi nazivamo djelovanjem nije ništa drugo nego pojava našeg zrenja. Pretpostavljajući to, neće nam više biti čudan naš stav: što nam se pojavljuje kao djelovanje na vanjski svijet, idealistički gledano nije ništa drugo nego nastavljeno zrenje. Npr.: ako se djelovanjem proizvede neka promjena u vanjskom svijetu, onda je ta pojava razmotrena po sebi zor kito svaki drugi. Samo je zrenje ovdje, prema tome, ono objektivno, ono što je osnovom pojavi; ono što od toga pripada pojavi jest djelovanje na nezavisno zamišljeni osjetilni svijet; dakle objektivan ovdje nije nikakav prijelaz iz objektivnoga u subjektivno, isto tako kao što nije bilo prijelaza iz objektivnoga u subjektivno. Ja se sebi samo ne mogu pojaviti kao promatralački, a da ne

promatram kako nešto subjektivno prelazi u objektivno.

Cijelo istraživanje o tome daje se svesti na opće načelo transcendentnog idealizma, naime da se u inom znanju ono subjektivno nikada ne može odrediti onim objektivnim. U djelovanju objekt se nužno pomišlja kao određen nekim kauzalitetom što ga ja izvršavana prema nekom pojmu. Kako ja, dakle, dolazim ilo oinog nužnog mišljenja? Ako ja, međutim, i bez razjašnjenja prihvatim da je objekt neposredno određen mojiim djelovanjem, tako da se on odnosi prema ovome kao učinak prema uzroku, zašto je on onda određen i za moje predočivanje, zašto sam ja prinužden da objekt upravo i promatram onako kao što sam ga odredio svojim djelovanjem? Moje je djelovanje ovdje objekt, jer je djelovanje ono suprotno od zrenja ili znanja. No tim djelovanjem, tim nečim objektivnim u mojem znanju imalo bi biti određeno nešto u mom /ivnju. To je prema gore navedenom načelu nemoguće. Djelovanjem ne može biti određeno moje znanje o tome, nego naprotiv, obratno, svako, djelovanje mo-i.i kao sve objektivno već iskonski biti neko znanje, neko zrenje. To je tako očigledno i jasno da se ni u čemu više ne mogu naći teškoće, osim možda u načinu kako se u svrhu pojavljivanja mora pomišljati preobražavanje onoga što je, u objektivnom pogledu, zrenje, u djelovanje. Refleksija ima ovdje da se upravi na troje:

a) na ono objektivno, zrenje,

b) na ono subjektivno, što je također neko zrenje, ali zrenje zrenja. — Mi ono prvo za razliku od ovoga drugoga nazivamo objektivnim, ovo drugo, pak, idealnim,

c) na pojavu objektivnoga. No sada je već dokazano da se ono objektivno, zrenje, ne može pojaviti, a da ne prethodi pojam zora (ono idealno) samom zoru. Ako, pak, pojam zora prethodi samom zoru, tako da je ovo određeno onim, onda je zrenje produciranje, primjereno nekom pojmu, tj. slobodno djelovanje. Pojam, međutim, prethodi samom zoru samo u tu svrhu da zor postane objektivan, dakle je i djelovanje samo pojava zrenja, a ono što je u njemu objektivno jesi produciranje po sebi, bez obzira na pojam koji mu prethodi.

Nastojat ćemo da to učinimo jasnijim pomoću primjera. Neka promjena u vanjskom svijetu nastaje mojim kauzalitetom. Neka se najprije reflektira samo na proizlaženje te promjene po sebi, onda znači: u vanjskom svijetu proizlazi nešto, bez sumnje toliko koliko to ja produciram, jer u vanjskom svijetu uopće nema

ništa, nego samo pomoću mog produciranja. Utoliko je to moje produciranje zrenje, a drugo ono nije, pojam promjene ne prethodi samoj promjeni, ali ukoliko samo to produciranje opet treba da postane objektom, pojam mora prethoditi. Objekt koji ovdje treba da se pojavi jest samo produciranje. Dakle, u samom produciranju, tj. u objektu pojam ne prethodi zoru, on prethodi samo za idealni ja, koji sam sebe promatra i kao promatralačkoga, tj. samo u svrhu pojavljivanja.

Ovdje, dakle, ujedno postaje jasno odakle nam sada najprije dolazi razlika između objektivnog i subjektivnoga, između jednoga »po sebi« i proste pojave, koju razliku mi dosada još nismo bili napravili. Razlog je taj što mi ovdje najprije imamo nešto istinski objektivno; naime ono što sadržava osnov svega objektivnoga, ujedno idealnu i realnu djelatnost koja sada nikada više ne može postati opet subjektivna i koja se potpuno odvojila od prosto idealnoga ja. U toj djelatnosti, ukoliko je objektivna, jesu ono idealno i realno istodobno i jedno, ali ukoliko se ona pojavljuje i ukoliko sada u opreci prema prosto idealnoj, promatralačkoj djelatnosti, kojoj stoji nasuprot, samo reprezentira realnu, prethodi joj pojam i samo je utoliko djelovanje.

Nakon ovih razjašnjenja moglo bi nastati sanio još pitanje kako inteligencija uopće može biti promatralačka, pošto smo produciranje ostavili za nju zaključeno u teorijskoj filozofiji. Mi odgovaramo: samo produciranje, ukoliko je subjektivno, bilo je zaključeno, inteligencija, utoliko je objektivna, nikada ne može biti nešto drugo nego što jest, naime subjekt i objekt ujedno, tj. produktivna, samo što će produciranje sa-iti, i morati da uslijedi u granicama idealne djelatnosti, koja stoji nasuprot produktivnoj, ali što mi dosada još nismo izveli.

Da bismo se, pak, stavili u suglasnost s običnom svijesću, mi još pitamo kako dolazimo do toga da objektivno, što djeluje, smatramo slobodnim, budući da je ono prema izvedenom načinu posve slijepa djelatnost? Ilo se dešava potpuno pomoću one iste obmane kojom nam i objektivni svijet postaje objektivan. Jer, da samo ono djelovanje pripada samo objektivnom svijetu (dakle da je i jednakog realiteta s njime), slijedi iz toga što samo postajući objektivnim postaje djelovanjem. S ove se tačke čak na teorijski idealizam dade natrag baciti novo svjetlo. Ako je objektivni svijet zgoljna pojava, onda je to i ono objektivno u našem djelovanju, i obratno, samo ako svijet ima realiteta, onda ga ima i ono objektivno u djelovanju. To je, dakle, jedan te isti realitet što ga opažamo u objektivnom svijetu i u svojem djelovanju na osjetilni svijet. Ta

koegzistencija, štoviše, ta uzajamna uvjetovanost objektivnog djelovanja i realiteta svijeta jedno izvan drugoga i jedno pomoću drugoga jest rezultat posve osebuitan transcendentalnom idealizmu i nije moguć ni jednim drugim sistemom.

Ukoliko je, dakle, ja djelatan u vanjskom svijetu? On je djelatan samo pomoću onog identiteta bitka i pojavljivanja koji je izražen već u samosvijesti. — la jest samo time što se on sebi pojavljuje, njegovo je znanje neki bitak. Načelo ja = ja ne kaže ništa ili ugo nego: ja, koji znam, jesam isti, koji jesam, moje znanje i moj bitak iscrpljuju se međusobno, subjekt svijesti i subjekt djelatnosti jesu jedno. Prema tom istom identitetu jesu, dakle, i moje znanje i slobodno djelovanje identični sa samim slobodnim djelovanjem, ili načelo: ja sebe promatram kao objektivno djelatnoga načelu: ja sam objektivno djelatan.

Ako je, kao što smo upravo izveli i dokazali, ono što se pojavljuje kao djelovanje, po sebi samo neko zrenje, onda slijedi da svako djelovanje stalno mora biti ograničeno zakonima zrenja, da se ništa, što je po prirodnim zakonima nemoguće, ne može promatrati kao da proizlazi iz slobodnog djelovanja, što je jedan nov dokaz onog identiteta. No sam prijelaz iz subjektivnoga u objektivno, koji se bar za pojavu zaista zbiva sadržava protivrječje prema prirodnim zakonima. Što treba da se promatra kao takvo da djeluje na ono realno, mora se samo pojaviti kao realno. Stoga ja sebe ne mogu promatrati kao da neposredno djelujem na objekt, nego samo kao djelatnoga posredovanjem materije, ali koju ja, budući da djelujem, moram promatrati kao identičnu sa sobom isamim. Materija kao neposredni organ slobodne, prema van upravljene djelatnosti jest organsko tijelo, koje se stoga mora pojaviti kao slobodno i očito sposobno za hotimična gibanja. Onaj nagon koji u mom djelovanju ima kuzalitetu mora se objektivno pojaviti kao prirodni nagon, koji bi djelovao i bez svake slobode i za sebe proizveo što on, čini se, proizvodi pomoću slobode. No da bi se taj nagon mogao promatrati kao prirodni nagon, moram se ja sebi objektivno pojaviti kao natjeran na svako djelovanje nekom prisilom organizacije (pomoću boli u najopćenitijem značenju), a svako djelovanje, da bi bilo objektivno, mora, pa bilo to s koliko god srednjih članova, biti u vezi s nekom fizičkom prisilom, koja je kao uvjet pojavne slobode sama nužna.

Nadalje, namjeravana promjena u vanjskom svijetu nastaje samo pod stalnim otporom objekata, dakle sukcesivno. Neka se promjena zove D, onda će ona biti uvjetovana promjenom C kao svojim uzrokom, ova

pak promjenom B itd.; cijeli taj niz promjena mora, dakle, prethoditi, prije nego što može uslijediti finalna promjena D. Potpuni posljedak može nastupiti tek u momentu kad su dani svi njegovi uvjeti u vanjskom svijetu, u protivnom slučaju egzistira neko protivurječenje u odnosu prema prirodnim zakonima. Nešto za što nisu dani uvjeti u prirodi mora biti apsolutno nemoguće. No ako je sloboda, da bi bila objektivna, posve jednaka zrenju, i potpuno podvrgnuta njegovim zakonima, onda upravo uvjeti pod kojima se sloboda može pojaviti ukidaju opet samu slobodu; sloboda time što je li svojim očitovanjima prirodni fenomen postaje i razjašnjiva prema prirodnim zakonima pa je upravo lime kao sloboda ukinuta.

Gore postavljeni zadatak kako samo htijenje jastvu opet postaje objektivno, i to kao htijenje, dosadašnjim izlaganjem nije, dakle, riješeno, jer upravo time što postaje objektivno prestaje biti htijenje. Prema tome uopće neće biti pojave apsolutne slobode (u apsolutnoj volji) ako nema jedne druge slobode osim one prosto objektivne, koja nije ništa drugo nego prirodni nagon.

Razlog zašto smo se zapleli u ovo protivurječenje nije nikakav drugi nego taj što smo dosada reflektirali samo na ono objektivno, što u htijenju ide prema van, a kako je to, kao što sada znamo, prvobitno samo zrenje, dakle objektivno nikakvo htijenje, zato bez svakog daljeg posredovanja prelazi u vanjski svijet. No ako je govor o ovome: kako jastvu postaje objektom cijelo htijenje (ne samo ona objektivna, ujedno idealna i realna djelatnost, koja je u njemu Sadržana i koja prema upravo izvedenim dedukcijama, ne može biti Jobodna, nego i ona njoj oprečna idealna), onda se mora naći pojava u kojoj se to dvoje javljaju kao opreke.

No djelatnost koja je ono objektivno u htijenju, budući da je i sama opet promatralačka, odnosi se nužno na nešto vanjsko. Ono subjektivno, pak, u htijenju ili čisto idealna djelatnost ima za neposredan predmet onu ujedno idealnu i realnu djelatnost, koja je upravo zato ono objektivno u samom htijenju, a stoga se ne odnosi ni na što vanjsko, nego samo na ono objektivno što je uključeno u samom htijenju.

Idealna, u htijenju uključena djelatnost moći će, dakle, za ja postati objektivna samo kao djelatno«! koja se odnosi na ono objektivno u htijenju po sebi, a samo ovo objektivno samo kao djelatnost upravljena na nešto vanjsko, od htijenja različito.

Objektivna djelatnost u htijenju po sebi, tj. uzetu čisto (i samo je 'kao takva za idealnu objektivna) rt i j ■ ništa drugo nego samoodređivanje uopće. Stoga objekt

idealne djelatnosti u htijenju nije ništa drugo nego samo čisto samoodređivanje ili sam ja. Idealna, u htijenju uključena djelatnost postaje, dakle, za ja objektivna time što mu postaje objektivna samo kao djelatnost koja je upravljena na čisto samoodređivanje po sebi; objektivna djelatnost, naprotiv, samo time mu postaje objektivna kao djelatnost ikoja je upravljena na nešto vanjsko, i to slijepo (jer je ona samo utoliko promatralačka).

Da bismo, prema tome, našli onu pojavu pomoću koje za ja cijelo htijenje postaje objektom, moramo

1. reflektirati na onu djelatnost koja je upravljena samo na čisto samoodređivanje, i pitati kako takva djelatnost može za ja postati objektom?

Čisto samoodređivanje po sebi, apstrahirano od svega slučajnoga, koje mu pridolazi tek s pravcem one promatralačke, ovdje objektivne djelatnosti na nešto vanjsko, nije, kao što je već rečeno, ništa drugo nego sam čisti ja, dakle ono zajedničko, na što su sve inteligencije kao nabačene, ono jedino »po sebi«, što sve inteligencije međusobno imaju zajednički. U onom iskonskom i apsolutnom voljnom aktu, koji smo poslušali kao uvjet svake svijesti, čisto samoodređivanje postaje, dakle, za ja neposredno objektom, a više u tom aktu nije sadržano. No već je sam onaj prvobitni voljni akt apsolutno slobodan akt. Prema tome se još mnogo manje može teorijski deducirati (kao nuždan) akt, pomoću kojega opet za ja onaj prvi akt postaje objektom ili pomoću kojega on opet postaje svjestan samu one djelatnosti koja je upravljena na čisto samoodređivanje. Unatoč tome on je uvjet trajne svijesti. (Mio postajanje objektom idealne djelatnosti može se, dakle, razjasniti samo pomoću nekog zahtjeva. Idealna, samo na čisto samoodređivanje upravljena djelatnost mora za ja postati objektom pomoću jednog zahtjeva, koji zahtjev ne može biti nikakav drugi nego ovaj: ja samo treba da hoće samo samoodređivanje, jer se tim zahtjevom iznosi pred njega kao objekt ona i ista, samo na samoodređivanje po sebi upravljena djelatnost. Sam taj zahtjev nije ništa drugo nego kategorički imperativ ili čudoredni zakon, koji Kant izražava ovako: ti treba samo da hoćeš što sve inteligencije mogu htjeti. Ali što sve inteligencije mogu htjeti, jest samo samo samoodređivanje, čista zakonitost. Prema tome pomoću čudorednog zakona čisto samoodređivanje, ono čisto objektivno u svakom htijenju, ukoliko je samo objektivno, ne postaje za ja samo opet objektom promatralački, tj. ne upravlja se na nešto vanjsko (empirijsko). Samo je utoliko i govor o čudorednom zakonu u transcendentalnoj filozofiji, jer i čudo-

redni zakon deducirá se samo kao uvjet samosvijesti, laj se zakon prvobitno ne obraća meni, ukoliko sam ja ova određena inteligencija, on naprotiv obara sve što pripada individui, pa je uništava, nego on mi se nasuprot obraća kao inteligencija uopće, onome što neposredno ima za objekt ono čisto objektivno u meni, ono vječno, ali ne samome tome objektivnome ukoliko je upravljeno na nešto slučajno, što je različno i nezavisno od ja, pa je upravo samo zato i uvjet pod kojim inteligencija postaje svjesna svoje svijesti.

2. Refleksija se sada mora obratiti objektivnoj djelatnosti koja je upravljena na nešto vanjsko, što leži izvan kruga samog htijenja, i pitati kako to za ja postaje objektom? —

Na to je pitanje velikim dijelom već odgovoreno u pi eđašnjemu, pa možemo ovdje, dakle, samo pokušati da odgovor prikažemo s jedne nove strane.

Objektivna djelatnost, koja je upravljena na nešto što je različito od htijenja i što opstoji izvan njega, treba da se u svijesti suprotstavi onoj idealnoj, upravljenoj upravo na ovu objektivnu djelatnost, prosto kao takvu i ukoliko je ona čisto samoodređivanje.

No ona idealna djelatnost mogla je za ja postati objektom samo pomoću nekog zahtjeva. Ako opreka, dakle, treba da bude potpuna, onda objektivna djelatnost mora postati objektivna sama od sebe, tj. bez zali tjeva, a da postaje objektivna, to se mora pretpostaviti. Ono čime ona za ja postaje objektivnom kao djelatnost upravljena na nešto vanjsko, prema kojemu se odnosi isto tako kao što se prema njoj odnosi idealna, mora, prema tome, biti nešto necesitirano, a kako to ipak može biti samo neka djelatnost, može da bude zgoljan prirodni nagon, kao što smo to u pređašnjem (1) izveli, prirodni nagon, koji, poput produktivnog zora, djeluje potpuno slijepo i koji po sebi nije nikakvo htijenje, nego postaje htijenjem prosto pomoću opreke prema čistom, samo na samoodređivanje po sebi upravljenom htijenju. Taj nagon, budući da pomoću njega postajem svjestan sebe samo kao individue, jesi onaj koji se u moralu naziva sebičnim, njegov objekt ono što se u najširem smislu nazivati blaženstvom.

Ne egzistira nikakva zapovijed, nikakav imperativ blaženstva. Besmisleno je da se pomišlja takav imperativ, jer što se događa samo od sebe, tj. prema nekom prirodnom zakonu, to se ne mora zapovjediti. Onaj nagon za blaženstvom (tako ga nazivamo poradi kratkoće, dalje razvijanje tog pojma pripada u moral) nije ništa drugo nego objektivna djelatnost, koja je za ja ponovo postala objektivnom i koja se odnosi na

nešto nezavisno od htijenja, nagon koji je, dakle, nuždan kao sama svijest o slobodi.

Prema tome djelatnost, čiji je neposredni objekt samo čisto samoodređivanje, ne može doći do svijesti, nego samo u opreci prema nekoj djelatnosti, čiji je objekt nešto vanjsko, na što se ona upravlja posve slijepo. Klo tako, kao što ima svijest o htijenju, nužno opstoji i neka opreka između onoga što zahtijeva djelatnost, i koja sebi pomoću čudorednog zakona postaje objektom i koja je upravljena samo na samoodređivanje po sebi, i onoga što zahtijeva prirodni nagon. To suprotstavlja li je mora biti realno, tj. obje radnje, ona koja je zadovoljena čistom voljom, koja je samoj sebi postala objektom, i ona koju zahtijeva prirodni nagon, moraju se u svijesti javiti kao jednako moguće. Prema prirodnim zakonima ne bi, dakle, mogla proizaći nikakva radnja, jer se obje ukidaju. Ako, dakle, uslijedi radnja, a jedna će tako izvjesno proizaći kao što svijest. Jal je traje, onda ona nije mogla proizaći prema prirodnim zakonima, tj. nužno, nego samo slobodnim samoodređivanjem, tj. pomoću djelatnosti i jastva koja, budući da lebdi u sredini između dosada takozvane subjektivne i objektivne djelatnosti i budući da se ova određuje onom ili ona ovom, a da sama opet nije određena, proizvodi uvjete pod kojima, čim su dani, radnja, koja je uvijek samo ono određeno, proizlazi i opet puno slijepo i kao sama od sebe.

Ona opreka jednako mogućih radnja u svijesti jest, dakle, uvjet pod kojim jedino apsolutni voljni akt za koji opet može postati objektom. No ona je opreka upravo oino što apsolutnu volju čini hotimičnošću, dakle hotimičnost je pojava apsolutne volje koju smo mi tražili, ne samo iskonsko htijenje, nego apsolutni akt slobode koji je postao objektom i s kojim započinje svaka svijest.

Da ima sloboda volje, o tome se obična svijest daje uvjeriti samo pomoću hotimičnosti, tj. time da mi u svakom htijenju postajemo svjesni izbora između oprečnih stvari. No sada se tvrdi da hotimičnost nije sama apsolutna volja, jer ova je, kao što je gore dokazano, upravljena samo na čisto samoodređivanje po sebi, nego da je pojava apsolutne volje. Ako je, dakle, sloboda = hotimičnost, onda ni sloboda nije sama apsolutna volja, nego samo njezina pojava. O volji apsolutno pomisljenoj ne može se, prema tome, reći niti da je slobodna niti da nije slobodna, jer ona apsolutno ne može se pomišljati kao djelatno prema nekom za konu koji mu, već unutrašnjom nužnošću njegove prirode, ne bi bio propisan. Kako ja u apsolutnom voljnom aktu ima za objekt samo samoodređivanje kao takvo,

zato za volju apsolutno pomišljenu nije moguće odvajanje od njega, ona je, dakle, ako se može nazvati slobodnom, apsolutno slobodna, jer što je za pojavnu volju zapovijed, to je za onu zakon koji proizlazi iz nužnosti njene prirode. No ako on apsolutno treba da se pojavi samom sebi, onda se ono sebi, prema svom objektivitetu, mora pričinjati zavisnim od nečega drugoga, od nečega raznovrsnoga. Ta zavisnost, međutim, ne pripada samome onome apsolutnome, nego samo njegovoj pojavi. To raznovrsno, od čega je apsolutna volja zavisna u svrhu pojave, jest prirodni nagon, nasuprot kojemu se zakon čiste volje jedino preobražava u imperativ. No volja apsolutno uzeta iskonski ima za objekt samo čisto samoodređivanje, tj. samu sebe. Za nju, dakle, ne može biti ni neke obvezatnosti (Sollen), nekog zakona koji bi zahtijevao da ona sebi samoj bude svoj objekt. Prema tome su sam čudoredni zakon i sloboda, ukoliko se ona sastoji u hotimičnosti, samo uvjet pojave one apsolutne volje, koja konstituirala svaku svijest, a utoliko i uvjet svijesti koja samoj sebi postaje objektom.

Mi smo sada tim rezultatom, a da to zapravo nismo namjeravali, ujedno riješili onaj čudni problem koji se dosada jedva pravo shvaćao, a kamoli riješio, mislim problem transcendentalne slobode. Kod tog se problema ne pita da li je ja apsolutan, nego da li je slobodan ukoliko nije apsolutan, ukoliko je empirijski. Sada se upravo našim rješenjem pokazuje da se volja samo utoliko ukoliko je empirijska, ili ukoliko se pojavljuje, može nazvati slobodnom u transcendentalnom i smislu. Naime, volja, ukoliko je apsolutna, čak je iznad slobode i daleko od toga da bi bila podvrgnuta bilo kakvom zakonu, štoviše, ona je izvor svakog zakona. Ali ukoliko se apsolutna volja pojavljuje, ona se, iako bi se pojavila kao apsolutna, može pojaviti samo pomoću hotimičnosti. Taj fenomen, hotimičnost, ne može se stoga dalje objektivno razjasniti, jer on nije ništa objektivno što bi po sebi imalo realiteta, nego ono apsolutno-subjektivno, zor same apsolutne volje, pomoću koje volja samoj sebi u beskonačnost postaje objektom. No upravo ta pojava apsolutne volje tek je prava sloboda ili orno što ise krišom razumijeva pod slobodom. Kako ja, pak, u slobodnom djelovanju sam sebe do beskonačnosti promatra kao apsolutnu volju i kako u najvišoj potenciji sam nije ništa drugo nego taj zor apsolutne volje, zato je i ona pojava hotimičnosti tako izvjesna i nesumnjiva kao sam ja. — I obratno, fenomen hotimičnosti daje se samo pomišljati kito apsolutna volja, ali koja se pojavljuje u granicama konačnosti pa je stoga 'manifestacija apsolutne volje

u nama, manifestacija koja se uvijek vraća. Međutim, valja dobro promisliti da bi se, da se od fenomena holističnosti unatrag htjelo zaključiti ono što mu je osnovom, teško ikada pogodilo njegovo pravo razjašnjenje, premda je Kant u svojoj pravnoj nauci označio bar opreku između apsolutne volje i hotimičnosti, ako već ne pravi odnos ove potonje prema onoj prvoj, što je jedan nov dokaz o odličnosti metode koju ni jedan fenomen ne predstavlja kao dan, nego ona, kao da je potpuno nepoznat, upoznaje svaki tek iz njegovih osnova.

No upravo time rješavaju se i sve one sumnje, koje su se od opće pretpostavke o slobodi volje mogle uzeti protiv tvrdnje koja je gore izvedena, da je objektivni ja, koji se pojavljuje kao djelatan, po sebi samo promatralački. Jer, nije to onaj prosto objektivni ja koji se i u djelovanju i u zrenju drži posve mehanički, a koji je u svakom slobodnom djelovanju ono određeno kojemu se pripisuje predikat slobode, nego je ono što lebdi između subjektiviteta i objektiviteta htijenja, što se određuje jedno pomoću drugoga, ili ono što samo sebe određuje u drugoj potenciji i čemu se jedino pripisuje sloboda, dok je ono objektivno, koje je u odnosu prema slobodi samo ono određeno, po sebi i za sebe, ili bez obzira na ono određivalačko, još uvijek ono što je bilo prije toga, naime zgoljno zrenje. Reflektiram li, dakle, samo na objektivnu djelatnost kao takvu, onda je u jastvu samo prirodna nužnost; reflektiram li samo na subjektivnu, onda je u njemu samo apsolutno htijenje, koje prema svojoj prirodi nema drugog objekta nego samoodređivanje po sebi; reflektiram li naposljetku ujedno na subjektivnu i objektivnu određivalačku djelatnost, koja je iznad onih dviju, onda je u jastvu hotimičnost i is njome sloboda volje. Iz tih različitih smjerova refleksija nastaju različni sistemi o slobodi, od kojih jedan slobodu apsolutno poriče, drugi je stavlja prosto u čisti um, tj. u onu idealnu djelatnost koja se neposredno odnosi na samoodređivanje (kojom se pretpostavkom čovjek priključava da kod svih djelovanja koja su određena protivno umu prihvati zgoljno bezrazložno kvijesciranje, ali čime se ukida upravo svaka sloboda volje), a treći deducira djelatnost kojoj kao takvoj, koja premašuje objektivnu, idealnu i objektivnu, jedino može pripadati sloboda.

Za taj apsolutno određivalački ja nema nikakve predeterminacije, nego samo za promatralački, objektivni. No da je za potonji ja svako djelovanje, ukoliko prelazi u vanjski svijet, predeterminirano, lo njemu, koji je — uzvišen nad svaku pojavu — ono an

solutno određivalačko, isto tako ne može biti na užtrb kao što je u prirodi sve predeterminirano, jer je ono objektivno u odnosu prema onome slobodnome nešto samo pojavno, što po sebi nema realiteta pa je, poput prirode, samo vanjska podloga njegova djelovanja. Jer, od toga što je neko djelovanje predeterminirano za pojavu, ili za prosto promatralačku djelatnost, ja ne mogu zaključiti unatrag da je predeterminirano i za slobodnu djelatnost, jer su obje posve nejednakog digniteta, tako da je ono samo pojavno, doduše, potpuno nezavisno od određivalačkoga, nepojavnoga, ali isto tako i obratno, ono određivalačko od pojavnoga, i svako /a sebe radi i djeluje dalje, ono iz slobodne hotimičnosti, a ovo zato što je jednom tako određeno, dakle posve prema svojim osebnim zakonima, a ta je međusobna zavisnost jednoga od drugoga, premda se sla /li, moguća samo pomoću prestabilirane harmonije. Ovdje je, dakle, tačka gdje se najprije javlja unaprijed određena harmonija između slobodno određivalačkoga i promatralačkoga, koju smo mi već prije izveli, jer je ono prvo od drugoga i drugo od prvoga tako rastavljeno, da bi bio nemoguć svaki međusobni utjecaj jednoga na drugo kad ne bi pomoću nečega, što leži izvan obojega, bio utemeljen neki sklad. Što je, pak, to treće, to mi zasada apsolutno ne znamo da razjasnimo pa moramo, zadovoljni što smo najprije samo nagovijestili i pokazali ovu tačku, najvišu cijelog istraživanja, očekivati njezino dalje razjašnjavanje od kasnijih istraživanja.

Primjećujemo samo još ovo: premda za ono što slobodno odredu je ima neka predeterminacija, što smo mi gore, dakako, tvrdili ukoliko smo zahtijevali iskonsku negaciju slobode kao nužnu za individualitet i posredno za uzajmično djelovanje među inteligencijama, ta se predeterminacija sama opet daje pomišljati samo pomoću nekog iskonskog akta slobode koji, dakako, ne dolazi do svijesti i u pogledu kojega svoje čitaoce moramo uputiti na Kantova istraživanja o iskonskom zlu.

Ako sada još jedanput pregledamo cijeli tok dosadašnjeg istraživanja, onda srno najprije nastojali da i azjasnimo pretpostavku obične svijesti koja, stojeći na najnižem stupnju apstrakcije, razlikuje objekt, na koji se djeluje, od samoga onoga što djeluje ili radi, uslijed čega je, dakle, nastalo pitanje kako se objekt može odrediti onim što na nj djeluje? Mi odgovaramo: objekt, na koji se djeluje, i samo djelovanje jesu jedno, naime oboje samo zrenje. Time smo dobili da smo u htijenju imali nešto određeno, naime ono promatrala-

čko, što je ujedno ono djelatno. To djelatno objektivno i vanjski svijet iskonski, dakle, nisu egzistirali nezavisno jedno od drugoga, a što je bilo postavljeno u jedno, bilo je upravo time postavljeno i u drugo. Nu sada je tome prosto objektivnome u svijesti stajalo nasuprot nešto subjektivno što za ja, po apsolutnom zahtjevu, postaje objektom, dok mu je ono prosto objektivno postalo objektom pomoću pravca prema van, koji je potpuno nezavisan od ja. Prema tome nije toliko djelovanje kojim je za ja cijelo htijenje postalo objektom, bez nečega samoodređivalačkoga što nas je, uz višeno nad subjektivnu kao i nad objektivnu djelatnost, najprije moglo natjerati na pitanje kako bi po moću toga apsolutno određivalačkoga, koje premašuje sve objektivno, ipak moglo biti određeno ono objektivno ili promatralačko?

Dodaci

No prije nego što možemo odgovoriti na to pitanje, stavlja nam se jedno drugo na put, naime: budući da je ona djelatnost (nagon) koja ide prema van — kako god ja sam sebe određivao, da li ono objektivno u sebi pomoću subjektivnoga ili ono subjektivno pomoću objektivnoga — u svakom slučaju jedini vehikl kojim što iz jastva može dospjeti u vanjski svijet, zato se samo određivanjem i ne može ukinuti onaj nagon. Pita se, dakle, u kakav je odnos nagon, kolji pomoću čudorednog zakona ide prema van, stavljen prema idealnoj djelatnosti, koja je upravljena samo na čisto samoodređivanje?

Od odgovora na to pitanje možemo navesti samo glavne tačke, jer se ono ovdje javlja zapravo samo kao srednji član istraživanja. — Čista volja za ja ne može, dakako, postati objektom, a da ujedno nema neki vanjski objekt. No taj vanjski objekt, kao što je upravo bilo izvedeno, nema realiteta po sebi, nego je samo medij pojavljivanja za čistu volju i ne treba da bude ništa drugo nego njezin izraz za vanjski, svijet. Prema tome čista volja ne može samoj sebi postati objektom, u da vanjski svijet ne identificira sa sobom samom. Međutim, u pojmu blaženstva, ako se tačno analizira, ne pomišlja se ništa drugo nego identitet onoga od htijenja nezavisnoga sa samim htijenjem. Prema tome hi blaženstvo, objekt prirodnog nagona, imalo biti samo pojava čiste volje, tj. jedan te isti objekt sa samom čistom voljom. Oboje treba da budu upravo jedno, tako ila je nemoguć neki sintetički odnos između njih, otprilike kao između onoga što uvjetuje i onoga što je uvjetovano, ali i to, da nijedno ne može egzistirati nezavisno od drugoga. Ako se pod blaženstvom razumijeva nešto što je moguće i nezavisno od čiste volje, onda ga

apsolutno ne bi bilo. No ako je blaženstvo samo identitet vanjskog svijeta s čistom voljom, onda su oboje jedan te isti objekt, saino gledan s razliĉnih strana. Kao što, meĊutim, blaženstvo ne moŹe biti nešto nezavisno od čiste volje, isto tako ne da se pomišljati da jedno konaĉno biće teŹi za prosto formalnom ĉudorednošću, jer mu ĉudorednost moŹe postati objektivnom samo pomoću vanjskog svijeta. Neposredni objekt svakog loŹenja nije čista volja, isto tako ne blaženstvo, nego vanjski objekt kao izraz čiste volje. To apsolutno identično, čista volja, koja vlada u vanjskom svijetu, jest jedino i najviše dobro.

Premda se priroda ne drŹi apsolutno pasivno prema djelovanju, ipak ona izvoĊenju najviše svrhe ne moŹe suprotstaviti apsolutan otpor. Priroda ne moŹe djelovati u pravom smislu rijeĉi. Ali umna bića mogu djelovati, a uzajamiiĉno djelovanje izmeĊu takvih bića pomoću medija objektivnog svijeta ĉak je uvjet slobode. Da li, pak, sva umna bića mogućnošću slobodna djelovanja svih ostalih svoje agiranje ograniĉavaju ili ne, to zavisi od apsolutnog sluĉaja, hotimiĉnosti. Tako to ne moŹe biti. Ono najsvetije ne smije biti povjereno sluĉaju. Silom neslomljiva zakona mora da bude onemogućeno da se u uzajmiĉnom djelovanju svih ukine sloboda individue. Ta se sila, dakako, ne moŹe nepo-

I / - Sistem transcendentalnog idealizma
257

sredno upraviti protiv slobode, jer se nijedno umno biće me moŹe prisiliti nego samo odrediti da sebe sãmo prisili; ta sila neće takoĊer moći biti upravljenu protiv čiste volje, koja nema drugog objekta osim onoga svim umnim bićima zajedniĉkoga, tj. samoodreĊivan ja po sebi, nego samo protiv sebiĉnog nagona koji polazi od individue i kojii se vraća na nju. Protiv toa nagona, pak, ne moŹe se ništa upotrijebiti kao prisilno sredstvo ili oruŹje osim njega samoga. Vanjski svijet morao bi se, rekli bismo, organizirati tako, da on taj nagon, kad prekoraĉi svoju granicu, prisili da djeluje protiv samoga sebe i da mu nešto suprotstavi, gdje slobodno biće, doduše, moŹe htjeti ukoliko je umno biće, ali ne kao prirodno biće, ĉime je ono što agira stavljeno u protivurjeĉje sa samim sobom, pa se bar upozorava da je u sebi samome razdvojeno.

Objektivni svijet po sebi i za sebe ne moŹe sadržavati razlog jednog takvog protivurjeĊaja, jer se on prema djelovanju slobodnih bića kao takvih drŹi potpuno indiferentno; razlog onog protivurjeĉja prema sebiĉnomu nagonu mogla su, dakle, staviti u nj samo umna bića.

Iznad prve mora se, tako reći, podići jedna druga i viša priroda, u kojoj vlada prirodni zakon, ali posve

drugi nego u vidljivoj prirodi, naime prirodni zakon u svrhu slobode. Neumoljivo i sa željeznom nužnošću, s kojom u osjetilnoj prirodi za uzrokom slijedi njegov učinak, mora u toj drugoj prirodi na zahvat u tuđu slobodu uslijediti momentalno protivurječne protiv sebičnog nagona. Takav prirodni zakon kao upravo opisani jest pravni zakon, a druga priroda u kojoj vlada zakon jest pravno uređenje, koje je stoga deducirano kao uvjet trajne svijesti.

Iz te je dedukcije jasno samo od sebe da pravna nauka nije dio morala ili uopće praktička znanost, nego čisto teorijska znanost, koja je za slobodu upravo ono što mehanika za gibanje, jer deducirá samo prirodni mehanizam, pod kojim se slobodna bića kao takva mogu pomišljati u uzajmičnom djelovanju, mehanizma koji se, bez sumnje, može urediti samo pomoću slobode i za koji priroda ništa ne čini. Jer, priroda je neosjećajna, Ikaže pjesnik, a Evandjelje, da bog daje da njegovo Sunce sja nad pravednima i nepravednima. No upravo iz toga što pravno uređenje ima da I u ide samo suplement vidljive prirode slijedi da pravno uređenje nije moralni, nego samo prirodni poredak, nad kojim sloboda isto tako ne -smije imati nikakve nuoci kao ni nad poretkom, osjetilne prirode. Stoga nije endo što se svi pokušaji da se pravni poredak pretvori u moral, svojom vlastitom naopakošću i despot izinom u najstrašnijem obliku, — neposredna posljedica toga pokazuju u svojoj bezvrijednosti. Premda, naime, pravno uređenje prema materiji izvršava isto što mi zapravo očekujemo od providnosti, i premda je uopće najbolja teodiceja koju čovjek može da vodi, ipak ono prema formi ne izvršava isto, ili to ne izvršava kao neku providnost, tj. s razmišljanjem i predumišljajem. Pravno uređenje treba smatrati kao ikakav stroj, koji je za izvjesne slučajeve unaprijed udešen i koji djeluje sam od' sebe, tj. potpuno slijepo, čim su ti slučajevi dani; i premda su taj stroj sagradile i uredile ljudske ruke, on ipak, čim umjetnik povuče od njega svoje ruke, poput vidljive prirode mora dalje djelovati prema svojim vlastitim zakonima ,i nezavisno, kao da egzistira pomoću samoga sebe. Alko stoga pravno uređenje, u onom omjeru u kojemu se približava prirodi, postaje dostojnijim štovanja, onda je pogled na uređenje u kojemu ne vlada zakon, nego volja sučeva i despotizam, koji vrši pravo pod' stalnim zahvatima u prirodni tok prava kao neka providnost, koja vidi u unutrašnjost, najnodostojniji i najgnusniji koji može da opstoji za osjećaj koji je prožet svetošou prava.

No ako je pravno uređenje nuždan uvjet slobode koja opstoji u vanjskom svijetu, onda je, bez sumnje,

važan problem kako se daje samo i pomišljati njegov postanak, jer volja individue upravo ništa ne može učiniti za to i pretpostavlja kao suplement nešto od nje nezavisno, naime volju svih drugih.

Valja očekivati da već iprvo nastajanje pravnog poretka nije bilo prepušteno slučaju, nego nekoj prirodnoj sili koja je, dovedena općenito vršenim nasiljem, nagnala ljude da dadu da nastane takav poredak, a da to sami nisu znali, i to tako, da su neočekivano bili pogodeni prvim posljedicama takvog poretka. Nadalje je, međutim, lako uvidjeti da takav poredak, što ga je osnovala nužda, ne može imati postojanosti u sebi, dijelom što je ono što se stvara od nužde uređeno samo za najbližu potrebu, dijelom što mehanizam nekog ustava upravlja svoju silu protiv slobodnih bića, Ikoja se dadu prisiljavati samo tako dugo dok pri tome nalaze svoju korist. Sjediniti ih, pak, pod jednim zajedničkim mehanizmom, budući da u stvarima slobode nema nikakvoga a priori, pripada problemima koji se mogu riješiti samo pomoću beskonačno mnogo pokušaja, pogotovu jer je mehanizam kojim se sam ustav opet stavlja u pokret — srednji član između ideje ustava i zbiljskog izvođenja — posve različan od samog ustava, a prema različitosti stupnja kulture, karaktera nacije itd. mora pretrpjeti sasvim različite modifikacije. Može se, dakle, očekivati da najprije nastaju samo temporalni ustavi, koji svi nose u sebi klicu svoje propasti, a kako prvobitno nisu osnovani pomoću uma, nego silom prilika, oni će se prije ili poslije razriješiti, jer je prirodno da jedan narod pod pritiskom okolnosti napušta gdje-koja prava, koja ne može zauvijek odstupiti i koja prije ili poslije zahtijeva natrag, gdje je Onda preokret ustava neizbježiv i utoliko izvjesnij i ukoliko je on u formalnom pogledu savršeniji, jer vlastodržačka sila, ako je to slučaj, zacijelo ne vraća dobrovoljno oina prava, što bi već dokazivalo neku unutrašnju slabost ustava.

Ako, dakle, na koncu, na koji se god način to dogodilo, i nastane zaista pravni, ne prosto na potlačivanju — što je u početku nužno — ustav, onda iskustvo koje, dakako, nikada ne postaje do beskonačnosti dovoljnim, da bi dokazalo jedan opći stav, nego naprotiv jaki zaključci dokazuju da je čak opstojanje jednog takvog ustava, koji je po mogućnosti najsavršeniji za pojedinu državu, zavisno od najočitijeg slučaja.

Ako se, prema uzoru prirode, koja ne postavlja ništa što bi bilo samostalno, ili neki u sebi opstojeći sistem što nije osnovan na tri međusobno nezavisne vlasti, pravičnost ustava stavi u rastavljanje triju osnovnih vlasti države kao međusobno nezavisnih, onda upravo prigovori 'koji se s pravom čine protiv tog rastavljanja,

premda se ne može poreći da je ono za pravno uređenje nužno, dokazuju nesavršenost tog uređenja, koja ne može ležati u njemu samome, nego se mora tražiti i/.van njega. Kako sigurnost pojedine države, prema ostalima, čini upravo neminovnom najodlučniju pretegu izvršne vlasti nad drugima, naročito nad zakonodavnom, retardiraj ućoim silom državnog stroja, zato se naposljetku opstojanje cjeline neće osnivati na ljubomori oprečne vlasti, tome nadasve površno izmišljenom sredstvu osiguranja, nego satno na dobroj volji onih koji imaju u rukama najvišu vlast. No ništa što pripada obrani i zaštiti prava ne smije zavisiti od slućaja. Ha se, pak, opstojanje jednog takvog ustrojstva učini nezavisnim od dobre volje, bilo bi opet moguće samo pomoću neke prisile, ali kojoj osnov očito ne može ležati u samom ustrojstvu, jer bi za to bila potrebna ćetvrta vlast, kojoj bi se ili dala u ruke moć, u kojemu je slućaju ona sama izvršna vlast, ili koja se ostavlja bez moći, u kojemu je slućaju njeno djelovanje zavisno od pukog slućaja, a u najboljem slućaju, naime ako narod prijeđe na njenu stranu, neminovan je ustanak, koji u dobru uređenju mora biti tako nemoguć kao u kakvom stroju.

Dakle, ni na kakvo sigurno opstojanje samo i pojedinioga, premda prema ideji savršenog državnog uređenja ne da se pomišljati bez organizacije koja nadilazi pojedinu državu, bez federacije svih država koje sebi naizmjenice međusobno garantiraju svoje uređenje. Ali ta opća međusobna garancija opet je nemoguća, dok se, prvo, općenito ne rašire načela istinskog pravnog uređenja, tako da pojedine države imaju samo jedan interes da održe uređenje svih, i dok se, drugo, te države isto tako ne podvrgnu opet jednom zajedničkom zakonu, kao što su to prije toga učinile individue, sačinjavajući pojedinu državu, tako da pojedinaćne države sada opet pripadaju jednoj državi država i da za sporove naroda egzistira opći areopag naroda, sastavljen od ćlanova svih kultiviranih nacija, kojemu protiv svake pojedine pobunjenićke države-individue stoji na raspolaganju moć svih ostalih.

Kako se takvo opće pravno uređenje, koje se opet proteže na pojedine države i pomoću kojega one izlaze iz prirodnog stanja, u kojemu su dotle bile jedna prema drugoj, dade realizirati pomoću slobode lkoja, upravo u međusobnom odnosu država, tjera svoju najsmioniju i neogranićenu igru, to se apsolutno ne da shvatiti, ako u onoj igri slobode ćiji je cijeli tok povijest ne vlada opet neka slijepa nužnost koja slobodi objektivno pridonosi ono što pomoću nje same nikada ne bi bilo moguće.

I tako vidimo da srno tokom umovanja natjerani natrag na gore nabačeno pitanje o razlogu identiteta između slobode, ukoliko se ona očituje u hotimičnosti, na jednoj, i onoga objektivnoga ili zakonskoga, na drugoj strani, koje pitanje odsada dobiva kudikamo više značenja pa se na nj mora odgovoriti u najvećoj općenitosti.

III

Nastajanje općeg pravnog uređenja ne smije biti prepušteno pukom slučaju, pa ipak se ono može očekivati samo od slobodne igre sila koju opažamo u povijesti. Stoga nastaje pitanje da li niz događaja bez plana i svrhe uopće može da zasluži ime povijesti i ne leži li u samom pojmu povijesti već i pojam neke nužnosti, kojoj je čak volja prisiljena da služi.

Ovdje prije svega stoji do toga da mi sebi osiguramo pojam povijesti. —

Stoga nije sve što se događa objekt povijesti. Prirodini događaji npr. zahvaljuju historijski karakter, ako je postignu, samo utjecaju što su ga imali na ljudska djelovanja; ali još mnogo manje smatra se historijskim objektom ono što se zbiva prema nekom spoznatom pravilu i što se periodički vraća, ili uopće neki posljedak koji se a priori daje izračunati. Kad bi se htjelo po vor i ti o nekoj povijesti prirode u pravom smislu te i i ječi, onda bi čovjek sebi morao predočiti prirodu kao da je, u svojim produkcijama prividno slobodna, cijelu svoju raznolikost proizvela postepeno stalnim odvajanjima od nekog iskonskog originala, što onda ne bi bila povijest prirodnih objekata (koja je zapravo opisivanje prirode), nego povijest same proizvodilačke prii iide. Kako bismo, dakle, prirodu vidjeli u takvoj povijesti? Vidjeli bismo je kako ona, tako reći, na različne načine upravlja i gospodari s jednom te istom sumom ili proporcijom sila, koju nikada ne bi mogla prekoračiti; vidjeli bismo je, doduše, kao slobodnu u onom proizvođenju, ali zato ipak ne kao potpuno bezakonitu. I'tiroda bi, prema tome, s jedne strane postala objektom povijesti po prividnosti slobode u svojim produkcijama, jer mi, naime, ne možemo a priori odrediti pravce njene produktivne djelatnosti, premda ti pravci, bez svake sumnje, imaju svoj određeni zakon, a s druge strane ograničenošću i zakonitošću, koja je stavljena u nju proporcijom sila koje joj stoje na raspolaganju. Iz toga je očigledno na nema povijesti ni s apsolutnom zakonitošću ni s apsolutnom slobodom, nego da je samo tamo gdje se neki ideal, pod beskonačno mnogo odvajanja, realizira tako, da s njime, doduše, kongruira ne ono pojedino, ali na svaki način cjelina.

No nadalje, takvo sukcesivno realiziranje nekog ideala, gdje samo progres kao cjelina, u neku ruku za intelektualni zor, zadovoljava ideal, može se pomišljati kao moguće samo pomoću takvih bića kojima pripada karakter roda, jer je, naime, individua, upravo zbog loga što je ona ova individua, nesposobna da postigne ideal, a ideal koji je nužno određen ideal mora se ipak realizirati. Prema tome vidimo da srno dovedeni do jednog novog karaktera povijesti, naime da ima samo povijest takvih bića koja imaju pred sobom neki ideal što ga nikada ne može izvesti individua, nego samo rod. Ovamo pripada da svaka iduća individua zahvaća ondje gdje je pređašnja prestala, dakle da između individua koje sukcediraju, ima kontinuiteta i da je moguća tradicija ili predaja, ako je ono što treba da se realizira u progresu povijesti nešto što je moguće samo pomoću uma i slobode.

Iz dedukcije pojma povijesti sada je samo po sebi jasno da ime povijesti isto tako ne zaslužuje ni apsolutno bezakoniti kao ni apsolutno zakoniti niz događaja; iz toga proizlazi:

a) da ono progresivno, što se misli u svakoj povijesti, ne dopušta zakonitost takve vrste kojom je slobodna djelatnost ograničena na određenu sukcesiju djelovanja koja uvijek vodi natrag u sebe;

b) da uopće ništa što slijedi prema nekom određenom mehanizmu, ili što ima svoju teoriju a priori, nije objekt povijesti. Teorija i povijest potpuno su oprečne. Čovjek ima povijest samo zato što se ono što on čini ne da, ni po kakvoj teoriji, unaprijed proračunati. Utoliko je samo volja božica povijesti. Po mitologiji povijest počinje s prvim korakom iz gospodstva instinkta na područje slobode, gubitkom zlatnog doba idi istočnim grijehom, tj. s prvim očitovanjem samovolje. U idejama filozofa završava se povijest s urnskim carstvom, tj. sa zlatnim doba prava kad svaka samovolja bude nestala sa Zemlje i kad se čovjek pomoću slobode bude vratio na onu istu tačku na koju ga je prvobitno postavila priroda i koju je on napustio kad je započela povijest;

c) da isto tako ne zaslužuje ime povijest apsolutna bezakonitost ili niz događaja bez cilja, i namjere, pa da pomoću cijelog jednog roda bića samo sloboda i zakonitost u sjedinjenosti, ili pak postepeno realiziranje ideala koji se nikada nije potpuno izgubio konstituirao osebujnost povijesti.

Nakon tih sada izvedenih glavnih karaktera povijesti i mora se tačnije ispitati njena transcendentalna mogućnost, što će nas dovesti do filozofije povijesti, a ova

jo potonja za praktičku filozofiju upravo ono što je priroda za teorijsku.

A

Prvo pitanje, koje se s pravom može postaviti filozofiji povijesti, bez sumnje je ovo: kako se uopće dade zamisliti neka povijest, jer ako je sve, što jest, za svakoga postavljeno samo njegovom sviješću, onda i cijela prošla povijest za svakoga može biti postavljena samo njegovom sviješću. Mi sada i zaista tvrdimo da ne bi mogla biti postavljena ni jedna individualna svijest sa svim onim određenjima s kojima je postavljena i koja uz nju nužno pripadaju, da nije prethodila cijela povijest, što bi se, kad bi ise radio o vještini, veoma lako dalo pokazati pomoću primjera. Prošla povijest pripada, dakako, samo pojavi, isto tako kao i sam individualitet svijesti, ona, dakle, nije više, ali nije ni manje realna za svakoga, nego što je njegov individualitet. Ovaj određeni individualitet pretpostavlja ovo određeno doba ovog karaktera, ovog napretka u kulturi itd., ali lakvo doba nije moguće bez cijele protekle povijesti i. Historija, koja ionako nema drugog objekta nego i azjašnjavanje sadašnjeg stanja svijesti, mogla bi, prema tome, isto tako početi od sadašnjeg stanja i zaključivali proteklu povijest, a to ne bi bio neinteresantan pokus, da se vidi kako bi se iz tog stanja mogla sa strogom nužnošću izvesti cijela prošlost.

No ako bi se tom razjašnjenju prigovorilo da nije sa svakom individualnom sviješću postavljena protekla povijest, ali ni s jednom cijela prošlost, nego samo njezini glavni događaji koji se, kao takvi, dadu spoznati samo po tome što su svoj utjecaj protegli sve do sadašnjeg vremena i do individualiteta svakog pojedinca, onda mi, prvo, odgovaramo da samo utoliko i za njega, ali i za njega na ikoga i ukoliko je na nj djelovala prošlost, opstoji povijest, drugo, da je ono što je ikada bilo u povijesti, tako u vezi ili da će biti u vezi, samo ne upravo neposredno, ali zacijelo pomoću beskonačno mnogo međučlanova da bi također, kad bi se mogli pokazati oni međučlanovi, postalo očigledno da je bila nužna cijela prošlost da bi se sastavila ova svijest. Međutim, izvjesno je, dakako, da poput najvećeg dijela ljudi ni mnoštvo događaja nikada nije imalo egzistencije u svijetu u koji zapravo pripada ono povijesno. Jer, kao što za spomen kod potomstva nije dovoljno da se čovjek samo kao fizički uzrok ovjekovječi pomoću fizičkih učinaka, isto se tako ne da steći egzistencija u povijesti time što je čovjek samo intelektualni produkt, ili samo srednji član, pomoću kojega kao zgošnjog medija kultura, koju je stekla prošlost, prelazi na potomstvo, a da čovjek sam nije uzrok jedne

nove budućnosti. Prama tome je, na svaki način, sa sviješću svakog individualiteta postavljeno samo onoliko koliko je dosada dalje djelovalo, ali upravo to je i ono jedino što pripada u povijest i što je bilo u povijesti.

Što se, pak, tiče transcendentalne nužnosti povijesti ona je u predašnjemu izvedena već time što je umnim bićima univerzalno pravno uređenje zadano kao problem koji se daje realizirati samo pomoću cijelog roda, tj. upravo samo pomoću povijesti. Mi se ovdje, dakle, zadovoljavamo time da samo još izvučemo zaključak da jedini pravi objekt historije može biti samo postepeno nastajanje kozmopolitskog uređenja, jer je upravo to uređenje jedini osnov povijesti. Svaka druga povijest, koja nije univerzalna, može biti samo pragmatička, tj. prema pojmu što su ga već stari naveli, upravljena samo na određenu empirijsku svrhu. Naprotiv je obratno pragmatička univerzalna povijest u sebi protivurječan pojam. Sve ostalo, pak, što se inače obično uzima u historiju, napredak umjetnosti, znanosti itd., zapravo ne pripada u historiju, „ai è^oxtqv, ili pak, služi u njoj samo kao doku nient, ili kao srednji filan, jer i otkrića u umjetnostima i znanostima, uglavnom time što pomnogostručuju i povisuju sredstva da sebi međusobno naškode, i što dovode mnoštvo drugih, prije toga nepoznatih zala, služe za to da pospješue napredak čovjiičanstva za osnivanje općeg pravnog uređenja.

B

Da u pojmu povijesti leži pojam beskonačnog progresiviteta, to je u predašnjemu dovoljno dokazano. No iz toga se, dakako, ne može neposredno izvesti zaključak o beskonačnom perfektibilitetu ljudske vrste, jer bi oni koji ga poriču isto tako mogli također tvrditi tla poput životinje ni čovjek nema povijesti, nego da je /alvoren u neki vječni krug djelovanja, u kojemu se on neprestano kreće poput Iksiona oko svog kotača, i da pod kontinuitivnim oscilacijama i katkada čak uz prividna odvajanja od krivulje ipak uvijek naiđe natrag na tačku od koje je pošao. Utoliko se manje daje očekivati razuman rezultat o tom pitanju, jer oni koji se izjašnjavaju za ili protiv nalaze se u najvećoj nejasnoći u pogledu mjerila kojim se imaju mjeriti napreci, leđni, naime, reflektiraju na moralne napretke čovjiičanstva, za što mi zacijelo želimo imati mjerilo, drugi na napredak u umjetnostima i znanostima, ali koji je, razmotren s historijskog (praktičnog) gledišta, prije neki nazadak ili bar an ti-h is to ri j ski napredak, u čemu se možemo pozvati na samu povijest i na sud i primjer nacija koje su klasične u historijskom smislu (npr. Rimljani). No ako je jedini objekt povijesti postepeno

realiziranje pravnog uređenja, onda nam također kao historijsko mjerilo napredaka ljudskog roda preostaje samo postepeno približavanje tom cilju, ali niti se -njegovo konačno postignuće dade zaključiti iz iskustva, dokle je do sada proteklo, niti se teorijski a priori može dokazati, nego će uvijek biti samo vječan članak vjere čovjeka koji djeluje i radi.

c

Sada, pak, prelazimo na glavni karakter povijesti da ona treba da prikazuje slobodu i nužnost u sjedinjenosti i da je moguća samo pomoću te sjedinjenosti.

Međutim, upravo je ta sjedinjenost slobode i zakonitosti u djelovanju ono što smo mi, kao nužno, već d<-ducirali š jedne posve druge strane, a ne iz pojma povijesti.

Opće pravno uređenje uvjet je slobode, jer bez nje-ga nema jamstva za slobodu. Naime, sloboda koja nije zagwarantirana nekim općim prirodnim poretkom eg/i stira samo prekarne pa je, kao u većini naših sadašnjih država, biljka koja uspijeva samo parazitski i koja se, prema nékoj nužnoj inkonzekvenciji, u općenitosti lo lerira, ali tako, da pojedinac nikada nije siguran za svoju slobodu. Tako ne treba da bude. Sloboda ne treba da bude milost ili neko dobro koje se smije uživati samo kao zabranjen plod. Sloboda mora biti zagara u tirana nekim poretkom, koji je tako otvoren i tako nepromjenljiv kao poredak prirode.

Taj se poredak, pak, može realizirati samo pomoću slobode, a njegovo osnivanje povjereno je jedino i samo slobodi. To je protivurječenje. Što je prvi uvjet vanjske-slobode, upravo je zato nužno kao i satna sloboda, l'a ipak se to samo pomoću slobode dade realizirati, tj. njegovo je nastajanje prepušteno slučaju. Kako se to protivurječenje dadle sjediniti?

Ono se dade sjediniti samo na taj način da i u sa moj slobodi opet ima nužnosti; ali kako se opet dade pomišljati jedno takvo sjedinjenje?

Ovdje dolazimo do najvišeg, u pređašnjemu (II), do duše, već izraženog, ali ne riješenog problema trauscendentalne filozofije.

Sloboda bi imala biti nužnost, nužnost sloboda. No nužnost u suprotnosti prema slobodi nije ništa drugo nego ono besvjesno. Što je u meni besvjesno, to je ih-hotimično; što sa svijješću, to je ipo mojem htijenju u meni.

U slobodi opet imalo bi biti nužnosti znači, dakle, upravo toliko koliko: pomoću same slobode, a budući da mislim da djelujem slobodno, treba besvjesno, tj. bez moje pripomoći da nastane ono što ja nisam namjeravao; ili drukčije rečeno: onoj svjesno, dakle ono j

slobodno određivalačkoj djelatnosti, koju smo prije izveli, imala bi da stoji nasuprot jodna besvjesna djelatnost pomoću koje, bez obzira na najneograničenije očitovanje slobode, posve nehotimično i možda čak protiv volje onoga koji djeluje nastaje nešto što on sam, svojim htijenjem, nikada ne bi mogao realizirati. Ta postavka, koliko god se činila paradokсна, ipak nije ništa drugo nego samo transcendentalni izraz općenito prihvaćenog i pretpostavljenog odnosa slobode prema nekoj skrivenoj nužnosti koja se čas naziva sudbinom, čas iprovidnošću, a da se ni kod jednoga ni kod drugoga ne misli nešto jasno, onaj odnos na osnovu kojega ljudi samim svojim slobodnim djelovanjem, a ipak protiv svoje volje postaju uzrokom nečega što nikada nisu htjeli, ili na osnovu ikojega, obratno, mora ne uspjeti ili propasti nešto što su oni htjeli pomoću slobode i napora svih svojih snaga.

Takvo zahvaćanje neke skrivene nužnosti u ljudsku slobodu pretpostavlja ne samo tragična umjetnost, čija se cijela egzistencija osniva na toj pretpostavci, nego se pretpostavlja čak u djelovanju i radu. To je pretpostavka bez koje se ne može htjeti nešto pravo i bez koje se ni jedna duša, koja nije posve nezabrinuta za posljedice, ne bi mogla oduševiti da djeluje kako dužnost nalaže. Ako, naime, nije moguća požrtvovnost, bez uvjerenja da rod kojemu čovjek pripada nikada ne može prestati da napreduje, — kako je onda to uvjerenje moguće, ako je sazđano jedino i samo na slobodi? Ovdje mora biti nešto što je više nego ljudska sloboda i na što se jedino može sigurno računati u djelovanju i radnji; bez čega se nikada ni jedan čovjek ne bi mogao odvažiti da se lati kakve radnje velikih posljedica, jer se čak njezin najsavršeniji proračun tako temeljito može poremetiti zahvatom tuđe slobode, da iz njegove radnje može rezultirati nešto sasvim drugo nego što je namjeravao. Sama dužnost, čim je odlučila, ne može mi nalagati da u pogledu posljedica svojih radnja budem posve miran, ako ije moje djelovanje, doduše, za visno od mene, tj. od moje slobode, ali ako posljedice mojih akcija, ili ono što će se iz njih razviti za cijeli moj rod nije zavisno od moje slobode, nego od nečega posve drugoga i višega.

To je, dakle, pretpostavka koja je, čak u svrhu slobode, nužna da je čovjek, doduše, slobodan što se tiče djelovanja, ali što se tiče konačnog rezultata njegovih djelovanja, zavisan od neke nužnosti koja je iznad njega i koja čak u igri njegove slobode ima svoju ruku. Ta pretpostavka treba da se, dakle, transcendentalno razjasni. Razjasniti je iz providnosti ili sudbine, ne znači razjasniti je, jer providnost ili sudbina upravo je ono

što treba da se razjasni. U providnost mi ne sumnjamo; isto tako ne u ono što vi nazivate sudbinom, jer mi osjećamo njene zahvate u svom vlastitom djelovanju, u uspijevanju i neuspjivanju naših vlastitih osnova. Ali što je ta sudbina?

Ako problem reduciramo na transcendentalne izraze, onda on znači toliko: kako nam, dok djelujemo potpuno slobodno, tj. sa sviješću, može nastati nešto besvjesno što nikada nismo namjeravali i što samoj sebi prepuštena sloboda nikada ne bi izvršila?

Što mi nastaje bez namjere, nastaje poput objektivnog svijeta; ali sada treba da mi mojim slobodnim djelovanjem nastane također nešto objektivno, jedna druga priroda, pravni poredak. No slobodnim djelovanjem ne može mi nastati ništa objektivno, jer sve objektivno kao takvo nastaje besvjesno. Kako, dakle, ono drugo objektivno može nastati slobodnim djelovanjem, bilo bi neshvatljivo kad nasuprot svjesnoj djelatnosti ne bi stajala besvjesna.

No nešto objektivno nastaje mi besvjesno samo u zrenju, dakle ona postavka znači toliko: ono objektivno u slobodnom djelovanju mora, prema tome, zapravo biti neko zrenje; time se vraćamo na (jednu prijašnju postavku, koja je dijelom već razjašnjena, ali svoju potpunu jasnoću može dijelom postići tek ovdje.

Ovdje, naime, ono objektivno u djelovanju dobiva sasvim drugo značenje, nego što ga je dosada imalo. Naime, kao na posljednji cilj, sva se moja djelovanja odnose na nešto što se ne da realizirati samo pomoću individue, nego samo pomoću cijelog roda; sva moja djelovanja treba bar da idu za tim. Dakle, uspjeh mojih djelovanja nije zavisao od mene, nego od volje svih ostalih, a ja ništa ne mogu učiniti za onaj cilj ako taj isti cilj neće svi. No upravo je to sumnjivo i neizvjesno, štoviše, nemoguće, jer većina i ne misli na taj cilj. Kako se, dakle, dade izaći iz te neizvjesnosti? Čovjek hi mogao misliti da je ovdje možda neposredno natjeran na neki moralni svjetski poredak, postulirajući takav poredak kao uvjet postignuća onog cilja. Međutim, kako će se izvesti dokaz da se taj moralni poredak svijeta dade pomišljati, kao da egzistira objektivno, apsolutno nezavisno od slobode? Moralni poredak svijeta, niože se reći, egzistira čim ga mi osnujemo, ali gdje je on osnovan? On je zajednički efekt svih inteligencija, ukoliko naime sve one posredno ili neposredno neće ništa drugo nego upravo takav poredak. Dokle god to ni je slučaj, on i ne egzistira. Svaka pojedina inteligencija može se smatrati kao integralan dio boga ili moralnog poretka svijeta. Svako umno biće može reći samome sebi: i meni povjereno je izvođenje zakona i iz-

vršavanje prava u mom krugu djelovanja, i na mene prenesen je jedan dio moralnog upravljanja svijetom, ali što sam ja prema onima mnogima? Onaj, poredak egzistira samo utoliko ukoliko svi drugi misle jednako sa mnom i ukoliko svaki vrši svoje pravo da pravednost učini onim što vlada.

Dakle: ili se pozivam na neki moralni poredak svijeta a pa ga onda ne mogu pomišljati kao apsolutno objektivno, ili, pak, tražim nešto apsolutno objektivno, što apsolutno nezavisno od slobode osigurava i što, tako reci, garantira uspjeh djelovanja za najviši cilj, onda vidim da sam, budući da je jedino objektivno u htijenju ono besvjesno, natjeran na nešto besvjesno čime je osiguran vanjski uspjeh svih radnja.

Naume, samo onda ako u samovoljnom tj. potpuno bezakonitom djelovanju ljudi opet viđa netca besvjesna zakonitost, mogu da mislim i da neko konačno sjeđinjenje u zajednički cilj. No zakonitost samo je u zrenju, dakle ona zakonitost nije moguća ako ono što nam se javlja kao slobodno djelovanje nije objektivno ili, po sebi razmotreno, neko zrenje.

Ovdje, međutim, nije govor o djelovanju individue, nego o djelovanju cijelog roda. Ono drugo objektivno, koje treba da nam nastane, može se realizirati samo pomoću roda, tj. u povijesti. Povijest, pak, gledana objektivno nije ništa drugo nego niz događaja koji se samo subjektivno javlja kao niz slobodnih djelovanja. Ono objektivno u povijesti na svaki je način, dakle, neko zrenje, ali ne zrenje individue, jer u povijesti ne djeluje individua nego rod; dakle ono promatralačko ili ono objektivno povijesti moralo bi biti jedno za cijeli rod.

No svaka pojedina individua, premda je ono objektivno u svim inteligencijama isto, djeluje apsolutno slobodno, dakle djelovanja različnih umnih bića nužno se ne bi slagala, štoviše, ukoliko slobodnija individua, utoliko više protivurjeđja bilo bi u cjelini, kad ono objektivno, svim inteligencijama zajedničko, ne bi bila apsolutna sinteza, u kojoj su sva protivurjeđja unaprijed razriješena i Ukinuta. — Da iz potpuno bezakonile igre slobode koju svako slobodno biće, kao da osim njega nema ni jednoga drugoga, tjera za sebe (što se uvijek mora prihvatiti kao pravilo) na koncu ipak proizlazi neštoumno i skladno, što sam prioužden pretpostaviti kod svakog djelovanja, ne da se shvatiti ako ono objektivno u svakom djelovanju nije nešto zajedničko. Njime se sva djelovanja ljudi upravljaju na jedan harmonijski cilj, tako da oni, bez svoje volje pa čak i protiv nje, po nekoj njima skrivenoj nužnosti, kojom je unaprijed određeno da upravo bezakonitošću djelo-

vanja, a ukoliko je bezakonitije, utoliko izvjesni je, do-
vode razvoj igrokaza koji sami nisu mogli namjera-
vali. Na taj način ipak moraju onamo kamo nisu htje-
li, kaiko se god postavili i koliko god razuzdano vršili
svoju samovolju. No sama ta nužnost može ise porni-
■ I jat i samo pomoću apsolutne sinteze svih djelovanja,
i/ koje sve što se događa, dakle iz koje se razvija i ci-
jela povijest, i u kojoj je, budući da je apsolutna, sve
unaprijed tako odvagnuto i proračunato, da sve što se
god dogodilo, koliko se god činilo protivurječnim i di-
sharmoničnim, ipak ima i nalazi u njoj svoj osnov sje-
dinjenja. Sama ta apsolutna sinteza, pak, inora se sta-
vili u ono apsolutno, a to je ono promatralačko te-
v ječno i općenito objektivno u svakom slobodnom dje-
lovanju.

Međutim, nas cijeli taj nazor ipak vodi samo do ne-
kog prirodnog mehanizma, pomoću kojega je posljed-
nji uspjeh svih radnja osiguran i pomoću kojega se sve
one, bez pripomoći slobode, upravljaju na najviši cilj
cijele vrste. Jer, ono vječno i jedino objektivno za sve
inteligencije jest upravo zakonitost prirode, ili zrenja,
koje u htijenju postaje nečim apsolutno nezavisnim od
inteligencije. No to jedinstvo objektivnoga za sve inte-
ligencije samo mi za zor razjašnjava neku predetermi-
nad ju cijele povijesti pomoću apsolutne sinteze, čiji
je sam razvoj u različnim redovima povijest; ali ne to
kako se s tom predeterminad join svih djelovanja slaže
sarna sloboda djelovanja. Ono jedinstvo razjašnjava
nam također samo to jedno određenje u pojmu povi-
jesti, naime zakonitost 'koja, kao što je sada jasno, op-
sloji samo u pogledu onoga objektivnoga u djelovanju
(jer ovo, naime, zaista pripada prirodi, dakle jer mora
bili isto tako zakonito kao što je priroda, zbog čega bi
bilo i posve nekorisno htjeti da se ta objektivna zakoni-
losl djelovanja proizvede pomoću slobode, jer se ona
proizvodi posve mehanički i, tako reći, sama od sebe);
ali ono mi jedinstvo ne razjašnjava drugo određenje,
IK — Sistem transcendentalnog idealizma

273

naime koegzistenciju bezakonitosti, tj. slobode sa zako-
nitošću; drugim riječima, ono mi ostavlja još uvijek
nerazjašnjenim čime je osnovana harmonija između
onoga objektivnoga, što savim nezavisno od slobode
svojom vlastitom zakonitošću proizvodi ono što pro i/
vodi i onoga što slobodno određuje?

Na sadašnjoj tački refleksije stoje sebi međusobno
nasuprot — s jedne strane inteligencija po sebi (oino
apsolutno objektivno, svim inteligencijama zajedničko),
na drugoj strani ono što slobodno određuje, ono apso-
lutno subjektivno. Inteligencijom po sebi predetermi

nirana je jedanput zauvijek objektivna zakonitost povijest, ali kako su ono objektivno i ono što slobodno određuje sasvim nezavisni jedno od drugoga, kako je svako zavisno od sebe, — otkud sam ja siguran da se objektivna predetermi nacija i beskonačnost onoga što je pomoću slobode uzajamno potpuno poklapaju, da je, dakle, ono objektivno zaista apsolutna sinteza za cjelokupnost svih slobodnih djelovanja? I čime se, budući da je sloboda apsolutna i nikako ne može biti određena onim objektivnim, ipak osigurava neprestani sklad između obojega? Alko je ono objektivno uvijek ono određeno, čime je onda određeno upravo ovako da slobodi koja se očituje samo u volji, objektivno pridonosi ono što ne može ležati u njoj samoj, naime ono zakonsko ' Takva prestabilirana harmonija objektivnoga (zakonskoga) i određivalačkoga (slobodnoga) daje se pom i sijati samo pomoću nečega višega što je iznad obojega, dakle što nije ni inteligencija niti je slobodno, nego zajednički izvor inteligentnoga i slobodnoga ujedno.

Ako, pak, ono više nije ništa drugo nego osnov identiteta između apsolutno subjektivnoga i apsolutno objektivnoga, svjesnoga i besvjesnoga, koji se upravo u svrhu pojave rastavljaju u slobodnom djelovanju, onda ono samo ne može više biti ni subjekt ni objekt, niti oboje ujedno, nego samo apsolutni identitet u kojemu nema nikakvog dupliciteta i koji upravo zbog toga što je duplicitet uvjet svake svijesti nikada ne može doći do svijesti. To uvijek besvjesno, što se kao vječno Sunce u carstvu duhova skriva svojim vlastitim nepomućenim svjetlom i što, premda nikada ne posla je objektom, ipak svim slobodnim djelovanjima otiskuje svoj identitet, ujedno je isto za sve inteligencije, nevidljivi korijen, od kojega su sve inteligencije samo potencije, i ono vječno posredničko onoga subjektivnoga u nama, što samo sebe određuje, i onoga objektivnoga iii promatralačkoga, ujedno osnov zakonitosti u slobodi i slobode u zakonitosti objektivnoga.

Lako je, međutim, uvidjeti da za ono apsolutno-identiteta, koje se rastavlja već u prvom aktu svijesti, proizvedeći tim rastavljanjem cijeli sistem konačnosti, uopće ne može biti predikata, jer je to ono apsolutno-jednoslavno, također ni takvih predikata ikoji bi bili uzeti od inteligencije ili slobode, dakle ono također nikada ne može biti objekt znanja, nego samo vječnog pretpostavljanja u djelovanju, tj. vjerovanja.

No ako je ono apsolutno pravi osnov harmonije između objektivnoga i subjektivnoga u slobodnom djelovanju, ne samo individue, nego i cijelog roda, onda como trag tog vječnog i nepromjenljivog identiteta najprije naći u zakonitosti koja se, kao tkivo jedne ne-

poznate ruke, provlači kroz slobodnu igru samovolje u povijesti.

Ako se sada naša refleksija upravi samo na svijest ili ono objektivno u svakom djelovanju, onda sva slobodna djelovanja, dakle i cijelu povijest moramo prihvatiti kao predeterminiranu, ne nekom svjesnom, nego nekom potpuno slijepom predodređenošću koja se označuje tamnim pojmom sudbine, a to je sistem /čitali zrna. Upravi li se refleksija samo na ono subjektivno hotimično određivalačko, onda nam nastaje sistem apsolutne bezakonitosti, pravi sistem ireligije i ateizma, naime tvrdnja da ni u jednoj radnji i djelovanju nema zakona i nužnosti. Uzdigne li se, pak, refleksija do onoga apsolutnoga, što je zajednički osnov harmonije i/.među slobode i inteligencije, onda nam nastaje sistem providnosti, tj. religije u jedino istinitom značenju te riječi.

No da se ono apsolutno, koje se svagdje može samo očitovati, u povijesti zbiljski i potpuno očitovalo, ili kad bi se ikada očitavalo, onda bi bilo svršeno s pojavom slobode. To potpuno očitovanje proizašlo bi onda kad bi se slobodno djelovanje potpuno poklapalo s predeterminacijom. No da je takvo poklapanje, tj. apsolutna sinteza ikada bila potpuno razvijena, onda bismo uvidjeli da je sve što se u toku povijesti dogodilo pomoću slobode bilo zakonito u toj cjelini i da su sva djelovanja, premda se čini da su slobodna, ipak bila nužna da bi proizvela upravo ovu cjelinu. Opreka između svjesne i besvjesne djelatnosti nužno je beskonačna, jer kad bi ikada bila ukinuta, bila bi ukinuta i pojava slobode koja se osniva jedino i samo na toj opreci. Mi, dakle, ne možemo pomišljati nikakvo vrijeme u kojemu bi bila potpuno razvijena apsolutna sinteza, tj. ako se empirijski izrazimo, plan providnosti.

Ako povijest pomišljamo kao neki igrokaz u kojemu svaki, koji u njemu sudjeluje, sasvim slobodno i po svom nahođenju igra svoju ulogu, onda se umni razvoj te zamršene igre dade pomišljati samo na taj način da je to jedan duh koji u svima misli i da je pjesnik, čije su zgojine česti (disjecti membra poëtae) pojedini glumci, objektivni posljedak cjeline sa slobodnom igrom svakoga pojedinoga već unaprijed tako postavio u harmoniju, da na koncu zaista mora proizaći nešto umno. No kad bi opstojao pjesnik, nezavisno od svoje drame, onda bismo ini bili samo glumci koji izvodimo što je on smislio. Ako on ne opstoji, nezavisno od nas, nego ako se očituje i otkriva samo sukcesivno pomoću same igre naše slobode, tako da bez te slobode ni njega samoga ne bi bilo, onda smo mi supjesnici cjeline i samopronalazači posebne uloge koju igramo. — Prema

tome posljednji osnov harmonije između slobode i objektivnoga (zakonitoga) nikada ne može postati potpuno objektivna, ako treba da opstoji pojava slobode. — Apsolutno djeluje pomoću svake pojedine inteligencije, tj. samo je njeno djelovanje ono apsolutno, utoliko ni slobodno ni neslobodno, nego oboje, apsolutno-slobodno, a upravo zbog toga i nužno. Ali kad inteligencija i/ade iz apsolutnog stanja, tj. iz općeg indentiteta, u kojemu se ništa ne da razlikovati, i kad postane svjesna sebe (kad razlikuje samu sebe), što se događa na taj način da joj njeno djelovanje postaje objektivno, da prelazi u objektivni svijet, onda se u tom djelovanju rastavlja ono slobodno i nužno. Slobodno je ono samo kao unutrašnja pojava, i zato mi jesmo i mislimo da jesmo iznutra uvijek slobodni, premda pojava naše slobode ili naša sloboda, ukoliko ona prelazi u objektivni svijet, isto tako potpada pod prirodne zakone kao i svaki drugi događaj.

Iz dosadašnjeg slijedi samo od sebe koji je nazor o povijesti jedino pravi. Povijest kao cjelina neprekidno je očitovanje apsolutnoga koje se postepeno razotkriva. Prema tome se u povijesti nikada ne može označiti pojedino mjesto gdje je, tako reći, vidljiv trag povijesti ili sam bog. Jer, bog nije nikada ako bitak jest ono što se prikazuje u objektivnom svijetu. Kada bi bog bio, onda mi ne bismo bili, ali on se neprestano očituje. Čovjek svojom poviješću daje neprekidan dokaz o egzistenciji boga, ali dokaz i koji samo cjelokupnom poviješću može biti dovršen. Sve stoji do toga da se uvidi ona alternativa. Ako bog, tj. objektivni svijet jest potpun prikaz boga ili, što je isto, potpuno poklapanje slobodnog s besvjesnim, onda ništa ne može biti drukčije nego što jest. To, međutim, objektivni svijet nije. Ili je on imožda zaista pol puno očitovanje boga? — Ako je pojava slobode nužno beskonačna, onda je i potpuni razvoj sinteze beskonačan a sama povijest nikada posve dogođeno očitavanje apsolutnoga koje se u svrhu svijesti, dakle lakoder samo u svrhu pojave rastavlja na svjesno i besvjesno, slobodno i promatralačko, ali samo ono apsolutno u nepristupačnu svjetlu, u kojemu stoluje, jest vječni idčntitet i vječni osnov harmonije između obojega.

Mi možemo prihvatiti tri perioda onog očitovanja, dakle i tri perioda povijesti. Osnov razdiobe za to daju nam obje opreke, sudbina i providnost, između kojih stoji u sredini priroda koja čini prijelaz s 'jednoga u drugo.

Prvi je period onaj u kojemu ono što vlada još samo kao sudbina, tj. kao potpuno slijepa moć, hlad

no i besvjesno razara i ono najveće i najdivnije; u ovaj period povijesti, koji možemo nazvati tragičnim, pripada propast sjaja i čudesa starog svijeta, pad onih velikih država, od kojih je jedva preostao spomen i čiju mi veličinu zaključujemo samo po njihovim ruševinama, propast najplemenitijeg čovječanstva Ikoje je ikada cvatelo i čiji je povratak na Zemlju samo vječna želja.

Drugi je period povijesti onaj u kojemu se ono što se u prvome pojavilo kao sudbina, tj. kao potpuno slijepa moć, očituje kao priroda, a tamni zakon koji je vladao u onome javlja se preobražen bar u otvoren prirodni zakon, koji prisiljava slobodu j najneobuzdaniju volju da služi nekom prirodnom planu i ikoji tako malo-pomalo dovodi bar neku mehaničku zakonitost u povijesti. Čini se da taj period počinje sa širenjem velike rimske republike, počevši od koje je najneobuzdanija volja, očitujući se u općoj želji za osvajanjem i podjarmljivanjem, pošto je narode međusobno najprije općenito povezala, a ono što se od običaja i zakona, od umjetnosti i znanosti samo odvojeno sačuvalo među pojedinim narodima, dovela u uzajamni doticaj, bila prisiljena da besvjesno, pa čak i protiv svog htijenja, služi nekom prirodnom planu koji u svom iopćem razvoju mora dovesti do saveza naroda i univerzalne države. Sve događaje koji pripadaju u taj period valja stoga smatrati i kao proste prirodne posljedice, kao što čak i propast Rimskog Carstva nema ni tragične ni moralne strane, nego je, prema prirodnim zakonima, bila nužna i zapravo samo prirodi plaćen tribut.

Treći period povijesti bit će onaj kad se ono što se u predašnjemu javilo kao sudbina i priroda, bude razvijalo kao providnost i kad bude postalo očigledno da je čak ono za što se činilo da je samo djelo sudbine ili prirode bio već početak providnosti koja se očitovala na nepotpun način.

Kada će taj period početi, to mi ne znamo reći. Ali kad taj period bude bio, onda će biti i bog.

F

/(tdatak:

ila se razjasni kako sam ja može postati svjestan prvobitne harmonije između subjektivnoga i objektivnoga U jesenje:

I

1. Svako djelovanje daje se shvatiti samo pomoću prvobitne sjedinjenosti slobode i nužnosti.¹ Dokaz je ■la se svako djelovanje — kao djelovanje individue, lako i cijelog roda — mora kao djelovanje pomišljati slobodno, a da kao objektivni posljedak stoji pod prirodnim zakonima. Dakle, subjektivno, za unutrašnju

pojavu djelujemo mi, objektivno ne djelujemo nikada mi, nego tako reći, nešto drugo pomoću nas.

2. To je objektivno što djeluje pomoću mene treba, dakle, ipak opet da budem ja? No ja sam samo ono svjesno, ono drugo, naprotiv jest ono besvjesno. Dakle, ono besvjesno u mojem djelovanju treba da je identično sa svjesnim. Taj se identitet, međutim, ne da dokazati u samom slobodnom djelovanju, jer se on ukida upravo u svrhu slobodnog djelovanja (tj. bivanja objektivnim onoga objektivnoga).³ Prema tome morao

¹ Apsolutni je postulat svakog djelovanja prvobitna sjedinjenost...

Ono slobodno.

³ Rečenica u zagradi precrtana je u Schellingovu pri-
I učnom primjerku.

bi se onaj identitet pokazati s onu stranu tog bivanja objektivnim.¹ No što u slobodnom djelovanju postaje objektivno, od nas nezavisno, to je s ovu stranu pojavljivanja zrenja, dakle onaj identitet morao bi se dali dokazati u zrenju.

No on se u samom zrenju ne da dokazati. Jer, zrenje je ili apsolutno subjektivno, dakle uopće ne objektivno, ili postaje objektivno (u djelovanju) pa se u njemu upravo u svrhu postajanja objektivnim ukinuo onaj identitet. Prema tome bi se onaj identitet morao dokazati možda u produktima zrenja.

U onome objektivnome drugog poretka ne može se pokazati taj identitet, jer ono nastaje samo ukidanjem i rastavljanjem tog identiteta, koje je beskonačno. To objektivno ne može se, dakako, razjasniti drukčije nego pomoću pretpostavke da je ono nešto što je iskonski postavljeno u harmoniju, a što se u slobodnom djelovanju rastavlja u svrhu pojavljivanja. No taj identitet treba da se najprije dokaže za sam ja a kako je on osnov razjašnjenja povijesti, ne da se opet dokazati iz povijesti.

Onaj identitet mogao bi se, dakle, dokazati i samo u objektivnome prvog poretka.

Mi smo dali da objektivni svijet nastane samo pomoću nekog potpuno slijepog mehanizma inteligencije. Kako je, pak, moguć takav mehanizam u jednoj prirodi kojoj je osnovni karakter svijest, bilo bi teško shvatiti da onaj mehanizam nije već unaprijed određen slobodnom i svjesnom djelatnošću. Isto se tako (ne bi d'alo shvatiti kako bi ikada bilo moguće realiziranje naših ciljeva u vanjskom svijetu pomoću svjesne i slobodne djelatnosti, da u svijet, još prije nego što je postao objektom neke svjesne djelatnosti, već na osnovu onog prvobitnog identiteta besvjesne i svjesne djelatnosti nije stavljena prijemljivost za takvo djelovanje.

⁴ Morao bi se pokazati u onu stranu slobodnog djelovanja, s onu stranu tačke gdje ono besvjesno stupa meni nasuprot kao objektivno.

No ako je svaka svjesna djelatnost svršna, onda se ono slaganje svjesne i besvjesne djelatnosti daje dokazati samo u takvom produktu koji je svršan, a da nije svršno proizveden. Takav produkt mora biti priroda, a to je upravo princip svake teleologije u kojoj se jedino može tražiti rješenje danog problema.⁵

⁵ A priroda, ukoliko ona to jest, za nas je prvi odgovor na pitanje: kako ili čime ona apsolutna harmonija nužnosti i slobode, koja se postulirala za mogućnost djelovanja, za nas same opet može postati objektivna.

PETO POGLAVLJE

GLAVNE POSTAVKE TELEOLOGIJE PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA I

Kao što je izvjesno da se pojava slobode daje shvatiti samo pomoću jedne identične djelatnosti, koja se samo u svrhu pojavljivanja rastavila u svjesnu i nesvjesnu¹, tako je izvjesno da se priroda, kao ono što leži s onu stranu onog rastavljanja i što je proizvedeno bez slobode, mora pojavljivati kao produkt koji je svršan, a da nije proizveden prema nekoj svrsi, tj. kao produkt koji je ipak takav da je proizveden sa sviješću, premda je djelo slijepog mehanizma.

Priroda se a) mora pojaviti kao svršan produkt. Transcendentalni se dokaz izvodi iz nužne harmonije nesvjesne sa svjesnom djelatnošću. Dokaz iz iskustva ne pripada u transcendentalnu filozofiju, stoga mi odmah prelazimo na drugu postavku. Naime

Priroda b) prema produkciji (proizvođenju) nije svršna, tj. premda nosi na sebi sve karaktere svršenog produkta, ona po svom postanju ipak nije svršna, a nastojanjem da se ona razjasni na osnovu svršne produkcije ukida se karakter prirode i upravo, ono što je čini prirodom. Jer, osebnost prirode osniva se upravo na tome da je ona u svom mehanizmu, i premda sama ništa drugo nego slijep mehanizam, ipak, svršna.

¹ Pomoću apsolutne harmonije koja se u svrhu pojavljivanja rastavila u svjesnu i besvjesnu djelatnost.

Ako ikinem mehanizam, onda ukidam samu prirodu. Cijeli čar, koji npr. okružuje organsku prirodu i u koji se može sasvim prodrijeti tek uz pomoć transcendentalnog idealizma, osniva se na protivurječju da je ta priroda, premda produkt slijepih prirodnih sila, ipak skroz naskroz svršna. No upravo to protivurječje, koje se daje a priori deducirati pomoću transcendentalnih načela (načela idealizma), ukida se teleologijskim načinima razjašnjavanja².

Priroda u svojim s vršnim formama govori nam figurativno, kaže Kant, tumačenje njezina šifriranog pisma daje nam pojava slobode u nama. U prirodnom produktu još je zajedno ono što se, u svrhu pojavljivanja, rastavilo u slobodnom djelovanju. Sva je biljka posve onakva kakva treba da bude, ono slobodno u njoj jest nužno a ono nužno slobodno. Čovjek je neki vječni fragment, jer ili je njegovo djelovanje nužno, a u tom slučaju nije slobodno, ili je Slobodno, a u tom slučaju nije nužno i zakonsko. Potpunu pojavu sjedili jume slobode i nužnosti u vanjskom svijetu daje mi, dakle, samo organska priroda³, a to se već unaprijed dalo zaključiti po mjestu koje ona zauzima u nizu produkcija u teorijskoj filozofiji, budući da je, prema našim odjeljcima, već sama produciranje koje je postalo objektivno, dakle utoliko graniči sa slobodnim djelovanjem, ali je ipak neko besvjesno promatranje produciranja, dakle utoliko sama opet slijepo produciranje.

Dakle, to protivrječe da je jedan te isti produkt u jedno slijep produkt, a ipak svršan, ne da se razjasni i ni u kakvom drugom sistemu, osim u transcendentnom idealizmu, jer svaki drugi poriče ili svršnost produkata ili mehanizam u njihovu proizvođenju, da-

² Jer u njima se priroda prikazuje kao svršna u tom smislu da se ističe namjera proizvođenja. No ono objektivno jest da se upravo ovdje gdje nema namjere, svrhe, pojavljuje najviša svršnost.

³ U pojedinosti ili priroda u cjelini, priroda koja je apsolutno organsko biće. Priroda mora da ukine upravo onu koegzistenciju. S jedne strane pretpostavlja da se materija sama od sebe razvija u svršne produkte, uslijed čega postaje bar shvatljivo kako se materija i pojam svrhe prožimaju u produktima, pa se onda materiji pripisuje ili apsolutni realitet, što se dešava u hilozoizmu, besmislenom sistemu, ukoliko samu materiju prihvaća kao Inteligentnu, ili je ne prihvaća, pa se onda materija mora pomišljati kao prosti način promatranja inteligentnog bića, gdje Onda sam hilozoizam opet dovodi natrag do transcendentnog idealizma. S druge se strane pretpostavlja materija kao apsolutno nedjelatna, pa se da je da je svršnost u njenim produktima proizvedena pomoću neke inteligencije izvan nje, naime tako, da je pojam svršnosti prethodio samoj produkciji, ali onda se ne da shvatiti kako se objekt i pojam prožimaju u beskonačnost, kako, jednom riječju, produkt nije umjetni produkt nego prirodni produkt. Razlika, naime, između umjetnog produkta i prirodnog produkta os, ni va se upravo na tome što je u prvome pojam otisnut samo na površini objekta, dok je u drugome prešao u

sam objekt pa je od njega upravo nerazdruživ. No taj apsolutni identitet pojma svrhe sa samim objektom daje se razjasniti samo na osnovu produkcije, u kojoj se svjesna i besvjesna djelatnost sjedinjuju, ali takva je opet moguća samo u nekoj inteligenciji. Sada se, pak, zacijelo daje shvatiti kako stvaralačka inteligencija Samo sebi, ali ne kako drugima izvan sebe može predočiti svijet. Tako ovdje opet vidimo kako smo natjerani natrag na transcendentalni idealizam.

Svršnost prirode, kako u cijelome tako i u pojedinim produktima, daje se shvatiti samo na osnovu zora u kojemu su pojam pojma i sam objekt iskonski i nerazlučivo sjedinjeni, jer onda će se produkt, doduše, morati pojaviti kao svršan, budući da je vee sama produkcija bila određena pomoću principa koji se, u svrhu svijesti, rastavlja na ono slobodno i neslobodno, pa ipak se pojam svrhe ne može opet pomišljati kao prethodan produkciji, jer se u onom zoru lo dvoje još nije dalo razlikovati. Da, pak, svi Ideološki načini razjašnjavanja, tj. oni koji daju da pojam svrhe, ono što odgovara svjesnoj djelatnosti, prethodi objektu koji odgovara besvjesnoj djelatnosti, uistinu ukidaju svako pravo razjašnjenje prirode i da time postaje štetni za samo znanje u njegovoj potpunosti, I o je iz dosadašnjega samo od sebe tako očigledno jasno da je nepotrebno svako dalje razjašnjavanje, čak ni pomoću primjera.

II

Priroda u svojoj slijepoj i mehaničkoj svršnosti reprezentira mi, na svaki način, iskonski identitet svjesne i besvjesne djelatnosti, ali ona mi taj identitet ipak ne reprezentira kao takav kojemu posljednji osnov leži u samome ja. Transcendentalni filozof, doduše, vidi da je princip tog identiteta (te harmonije) ono posljednje u nama⁴ što se rastavlja već u prvom aktu samosvijesti, a na koju je harmoniju nabačena cijela svijest sa svim svojim određenjima, ali sam ja to ne vidi. No zadatak cijele znanosti bio je upravo taj kako samome ja postaje objektivni posljednji osnov harmonije između onoga subjektivnoga i objektivnoga.

U samoj egzistenciji mora se, dakle, dati pokazati neki zor pomoću kojeg je u jednoj te istoj pojavi ja sam za sebe svjestan i besvjestan ujedno, i tek pomoću lakva zora iznosimo inteligenciju, tako reći, sasvim iz nje same, tek takvim je zorom, dakle, razjašnjen i cijeli (najviši) problem transcendentalne filozofije (da se razjasni sklad subjektivnoga i objektivnoga).

Po prvom određenju, naime, da svjesna i besvjesna djelatnost postaju objektivnim u jednom te istom zoru razlikuje se taj zor od onoga koji smo mogli izvesti

u praktičkoj filozofiji gdje je inteligencija samo za unutrašnji zor bila svjesna, ali za vanjski besvjesna.

⁴ Ono po sebi, bit duše.

Po drugom određenju, naime, da ja u jednom le istom zoru sam za sebe postaje ujedno svjestan i besvjestan razlikuje se ovdje postulirani zor od onog koji imamo u prirodnim produktima, gdje mi, doduše, spoznajemo onaj identitet, ali ne kao identitet čiji princip leži u samome ja. Svaka je organizacija monogram¹ onog prvobitnog identiteta, ali da se spozna u ovom refleksu, mora da se ja spozna neposredno već u onom identitetu.

Mi sada nemamo nikakvoga drugog posla, osim da analiziramo obilježja tog sada izvedenog zora, da bi smo našli sam onaj zor koji, sudeći unaprijed, ne može biti nikakav drugi nego umjetnički zor.

⁵ Zapletena crta.

ŠESTO POGLAVLJE DEDUKCIJA OPĆEG ORGANA FILOZOFIJE ILI: GLAVNE POSTAVKE FILOZOFIJE UMJETNOSTI PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

§ 1.

Dedukcija umjetničkog produkta uopće

Postulirani zor treba da obuhvaća što u pojavi slobode i što u zoru prirodnog produkta egzistira rastavljeno, naime identitet svjesnoga i besvjesnoga u jastvu i svijest o tom identitetu. Produkt tog zora graničit će, dakle, s jedne strane s prirodnim produktom, a s druge strane s produktom slobode, pa će morati u sebi sjedinjavati karaktere obaju. Ako poznajemo produkt zora, onda poznajemo i sam zor, dakle treba samo da izvedemo produkt da bismo izveli zor.

Taj će produkt s produktom slobode imati zajednički to da je proizveden sa sviješću, a s prirodnim produktom, da je nesvjesno proizveden. U prvom pogledu bit će on, prema tome, ono obratno od organskog prirodnog produkta. Ako se iz organskog produkta reflektira besvjesna (i slijepa) djelatnost kao svjesna, onih i će se, obratno, iz produkta o kojemu je ovdje govor svjesna djelatnost reflektirati i kao besvjesna (objektivna), ili ako mi organski produkt besvjesnu djelatnost reflektira kao određenu pomoću svjesne, onda i obratno, produkt koji se ovdje (izvodi reflektirati svjesnu djelatnost kao određenu pomoću besvjesne, kraće: priroda počinje besvjesno i završava se svjesno, produkcija nije svršena, ali zacijelo produkt. Ja u djelatnosti, o kojoj je ovdje govor, mora početi sa sviješću (subjektivno), i izvršiti se u besvjesnome ili objektivno,

ja je svjestan u pogledu produkcije, besvjestan u pogledu produkta.

No kako da mi sebi transcendentano razjasnimo jedan takav zor, u kojemu besvjesna djelatnost po moću svjesne djeluje, tako reći, do potpunog identiteta s njome? — Mi najprije reflektiramo na to da djelatnost ima biti svjesna. No apsolutno je nemoguće da se sa sviješću proizvede nešto objektivno, a upravo se to ovdje zahtijeva. Objektivno je samo ono što nastaje besvjesno, dakle ono zapravo objektivno u onom zoru također se ne može pridonijeti sa sviješću. Mi se u tome možemo neprosredno pozvati na dokaze koji su već bili izvedeni poradi slobodnog djelovanja, naime da ono objektivno u tom slobodnom djelovanju pridolazi pomoću nečega što je nezavisno od slobode. Razlika je samo ta, a) da u slobodnom djelovanju mora biti ukinut identitet obiju djelatnosti, upravo zato da se djelovanje pojavi kao slobodno (naprotiv ovdje u samoj svijesti treba da se obje bez negacije te razlike pojave kao jedno). Obje djelatnosti b) u slobodnom djelovanju nikada i ne mogu postati apsolutno identične, zbog čega je i objekt slobodnog djelovanja nužno beskonačan, nikada potpuno realiziran, jer kad bi bio potpuno realiziran, onda bi svjesna i objektivna djelatnost bile jedno, tj. prestala bi pojava slobode. Što je, dakle, pomoću slobode bilo upravo nemoguće, 'treba da bude moguće sada pos tulu ranim djelovanjem, ali koje upravo po tu cijenu mora prestati biti slobodno djelovanje, pa postaje takvo u kojemu su sloboda i nužnost apsolutno sjedinjene. No produkcija trebala bi se zbivati sa sviješću, što je nemoguće, a da obje (djelatnosti) ne budu rastavljene. Ovdje je, prema tome, očigledno protivurjeđe. (Ja ću ga još jedanput prikazati.) Svjesna i besvjesna djelatnost treba da budu apsolutno jedno u produktu, upravo kao što i jesu u organskom produktu, ali one, na jedan drugi način, treba da budu jedno, oboje treba da budu jedno za sam ja. To je, međutim, nemoguće, osim ako je ja svjestan produkcije. No ako je ja svjestan produkcije, onda obje djelatnosti moraju biti rastavljene, jer to je nužni uvjet svijesti o produkciji. Obje djelatnosti moraju, dakle, biti jedno, jer inače ine ma identiteta, obje moraju biti rastavljene, jer inače postoji identitet, ali ne za ja. Kako se ovo protivurjeđe daje razriješiti?

Obje djelatnosti moraju biti rastavljene u svrhu pojavljivanja, postajanja objektivnim produkcije, upravo onako kao što moraju biti rastavljene u slobodnom djelovanju u tu svrhu da zrenje postane objektivnim. Ali one ne mogu biti rastavljene u beskonačno

kao kod slobodnog djelovanja, jer inače ono objektivno nikada ne bi bilo potpun prikaz onog identiteta¹. Identitet obiju trebao bi biti ukinut isamo u svrhu svijesti, ali produkcija treba da se završi u besvjesnosti; prema tome inora da ima neka tačka gdje su obje jedno, i obratno, gdje su obje jedno, produkcija mora prestati da se pojavljuje kao slobodna.²

Kad je ta tačka u produkciji postignuta, onda produciranje apsolutno mora prestati, a onome što producira mora biti nemoguće da dalje producira, jer je uvjet svakog produciranja upravo suprotstavljanje svjesne i besvjesne djelatnosti, ali one treba da se ovdje apsolutno poklapaju, dakle u inteligenciji treba da je ukinut svaki spor, sjedinjeno svako protivurjeđe.*

Inteligencija će, prema tome, završiti u potpunom priznavanju identiteta koji je izražen u produktu, kao takvom identitetu čiji princip leži u njoj samoj, tj. ona će završiti u potpunom samopromatranju (Selbst-

¹ To što za slobodno djelovanje leži u beskonačnom pri'ogresu, treba da u sadašnjem proizvođenju bude sadašnjost, treba da u konačnome postane zbiljskim, objektivnim.

² Tu je slobodna djelatnost posve prešla u ono objektivno, nužno. Produkcija je, prema tome, u početku slobodna, produkt se, naprotiv, pojavljuje kao apsolutan identitet slobodne i nužne djelatnosti.

* Paus: »Kad je ta tačka... svako protivurjeđe.«
precrtan je u priručnom primjerku.

19 — Sistem transcendentnog idealizma
289

ans chaining) Kako je to, dakle, bila slobodna tendencija za samopromatranje u onom identitetu, koji je inteligenciju prvobitno razdvajao sa sobom samom, zato će osjećaj koji prati ono promatranje biti osjećaj beskonačnog zadovoljenja. Svaki nagon da se producira prestaje s dovršenjem produkta, sva su protivurjeđa ukinuta, sive zagonetke riješene. Budući da je produkcija pošla od slobode, tj. od beskonačnog suptostavljanja obiju djelatnosti, zato inteligencija ono apsolutno sjedinjenje obiju, u kojemu se završava produkt, neće moći pripisati slobodi, jer je istodobno s dovršenjem produkta oduzeta svaka pojava slobode; ona će se onim sjedinjenjem sama osjećati iznenađena i usrećena, tj. smatrat će ga, tako reći, kao svojevolutnu milost neke više prirode, koja je pomoću nje ga učinila mogućim ono nemoguće.

Ono nepoznato, pak, što ovdje objektivnu i svjesnu djelatnost stavlja u neočekivanu harmoniju nije ništa drugo nego ono apsolutno⁴, što sadržava opći osnov prestabilirane harmonije između svjesnoga i bes

vjesnoga. Ako se, dakle, ono apsolutno reflektira iz produkta, onda će se inteligenciji pojaviti kao nešto što je iznad nje i što onome što se započelo sa sviješću i namjerom, čak suprotno slobodi, pridonosi ono nenamjerno.

Ovo nepromjenljivo identično, što ne može doći ni do kakve svijesti i što se samo odražava iz produkta, jest za ono što producira upravo isto što je za ono djelatno sudbina, tj. neka tamna nepoznata sila, koja krpariji slobode pridonosi ono savršeno ili objektivno; i kao što se ona moć koja pomoću našega slobodnog djelovanja, bez našeg znanja i čak protiv naše volje, ne realizira predočene svrhe, naziva sud-

³ Jer ona (inteligencija) samo je ono što producira; ali ona je ujedno taj identitet sasvim otkinula od sebe; on joj je postao potpuno objektivna, tj. ona je sama sebi postala potpuno objektivna.

⁴ Prasopstvo.

binom, tako se ono neshvatljivo što, bez pripomoći slobode i u neku ruku suprotno slobodi, u kojoj sebe izbjegava ono što je u onoj produkciji sjedinjeno i što svjesnome pridonosi ono objektivno, označuje tamnim pojmom genija.

Postulirani produkt nije nikakav drugi nego produkt genija, ili kako je genije mogući samo u umjetnosti, on je umjetnički produkt.

Dedukcija je dovršena i mi prije svega nemamo nikakvog drugog posla nego da, potpunom analizom, pokažemo da se sva obilježja postulirane produkcije sastaju u estetičkoj.

Da se svaka estetička produkcija osniva na opreci djelatnosti, s pravom se daje zaključiti već po izjavi svih umjetnika da ih nešto nehotimično goni na proizvođenje njihovih djela, da svojom produkcijom zadovoljavaju samo neki neodoljivi nagon svoje prirode, jer ako onaj nagon polazi od nekog protivurječja, tako da, pretpostavivši protivurječje, slobodna djelatnost postaje nehotimična, onda i umjetnički nagon mora proizlaziti iz takvog osjećaja nekog unutrašnjeg protivurječja. To protivurječje, pak, budući da stavlja u gibanje cijelog čovjeka sa svim njegovim snagama, bez sumnje je protivurječje koje dira u ono posljednje u njemu, u korijen njegova cijelog bitka.⁵ To je, u neku ruku, tako kao da je u rijetkih ljudi, koji su ispred drugih umjetnici u najvišem smislu te riječi, ono nepromjenljivo identično, na koje je nanesen svaki bitak, odbacilo svoj ovoj kojim se u drugima ovija, a upravo onako, kao što ga stvari aficiraju, ono i reagira neposredno na sve. To, prema tome, može biti samo protivurječje između svjesnoga i besvjesnoga u slobod-

nom djelovanju koje umjetnički nagon stavlja u gibanje, kao što opet samo umjetnosti može biti dano da zadovolji naše beskonačno teženje i da u nama razriješi i posljednje i krajnje protivurjeđe. Kao što⁵ U pravo »po sebi«.

estetička produkcija proizlazi iz osjećaja prividno ne razrješiva protivurjeđa, isto tako ona, prema priznanju svih umjetnika i svih ikogii dijele njihovo oduševljenje, završava u osjećaju neke beskonačne harmonije. Da je taj osjećaj, koji prati savršenstvo, ujedno neko ganuće, to već dokazuje da umjetnik potpuno razrješenje protivurjeđa koje vidi u umjetničkom djelu, ne pripisuje (samo) samome sebi, nego nekom svojevolumnom nagnuću prirode, koja mu, koliko ga je god neumoljivo dovela u protivurjeđe s njime samim, isto tako milostivo oduzima bol tog protivurjeđa⁶, jer kao što se umjetnik nehotimice, pa čak i s unutrašnjim opiranjem goni na produkciju (otuda Ikad starih izrazi : pali Deum itd., otuda uopće predodžba o oduševljenju pomoću tuđeg nadahnuća), isto tako i ono objektivno pridolazi njegovoj produkciji, tako reći, bez njegove pripomoći, tj. prosto objektivno. Isto tako kao što sudbonosni čovjek ne izvodi ono što on hoće ili namjerava, nego ono što on mora izvršiti po nekoj neshvatljivoj sudbini, pod čijim utjecajem stoji, tako se čini da umjetnik, koliko je god namjeran u pogledu onoga što je zapravo objektivno u njegovu proizvođenju, stoji pod utjecajem neke moći ikoja ga dijeli od svih drugih ljudi, prisiljavajući ga da izrekne ili prikaže stvari koje on sam ne prozire potpuno i čiji je smisao beskonačan. Kako se, pak, svako apsolutno sastajanje dviju djelatnosti koje bježe jedna od druge upravo ne da dalje razjasniti, nego je samo pojava koja se, premda neshvatljiva⁷, ipak ne može poricati, zato je umjetnost jedino i vječno otkrivenje koje uopće opstoji, i čudo koje bi nas, da je samo i jedanput egzistiralo, moralo uvjeriti o apsolutnom realitetu onoga najvišega.

⁶ U priručnom primjerku: nego nekoj svojevolumnoj milosti njegove prirode, dakle sastajanju besvjesne djelatnosti sa svjesnom.

⁷ Sa stajališta same refleksije.

Ako 'Sie umjetnost nadalje izvršava pomoću dvije međusobno različne djelatnosti, onda genijalnost nije ni jedna ni druga, nego ono što je iznad obiju. Ako mi u jednoj od oinih dviju djelatnosti, naime u svjesnoj, moramo tražiti ono što se potajno naziva umjetnošću, ali što je samo jedan njezin dio, naime ono što se u njoj izvršava pomoću svijesti razmišljanja i refleksije, a što se može i učiti i naučiti, predajom i

vlastitom vježbom postići, onda ćemo, naprotiv, u ovome besvjesnome, što također ulazi u umjetnost, morati tražiti ono što se u njoj ne može naučiti, što se ne da postići ni vježbom ni na neki drugi način, nego što može biti prirodno samo po milosti prirode, a I o je ono što jednom riječi možemo nazvati poezijom u umjetnosti.

No upravo na osnovu toga jasno je samo po sebi da bi bilo nadasve suvišno pitanje kojemu od oba sastavna dijela pripada prednost, jer uistinu ni jedan od njih bez drugoga nema nikakve vrijednosti, a samo oba zajedno proizvode ono najviše. Premda se, naime, ono što se ne postiže vježbom, nego je rođeno is nama, općenito smatra kao ono veličanstvenije, bogovi su ipak i izvršavanje one iskonske snage tako čvrsto vezali za ozbiljno nastojanje ljudi, uz marljivost i razmišljanje, da poezija, čak gdje ije prirodna, bez umjetnosti proizvodi, tako reći, samo mrtve produkte, u kojima nijedan ljudski razum ne može uživati i koji potpuno slijepom snagom, koja djeluje u njima, odbijaju od se lio svaki sud, pa čak i zor. štoviše, prije se, naprotiv, može očekivati da umjetnost bez poezije, nego da poezija bez umjetnosti može nešto da dade, djelomično nijedan čovjek nije od prirode tako lako bez ikakve poezije, premda isu mnogi bez ikakve umjetnosti, dijelom što je trajan studij ideja velikih majstora kadar da donekle nadoknadi iskonski nedostatak objektivne snage, premda na taj način može nastati samo neki privid poezije, koji se lako dade razlikovati po svojoj površnosti u opreci prema nedokučivoj dubini koju pravi umjetnik nehotimice stavlja u svoje djelo, premda on radi s najvećom promišljenošću, i koju ni on ni bilo tko drugi ne može sasvim proniknuti, kao i po mnogim drugim obilježjima, npr. po velikoj vrijednosti koju pridaje onome prosto mehaničkome u umjetnosti, po siromaštvu forme u kojoj se kreće itd.

No jasno je, međutim, samo po sebi i to da poezija i umjetnost pojedinačno za sebe, isto tako kao ni odijeljena egzistencija obiju⁸, dakle da je ono savršeno- moguće samo pomoću genijalnosti, jer identitet obiju može biti samo iskonski, a pomoću slobode upravo je nemoguć i nedostiživ. Upravo stoga genijalnost je za estetiku ono isito što je ja za filozofiju, ono najviše, apsolutno realno, što samo nikada ne postaje objektivno, ali je uzroik svemu objektivnome.

§ 2.

Karakter umjetničkog produkta

a) Umjetničko djelo reflektira nam identitet svjesne i besvjesne djelatnosti. No opreka je tih dviju djelatnosti beskonačna, a ukida se bez fsvalke pripomoći slo-

bode. Dakle, osnovni je karakter umjetničkog djela besvjesna beskonačnost (sinteza prirode i slobode). Čini se da je umjetnik u svom djelu osim onoga što je s očiglednom namjerom stavio u nj, prikazao, tako reći, instinktivno neku beskonačnost, koju nijedan razum nije sposoban posve da razvije. Da to sebi samo jednim primjerom napravimo jasnim: grčka mitologija, za koju je nesumnjivo da sadržava u sebi beskonačan smisao i simbole za sve ideje, nastala je u narodu i na način koji nipošto ne dopuštaju da se prihvati apsolutna namjernost u izmišljenosti i harmoniji s kojom je sve sjedinjeno u jednu veliku cjelinu.

⁸ Nijedno nema prioriteta ispred drugoga. Upravo samo indiferencija obojega (umjetnosti i poezije) jest ono što se reflektira u umjetničkom djelu.

Iako je sa svakim pravim umjetničkim djelom, jer je svako, kao da u njemu leži beskonačnost namjera, sposobno za beskonačno tumačenje, pri čemu se ipak nikada ne može reći da li je ta beskonačnost ležala u samom umjetniku, ili leži li samo u umjetničkom djelu. Naprotiv, u produktu koji samo hini karakter umjetničkog djela namjera i pravilo leže na površini, pa se čine tako ograničeni i omeđeni, da produkt nije ništa drugo nego vjeran otisak umjetnikove svjesne djelatnosti i apsolutno samo objekt za refleksiju, ali ne za zor, koji se voli zadubiti u promatrano i koji može mirovati samo kod onoga beskonačnoga.

b) Svaka estetička produkcija polazi od osjećaja nokog beskonačnog protivurječja, dakle i osjećaj koji prati savršenstvo umjetničkog produkta morat će biti osjećaj takvog zadovoljenja, a taj osjećaj opet također inora prijeći u samo umjetničko djelo. Dakle, vanjski izražaj umjetničkog djela jest izražaj mira i tihe veličine, čak tamo gdje treba da se izrazi najveća napetost boli ili radosti.

c) Svaka estetička produkcija polazi od po sebi beskonačnog rastavljanja obiju djelatnosti, koje su rastavljene u svakom slobodnom produciranju. No kako u produktu obje djelatnosti treba prikazati kao sjedinjene, zato se njime nešto beskonačno prikazuje kao konačno. Ono beskonačno, pak, prikazano kao konačno jest ljepota. Osnovni karakter svakog umjetničkog tijela, koji obuhvaća u sebi oba prethodna, jest, dakle, ljepota, a bez ljepote nije nijedno umjetničko djelo. Jer, premda ima uzvišenih umjetničkih djela i premda su ljepota i uzvišenost u izvjesnom pogledu sebi oprečne, jer npr. neki prirodni prizor može biti lijep, a da zato nije uzvišen, i obratno, ipak je opreka između ljepote i uzvišenost i takva da opstoji samo u pogledu objekta, ali ne u pogledu subjekta promatranja, jer

se razlika lijepoga i uzvišenoga osniva samo na tome da beskonačno protivurjeđeje tamo gdje je ljepota nije ukinuto u samom objektu, dok protivurjeđeje gdje ima uzvišenosti nije sjedinjeno u samom objektu, nego je povišeno samo do neke visine na kojoj se u zoru nehotimice ukida, što je onda isto toliko kao da je ukinuto u objektu.⁹ Također se veoma lako dade pokazati da se uzvišenost osniva na istom protivurjeđu na kojemu se osniva i ljepota, budući da se uvijek, ako se kakav objekt nazove uzvišenim, pomoću besvjesne djelatnosti prihvaća neka veličina, koju je nemoguće primiti u svjesnu, čime se onda ja dovodi u spor sa samim sobom, koji se može završiti samo u nekom estetičkom zoru koji obje djelatnosti stavlja u neočekivanu harmoniju, samo što je zor, koji ovdje ne leži u umjetniku, nego u samom promatralačkom subjektu, potpuno nehotimičan, budući da ono uzvišeno (sasvim drukčije nego ono samo pustolovno što pred uobrazilju također iznosi neko protivurjeđeje, alii koje ne zavređuje da se razriješi) stavlja u gibanje sve snage duše, da razriješi protivurjeđeje, koje prijete cijeloj intelektualnoj egzistenciji.

Pošto su, dakle, izvedeni karakteri umjetničkog djela, rasvijetljena je time ujedno i razlika njegova od svih drugih produkata.

Od organskog prirodnog produkta razlikuje se umjetnički produkt uglavnom po tome što (a) organsko biće prikazuje još nerastavljeno, što estetička produkcija prikazuje nakon rastavljanja, ali sjedinjeno; b) što organska produkcija ne polazi od svijesti, dakle ni od beskonačnog protivurjeđja koje je uvjet estetičke produkcije. Organski prirodni produkt (ako je ljepota na svaki način razriješenje nekog beskonačnog protivurjeđja) i neće biti nužno lijep, a ako je lijep, onda će se ljepota, budući da se njezin uvjet ne anozuje pomišljati

⁹ Umjesto posljednjeg pasusa u priručnom egzemplaru:

Jer, premda ima uzvišenih umjetničkih djela i premda ljepotu i uzvišenost običavaju suprotstavljati, ipak nema prave, objektivne opreke između ljepote i uzvišenosti; ono istinski i apsolutno lijepo uvijek je i uzvišeno, ono uzvišeno (ako je i istinito) jest i lijepo.

kao da egzistira u prirodi, pojaviti kao upravo slučajna, iz čega se dade razjasniti posve osebujni interes za prirodnu ljepotu, ne ukoliko je ona ljepota uopće, nego ukoliko je određena prirodna ljepota. Iz toga [je samo od sebe jasno što treba držati o imitiranju prirode kao principu umjetnosti, jer dalekko od toga da bi umjetnosti samo slučajno lijepa priroda davala pravila, naprotiv je princip i norma za prosuđivanje prirodne

I jepote ono što umjetnost proizvodi u svojoj savršenosti.

Po čemu se estetički produkt razlikuje od običnog umjetničkog produkta, lako je prosuditi, jer je svako estetičko proizvođenje u svom principu apsolutno slobodno, budući da umjetnika može nagnati na nj, do duše, samo neko protivurjeđe, ali samo takvo koje leži u onome najvišem njegovu vlastite prirode, dok se svako drugo proizvođenje prouzrokuje nekim protivurječjem, koje leži izvan onoga što zapravo producira, a prema tome svako takvo proizvođenje ima i svrhu izvan sebe.¹⁰ Iz one nezavisnosti od vanjskih svrha proizlazi ona svetost i čistoća umjetnosti, koja ide tako daleko da odbija ne samo svaku srodnost sa svime što je samo osjetilni užitak, a tražiti od umjetnosti osjetiti. Inačica užitak pravi je karakter barbarstva, ili s korisnim, što može tražiti od umjetnosti samo doba koje najviše napore ljudskog duha stavlja u ekonomijske pronalaskeske¹¹, nego čak i srodnost sa svime što pripada moralitetu, štoviše, ona daleko ostavlja ispod sebe čak i znanost koja, u pogledu svoje nesebičnosti, najbliže graniči s umjetnošću, prosto zato što uvijek teži za nekom svrhom izvan sebe, pa naposljetku sama mora služiti samo kao sredstvo za ono najviše (umjetnost).

Što ise posebno tiče odnosa umjetnosti prema znanosti, obje su u svojoj tendenciji tako oprečne da bi se ohje morale poklapati i prijeći u jedno, da je znanost

¹⁰ (Apsolutni prijelaz u objektivno.)

¹¹ Šećerna repa.

ikada posve riješila svoj zadatak kao što jiu je umjetnost uvijek rješavala, što je dokaz potpuno oprečnih pravaca. Premda, naime, znanost u svojoj najvišoj funkciji ima isti zadatak kao ,i umjetnost, ipak je taj zadatak zbog načina, da se riješi, za znanost beskonačan, tako da se može reći da je umjetnost uzor za znanost, a gdje je umjetnost, onamo tek treba da dode znanost. Također se upravo iz toga dade razjasniti za što i ukoliko u znanosti nema genijalnosti, ne možda zato što bi bilo nemoguće da se neki znanstveni zadatak riješi genijalno, nego zato što se taj isti zadatak, čije se rješenje može naći pomoću genijalnosti, dade riješiti i mehanički, kao što je npr. Newtonov sistem gravitacije koji je mogao biti genijalno otkriće pa je to zaista i bio kod svog pronalazača Keplera, ali je isto tako mogao biti posve scientifičko otkriće, što je po Newtonu i postao. Samo ono što umjetnost proizvodi moguće je jedino i samo pomoću genijalnosti, jer je u svakom zadatku što ga je umjetnost riješila sjedinjeno neko beskonačno protivurjeđe. Što znanost proizvodi, može da je proizvedeno pomoću genijalnosti, ali nije

nužno proizvedeno pomoću nje. Stoga u znanostima uvijek jest i ostaje problematično, tj. zacijelo ise uvijek određeno može reći gdje ona nije, ali nikada gdje jest. Ima samo nekoliko obilježja po kojima se u znanostima može zaključiti genijalnost (da se ona mora zaključiti, to već pokazuje sasvim osebujnu okolnost stvari). Ona zacijelo nije tamo gdje cjelina, kakva je sistem, nastaje djelomice i, tako reći, sastavljanjem. Obratno bi se, dakle, genijalnost morala pretpostaviti tamo gdje je ideja cjeline očigledno prethodila pojedinim dijelovima. Kako, naime, ideja cjeline može postati jasna ipak samo na taj način da se ona razvije u pojedinstima, i kako su opet pojedini dijelovi mogući ipak samo pomoću ideje cjeline, zato se čini da ovdje ima neko protivurjeđe koje je moguće samo nekim aktom genijalnosti, tj. neočekivanim sastajanjem besvjesne sa svjesnom djelatnošću. Jedan drugi razlog nagađanju genijalnosti u znanostima bio bi, kad tko kaže stvari i kad tko tvrdi stvari čiji on smisao ili po vremenu, u kojemu je živio, ili svojim inim izjavama nije mogao sasvim prezreti, dakle gdje je prividno izrekao nešto sa sviješću što je mogao izreći samo nesvjesno. No da i li razlozi nagađanja mogu biti nadasve varljivi, dalo bi se veoma lako dokazati na različne načine.

Genijalnost je različna od svega drugoga što je prosto talent ili spretnost, po tome što se pomoću nje razrješava neko protivurjeđe koje se apsolutno i inače ničim drugim ne bi dalo razriješiti. U svakom, pa i u najobičnijem i najsvagdašnjem produciranju djeluje zajedno sa svjesnom i besvjesna djelatnost; ali samo jedno produciranje, čiji je uvjet bio beskonačna opreka obiju djelatnosti, jest estetičko i moguće samo pomoću genijalnosti.

§ 3.

Zaključci

OPĆE PRIMJEDBE UZ CIJELI SISTEM

Pošto smo bitnost i karakter umjetničkog produkta izveli itako potpuno kao što je to bilo potrebno u svrhu ovog istraživanja, preostaje nam samo još to da navedemo odnos u kojemu filozofija umjetnosti stoji prema cijelom sistemu filozofije uopće.

1. Cijela filozofija polazi i mora polaziti od principa koji je kao ono apsolutno identično neobjektivan. No kako bi se to apsolutno neobjektivno ipak imalo dozvati k svijesti i razumjeti što je nužno, ako je ono uvjet razumijevanja cijele filozofije? Da se ono pomoću pojmova isto tako ne može shvatiti kao ni prikazati, za to ne treba dokaza. Preostaje, dakle, samo to da se prikaže u neposrednom zoru, ali koji je i sam opet neshvatljiv, a kako bi njegov objekt imao biti nešto upravo neob-

je objektivno, zato se čini da je, dapače, u sebi samom protivurječan. No kad bi ipak bilo takva zora koji bi imao za objekt ono apsolutno identično, po sebi ni subjektivno ni objektivno, i 'kad bi se čovjek zbog 'tog zora, koji može biti samo intelektualni, pozivao na neposredno iskustvo, čime bi onda taj zor mogao postati opet objektivno, tj. kako se može staviti izvan sumnje da ison ne osniva na prosto subjektivnoj varaji, ako nema nekog općeg i od svih ljudi priznatog objektiviteta onog zora? Taj opće priznati objektivitet intelektualnog zora, koji se nipošto ne da poreći, jest sama umjetnost. Jer, estetički zor upravo je intelektualni zor koji je postao objektivno.¹² Samo mi umjetničko djelo reflektira što se inače ničim ne reflektira, ono apsolutno 'identično što se čak već u jastvu rastavilo; dakle što filozof daje da se već u prvom aktu svijesti rastavlja, odražava se, inače za svaki zor nepristupačno, pomoću čuda umjetnosti iz njenih produkata.

No ne samo prvi princip filozofije i prvi zor, od kojega ona polazi, nego i cijeli mehanizam koji filozofija izvodi i na kojemu se sama osniva, postaje objektivno tek estetičkom produkcijom.

Filozofija polazi od beskonačnog razdvajanja oprečnih djelatnosti¹³; ali na tom istom razdvajanju osniva se i svaka estetička produkcija, pa se ono svakim pojedinim prikazom umjetnosti potpuno ukida.¹⁴ Što je, dalk-

¹² Cijela filozofija polazi i mora polaziti od principa koji je kao apsolutni princip ujedno ono upravo identično. Nešto što je apsolutno jednostavno, identično, ne da se shvatiti ili priopćiti pomoću opisivanja, uopće ne pomoću pojmova. Ono se može samo promatrati. Takav je zor organ svake filozofije. —■ Ali taj zor koji nije osjetilni, nego intelektualni, koji nema za predmet ono objektivno ili subjektivno, nego ono apsolutno identično, po sebi ni subjektivno ni objektivno, sam je prosto unutrašnji zor koji sam za sebe ne može postati opet objektivno: on može postati objektivno samo pomoću jednog drugog zora. Taj drugi zor jest estetički zor. (Ovako glasi posljednji pasus prema priručnom primjerku.)

¹¹ Filozofija daje da svaka produkcija zora proizide i/ rastavi janja djelatnosti koje prije toga nisu bile oprečne.

¹⁴ Posljednje riječi: »pa se — ukida« precrtane su u priručnom primjerku.

le, ona čudna moć 'kojom se, prema tvrdnji filozofovoj, ukida beskonačno protivurječne u produktivnom zoru? Mi taj mehanizam dosada nismo mogli napraviti potpuno shvatljivim, jer je samo umjetnička moć ono što ga može sasvim razotkriti. Ona produktivna moć jest ona ista kojom se umjetnosti polazi za rukom ono nemoguće, naime da Ukinemo beskonačnu opreku u nekom

konačnom produktu. Pjesnička je moć ono što je u prvoj potenciji iskonski zor, i obratno,¹⁵ što mi nazivamo pjesničkom moći, to je sam produktivni zor kojti se u najvišoj potenciji ponavlja. To je jedno te isto što je u ob jema djelatno, ono jedino uslijed čega smo sposobni i la mislimo i saberemo ,i ono protivurječno, — uobrazilja. Prema tome su to i produkti jedne te iste djelatnosti koji nam se s onu stranu svijesti pojavljuju kao zbiljski, a 'S ovu stranu svijesti kao idealni ili kao umjetnički svijet. No upravo to što, kraj inače posve jednakih uvjeta nastajanja, porijeklo jednih leži .s onu, a drugih s ovu stranu svijesti, sačinjava vječnu razliku između jednih i drugih koja se ne da nikada ukinuti.

Premda, naime, zbiljski svijet proizlazi iz iste prvobitne opreke iz koje mora proizaći i umjetnički svijet, koji se također mora pomišljati kao velika cjelina i koji u svim svojim produktima predstavlja saino ono jedno beskonačno, ona opreka s onu stranu svijesti ipak je samo utoliko beskonačna, ukoliko se nešto beskonačno prikazuje pomoću objektivnog svijeta kao cjelina, ali nikada pomoću pojedinačnog objekta, dok je ona opreka za umjetnost beskonačna u pogledu svakog pojedinog objekta i dok svaki njezin pojedini produkt predstavlja beskonačnost. Jer, ako estetička produkcija

¹⁵ Umjesto posljednjih perioda stoji u priručnom primjerku: Ona produktivna moć kojom nastaje objekt jest ista iz koje i za umjetnost proizlazi njezin predmet, samo šio je ona djelatnost ondje pomućena — ograničena —, a ovdje čista i neograničena. Pjesnička -moć gledana u svojoj prvoj potenciji jest prva produkciona moć duše, ukoliko se izražava u konačnim i zbiljskim stvarima, i obratno ... polazi od'slobode i ako je upravo za slobodu ona opreka svjesne i besvjesne djelatnosti apsolutna, onda zapravo ima samo jedno apsolutno umjetničko djelo koje, do-duše, miože egzistirati u posve anazličnim egzemplarim a, ali je ipak samo jedno, sve ako još i ne egzistira u naj iskonskijem liku. Protiv toga ne može biti prigovor da s njime ne može opstojati veliko razbacivanje koje sr čini s predikatom umjetničkog djela. Ništa nije umjetničko djelo što ne prikazuje neku beskonačnost neposredno ili bar u refleksu. Hoćemo li nazivati umjetni čkim djelima npr. takve pjesme koje po svojoj prirodi prikazuju samo ono pojedinačno i subjektivno? Onda ćemo i svaki epigram koji pohranjuje samo trenutačan osjećaj, sadašnji utisak, morati nazvati tim imenom, jer su veliki majstori, koji su se vježbali u takvim pjesničkim vrstama, nastojali da sam objektivitet proizvedu samo pomoću cjeline svojih pjesama, pa su ih upotreb ljavali samo kao sredstvo da prikažu cio jedan beskona

čan život i da ga odraze pomoću pomnogostručenih zrcala.

2. Ako je estetički zor samo transcendentalni¹⁵ zor, koji je postao objektivan, onda se razumije samo po sebi da je umjetnost jedini ujedno pravi i vječni organon i dokument filozofije koji uvijek i neprestano iznova dokumentira, što filozofija izvanjski ne može da prikaže, naime ono besvjesno u djelovanju i produciranju i njegov iskonski identitet s onim svjesnim. Umjetnost je filozofu ono najviše upravo zato što mu, tako reći, otvara svetinju nad svetinjom, gdje u vječnom i iskonskom sjedinjenju, tako reći, u jednom plamenu gori ono što je u prirodi i povijesti rastavljeno i što isto tako u životu i djelovanju ikao i u mišljenju vječno mora da bježi jedno od drugoga. Nazor što ga sebi filozof umjetno stvara o prirodi jest za umjetnost iskonski i prirodni. Što mi nazivamo prirodom, jest pjesma koja je zatvorena u tajnom čudnovatom pismu. No ikad¹⁶ Intelektualno (korektura).

hi se zagonetka mogla razotkriti, mi bismo u njoj spoznali Odiseju duha, koji čudnovato zavaravan, tražeći samoga sebe, bježi od samoga sebe; kroz osjetilni svijet gleda smisao samo kao kroz riječi, samo kao kroz prozirnu maglu kopno fantazije za kojim težimo. Svaka krasna slika nastaje, tako reći, na taj način da se ukida nevidljivi rastavni zid koji rastavlja zbiljski i idealni svijet, pa je ona samo otvor 'kroz koji se potpuno pokazuju oni likovi i krajevi svijeta fantazije koji kroz zbiljski Samo nepotpuno probijaju. Priroda umjetniku nije više nego filozofu, naime idealni svijet koji se pojavljuje pod stalnim ograničenjima, ili samo nepotpuni odraz svijeta koji ne egzistira izvan njega, nego u njemu.

Otkud, pak, unatoč toj srodnosti filozofije i umjetnosti dolazi opreka obiju, na to se pitanje već predašnjim dovoljno odgovorilo.

Mi završavamo, dakle, s primjedbom koja slijedi. — Neki je sistem završen kad je doveden natrag do svoje polazne tačke. Ali upravo to slučaj je s našim sistemom. Jer, upravo onaj iskonski osnov svake harmonije subjektivnoga i objektivnoga, koji se u svom prvobitnom identitetu može prikazati samo pomoću intelektualnoga /ora, jest ono što je umjetničkim djelom potpuno izvučeno iz onoga subjektivnoga i postalo sasvim objektivnim, i to tako, da smo uni svoj objekt, sam ja, postepeno doveli do tačke na kojoj smo sami stajali, kad smo počeli filozofirati.

No ako samo umjetnosti polazi za rukom da s općom važnošću napravi objektivnim ono što filozof može prikazati samo subjektivno, onda valja — da se iz toga

izvede još ovaj zaključak — očekivati da će filozofija, kao što ju je poezija u djetinjstvu znanosti rodila i hranila, a s njome i sve one znanosti ikoje se pomoću nje dovode do savršenosti, nakon svog dovršenja putem isto toliko pojedinačnih rijeka teći natrag u opći ocean i/, kojega su proistekle. Što će, pak, biti srednji član povratka znanosti k poeziji, to u općenitosti nije teško reći, jer je takav srednji član egzistirao u mitologiji, prije nego što se, kao što se to sada čini, dogodilo i o nerazrješivo rastavljanje.¹⁷ No kako jedna nova mitologija koja nije izum pojedinog pjesnika nego i jednog novog pokoljenja 'koje, tako reći, predstavlja samo jet! nog pjesnika, može da nastane, to je problem čije rješenje treba očekivati samo od budućih sudbina 'svijeta i daljeg toka povijesti.

Opća primjedba uz cijeli sistem

Ako sada čitalac, ikoji je sve dotle pažljivo pratio naš tok, još jedanput razmisli o suvislosti cjeline, on da će on, bez sumnje, napraviti ove primjedbe:

Da cijeli sistem, pada među dva ekstrema, od kojih je jedan označen intelektualnim, a drugi estetičkim zorom. Što je intelektualni zor za filozofa, to je estetički za njegov objekt. Prvi zor, budući da je nuždan samo u svrhu posebnog smjera duha koji oin uzima u filozofiranju, u običnoj se svijesti uopće ne javlja; drugi, budući da nije ništa drugo nego zor koji je općevaljan, ili objektivni zor, može se bar javiti u svakoj svijesti. No upravo' iz toga dade se i uvidjeti da i zašto filozofija kao filozofija nikada ne može postati općevaljana. Ono jedno čemu je dan apsolutni objektivitet jest umjetnost. Oduzmete li, može se reći, umjetnosti objektivitet, onda ona prestaje biti ono što jest i postaje filozofijom; dadete li filozofiji objektivitet, onda ona prestaje biti filozofija i postaje umjetnošću. — Filozofija postiže, doduše, ono najviše, ali ona do te tačke dovodi, u neku ruku, samo jednu čest čovjeka. Umjetnost dovodi onamo cijelog čovjeka kakav on jest, naime do spoznaje onoga najvišega, i na tome osniva se vječna razlika i čudo umjetnosti.

¹⁷ Dalje izvođenje ove misli sadržava rasprava o mitologiji koja je izrađena već prije više godina.

Da se, nadalje, cijela suvislost transcendentalne filozofije osniva samo na neprekidnom potenciranju samopromatranja, od prvoga, najjednostavnijega u samosvijesti, do najvišega, estetičkoga.

Iduće su ito potencije što ih prolazi objekt filozofije da proizvede cijelu građevinu samosvijesti.

Akt samosvijesti u kojemu se najprije rastavlja ono apsolutno identično nije ništa drugo nego akt samopromatranja uopće. Prema tome još ništa određeno ne

može tim aktom biti postavljeno u ja, jer se upravo tek pomoću tog akta uopće postavlja svaka određenost. U tom prvom aktu ono identično najprije postaje subjektom i objektom ujedno, tj. ono uopće postaje ja — ne za sebe samo, ali zacijelo za refleksiju koja filozofira.

(Što je taj identitet apstrahiran od tog akta i prije log akta, to se i ne može pitati. Jer, on je ono što se može očitovati samo pomoću samosvijesti i što se od Log akta uopće ne može rastaviti.)

Drugo je samopromatranje ono pomoću kojega ja promatra određenost ko; a je stavljena u objektivni tel njegove djelatnosti, što se događa u osjetu. U tom je promatranju ja objekt za samoga sebe, dok je u predašnjemu bio objekt i subjekt samo za filozofa.

U trećem samopromatranju postaje ja sebi objektom i kao- osjetan, tj. i ono dosada subjektivno u jastvu čini se sada objektivnim; dakle, sve je sada u jastvu objektivno ili ja je posve objektivna, a kao objektivna — subjekt i objekt ujedno.

Stoga od tog momenta svijesti neće moći da preostane ništa drugo, nego što nakon nastale svijesti nalazimo kao ono apsolutno-objektivno (vanjski svijet). — U tom promatranju koje je već potencirano, a upravo zbog toga produktivno, sadržana je osim objektivne i subjektivne djelatnosti, koje su obje ovdje objektivne, još i treća, ona zapravo promatralačka ili idealna, ona ista koja se poslije javlja kao- svjesna, ali koja se, budući da je samo treća iz onih dviju, ne može od njih ni

20 — Sistem transcendentalnog idealizma
305

rastati, niti im može biti oprečna. — U tom je promatranju, dakle, ujedno već sadržana neka svjesna djelatnost, ili ono besvjesno objektivno jest određeno svjesnom djelatnošću, samo što se ona ne razlikuje kao takva.

Iduće promatranje bit će ono pomoću kojega ja promatra sam sebe kao produktivnoga. No kako je ja sada samo objektivna, zato će i to promatranje biti samo objektivno, tj. ponovo besvjesno. U tom promatranju ima, doduše, neka idealna djelatnost koja ima za objekt onu promatralačku, također idealnu, u predašnjem promatranju zajedno sadržanu djelatnost; promatralačka je djelatnost ovdje, dakle, idealna djelatnost druge potencije, tj. svršna djelatnost, ali besvjesno svršna. Što od tog promatranja preostane u svijesti, pojavit će se, prema tome, kao svršan, ali ne kao svršno proizvedeni produkt. Takav je produkt organizacija u cijelom svom opsegu.

Kroz ta četiri stupnja ja je kao inteligencija dovršen. Očito je da do te tačke priroda drži posve jednak korak s jastvom, dakle da priroda nedostaje samo ono posljednje, čime sva ona promatranja za nju postižu isto značenje koje imaju za ja. Što je, pak, to posljednje, postat će jasno iz ovoga što slijedi:

Kad bi ja nastavio da bude samo objektivno, onda bi se samopromatranje, u svakom slučaju, moglo potencirati do beskonačnosti, ali time bi se produljio samo niz objekata u prirodi, a nikada ne bi mogla nastati svijest. Svijest je moguća samo na taj način da ono prosto objektivno u jastvu samom jastvu postane objektivno. No razlog tome ne može ležati u samom jastvu. Ja je, naime, apsolutno identičan s onim prosto objektivnim. Onaj razlog, prema tome, može ležati samo izvan ja, koji se neprestanim ograničavanjem ograničio do inteligencije i čak do individualiteta. Izvan individue, pak, tj. nezavisna od nje jest samo sama inteligencija. Sama inteligencija mora se (prema izvedenom mehanizmu), gdje ona jest, ograničiti do individualiteta. Traženi razlog izvan individue može, prema tome, ležati samo u jednoj drugoj individui.

Ono apsolutno objektivno može samome ja postati objektom samo pomoću utjecaja drugih umnih bića. Ali u njima mora da je već ležala namjera tog utjecanja. Tako se sloboda u prirodi uvijek već pretpostavlja (priroda je ne proizvodi), a gdje ona već nije kao ono prvo, nastati ona tamo ne može. Ovdje, dakle, postaje očigledno ovo: premda je priroda do te tačke potpuno jednaka inteligenciji, prolazeći s njome iste potencije, sloboda ako ona jest (ali da ona jest, ne da se teorijski dokazati), ipak mora biti iznad prirode (natura prior).

Nov postupni slijed djelovanja koja pomoću prirode nisu moguća, nego je ostavljaju za sobom, počinje, dakle, s tom tačkom.

Samo ono apsolutno-objektivno ili zakonitost promatranja postaje jastvu objektom. Ali onome što promatra promatranje postaje objektom samo pomoću htijenja. Ono objektivno u htijenju jest samo promatranje ili čista zakonitost prirode; ono subjektivno idealna djelatnost koja je upravljena na onu zakonitost po sebi, akt u kojemu se to događa jest apsolutni voljni akt.

Jastvu opet sam apsolutni voljni akt postaje objektom, na taj način što mu postaje objektom ono objektivno, ono na nešto vanjsko upravljeno u htijenju, kao prirodni nagon, ono subjektivno, na zakonitost po sebi upravljeno, kao apsolutna volja, tj. kao kategorički imperativ. Ali to opet nije moguće bez djelatnosti koja

je iznad obojega. Ta je djelatnoost volja ili sa sviješću slobodna djelatnost.

Ako se, pak, i ta sa sviješću slobodna djelatnost, koja je u djelovanju oprečna objektivnoj, premda treba da postane jedno s njome, promatra u njenom prvobitnom totalitetu s objektivnom, što je pomoću slobode apsolutno nemoguće, onda time konačno nastaje najviša potencija samopromatranja. Ta se potencija, budući da već sama leži izvan uvjeta svijesti pa je, štoviše, sama svijest "koja sebe, gdje ona jest, odnaprijed stvara, mora pojaviti kao apsolutno slučajna, a ta slučajnost u najvišoj potenciji samopromatranja jest ono što se označuje idejom genijalnosti.

To su nepromjenljivi i za svako znanje čvrsti momenti u povijesti samosvijesti, koji su u iskustvu označeni kontinuitivnom postupnošću, koja se može pokazati i dalje voditi od jednostavne tvari sve do organizacije (pomoću koje se besvjesno produktivna priroda vraća u samu sebe), la odavle pomoću uma i volje sve do najvišeg sjedinjenja slobode i nužnosti u umjetnosti (pomoću koje se sa sviješću produktivna priroda u Sebi zatvara i dovršava).

Naslov originala,

BRIEFE ÜBER DOGMATISMUS

UND KRITIZISMUS

LEIPZIG 1914

PRETHODNA NAPOMENA

Više je fenomena uvjerilo pisca ovih pisama da granice, što ih je Kritika čistog uma povukla između dogmaticizma i kriticizma, još nisu dosta oštro određene za mnoge prijatelje ove filozofije. Ako se ne varam, namjerava se da se od trofeja kriticizma saz da nov sistem dogmaticizma, mjesto kojega bi svaki iskreni mislilac opet želio staru građevinu. Da se za vremena predusretne takvim brkanjima, koja su za pravu filozofiju, obično, kudikamo opasnija nego najštetniji, ali kraj toga konzekventni filozofijski sistem, to, doduše, nije ugodan, ali zacijelo ne nezaslužan posao. — Pisac je odabrao formu pisama, jer je mislio da će svoje ideje moći jasnije prikazati u ovoj nego u kakvoj drugoj formi; a ovdje se više nego igdje morao brinuti za jasnoću. Ako bi se izlaganje odviklim ušima ovdjeondje činilo prejakim, onda pisac izjavljuje da mu je tu jakost dalo samo najživlje uvjerenje o štetnosti sistema koji se osporava.

PRVO PISMO

Ja Vas razumijem, dragi prijatelju! Vama ise čini većim boriti se protiv jedne apsolutne moći i boreći se propasti, nego sebe pomoću moralnog boga unaprijed osigurati protiv svake opasnosti. Dakako da je ta bor-

ba protiv onoga neizmjernoga ne samo ono najuzvišene-
nije što čovjek može da zamisli, nego i je, po mom mi-
šljenju, čak princip svake uzvišenosti. No ja bih htio
znati kako Vi u dogmaticizmu nalazite razjašnjivom
samu moć Ikojom se čovjek suprotstavlja onome apso-
lutnome, i osjećaj ikoji prati tu borbu? Konzekventni
dogmaticizam ne ide za borbom, nego za podvrgava-
njem, ne za nasilnom, nego za dobrovoljnom propašću,
za tihim predavanjem sebe samoga apsolutnom objek-
tu: svaka pomisao na otpor i samovlast koja se bori
prešla je iz jednog boljeg sistema u dogmaticizam. No
zato ono podvrgavanje ima jednu čisto estetičku stra-
nu. Tiha predanost neizmjernome, mirovanje u zagrlja-
ju svijeta jest ono što umjetnost na drugom ekstremu
suprotstavlja onoj borbi: stoički duševni mir, mir koji
očekuje borbu ili ju je već dovršio, stoji u sredini.

Ako je igrokaz borbe određen za to da čovjeka pri-
kaže u najvišem momentu njegove samomoći, onda ga,
obratno, tihi zor onog mira nalazi u najvišem momentu
života. On se predaje mladenačkom svijetu, da bi samo
uopće utažio žeđ za životom i opstankom. Opstanak, op-
stanak! kliče nešto u njemu; on radije hoće da se baci
u zagrljaj svijeta nego u zagrljaj smrti.

Razmotrimo li, dakle, ideju moralnog boga s te stra-
ne (estetičke), onda je naš sud brzo izrečen. S njego-
vim smo prihvaćanjem ujedno izgubili pravi princip
čiste estetike.

Naime, misao da se suprotstavim svijetu nema više
ništa veliko za mene, ako između njega i sebe postavim
neko više biće, ako je potreban neki čuvar svijeta, da
bi ga držao u njegovim granicama.

Što je svijet dalji od mene, što ja više toga posta-
vim između njega i sebe, to ograničeniji postaje moj
zor o mjernu, to nemogućnije ono podavanje svijetu,
ono uzajamno približavanje, ono obostrano podlijega-
nje u borbi (pravi princip ljepote). Prava umjetnost, ili
naprotiv ftsiov u umjetnosti, jest unutrašnji princip, koji
iznutra stvara građu djelujući svemoćno protiv svakog
sirovog mehanizma, svakog nepravilnog nagomilavan] a
građe izvana. Taj unutrašnji princip gubimo ujed'no s
intelektualnim zorom svijeta, koji nastaje u nama tren-
nutačnim sjedinjenjem obaju protivurječnih principa,
pa je odmah izgubljen kad u nama ne može da dođe
ni do borbe ni do sjedinjenja.

Utoliko smo sporazumni, dragi prijatelju! Ona ideja
moralnog boga apsolutno nema nikakve estetičke stra-
ne; ali ja idem još dalje: ona nema ni filozofijske stra-
ne, ona ne samo da ne sadržava ništa uzvišeno, nego
ona uopće ne sadržava ništa, ona je tako prazna kao
svaka druga antropomorfistička predodžba — (jer su

one u principu Sve međusobno jednake). Ona jednom rukom uzima što je drugom dala, pa bi rado na jednoj strani dala što bi na drugoj htjela otetiti: htjela bi istodobno ugoditi slabosti i jakosti, moralnoj plahosti i moralnoj samomoći.

Ona hoće boga. Time ona ništa ne dobiva protiv dogmaticizma. Pomoću njega ne može da ograniči svijet, a da njemu samome ne da što svijetu uzima; mjesto da se bojim svijeta, ja se sada moram bojati boga.

Ono po čemu se kritikizam razlikuje ne leži, dakle, u ideji boga, nego u ideji pod moralnim zakonima zamišljenog boga. Kako ću doći do te ideje njegovog moralnog boga, jest, naravno, prvo pitanje koje mogu da postavim.

Odgovor većine, razmotren kraj svijetla, jest samo ovaj: budući da je teorijski um preslab da bi shvatio boga, a ideja boga daje se realizirati samo pomoću moralnih zahtjeva, zato ja i boga moram zamišljati pod moralnim zakonima. Meni je, dakle, potrebna ideja moralnog boga da bih spasio svoj moralitet, a kako prihvaćam boga samo da bih spasio svoj moralitet, zato taj bog mora biti moralan.

Tako ja, dakle, ornom praktičnom principu uvjerenja ne zahvaljujem ideju o bogu, nego samo ideju o moralnom bogu. Otkuda Vam, dakle, ona ideja o bogu koju ipak morate imati, prije nego što možete imati ideju o moralnom bogu? Vi velite da teorijski um nije kadar da shvati boga. Dobro dakle — nazovite to kako hoćete: pretpostavka, spoznaja, vjera; ideje o bogu ipak se ne možete riješiti. Kako ste, dakle, upravo pomoću praktičkih zahtjeva došli do te ideje? Razlog valjda neće ležati u čarobnim riječima: praktička potreba, praktička vjera? Ona pretpostavka u teorijskoj filozofiji nije, naime, bila nemoguća zbog toga što nisam imao potrebe za onom pretpostavkom, nego zato što nigdje nisam imao mjesta za apsolutni kauzalitet.

»Ali praktička potreba više prisiljava, važnija je nego teorijska.« — To ovdje ništa ne mijenja na stvari Jer, potreba, kako god bila važna, ipak ne može ono nemoguće napraviti mogućim. Ja Vam zasada priznajem važnost potrebe, samo bih htio znati ikako biste je htjeli zadovoljiti, ili kakva Vam je sila najjednom pomogla da upravo otkrivete nov svijet, u kojemu imate mjesta za apsolutni kauzalitet?

Pa ipak, ja ni za to neću da pitam. Neka bude tako! No teorijski um, premda nije mogao naći onaj svijet, ipak će sada, kad je jednom otkriven, također imati pravo da ga prisvoji. Teorijski um, sam za sebe, ne prodiire do apsolutnog objekta; ali sada, kad ste ga jednom

ji krili, kako ćete ga spriječiti da i on ne sudjeluje u novom otkriću? Tako bi, dakle, teorijski um morao poslati posve drugi um, on bi se morao proširiti pomoću praktičkoga da bi, kraj svog starog područja, dopuštao još jedno novo.

Kad je, dakle, jednom moguće da se područje uma proširi, zašto da onda tako dugo čekam? Ta Vi i sami tvrdite da i teorijski um ima potrebu da prihvati apsolutni kauzalitet. No kad Vaše potrebe jednom mogu da stvore nove Svjetove, zašto to ne bi mogle i teorijske potrebe? — »jer je teorijski um odviše uzak, odviše ograničen za to«. Dobro, upravo to htjeli smo čuti! Jednom ćete, prije ili kasnije, ipak morati da dopustite da i teorijski um stupi u akciju. Jer, što Vi sebi zamišljate kod jedne prosto praktičke pretpostavke, to ja, iskreno priznajem, ne uviđam. Ta riječ zacijelo može da znači samo toliko koliko smatranje istinom koje je, doduše, kao svako drugo, prema formi teorijsko, ali prema materiji, fundamentu praktičko. Ali zbog toga se Vi upravo i tužite da je teorijski um odviše uzak, odviše ograničen za apsolutni kauzalitet. Odakle on sada, kad jednom praktički um dade temelj za onu pretpostavku, dobiva novu formu smatranja istinom koja je za apsolutni kauzalitet dosta široka?

Dajte mi tisuću očitovanja apsolutnog kauzaliteta izvan mene i tisuću zahtjeva pojačanog praktičkog uma, ja nikada neću moći da vjerujem u njih, dokle god je moj teorijski um isti! Da bih mogao samo i vjerovati u neki apsolutni objekt, morao bih najprije samoga sebe ukinuti kao subjekt koji vjeruje!¹

¹ Tko mi kaže da ovi prigovori kriticizma nisu tačni, taj mi ne kaže ništa što ja sam nisam pomislio. Oni se ne tiču kriticizma, nego izvjesnih njegovih izlagača koji su — ja neću da kažem iz duha one filozofije, nego — samo i iz riječi »postulat«, koju Kant upotrebljava (a njeno značenje bi im bar iz matematike trebalo biti poznato), mogli naučiti da se pojam boga u kriticizmu uopće ne postavlja kao objekt smatranja istinom, nego samo kao objekt djelovanja.

No ja neću da smetam Vaš deus ex machina! Vi treba da pretpostavite ideju boga. Kako, dakle, dolazite do ideje moralnog boga?

Moralni zakon treba da osigura Vašu egzistenciju protiv nadmoći božje? Pobrinite se dobro da ne dopustite nadmoć, dok niste sigurni za volju koja je primjerena onom zakonu.

Kakvim biiste zakonom htjeli postići onu volju? Samim moralnim zakonom? To mi upravo pitamo kako se možete uvjeriti da je volja onog bića primjerena tom zakonu? — Najkraće bi bilo da se kaže da je samo ono

biće začetnik i moralnog zakona. No to se protivi duhu i slovu Vaše filozofije. — Ili ako bi moralni zakon imao da opstoji nezavisno od svake volje, onda smo na području fatalizma, jer zakon koji se ne da razjasniti iz nekog opstanka, koji opstoji nezavisno od njega, koji zapovijeda najvećoj kao i najmanjoj moći, nema nikakve sankcije osim sankcije nužnosti. — Ili bi moralni zakon imao biti razjašnjiv iz moje volje? Treba li da ja propisujem zakon onome najvišemu? Zakon? Granice apsolutnome? Ja, konačno biće?

... Ne, to ne treba da činiš! Ti pri svojoj spekulaciji samo treba da pođeš od moralnog zakona, treba da svoj cijeli sistem udesiš talco, da moralni zakon dođe najprije, a bog najzad. Kad si tako jednom prodro do boga, onda je moralni zakon već spreman da kauzalitetu postavi granice s ikojima tvoja sloboda može da opstoji. Dođe li tko drugi kojemu se taj red ne sviđa, lijepo i dobro, on je onda sam ikriv što očajava inati svojom egzistencijom ...

Ja te razumijem. Ali dopusti da pretpostavim slučaj da jednom dođe netko mudriji od tebe, koji bi ti rekao: što jednom važi, važi isto tako prema natrag kao i prema naprijed. Ti, dakle, možeš da vjeruješ u apsolutni kauzalitet izvan sebe, ali ti meni također dopusti da ja zaključujem prema natrag da za apsolutni kauzalitet nema moralnog zakona, da božanstvo ne može nositi krivicu za tvoju slabost i da se ono samo, budući da si ti samo pomoću moralnog zakona mogao doći do njega, može zato mjeriti samo tom mjerom, pomišljati samo pod tim granicama. Ukratko, doik je lole tvOje filozofije progresivan, dotle ti ja sve rado priznajem, ali nemoj se, dragi prijatelju, čuditi ako se ja putem koji isam prešao s 'tobom opet vratim i ako prema natrag razorim sve što si upravo s mukom isagradio. Ti svoj ispas možeš tražiti samo u neprekidnom bijegu: čuvaj ise da ne staneš negdje, jer gdje staneš, lja te hvatam pa te prisiljavam da se sa mnom vratiš — ali ispred isvakoga od naših koraka dešavalo bi se samo razaranja, pred nama raj, iza nas pustoš i samoća.

Da, prijatelju moj, možete Vi biti umorni od pohvala, kojima se obasiplje nova filozofija, i od stalnih pozivanja na nju, čim se radi o slabljenju uma! Može li za filozofa biti sramotnijeg prizora, nego da se on zbog njegova neispravno shvaćenog ili zloupotrijebljenog — na tradicionalne formule i propovjedničke litanije sniženog — sistema postavi uz istup hvale? Ako Kant ništa drugo nije htio reći nego samo ovo: Dragi ljudi, vaš je (teorijski) um preslab da bi mogao shvatiti boga, vi naprotiv treba da budete moralno-dobri ljudi, i da za volju moraliteta štujete neko biće koje kreposni ka na-

građuje, a grešnika kažnjava — što bi tu još bilo neočekivano, neobično, nečuvano, što bi bilo vrijedno općenite halabuke i molitve: dragi bože, očuvaj nas samo od naših prijatelja, jer mi ćemo s protivnicima već obračunati.

DRUGO PISMO

Kriticizam, prijatelju moj, ima samo slaba oružja protiv dogmaticizma, kad cijeli! svoj sistem temelji samo na kakvoći naše spoznajne moći, a ne na samom našem izvornom biću. Ja neću da se ipozivam na silnu draž, koja je dogmaticizmu bar utoliko svojstvena ukoliko on ne polazi od' apstrakcija iili mrtvih načela, nego (u svojoj potpunosti bar) od nekog opstanka koji se ruga svim našim riječima li mrtvim načelima. Ja samo pitam da li bi kriticizam zaista postigao svoju svrhu — da oslobodi čovječanstvo —, kad bi se cijeli njegov sistem temeljio isamo na našoj spoznajnoj moći kao na nečemu što je različito od našeg izvornog bića?

Ako, naime, samo moje izvorno biće ne zahtijeva da se ne dopusti nikakav apsolutni kauzalitet, ako mi isamo slabost uma priječi prijelaz u apsolutno objektivni svijet, onda ti, dakako, možeš sazdati svoj sistem slabog uma, samo nemoj (misliti da si time srmom objektivnom svijetu dao zakone. Jedan dah dogmaticizma porušit će tvoju građevinu od karata.

Ako se u praktičkoj filozofiji ne realizira sam apsolutni kauzalitet, nego samo tek njegova ideja, misliš li ti da tebe taj kauzalitet sa svojim djelovanjem čeka, dok ti tek s mukom praktički realiziraš njegovu ideju? Ako slobodno hoćeš da djeluješ, onda moraš djelovati prije nego što ima boga; jer da u njega vjeruješ tek onda, pošto si već djelovao, time se ništa nije postiglo. Prije nego što ti djeluješ i prije nego što vjeruješ, njegov je kauzalitet uništio tvoj.

Ali zaista, čovjek bi morao čuvati slabi um. No slab um nije onaj koji ne spoznaje boga, nego onaj koji hoće da ga spozna. Budući da ste vi mislili da ne možete djelovati bez objektivnog boga i bez apsolutno objektivnog svijeta, zato se vas moralo zavaravati pozivanjem na vašu slabost uma, da bi vam se što lakše mogla oteti ta igračka vašeg uma. Čovjek vas je morao tješiti obećanjem da ćete je kasnije dobiti natrag, u nadi da ćete dotle sami naučiti djelovati i da ćete konačno postati ljudima. Ali kada će se ispuniti ta nada?

Kako je prvi pokušaj koji je izvršen protiv dogmaticizma mogao početi samo od kritike spoznajne moći, mislili ste da krivicu svoje neuspjele nade možete smiono natovariti umu. Time vam je bila učinjena odlična usluga. Vi ste, dakle, — što ste odavna željeli — predočili slabost uma pokušajem koji ide u veliko. Za vas

nije bio oboren dogmaticizam, nego u najbolju ruku samo dogmatička filozofija. Jer, kriticizam nije mogao doći dalje nego da vam dokaže da se vaš sistem ne da dokazati. Naravno da ste krivicu za onaj rezultat morali tražiti ne u samom dogmaticizmu, nego u svojoj spoznajnoj moći, pa kad ste jednom dogmaticizam smatrali kao najpoželjniji sistem, morali ste je tražiti u nekom njezinu nedostatku, nekoj slabosti. Sam dogmaticizam, mislili ste vi, koji svoj temelj ima dublje nego samo u spoznajnoj moći, rugao bi se našim dokazima. Što srno vam jače dokazali da se taj sistem ne da realizirati spoznajnom moći, to jača postaje vaša vjera u to. Što niste našli u sadašnjosti, premještate u budućnost. Vi odvajkada smatrate spoznajnu moć kao prebačeno ruho, koje bi nam viša ruka po volji mogla skinuti kad zastari, ili kao veličinu kojoj se po volji može oduzeti ili dodati koji ritf.

Nedostatak, slabost, zar to nisu slučajna ograničenja koja dopuštaju proširivanje u beskonačnost, i zar niste s uvjerenjem o slabosti uma — (divan je to pogled kad se, konačno, vidi ikako se filozofi i sanjari, vjernici i nevjernici pozdravljaju na jednoj tački) preuzeli ujedno nadu da ćete jednom postati sudionici ma viših snaga, zar s vjerom u onu ograničenost niste preuzeli čak dužnost da ćete primijeniti sva sredstva za ukidanje te ograničenosti? Zacijelo, vi nam za opovrgavanja svog sistema dugujete veliku hvalu. Sada vam nije više potrebno da se upuštate u cjepidlačarske, teško shvatljive dokaze. Mi smo vam otvorili kraći pu I. Sto ne možete dokazati, tome vi otiskujete žig praktičkog uma, sa sigurnim uvjerenjem da će vaš novac vrijediti svagdje gdje još vlada ljudski um. Dobro je što je ponosni um ponižen. Jednom je on sam sebi bio dovoljan, sada spoznaje svoju slabost pa strpljivo čeka stisak neke više rulke koji će vas, šticećenike, dovesti dalje nego siromašnog filozofa tisuću, pod naporima svake vrste probdjevenih noći.

Vrijeme je, prijatelju moj, da se ta varka razori, da se posve jasno i određeno kaže da je kriticizmu samo do toga da deducira slabost uma i da protiv dogmaticizma dokaže samo toliko da se on ne da dokazati. Oni sami najbolje znaju dokle su nas već sada dovela neispravna tumačenja kriticizma. Ja sebi hvalim starog, poštenog wolfovea, tko u njegove demonstracije nije vjerovao, važio je kao nefilozofska glava. To je bilo malo! Tko ne vjeruje u demonstracije naših najnovijih filozofa, na tome leži anatema moralne pokvarenosti.

Vrijeme je da se izvrši rastava, da više ne hranimo potajnog neprijatelja među sobom koji, polažu ć i

ovdje oružje, grabi ondje novo da nas ubije — ne na otvorenom polju uma, nego — u skrovištima prazno-vjerja.

Vrijeme je da se boljem čovječanstvu navijesti sloboda duhova i da se dulje ne trpi da oplakuje gubitak svojih okova.

TREĆE PISMO

To ja nisam htio, prijatelju moj. Ja nisam samoj Kritici čistog uma htio natovariti krivicu za one nesporazumke. Povoda za to zacijelo je dala; jer ona ga je morala dati. Ali sama krivica ležala je na gospodstvu dogmaticizma koji još uvijek vlada, jer je dogmaticizam još iz svojih razvalina zaokupljao srca ljudi.

Povoda za to dala je Kritika čistog uma, jer je bila kritika prosto spoznajne moći, a kao takva mogla je doći samo do negativnoga opovrgnuća dogmaticizma. Prva borba protiv dogmaticizma mogla je poći samo od jedne tačke koja je njemu i boljem sistemu bila zajednička. Oba su u prvom principu međusobno suprotna, ali jednom se moraju sastati na zajedničkoj tački. Jer, uopće ne bi moglo biti različnih sistema, kad ujedno ne bi bilo zajedničkog područja za sve njih.

To je nužna posljedica o pojmu filozofije. Filozofija ne treba da bude majstorluk koji daje da se divimo samo oštromnosti njezina začetnika. Filozofija treba da pokazuje put samog ljudskog duha, a ne samo put jedne individue. No taj put mora prolaziti kroz područja koja su zajednička svim strankama.

Da smo imali posla samo s apsolutnim, nikada ne bi nastao spor različnih sistema. Samo uslijed toga što izlazimo iz apsolutnoga nastaje spor protiv njega i samo uslijed tog izvornog spora u samom ljudskom duhu spor filozofa. Kad bi jednom — ne filozofima, nego

21 — Sistem transcendentalnog idealizma

321
čovjeku — uspelo da može napustiti to područje, na koje je dospio izlaženjem iz apsolutnoga, bio bi kraj svakoj filozofiji i samom toim području. Jer, ono nastaje samo zbog onoga spora, pa ima realiteta samo tako dugo dok taj spor traje.

Kome je, dakle, prije svega do loga da izgadi spor između filozofa, taj mora poći upravo od one tačke od koje je pošao sam spor filozofije, ili, što je isto, prvobitni spor u ljudskom duhu. Ta tačka nije druga nego izlaženje iz apsolutnoga, jer u pogledu apsolutnoga bili bismo svi složni kad nikad ne bismo napustili nje go vu sferu; a lead nikada ne bismo izašli iz njega, mi ne bismo imali drugog područja za svađu.

Kritika čistog uma i zaista je započela svoju borbu samo od one tačke. Kako uopće dolazimo do toga da

sudimo sintetički? pita Kant odmah na početku svog djela, a to pitanje kao problem, koji se tiče prave zajedničke tačke svake filozofije, jest temelj cijeloj njegovoj filozofiji. Jer, drukčije izraženo glasi to pitanje ovako: Kako ja uopće dolazim do toga da izlazim iz apsolutnoga i prelazim na nešto oprečno?

Sinteza, naime, nastaje uopće samo uslijed suprotnosti mnoštva prema prvobitnom jedinstvu. Jer, bez suprotnosti uopće nije nužna sinteza; gdje nema mnoštva, tamo je jedinstvo apsolutno; a kad ne bi jedinstvo nego mnoštvo bilo ono prvobitno, onda ona prvobitna radnja ne bi bila sinteza, nego raspršivanje. No premda mi sintezu možemo da shvatimo samo pomoću iskonskog jedinstva u opreci prema mnoštvu, ipak se Kritika čistog uma nije mogla dići do onog apsolutnog jedinstva, jer je, da bi izgledila spor filozofa, mogla poći upravo samo od onog fakta od kojega polazi spor same filozofije. No upravo zato mogla je i onu izvornu sintezu pretpostaviti samo (kao fakt u spoznajnoj moći. Pri tome je postigla veliku korist, koja je daleko nadmašila štetnost na drugoj strani.

Ona se s dogmaticizmom imala boriti ne za sam fakt, nego samo za izvođenje iz njega. Kod Vas, prijatelju moj, ne smijem da opravdam onu tvrdnju. Jer Vi uopće odvajkada niste mogli shvatiti kako se dogmaticizmu može natovariti tvrdnja da uopće nema sintetičnih sudova. Vi već odavna znate da oba sistema nisu bila nesložna u pitanju: da li uopće ima sintetičnih sudova? nego u jednom kudikamo višem pitanju: gdje leži princip onog jedinstva koje je izraženo u sintetičnom sudu?

Šteta, na drugoj strani, bila je gotovo nužni povod onom nespoirazumku da krivica zbog rezultata, koji je nepovoljan po dogmaticizam, leži samo na spoznajnoj moći. Dokle god se, naime, spoznajna moć smatrala kao nešto subjektu, doduše, osebujno, ali kraj toga ne kao nužno, bio je onaj nesporazum neizbježiv. No ta zabluda da je spoznajna moć nezavisna od samog bića subjekta nije posve mogla da zadesi kritiku same spoznajne moći, jer ona može da promatra subjekt samo utoliko ukoliko je on sam objekt spoznajne moći, dakle ukoliko je naskroz različit od njega.

Još neminovniji postao je taj nesporazum zbog toga što je Kritika čistog uma, poput svakog drugog teorijskog sistema, mogla doći samo do potpune neriješenosti, Ij. samo dotle da dokaže teorijsku nedokažljivost dogmaticizma. Ako je osim toga, dugom tradicijom posvećena obmana, prikazala dogmaticizam kao praktički najpoželjniji sistem, onda ništa nije bilo prirodnije, nego ako se dogmaticizam nastojao spasiti po-

zivanjem na slabost uma. No ona se obmana nije mogla suzbiti dok se čovjek nalazio na području teorijskog uma. A tko ju je prenio na područje praktičkog uma, da li je taj mogao čuti glas slobode?

ČETVRTO PISMO

Jest, prijatelju moj, ja sam duboko uvjeren da čak savršen sistem kriticizma ne može teorijski da opovrgne dogmaticizam. On iše u teorijskoj filozofiji, doduše, obara, ali samo da bi se s to većom moći opet digao.

Teorija sintetičnih sudova mora da ga pobijedi. Kriticizam, koji s njime polazi od zajedničke tačke prvo tne sinteze, može taj fakt razjasniti samo na osnovu same spoznajne moći. On dokazuje s pobjedonosnom evidencijom da subjekt, čim stupi u sferu objekta (objektivno sudi), odmah izlazi iz sebe i da je prisiljen da izvrši sintezu. Ako je dogmaticizam to jednom prihvatio, onda također mora prihvatiti da nije moguća apsolutno-objektivna spoznaja, tj. da je objekt uopće spoznatljiv samo pod uvjetom subjekta, pod uvjetom da ovaj iziđe iz svoje sfere i da izvrši sintezu. On mora prihvatiti da ni u jednoj sintezi objekt ne može doći kao apsolutan, jer kao apsolutan upravo ne dopušta sintezu, tj. uvjetovanost nečim oprečnim. On mora prihvatiti da ja do objekta ne mogu doći drukčije nego samo pomoću samoga sebe i da se ja ne mogu postaviti na svoja vlastita ramena da bih vidio preko sebe.

Utoliko je dogmaticizam praktički opovrgnut. No s onom radnjom sinteze spoznajna moć još ni izdaleka nije iscrpena. Sinteza uopće dade se, naime, zamisliti samo pod dva uvjeta:

Prvo, da joj prethodi apsolutno jedinstvo, koje postaje apsolutnim jedinstvom tek u samoj sintezi, tj. kad je dano nešto što se opire, neko mnoštvo. Do onog apsolutnog jedinstva ne može se, doduše, uzdići zgoľjna kritika spoznajne moći, tjer ono posljednje, od čega ona počinje, samo je već ona sinteza, ali to izvjesnije mora savršeni sistem poći odanle.

Drugo, svaka se sinteza dade zamisliti samo pod pretpostavkom da se sama opet završava u nekoj apsolutnoj tezi: Svrha svake sinteze jest teza. Ovaj drugi uvjet svake sinteze pada, na svaki način, na liniju kojom mora da prođe kritika spoznajne moći, jer je ovdje govor o tezi od koje sinteza ne treba da pođe, nego kojom treba da se završi.

Dakle, tvrdnja da se svaka sinteza najzad odnosi na apsolutno jedinstvo., kritika spoznajne moći ne može, kao što to mora da bude u savršenoj znanosti, deducirati iz prvobitnog apsolutnog jedinstva, koje prethodi svakoj sintezi, jer se ona do njega nije uzdigla.

Zato se ona prihvaća jednog drugog sredstva. Kako ona, naime, pretpostavlja da prosto formalne radnje subjektivno nisu podvrgnute sumnji, to ona pokušava da onaj tok svake sinteze, ukoliko je ona materijalna, dokaže pomoću toka svake sinteze ukoliko je prosto formalna. Ona, naime, pretpostavlja kao fakt da se logička sinteza daje zamisliti samo pod uvjetom bezuvjetne teze, da je subjekt prinuđen da se od uvjetovanih sudova uzdiže do neuvjetovanih (pomoću paralogizama). Mjesto da formalni i materijalni tok svake sinteze deducirá iz principa koji leži u osnovu jednom i drugom toku, čini ona shvatljivim tok jedne pomoću toka druge.

Ona, dakle, mora prihvatiti da se teorijski um nužno odnosi na nešto neuvjetovano i da se apsolutna teza, kao konac cijele filozofije, nužno zahtijeva istom težnjom kojom se proizvela neka sinteza: upravo na taj način mora opet uništiti ono što je netom sagradila. Dokle god, naime, ostaje na području sinteze, ona je gospodar nad dogmatici/mom; čim napusti to područje (a ona ga isto tako nužno mora napustiti kao što je bilo nužno da stupi na nj) borba počinje iznova.

Ako se, naime, — (ja Vas još moram moliti za strp lživost) — sinteza treba da završi u tezi, onda se mora ukinuti uvjet pod kojim je sinteza jedino zbiljska. No uvjet je sinteze suprotnost, uopće i to suprotnost između subjekta i objekta.

Ako suprotnost između subjekta i objekta treba da prestane, onda subjektu nije više potrebno da iziđe iz samoga sebe, oba moraju postati apsolutno-identična, tj. ili se subjekt mora izgubiti u objektu ili objekt u subjektu. Kad bi se ispunio jedan od obaju zahtjeva, onda bi upravo uslijed toga ili objekt ili subjekt postao apsolutan, tj. sinteza bi se završila u nekoj tezi. Kad bi, naime, subjekt postao identičan s objektom, onda se, prema tome, objekt ne bi više postavljao pod uvjetom subjekta, tj. postavljao bi se kao stvar po sebi, kao apsolutan, ali subjekt, kao ono što spoznaje, apsolutno bi se ukinuo.¹ No kad bi obratno objekt postao identičan sa subjektom, onda bi ovaj upravo time postao subjektom po sebi, apsolutnim subjektom, a objekt, kao ono što se daje spoznati, tj. kao predmet uopće, apsolutno bi se ukinuo.

Jedno oíd toga dvoga mora da bude. Ili nikakav subjekt i apsolutni objekt, ili nikakav objekt i apsolutni subjekt. Kako da se, dakle, izgadi taj spor?

Prije svega, prijatelju moj, sjetimo se da smo ovdje još na području teorijskog uma. No čim smo na-

¹ Ja govorim o potpunom dogmaticizmu. Jer, da se u sistemima koji leže u sredini, pored spoznavalačkog sub-

jekta ujedno postavi apsolutan objekt — nije nigdje shvatljivo nego upravo samo u ovim sistemima. — Tko se ljuti što gornji prikaz toka Kritike čistog uma nije doslovno kopiran iz nje, za toga ova pisma nisu pisana. — Tko nalazi da su nerazumljiva, jer nema strpljivosti da ih pažljivo čita, tome se može savjetovati samo to da uopće ništa ne čita, osim onoga što je već prije naučio. bacili ono pitanje, već smo prekoračili to područje. Jer, teorijska se filozofija odnosi upravo samo na oba uvjeta spoznavanja, na subjekt i objekt; ali kako mi jedan od ovih uvjeta hoćemo da odstranimo, napuštamo upravo time ono područje pa moramo ovdje spor ostaviti neriješenim: mi moramo, ako ga hoćemo izglediti, potražiti novo područje, gdje ćemo možda biti sretniji.

Teorijski se um nužno odnosi na nešto neuvjetovano. On je proizveo ideju neuvjetovanoga, on, dakle, budući da kao teorijski um ne može realizirati samo ono neuvjetovano, zahtijeva radnju kojom ono treba da se realizira.

Ovdje filozofija prelazi na područje zahtjeva, tj. na područje praktičke filozofije, i samo ovdje, tek ovdje mora da odluči pobjedu princip koji smo postavili na početku filozofije i koji je bio nepotreban za teorijsku filozofiju, ako bi imala sačinjavati odvojeno područje.

Dotle nas je dovela i Kritika čistog uma. Ona je dokazala da se onaj spor u teorijskoj filozofiji ne može riješiti, ona dogmaticizam nije oborila, nego je uopće odbila njegovo pitanje pred sudištem teorijskog uma; a lo joj je zajednički ne samo sa savršenim sistemom kritizma, nego čak s ikonzekventnim dogmatizmom. Sam dogmaticizam mora apelirati na drugo sudište nego što je teorijski um, ako svoj zahtjev hoće da realizira. On mora potražiti drugo područje da se o tome sudi.

Vi govorite o nekoj umilnoj strani dogmaticizma. Mislim da najbolje mogu odgovoriti na to dogmaticističkim moralom, to više što nas dosadašnji tok naših istraživanja mora napraviti željnima posljednjeg pokušaja dogmaticizma da u svoju korist odluči spor na području praktičkog uma.

PETO PISMO

Vi sie me pretekli dragi prijatelju, Vi ste po svome ono umilno samog dogmatizma¹ našli samo u ijednom populariziranom sistemu, kakav je Leibnizov. Mojoj tvrdnji da se sam dogmatizam utječe praktičkim postulatima, činite naprotiv prigovore preko kojih ja ne mogu prijeći. Samo je odgovor, na Vaše posljednje pismo, toliko zakasnio da se gotovo bojim da je izgubio

u pogledu Vaših tadašnjih prigovora svaki interes za Vas.

¹ Sudeći prema sadržaju prvog sveska ovih pisama, činilo mi se da je gospodin pisac upravio svoju pažnju na dvije klase nepravih učenika kritičke filozofije: 1.) na one koji s principima ove filozofije (naročito u religijskoj znanosti, ali i inače) postupaju dogmaticistički i koji su kritikom dobili samo neko načelo koje su, isto tako samovoljno kao svako drugo prije toga, napravili temeljnim kamenom svog nazovi-sistema; 2.) na one koji sebi pod kritičkom filozofijom, navikli da pod riječi kritika uvijek prije svega pomišljaju na neki strašni sud, kojemu na milost i nemilost moraju prepustiti svoju duševnu djecu, predstavljaju, ne znajući ni sami pravo, nešto što ništa neće da zna o tome što je ikada tvrdila kakva druga filozofija, ali zato ona recenzira sam subjekt, dovodeći na taj način sv© najedanput na čisto i izvjesno što je prije toga još bilo tamno i neizvjesno, konačno što se između svih drugih filozofija odlikuje samo time što ništa ne tvrdi dogmatički (a pod tim ona ne razumijeva samo ono što mi nazivamo prosto dogmaticističkim, nego svaku ka-

Vi velite: izlagatelji kriticisma tvrde, većim dijelom bar, da je dogmatizam zauvijek i dovoljno opovrgnut time što su u Kritici čistog uma upotrijebljeni svi teorijski dokazi za opstanak nekog objektivno-inteligibilnog svijeta. Ono čime se dogmatizam odlikuje leži upravo u tome što on misli da se pomoću teorijskog uma može naći ono što je, nakon kritičkog istraživanja, moguće samo pomoću praktičkog uma. Stoga se dogmatizam nikada ne može zadovoljiti upotrebom praktičkih postulata, jer bi upravo time prestao biti dogmatizam i nužno postao kriticismom. Kritički se filozof, dakle, može razlikovati od dogmatičkoga upravo i po isključivoj upotrebi praktičkih postulata, jer je ovaj potonji mislio da bi ponizio spekulativni um, kad bi se morao uteći moralnim razlozima vjerovanja itd. tegoričku ili asertoričnu tvrdnju uopće, jer se one običavaju nazivati i dogmatičkim tvrdnjama), nego nastupa naskroz kritički (recenzirajući?). Na one posljednje pomišljao sam odavna kod riječi kriticisma, kojom sami označavaju svoju filozofiju, kao što ja i riječju skepticizam no bih htio označiti sistem pravog istraživačkog duha, nego bih (jer je forma riječi na cizam analogijom dogmaticizma i još napadnije sofisticizma — koji je izraz prosto prema analogiji glasa, tako reći, formiran nehotimično, budući da već sofistizam izražava cijeli pojam — određen za oznaku nepravih sistema naučavanja) htio označiti dogmaticističkim skepticizmom, koji je sam samo grana dogmaticizma, jer on dogmaticistički tvrdi da je nemoguće spoznati objektivnu istinu. Da na drugoj strani kritičkoj filo-

zofiji oprečni nepravi sistem ne treba označiti dogmatizmom, nego dogmaticizmom, na to je s pravom protiv mene samoga podsjetio gospodin prof. Paulus (N. Theol. Journ. 1795, VI sv., 5 .str.). Mislio sam, dakle, da i u napisu ovih pisama moram izraz dogmatizam promijeniti u dogmaticizam. No kako sam gospodin pisac u ovom drugom svesku određeno razlikuje dogmatizam i dogmaticizam, pokazujući ujedno da dogmatizam i kriticizam suprotstavlja jedan drugome kao oba prava sistema filozofije: to ja sebe smatram obaveznim da ovdje kažem da sam onu promjenu napisa izvršio bez njegova znanja i da, prema tome, svaki nesporazum ak, koji je iz toga mogao nastati za čitaoca, valja meni upisati u grijeh. Op. izdavača.

Vi imate potpuno pravo, prijatelju moj, kad historijski tvrdite kako najveći dio kritičkih filozofa nalazi da je prijelaz od dogmatizma na kriticizam tako lak; kako oni, da bi taj prijelaz napravili veoma lakim i udobnim, smatraju da ta metoda isključivo pripada kriticizmu i kako misle da oni taj sistem već pomoću samog imena praktičkih postulata dovoljno razlikuju od svakoga drugoga, pri čemu se još povrh toga ima prednost što se nalazi potrebnim da se dublje prodire u osebujni duh praktičkih postulata u sistemu kriticizma, jer se smatra da se metoda već sama po sebi dosta razlikuje. Kao da ta metoda nije upravo ono što čak protivurječnim sistemima može da bude zajedničko i što dvama međusobno posve oprečnim sistemima upravo mora da bude zajedničko. — No dopustite da se nešto dalje vratim natrag.

Meni se čini, da ono gotovo opće vjerovanje da Kritika čistoga uma pripada samo jednom sistemu, najočitije dokazuje kako je većina dosada slabo shvatila duh Kritike čistog uma, jer ono osebujno umiske kritike mora da bude upravo to da isključivo ni jednom sistemu ne daje prednost, nego da, naprotiv, za sve njih ili zaista postavi kanon ili da ga bar pripravi. No uz kanon svih sistema pripada, dakako, kao nužni dio i opća metodologija; ali takvom se djelu zacijelo ne može dogoditi ništa žalosnije, nego ako se metodologija, koju ono postavlja za sve sisteme, uzima kao sam sistem.

Pošto su se tako dugo prepirali o oilju onog velikog djela, čini se preuzetnim htjeti imati još svoje vlastito mišljenje o njemu. No možda se upravo na ono pitanje, koje je protivnicima i prijateljima Kritike zadavalo toliko muka, može utoliko sigurnije odgovoriti ukoliko se čovjek, međutim, više udaljio od jakosti prvog utiska. To nije tako rijedak slučaj u ljudskom životu da se izgled u budući posjed uzima kao isam posjed!

Ako Vam ja, bez preuzetnosti, smijem priopćiti svoje vlastito uvjerenje, onda se ono sastoji u tome da Kritika čistog uma nije određena da isključivo osnuje neki sistem, a najmanje nešto srednje između dogmatizma i kriticizma, što sam pokušao karakterizirati u svojim pređašnjim pismima. Naprotiv, ona je, koliko je ja razumijem, određena upravo za to da iz bitnosti uma izvede mogućnost dvaju međusobno oprečnih sistema i da isto tako utemelji sistem kriticizma (zamišljen u njegovoj potpunosti) kao i tome sistemu upravo oprečni sistem dogmatizma.

Ako je Kritika čistog uma govorila protiv dogmatizma, onda je govorila protiv dogmaticizma, tj. protiv takvog sistema dogmatizma ikoji se izgrađuje nasumce i bez prethodnog ispitivanja spoznajne moći. Kritika čistog uma učila je 'kako dogmaticizam može postati dogmatizmom, tj. čvrsto obrazloženim sistemom objektivnog realizma. Možda Vi već unaprijed sudite da je ova tvrdnja posve suprotna duhu Kritike, a većini bi se Vaš sud činio to prirodniji što se ta tvrdnja čini suprotna bar njezinu slovu. Dopustite mi zato da i ja Vas unaprijed podsjetim satno na jedan dio Kritike koji je dosada, bez obzira na sve sporove o tome, upravo najmanje rasvijetljen: mislim onaj dio koji govori o stvarima po sebi. Ako se misli da Kritika čistog uma treba da udari temelj (samo kriticizmu, onda se ona, kako se meni čini, upravo u ovoj tački apsolutno ne da spasiti od prigovora inikonzekvence. No ako se pretpostavi da Kritika čistog uma ne pripada isključivo jednom sistemu, onda će se uskoro otkriti razlog zašto je ona oba sistema idealizma i realizma ostavila da stoje jedan kraj drugoga. Ona, naime, vrijedi za oba, jer vrijedi isto tako za sistem kriticizma kao i za sistem dogmatizma, a kriticizam i dogmatizam nisu ništa drugo nego idealizam i realizam zamišljeni u sistemu.² Tko je s

² Usput rečeno, ja mislim da bi se ona imena uskoro mogla odbaciti i da se dade da na njihovo mjesto stupe određenija. Zašto ne bismo odmah oba sistema nazvali njihovim imenom — dogmatizam kao sistem objektivnog realizma (ili subjektivnog idealizma), kriticizam kao sist-pažnjom pročitao ono što Kritika kaže o praktičkim postulatima, taj je zacijelo sam sebi morao priznati da ona za dogmatizam ostavlja otvoreno polje, na kojemu on sigurno i trajno može sazdati svoju građevinu. Koliko su tobožnji protivnici kriticizma tvrdili to, koliki su, baš zato što su upravo kao i njeni prijatelji zastali kod onoga vanjskoga te metode, tvrdili da se kriticizam razlikuje od dogmatizma samo po različitoj metodi. A što su na to odgovorile takozvane pristalice kritičke filozofije? Pa ipak — i oni su velikim dijelom bili do-

sta čedni, da bi priznali da se razlika njihova kriticizma sastoji samo u metodi, da samo vjeruju ono što ukočeni dogmatizam misli da zna: i da se glavna prednost nove metode — (a o takvim se prednostima samo i radi!) — sastoji satno u jačemu utjecaju što ga nauke dogmatizma pomoću nje dobivaju na moral.

Na svaki način može našem vremenu ostati slava da je novu metodu odlično primijenio u svrhu dogmatizma. Vremenu koje će doći može ostati zasluga da dovrši oprečni sistem u njegovoj cijeloj čistoći. Mi, doduše, možemo nastaviti da radimo oko nekog sistema dogmatizma, samo neka nam nitko zato, što je za nj uzeo kanon iz Kritike čistog uma, ne objesi svoj sistem kao sistem kriticizma.

Nemoguće je da je Kritika, koja je onu metodu praktičkih postulata postavila za dva posve oprečna sistema, mogla izaći iz same metode, nemoguće je da je, budući da je imala biti dovoljna za sve sisteme, mogla u svakom pojedinom sistemu odrediti pravi duh tem subjektivnog realizma (ili objektivnog idealizma)? (Kritika čistog uma očigledno daje da objektivni i subjektivni realizam opstoje jedan kraj drugoga, jer govori o pojavama kojima su temelj stvari po sebi.) — Poboljšati terminologiju kao da je veoma neznatna zasluga, bez obzira na to što mnogi, ili čak većina, više visi na riječima nego na samim pojmovima. Da poslije izlaženja Kritike nije došao u opticaj izraz: kritička filozofija, kriticizam, zaci-jelo bi se prije odustalo od mnijenja da Kritika čistog uma osniva samo sistem (sistem takozvanog kriticizma). metode. Da bi onu metodu održala u njenoj općenitosti, ona ju je ujedno morala održati u onoj neodređenosti koja nije isključivala ni jedan od obaju sistema. Jest, primjereno duhu vremena sam ju je Kant prije morao primijeniti na novo osnovani sistem dogmatizma nego na sistem kriticizma, koji je tek osnovao.

Kritika čistog uma (dopustite da u svojim zaključcima idem još dalje) — jedino je djelo svoje vrste, upravo zbog toga što vrijedi za sve sisteme, ili, budući da su svi ostali sistemi samo više ili manje vjerne kopije obaju glavnih sistema, vrijedi ona za oba sistema, dok svaki pokušaj da se izađe iz same kritike može pripadati samo jednom od oba sistema.

Kritika čistog uma kao takva mora upravo zbog toga biti neoboriva i nepobitna, dok se svaki sistem, ako zaslužuje to ime, oprečnim sistemom nužno mora dati opovrći. Dokle god bude filozofije, Kritika čistog uma stajat će kao jedina, dok će se svaki sistem nasuprot drugome, koji mu je upravo oprečan, tolerirati. Kritika čistog uma nepodmitljiva je individualitetom, a upravo zbog toga vrijedi za sve sisteme, dok svaki sistem nosi

na čelu žig individualiteta, jer se ni jedan ne može dovršiti diukčije nego samo praktički (tj. subjektivno). Što se više neka filozofija približava sistemu, to više udjela ima u tome sloboda i individualitet, to manje ona može zahtijevati općenitu važnost.

Sama Kritika čistog uma jest lili isadržava pravu nauku o znanosti, jer važi za svaku znanost. Znanost se, doduše, može dići do nekog apsolutnog principa, a ako treba da postane sistemom, onda to čak mora. No nemoguće je da nauka o znanosti može postaviti apsolutan princip, da bi na taj način postala sistemom (u užem smislu riječi), jer ona treba da sadržava — ne apsolutan princip, ne određen, dovršen sistem, nego — kanon za sve principe i sisteme. Vrijeme je, međutim, da se vratimo, od ovog zastranjivanja.

Ako je Kritika čistog uma kanon svih mogućih sistema, onda je ona također i nužnost praktičkih postulata morala izvesti iz ideje o sistemu uopće, a ne iz ideje jednog određenog sistema. Ako istoga opstoje dva međusobno naskroz oprečna sistema, onda je nemoguće da metoda praktičkih postulata može pripadati isključivo jednome. Naime, Kritika čistog uma dokazala je najprije, na osnovu ideje sistema uopće, da ni jedan sistem — ma kako se zvao — u svojoj dovršenosti nije predmet znanja, nego samo predmet nekog praktičkonužnog, ali — beskonačnog djelovanja. Što Kritika čistog uma izvodi iz biti uma, to je već prije toga svaki filozof, kojega je vodila regulativna ideja o sistemu, sam od sebe primijenio kod izgradnje svog sistema, a da možda nije jasno pomišljao na razlog tome.

Možda se sjećate našeg pitanja: zašto je Spinoza izložio svoju filozofiju u sistemu etike? Uzalud on Lo zacijelo nije učinio. Za njega se zapravo može reći: »da je živio u svom sistemu«. Ali zacijelo je on pod njim mislio i više nego samo teorijsku građevinu u zraku, u ikojoj teško da bi duh kao on bio našao mir i »raj u razumu«, u kojemu je tako vidljivo živio i djelovao.

Neki sistem znanja nužno je ili majstorsko djelo, igra misli, — (Vi znate da ozbiljnu duhu onog čovjeka ništa nije bilo mrskije) — ili on mora dobiti realitet, ne pomoću teorijske, nego pomoću praktičke, ne pomoću spoznavalačke, nego pomoću produktivne, realizatorske moći, ne pomoću znanja nego pomoću djelovanja.

»No dogmatizam, kazat će se, razlikuje se upravu po tome što se bavi zgoljnom misli.« Ja dr jro znam da tako općenito govore oni koji su dosada nastavljali da dogmatiziraju na Kantov račun. Međutim, zgoljna igra misli nikada ne daje sistem. — »Upravo to mi smo htje-

li, da ne bude sistema dogmatizma: jedini mogući sistem jest sistem kriticizma.« Što se mene tiče, ja mislim da isto tako opstoji sistem dogmatizma, kao što opstoji sistem kriticizma. Ja čak mislim da sam samo u kriticizmu našao rješenje zagonetke zašto oba ta sistema nužno moraju opstojati jedan kraj drugoga, zašto mora, dokle god još egzistiraju konačna bića, biti i dva međusobno upravo oprečna sistema: zašto se konačno nitko živ o nekom sistemu ne može uvjeriti drukčije nego samo praktički, tj. da jedan od njih dvaju realizira u samome sebi.

Ja mislim da otuda i mogu objasniti kako duhu, koji se sam ostoboaio i koji samome sebi zahvaljuje svoju filozofiju, ništa ne može biti nepodnošljivije od despotizma uskih giava, koje kraj svog sistema ne mogu da trpe neki drugi sistem. Filozofsku glavu ne uzbuđuje inšta više, nego kad čuje da bi odsada sva filozofija imala da teži zarobljena u OKovima jednog jedinog sistema. Ona sama nije se nikada osjećala veća, nego kad je pred sobom ugledala beskonačnost znanja. Cijela uzvišenost njene znanosti sastojala se u tome što ona nikada neće biti završena. Onim časom, kad bi mastila da je sama završila svoj sistem, postala bi samoj sebi nepodnošljiva, i u tom časom prestala bi biti stvaralac, pa bi se srozaia na instrument svog sistema.³ — No koliko bi joj još nepodnošljivima morala biti misao, kad bi joj tko drugi htio nametnuti nešto takvo.

Najviše dostojanstvo filozofije sastoji se upravo u tome što ona sve očekuje od čovječje slobode. Zato za nju ništa ne može biti štetnije nego pokušaj da se ugrada u ograde nekog teorijsko-općevažnog sistema. Tko se laća nečega takvoga, može da bude oštroumna glava, ali pravi kritički duh on ipak nije. Ovaj, naime, ide za tim da obori ispraznu želju za demonstriranjem, da bi se znanosti spasila sloboda.

Kakvu beskonačno veću zaslugu za pravu filozofiju ima zato skeptik, koji unaprijed naviješta rat svakom

³ Dokle god smo obuzeti realiziranjem svog sistema, opstoji samo njegova praktička izvjesnost. Naša težnja da ga dovršimo, realizira naše znanje o njemu. Da smo u kojem pojedinačnom trenutku riješili cijeli svoj zadatak, onda bi sistem bio predmet znanja pa bi upravo time prestao biti predmetom slobode.

općevažnom sistemu. Koliko beskonačno više nego dogmaticist, koji daje da se odsada svi duhovi zaklinju na simbol jedne teorijske znanosti. Dokle god skeptik ostaje u svojim granicama, tj. dokle god se sam ne odvaži na zahvate na području čovječje slobode, dokle god on vjeruje u beskonačnu istinu, ali samo i u njezin

beskonačni užitek, tko tu u njemu ne bi poštovao pravog filozofa?⁴

⁴ Filozofija, odlična riječ! Kad bi se piscu dalo pravo glasa, on bi glasao za pridržavanje stare riječi. Jer, koliko on vidi, naše će znanje uvijek ostati filozofija, tj. uvijek samo znanje koje napreduje, a njegove više ili niže stupnjeve zahvaljujemo samo svojoj ljubavi prema mudrosti, tj. svojoj slobodi. — Najmanje bi pisac želio da ta riječ bude potisnuta nekom filozofijom, koja bi se prva prihvatila da spasi slobodu u filozofiranju protiv pretenzija dogmatizma filozofijom, koja pretpostavlja samoizvoštenu slobodu duha, pa će zbog toga za svakog roba sistema — vječno biti nerazumljiva.

SES TO PISMO

Moj razlog za tvrdnju da su oba međusobno oprečna sistema, dogmatizam i kriticizam, jednako moguća i da će oba dotle opstojati jedan kraj drugoga, dok sva konačna bića ne budu na istom stupnju slobode, ukratko rečeno jest ovaj: da oba sistema imaju isti problem, ali taj se problem apsolutno ne da riješiti teorijski, nego samo praktički, tj. pomoću slobode. Moguća su, međutim, samo dva rješenja tog problema: jedno vodi kriticizmu, drugo dogmatizmu.

Koje ćemo od ta dva rješenja odabrati, to zavisi od slobode duha koju ismo sebi sami stekli. Mi moramo biti ono kakvima se teorijski hoćemo prikazati, ali da mi to jesmo, o tome nas može uvjeriti samo naša težnja da to postanemo. Ta težnja realizira naše znanje pred nama samima, a to znanje postaje upravo zbog toga čistim produktom naše slobode. Mi smo se sami morali uzdići ovamo gore, odakle hoćemo da pođemo: »mudrovanjem« se čovjek ne može uzdići ovamo, niti ga drugi mudrovanjem mogu uzdići onamo.

Ja tvrdim da dogmatizam i kriticizam imaju isti problem.

Što je taj problem, rečeno je već u jednom od mojih predašnjih pisama. On se, naime, ne odnosi na bitak nečega apsolutnoga uopće, jer o samome apsolutnome kao takvome nije moguć nikakav spor. Naime;

22 — Sistem transcendentalnog idealizma

337

na području apsolutnoga vrijede samo analitički stavovi, ovdje se pridržavamo samo zakona identiteta, ovdje mi nemamo posla s dokazima, nego samo s analizama, ne s posrednom spoznajom, nego samo s neposrednim znanjem — ukratko: ovdje je sve shvatljivo.

Ni jedan stav ne može po svojoj prirodi biti bezrazložniji od onoga koji brani nešto apsolutno u ljudskom znanju. Jer, upravo zato što on brani nešto apsolutno, za sam se taj stav ne može navesti nikakav aaiiji raz-

log. Čim stupimo na područje dokaza, stupamo i na područje uvjetovanoga¹, i obratno: čim stupimo na područje uvjetovanog, stupamo i na područje filozofijskili problema. Kako bi se nepravo činilo Spinozi kad bi se vjerovalo da je nijemu, u filozofiji, bilo stalo

¹ Čini se gotovo neshvatljivim da se kod kritike dokaza za opstanak božji tako dugo nije mogla uočiti jednostavna, shvatljiva istina da je za opstanak božji moguć samo ontologijski dokaz. Jer, ako bog jest, onda on može biti Duda samo zato što jest. Njegova egzistencija i njegova bit moraju biti identične. No upravo zato što se dokaz za bitak božji može izvesti samo iz tog bitka, taj dokaz dogmatizma ilije dokaz u pravom smislu, a stav: nema boga jest najnedokazaniji, najnedokažljiviji, najneosnovaniji stav, isto taico neosnovan kao najviše načelo kriticizma: ja jesam! — Ali još nepodnošljivije postaje misaonoj glavi naklapanje o doicazima opstanka božjeg. Kao čta bi se neki bitak koji može da bude shvatljiv samo uslijed sama sebe, samo usljed svog apsolutnog jedinstva, mogao popui mnogostrukog — historijskog — stava — sa svih mogućih strana — napraviti vjerojatnim. — Kako je mnogima moralo biti pri duši kad su pročitali objave, kao što je otprilike ova: Pokušaj jednog novog dokaza za opstanak božji! Kao da bi se o bogu mogli napraviti pokušaji i svaki čas otkriti nešto novo. Razlog takvih pokušaja, koji su ne filozofijski u najvišem stupnju što se dade zamisliti, ležao je poput razloga nefilozofskog postupka u nesposobnosti da se apstrahira (od prosto-empirijskoga): u ovome slučaju, pak, upravo u nesposobnosti za najčistiju, najvišu apstrakciju. Bitak božji nije se pomišljao kao apsolutni bitak, nego kao opstanak koji nije apsolutan uslijed sama sebe, nego samo utoliko ukoliko se ne zna ništa što je više od njega. To je empirijski pojam, što ga sebi svaki za apstrakciju nesposoban čovjek stvara o bogu. Kod tog samo do analitičkih stavova, koje on postavlja kao fundament svog sistema. Čovjek veoma dobro osjeća kako je sam vjerovao da je malo učinio time. Njega je tištala jedna druga zagonetka, zagonetka svijeta, pitanje: kako ono apsolutno može izaći iz samoga sebe i sebi suprotstaviti svijet?²

Upravo ta zagonetka tišti kritičkog filozofa. Njegovo glavno pitanje nije ovo: kako su analitički, nego kako su sintetički sudovi mogući? Njemu ništa nije ishvatilo su pojma zastali, tim više što isu se bojali da će se čistom idejom apsolutnog bitka doći do spinozističkog boga. Što je mnogi filozof koji je bio zadovoljan s empirijsko-egzistentnim bogom, da bi izbjegao strahotama spinozizma, mislio o tome što je Spinoza kao prvi princip svake filozofije postavio stav koji je sam mogao postaviti i samo na kraju svog sistema kao rezultat mučnih dokaza! No on je htio

dokazati i zbiljnost božju (što se može napraviti samo sintetički), jer Spinoza apsolutni bitak nije dokazivao, nego ga je upravo tvrdio. Dosta je napadno da već njemački jezik: tako tačno razlikuje zbiljsko (das Wirkliche) (ono što opstoji u osjetu, što djeluje [wirken] na mene i na što ja natrag djelujem), ono što opstoji (Dasein) što je uopće tu (was überhaupt da ist) (tj. što je u prostoru i vremenu) i bitak (ono što je apsolutno nezavisno od svakog vremen-skog uvjeta — što je upravo uslijed sama sebe). No kako se kraj takvog potpunog brkanja pojmova samo i izdaleka mogao naslućivati Kartezijev i Spinozin smisao? Dok su oni govorili o apsolutnom bitku, dotle smo mi podmetali svoje nezgrapne pojmove o zbiljnosti, a u najboljem slučaju čisti pojam opstanka, koji vrijedi ipak samo u pojavnom svijetu, dok je izvan njega apsolutno prazan. Dok se čini da je naše empirijsko doba posve izgubilo onu ideju, dotle je ona ipak živjela u Kartezijevu i Spinozinu sistemu i u Platonovim besmrtnim djelima kao najsvetija ideja starog doba (íó ov); ali ne bi bilo nemoguće da bi naše doba, ako bi se opet uzdiglo do one ideje, u svojoj ponosnoj obmani vjerovalo da pilje toga takvo što nikada nikome nije palo na pamet.

² To je pitanje namjerno lako izraženo. Pisac zna da Spinoza tvrdi samo imanentan kauzalitet apsolutnog objekta. No u onome što slijedi pokazat će se da je to tvrdio samo zato što mu je bilo neshvatljivo kako ono apsolutno može izaći iz samoga sebe, tj. zato što je, doduše, mogao nabaciti to pitanje, ali ne riješiti.

ljivije od filozofije koja izlazi izvan nas samih. Njemu je ono apsolutno u nama shvatljivi/je nego sve drugo, ali mu nije neshvatljivo kako izlazimo iz apsolutnoga, da sebi nešto upravo suprotstavimo — najshvatljivije, kako sve možemo odrediti prosto prema zakonu identiteta, najzagonetnije, kako možemo nešto odrediti još iznad tog zakona.

Ta je neshvatljivost, koliko ja vidim, isto tako nerješiva za kriticizam kao i za dogmatizam.

Kriticizam može, doduše, da dokaže nužnost sintetičnih sudova za područje iskustva. No što se time dobilo s obzirom na ono pitanje? Ja pitam iznova zašto uopće opstoji područje iskustva? Svaki odgovor, Ikoji dajem na to, sam već pretpostavlja opstanak iskustvenog svijeta. Da bismo, dakle, mogli odgovoriti ina to pitanje, morali bismo najprije napustiti područje iskustva; ali kad bismo jednom napustili to područje, pitanje bi otpalo samo od sebe. Dakle, i to se pitanje može riješiti saino onako kao što Ije Aleksandar riješio gordijski čvor, tj. na taj način da Ukinemo samo pitanje. Na nj se upravo ne da odgovoriti, jer se na

nj dade odgovoriti samo onda kad se to pitanje uopće ne da više nabaciti.

No sada i samo od sebe udara u oči da takvo rješenje pitanja ne može više biti teorijsko, nego da nužno postaje praktičkim. Jer, da bi se moglo odgovoriti na nj, moram napustiti čak područje iskustva, tj. ja za sebe moram ukinuti granice iskustvenog svijeta, moram prestati biti konačno biće.

Tako od onog teorijskog pitanja nastaje nužno praktički postulat, a problem svake filozofije vodi nas nužno do zahtjeva koji se dade ispuniti samo izvan svakog iskustva. No upravo zbog toga vodi me on nužno i preko svih granica znanja, u regiju gdje ne nalazim već čvrsto tlo, nego ga sam tek moram proizvesti da bih na njemu čvrsto istajao.

Teorijski um mogao bi, doduše, pokušati da napusti područje znanja i da se onako naćoravo dade na otkrivanje jednoga drugoga. Time se, međutim, ništa ne bi dobilo, osim što bi se on gubio u isprazna izmišljanja, pomoću kojih ne bi došao do realnog posjeda. Ako treba da bude osiguran protiv takvih pustolovina, onda bi on tamo gdje prestaje njegovo znanje najprije sam morao stvoriti novo područje, tj. on bi od prosto spoznavalaćkog uma morao postati stvaralaćki — od teorijskog praktički um.

Ta nužnost, pak, da postane praktičkim važi za um uopće, ne za određeni, u okove jednog jedinog sistema sputani um.

Dogmatizam i kriticizam, od kako god razlićitih principija polazili, ipak se moraju sastati u jednoj taćki, na jednom te istom problemu. Tek tada došao je ćas njihova pravog razdvajanja: tako tek opažaju da princip koji su dosada pretpostavljali nije bio ništa više nego prolepsa, o kojoj tek sada treba da se izrekne sud. Sada se tek pokazuje da su svi oni stavovii, što su ih dosada postavili, bili prosto, tj. bez temelja ustvrđeni stavovi. Sada, kad Stupaju na novo područje, na područje realiz.atorskog uma, treba da postane oćigledno jesu li kadri da onim stavovima dadu realitet. Tek sada treba da se odlući jesu li kadri da ona načela u gužvi prepirke isto tako obrane samovlašću svoje slobode kao na području općeg mira pomoću apsolutne, nezaslužne moći? Niti je kriticizam mogao slijediti dogmatizam, niti je dogmatizam mogao slijediti kriticizam na područje apsolutnoga, jer tu za njih oba nije bilo moguće ništa drugo nego samo apsolutno tvrđenje — tvrđenje na koje se suprotni sistem nije obazirao i koje za protivurjećni sistem nije ništa znaćilo. Tek sada, kad se oba sastaju, ne može jedan da ignorira drugi, a ćolk se prije toga radilo o nesmetanom, bez

otpora osvojenom posjedu, važi on i sada kao pobjedom stečeni posjed.

Uzalud bi se mislilo da je pobjeda odlučena već samim principima koje čovjek stavlja u temelj svom sistemu, jer da stoji samo do toga koji se princip postavio da bi se spasio jedan ili drugi sistem. Ne radi se o takvoj vještini, jer se na koncu nalazi opet samo ono što se na početku — dosta lukavo — već bilo pripravilo za pronalaženje. Ne teorijske tvrdinje, koje mi prosto postavljamo, treba da prisiljavaju našu slobodu da odluči ovako ili drukčije (to bi bio slijepi dogmaticizam) — naprotiv, čim dođe do spora, oni principi, kao što su u početku bili postavljeni, ne vrijede više sami po sebi. Sada tek treba da se praktički i pomoću naše slobode odluči da li vrijede ili ne. Obratno, naprotiv, naša teorijska spekulacija pomoću neizbježivog kruga prihvaća unaprijed ono što će i kasnije naša sloboda tvrditi u stisci spora. Ako, dakle, hoćemo da postavimo sistem kao i principe, onda to ne možemo drukčije nego samo anticipacijom praktičke odluke. Mi one principe ne bismo postavili da naša sloboda, već prije toga, nije odlučila o tome. Na početku našeg znanja oni nisu ništa drugo nego proleptičke tvrdnje ili, kao što se Jacobi negdje — dosta nezgrapno i nespreno, kako on sam kaže, ali ipak ne posve nefilozofijski — izražava: prvobitne nesavladive predrasude.

Dakle, ni jedan filozof sebi neće umišljati da je samim postavljanjem najviših principa napravio sve. Jer, sami oni principi imaju kao temelj njegova sistema sanio subjektivnu vrijednost, tj. oni mu važe samo utoliko ukoliko je anticipirao svoju praktičku odluku.

SEDMO PISMO

Ja se približavam cilju. Moral dogmatizma postaje nam shvaljiviji čim poznajemo problem koji on, poput svakog drugog morala, ima da riješi.

Glavni posao svake filozofije sastoji se u rješavanju problema o opstanku svijeta. Na tome rješavanju radili su svi filozofi, koliko god su sam problem različito izrazili. Tko hoće da zazove duh neke filozofije, mora ga ovdje zazvati.

Kad je Lessing zapitao Jacobija: što on smatra duhom spinozizma, odgovorio je ovaj potonji: taj je duh zacijelo samo ona prastara ex nihilo nihil fit, koju je Spinoza uzeo na razmatranje prema apstrahiranim pojmovima, poput kabalista koji filozofiju, i drugih prije njega. Prema ovim apstrahiranim pojmovima našao je da se svakim nastajanjem u beskonačnome, kakvim god mu se slikama i riječima pomoglo, postavlja neko nešto iz nečega. »On je, dakako, odbacio svaki prije-

laz iz beskonačnoga u konačno«, uopće sve causas transitorias, pa je na mjestu principa koji emanira postavio imanentan princip, inherentan, vječno u sebi nepromjenljiv uzrok svijeta koji bi, zajedno sa svim svojim posljedicama, bio samo jedno te isto. Ja ne vjerujem da se duh spinozizma mogao bolje izraziti. No ja mislim da je upravo ovaj prijelaz s beskonačnoga na konačno problem svake filozofije, a ne samo jednog jedinog sistema; štoviše, da je Spinozino rješenje jedino moguće rješenje, ali da tumačenje, koje je ono moralo dobiti njegovim sistemom, može pripadati samo tom sistemu, a da drugi ima i drugo tumačenje za nj.

»I tome potrebno je tumačenje«, čujem kako kažete. Dat ću ga, jkoliko mogu.

Nijedan sistem ne može realizirati onaj prijelaz s beskonačnoga na konačno; — jer prosta igra misli moguća je, doduše, svagdje, samo što je slaba korist od toga; — nijedan sistem ne može ispuniti onaj jaz koji je učvršćen između onoga dvoga. To ja pretpostavljam kao rezultat — ne kritičke filozofije, nego — Kritike čistog uma, koja isto tako važi za dogmatizam kao i za kriticizam, pa mora za oba biti jednako evidentna.

Um je htio da realizira onaj prijelaz s beskonačnoga na konačno, da bi unio jedinstvo u svoju spoznaju. Htio je da nađe srednju kariku između beskonačnoga i konačnoga, da bi oboje mogao povezati u isto jedinstvo znanja. No kako mu je nemoguće da nađe onu srednju kariku, on zato ne napušta svoj najveći interes — jedinstvo spoznaje, nego bi sada upravo htio da mu ona srednja karika ne bude više potrebna. Težnja uma da realizira onaj prijelaz postaje zato apsolutnim zahtjevom: Ne treba da bude prijelaza s beskonačnoga na konačno. — Kako je taj zahtjev različit od protivnoga: takav prijelaz treba da opstoji! Ovaj je drugi zahtjev, naime, transcendentan, on hoće da zapovijeda tamo kamo ne dopire njegova moć — na području beskonačnoga. On je zahtjev slijepog dogmatizma. Onaj je prvi zahtjev naprotiv imanentan; on hoće da ne dopuštam prijelaz. Dogmatizam i kriticizam sjedinjuju se ovdje u istom postulatu.

Filozofija, doduše, ne može prijeći s beskonačnoga na konačno, ali može s konačnoga na beskonačno. Težnja da se ne dopusti prijelaz s beskonačnoga na konačno postaje upravo time i za ljudsku spoznaju srednjom karikom koja povezuje. Da ne bi bilo prijelaza, treba da sanóme onom konačnome pripada tendencija za beskonačnim, vječna težnja da se izgubi u beskonačnome.

Sada nam tek sviće svjetlo o Spinozinoj etici. Nije prosto teorijska nužda, nije zgojlna posljedica one ex nihilo nihil fit bilo ono što ga je dovelo do onog rješenja problema: da ne opstoji prijelaz s beskonačnoga na konačno, da ne opstoji tranzit i van, nego samo svijetu imanentan uzrok. Rješenje je zahvaljivao onoj istoj praktičkoj izreci koja se čuje u cijeloj filozofiji, samo što ju je Spinoza tumačio primjereno svom sistemu.

On je bio pošao od beskonačne supstancije, apsolutnog objekta. »Ne treba da bude prijelaza s beskonačnoga na konačno« —■ gle tu zahtjev svake filozofije. Spinoza ga je tumačio prema svom principu: ono konačno imalo bi od beskonačnoga biti različito samo po svojim granicama, svaka egzistencija imala bi biti samo modifikacija iste beskonačnosti: tako ne bi imao da opstoji ni prijelaz, suprotnost, nego samo zahtjev da ono konačno tezi da postane identično s beskonačnim i da utone u beskonačnosti apsolutnog objekta.

Zar ne pitate, prijatelju moj, kako je Spinoza mogao podnijeti protivurječne takvog zahtjeva? On je, doduše, dobro osjećao da bi zapovijed: uništi samoga sebe! bila neispunjiva, dokle god mu je subjekt uopće vrijedio toliko koliko on vrijedi u sistemu slobode. No to je 011 upravo htio. Njegov ja ne treba da bude njegovo vlasništvo, on treba da pripada beskonačnom realizmu.

Subjekt, kao takav, ne može sebe sam uništiti, jer bi, da bi sebe mogao uništiti, morao preživjeti svoje vlastito uništenje. No Spinoza nije poznavao subjekt kao takav. On je onaj pojam samog subjekta najprije ukinuo kod sebe pa je tek onda postavio onaj postulat.

Ako subjekt ima nezavisan, njemu, ukoliko je subjekt, svojstven kauzalitet, onda zahtjev: izgubi se sam u apsolutnome! sadržava protivurječne. Ali upravo onaj nezavisni kauzalitet jastva, po kojemu je ono jastvo, Spinoza je ukinuo. Budući da je zahtijevao da se subjekt izgubi u apsolutnome, ujedno je zahtijevao identitet subjektivnog kauzaliteta s apsolutnim, praktički je odlučio da konačni svijet nije ništa drugo nego modifikacija beskonačnoga, konačni kauzalitet samo modifikacij a beskonačnoga.

Dakle, ne vlastitim kauzalitetom subjektivim, nego tuđim kauzalitetom u njemu — imao bi se ispuniti onaj zahtjev. Drukčije izraženo onaj zahtjev nije bio drugi nego ovaj: Uništi samoga sebe apsolutnim kauzalitetom, ili: drži se naprosto trpno prema apsolutnom kauzalitetu!

Konačni kauzalitet ne bi imao biti različan od beskonačnoga po principu, nego samo po granicama. Isti

kauzalitet, koji vlada u beskonačnome, imao bi vladati u svakom konačnom biću. Kao što ise on u apsolutnome odnosio na apsolutnu negaciju svake konačnosti, tako bi se u konačnome imao odnositi na njegovu empirijsku negaciju, koja se ima progresivno proizvesti u vremenu. Da je — (tako je dalje morao zaključivati) — da je ovaj drugi kauzalitet ikada riješio cijeli zadatak, onda bi bio identičan s onim prvim, jer bi uništio granice po kojima je jedino bio različan od njega.

Dopustite da ovdje stanemo, prijatelju, i da se divimo miru s kojim je Spinoza išao u susret dovršenju svog sistema. Neka je onaj mir nalazio samo u ljubavi beskonačnoga! Tko bi zamjerio njegovu svijetlom duhu što je sebi strašnu misao, pred kojom je mirno zastao njegov sistem, pomoću takve slike napravio podnošljivom.

OSMO PISMO

Govoreći o moralnom principu dogmatizma, ja mislim da stojim u središtu svakog mogućeg sanjarenja. Najsvetije misli starine i izrodi ljudske bezumnosti sastaju se ovdje. »Povratak u božanstvo, praizvor svake egzistencije, Isjedinjenje s apsolutnim, uništenje samoga sebe«, — nije li to princip svake sanjarske filozofije, što su ga različite samo različito — prema svom duhu i mišljenju — izlagale, tumačile, zaodijevale u slike. Princip za povijest sveg sanjarenja dade se ovdje naći.

»Ja shvaćam, velite Vi, kako je sebi Spinoza mogao sakriti protivurječje svog moralnog principa. Ali ako to dopustimo, kako je vedri duh jednog Spinoze — (nad cijelim njegovim životom i svim njegovim ispisima razastire se blago svjetlo vedrine) — mogao da podnese takav princip koji razara, uništava?« — Ja vam na to mogu odgovoriti samo ovo: čitajte njegove spise, što se toga tiče, pa ćete sami naći odgovor na svoje pitanje.

Neka prirodna — neizbježiva obmana napravila je onaj princip podnošljivim njemu i svim plemenitijim duhovima, koji su vjerovali u nj. Njemu je intelektualno promatranje (Anschauung) apsolutnoga ono najviše, posljednji stupanj spoznaje, do kojega se može uzdići jedno konačno biće, prav.i život duha.¹ Odakle je on mogao crpsti njezinu ideju, ako ne iz svog samopromatranja? Treba samo čitati njega samoga da se čovjek posve uvjeri o tome.²

Naime, u svima nama stoluje neka tajna, čudna moć da se iz mijene vremena povučemo u svoju najdublju unutrašnjost, u svoje sopstvo, koje je lišeno svega što je izvana pridošlo, i da tu pod formom nepromjenljivosti promatramo ono vječno u sebi. To je

promatranje najunutrašnjije, najvlastitije iskustvo, od kojega jedino zavisi sve što mi znamo i vjerujemo o nekom nadosjetilnom svijetu. To nas promatranje najprije uvjerava da nešto u pravom ismislu jest, dok se sve drugo samo pojavljuje, na što mi prenosimo onu riječ. Ono se razlikuje od svakog osjetilnog promatranja po tome što je proizvedeno samo pomoću slobode, pa je strano i nepoznato svakome drugome čija sloboda, nadvladana od moći objekata, jedva dostaje da proizvede svijest. No i za one koji nemaju te slobode samopromatranja (*Selbstanschauung*) opstojе bar približavanja njoj, posredna iskustva pomoću kojih ona

¹ Sve adekvatne, tj. neposredne spoznaje po Spinozi su zorovi (*Anschauugen*) božjih atributa, a glavno načelo na kojemu se osniva njegova etika (ukoliko je ona to) jest načelo: *mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentia.*

Dei. Esh. L. II. Prop. 47. Iz tog promatranja boga daje on da nastaje intelektualna ljubav božja, koju opisuje kao približavanje stanju najvišeg blaženstva. *Mentis erga Deum amor intellectualis*, veli on u *L. V. Prop. 36.*, *pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.* — *Summits mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum.* *Ib. Prop. 25.* — *Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis aquiescentia oritur.* *Ib. Prop. 27.* — *Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, sempe in aeterno erga Deum amore* *Ib. Prop. 36. Schol.*

¹ Npr. *L. V. Prop. XXX.* *Mens nostra, quatenus sub Aeternitatis specie cognoscit, catenas Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse per Deum concipi.* daje naslutiti svoj opstanak. Ima izvjesna dubokoumnost koje čovjek nije svjestan, koju on uzalud sam po sebi nastoji razviti. Jacobi ju je opisao. I savršena estetika (riječ je uzeta iu starom smislu) postaviti će empirijske djelatnosti, koje su razjašnjive samo kao nasljedovanja one intelektualne djelatnosti, pa apsolutno ne bi bile shvatljive da nismo jednom — da se izrazim Platonovim jezikom — u intelektualnom svijetu gledali njihov uzor.

»Od iskustava« o neposrednim iskustvima mora početi svako naše znanje; to je istina koju su izrekli već mnogi filozofi, kojima je za razjašnjenje pune istine nedostajalo samo razjašnjenje o vrsti onog promatranja. Na svaki način mora naše znanje početi od iskustva, — ali ikako je svako iskustvo, koje se odnosi na objekte, posredovano jednim i drugim, ono uvijek pre Lp o stavlja jedno još više, — od neposrednoga u najužem smislu riječi, tj. samostvorenoga i od svakog objektiv

nog kauzaliteta nezavisnog iskustva. Samo taj princip — promatranje i iskustvo — može udahnuti život mrtvom, neoduhovljenom sistemu; čak i najapstraktniji pojmovi, kojima se igra naša spoznaja, još su vezani uz neko iskustvo koje se odnosi na život i egzistenciju.

To intelektualno promatranje nastupa tamo gdje mi za same sebe prestajemo biti objektom, gdje je sopstvo koje promatra — povučeno samo u sebe — identično s onim što se promatra. U tom momentu promatranja iščezava za nas vrijeme i trajanje: nismo mi u vremenu, nego je vrijeme — ili naprotiv ne vrijeme, nego apsolutna je vječnost u nama. Nismo mi izgubljeni u promatranju objektivnog svijeta, nego je on izgubljen u našem promatranju.

To promatranje samoga sebe objektivirao je Spinoza. Promatrajući ono intelektualno u sebi, za njega ono apsolutno nije više bilo objekt. To je bilo iskustvo koje je dopuštalo dvojako izlaganje: Ili je on postao identičan s apsolutnim, ili je apsolutno postalo identično s njime. U potonjem je slučaju intelektualno promatranje bilo promatranje njega samoga — u prvom promatranju apsolutnog objekta. Spinoza je dao prednost potonjemu. On je mislio da je sam identičan s apsolutnim objektom, on je mislio da je sam izgubljen u njegovoj beskonačnosti.

On se varao kad je to imislio. Nije on bio iščezao u promatranju apsolutnog objekta, nego obratno, za njega je sve što se zove objektivno bilo iščezlo u promatranju njega samoga. No ona misao — da je potonuo u apstraktnom objektu — bila mu je podnošljiva, upravo zbog toga što je nastala neispravno i obmanom, utoliko podnošljivija. Ukoliko je ta obmana neuništiva, jer bi čovjek, da bi nju uništio, morao uništiti samoga sebe.

Teško da je ikada koji sanjar mogao uživati u (misli da ga je progutao ponor božanstva, da nasuprot božanstvu nije uvijek postavljao svoj vlastiti ja. Teško da se ikada koji mistik mogao smatrati uništenim, da kao supstrat uništenja nije uvijek pomišljao svoje vlastito sopstvo. Ta nužnost da čovjek svagdje još misli na samoga sebe, nužnost koja je svim sanjarima dolazila u pomoć, došla je u pomoć i Spinozi. Promatrajući sebe kao potonuloga u apsolutnom objektu, ipak je promatrao još samoga sebe, on sebe nije mogao pomišljati kao uništenoga, a da sebe ujedno ne pomišlja kao da još egzistira.³

³ Da se svog vlastitoga ja nikada ne možemo riješiti, tome je jedini razlog u apsolutnoj slobodi našeg bića, po kojoj ja u nama ne može biti stvar, predmet koji je sposoban za objektivno određenje. Otuda to dolazi da naš ja

nikada ne može biti obuhvaćen u nizu predodžbi kao srednja karika, nego da svaki puta iznova stupa pred svaki niz kao prvi član koji čvrsto drži cijeli niz predodžbi: da djelatni ja, premda u svakom pojedinom slučaju određen, ujedno ipak nije određen, jer, naime, izmiče svakom objektivnom određivanju pa može da bude određen samo pomoću samoga sebe, dakle on je ujedno ono određeno i određivalačko.

Ta nužnost, da čovjek spasi svoj ja od svakog objektivnog određenja i da stoga posvuda još misli na samoga

Ovdje, prijatelju moj, stojimo na principu sveg sanjarenja. Kad postane sistemom, ono nastaje samo pomoću objektiviziranog intelektualnog promatranja na taj način da čovjek promatranje samoga sebe drži za promatranje nekog objekta izvan sebe, promatranje unutrašnjeg intelektualnog svijeta za promatranje nekog nadosjetilnog svijeta izvan sebe.

Ta se varka očitovala u svim sanjarenjima stare filozofije. Svi filozofi — čak oni najstarijeg doba — kao da su u najmanju ruku osjećali da mora opstojati neko apsolutno stanje u kojemu mi, nazočni Samo sebi samima, svedostatno, ne trebaju objektivni svijet, a upravo zato slobodni od njegovih granica živimo višim životom. To stanje intelektualnog bitka postavili su svi oni izvan sebe. Oni su osjećali da nije sebe, dade se potvrditi s dva protivrječna, premda veoma obična iskustva. S mišlju na smrt i nebi tak povezujemo nerijetko ugodne osjećaje, prosto iz tog razloga što čak još kraj neotitka pretpostavljamo užitak tog nebitka, tj dalje trajanje svog sopstva. Obratno povezujemo neugodne osjećaje s mišlju o nebitku. — »To be ur not tu be.« (Biti iii ne biti.) To pitanje bilo bi potpuno sporedno za moje osjećaje kad bih sebi mogao zamisliti potpun nebitak. Jer, moje se osjećanje ne bi moglo bojati da bi ikada moglo doći u koliziju s nebitkom, samo kad se ne bih uvijek morao bojati da bi se moj ja, dakle i moje osjećanje moglo preživjeti. Sterneova odlična izreka: »Morao bih biti budala da se tebe bojim, o smrti! jer dokle god sam ja, dotle nisi ti, a kad ti jesi, onda ja više nisam«, — bila bi stoga potpuno ispravna, kad bih se samo smio nadati da jednom neću biti. No ja se bojim da ću biti i onda kad ne budem više bio. Zato misao o nebitku nije toliko nešto što straši, koliko nešto što pročišćuje, jer da bih zamišljao svoj nebitak, moram sebe ujedno zamisliti kao egzistentnoga, dakle stavljen sam u nužnost da pomišljam protivurječne. Ako se, dakle, zaista bojim nebitka, onda se ne bojim toliko njega koliko svog tubitka i nakon nebitka: — ja volim da ne bitkujem, samo neću da osjećam svoj nebitak. Ja samo neću opstanak koji nije opstanak, ili kao što to izražava neki oštromni komentator

Sterneove izreke (Baggesen), ja se samo bojim nedostatka manifestacije opstanka, što je uistinu isto toliko koliko opstanak kraj nebitka.

hovo bolje sop s Ivo neprestano teži za onim stanjem, ali ga nikada nisu mogli potpuno dostići. Stoga su ga zamišljali kao posljednji cilj, za kojim teži ono bolje u njima. No kako su jednom ono stanje postavili izvan sebe, nisku ni težnju za njim mogli razjasniti iz samih sebe, nego objektivno, historijski. Otuda fikcija stare filozofije da je duša prije isvog sadašnjeg stanja živjela u onom blaženom stanju, iz kojega je tek kasnije za kaznu zbog počinjenih zlodjela bila izagnana⁴ i bačena u tamnicu objektivnog svijeta.

Vjerojatno, prijatelju moj, shvaćate sada i to kako je Spinoza mogao govoriti o onom apsolutnom stanju ne samo tako radosno, nego čak i oduševljeno. Ta on nije zamišljao samoga sebe izgubljenoga u ono stanje, nego samo svoju osobnost proširenu u to njega! Ili može li ise zamisliti nešto više od stava kojim je mogao da završi cijelu svoju Etiku: Blaženstvo nije nagrada kreposti, nego sama krepost! U onom intelektualnom stanju, koje je on prikazao iz svog samopromatranja, imalo bi nestati svako protivurjeđe u nama, prestati svaka borba, čak ona najplemenitija, borba moraliteta, a ono protivurjeđe, što ga neminovno prouzrokuje osjetilnost i um između moraliteta i blaženstva, imalo bi se riješiti.

Moralitet ne može biti ono najviše samo, on može biti samo približavanje apsolutnom stanju, samo težnja za apsolutnom slobodom koja se više ne odvaja ni od kakvog zakona, ali i ne poznaje više nikakav za-

⁴ I to je pokušaj da se omogući prijelaz s apsolutnoga na uvjetovano, s neograničenoga na ograničeno, pokušaj koji je vjerojatno ranog postanja, pa zaslužuje štovanje utoliko ukoliko pretpostavlja potrebu nekog razjašnjenja, koja se bar osjeća. No poput svih najstarijih filozofskih pokušaja tako je i ovaj zadovoljan prosto historijskim razjašnjenjem. Jer, pitalo se upravo ovo: Kako smo iz stanja apsolutne savršenosti zapali u stanje nesavršenosti (moralnih zlodjela)? Pa ipak taj pokušaj sadržava istinu utoliko ukoliko se onaj prijelaz razjašnjava moralno. Prvo zlodjelo bilo je i prvi korak iz stanja blaženstva.

kon osini nepromjenljivog zakona svoje vlastite biti. Blaženstvo — ako se ima zamisliti kao moralno moguće — može se zamisliti satno kao približavanje nekom blaženstvu koje nije više različno od moraliteta, pa upravo zato ne može više biti nagrada kreposti. Dokle god još vjerujemo u blaženstvo, koje nagrađuje, dotle također pretpostavljamo da su blaženstvo i mora-

litet, osjetilnost i um suprotni principi. No to ne treba da činimo. Ona suprotnost apsolutno treba da prestane.

Blaženstvo je stanje pasiviteta, što smo blaženiji, to pasivnije se držimo prema objektivnom svijetu, što slobodniji postajemo, što ise više približavamo umnosti, to manje nam je potrebno blaženstvo, tj. blaženost koju ne zahvaljujemo sebi samima, nego sreći. Što čistiji postaju naši pojmovi o blaženstvu, što više mi postepeno lučimo od (toga sve što pridonose vanjski predmeti i osjetilni uživak, to više se blaženstvo približava moralitetu, to više ono prestaje biti blaženstvom.

Cijela ideja o blaženstvu, koja nagrađuje — što je ona, prema tome, drugo nego moralna varka — neki assignat kojim ti se, empirijski čovječe, zasada otkupljuju tvoji osjetilni užici, ali koji bi imao biti plativ tek onda kad tebi samome naplata nije više potrebna. Zamisli sebi uvijek pod onim blaženstvom neku cjelinu užitalka koji su analogni sada žrtvovanim užicima. Odvaži se samo najprije da sebe sada svladaš, odvaži se na prvi dječji korak ka kreposti: drugi će ti već biti lakši. Ako nastaviš ići dalje, onda ćeš s čuđenjem primijetiti da ono blaženstvo, koje isi očekivao kao nagradu za svoju žrtvu, nema više vrijednosti za tebe samoga. Blaženstvo — igračka tvog empirijski aficiranog uma — namjerno se postavilo u vrijeme kad treba da budeš dovoljno čovjek da ga se stidiš. Da se stidiš, velim ja, jer ako nikada ne dođeš tako daleko da se osjećaš uzvišen nad onaj osjetilni ideal, onda bi ti bolje bilo da um tebi nikada nije progovorio.

Zahtjev je uma da čovjek više ne potrebuje blaženstvo koje nagrađuje, kao što je zacijelo zahtjev i

23 — Sistem transcendentalnog idealizma

353

to da čovjek postaje sve umniji, samostalniji, slobodniji. Jer, ako nas blaženstvo još može nagraditi, onda je ono, ako nećemo da pojam nagrade tumačimo suprotno svakoj jezičnoj upotrebi, blaženstvo i koje nije dovedeno samim umom — (a i kako bi se um i blaženstvo ikada sastali?) — blaženstvo koje u očima samog umnog bića upravo zato nema više vrijednosti. Zar da besmrtni bogove, ikaže neki stari pisac, smatramo neblaženima, zato što nisu imali imovine, vrtova, dobara, robova? Zar ih naprotiv ne bismo trebali veličati kao jedino blažene, upravo zato što su oni jedini koji su već svojom uzvišenošću lišeni svih onih dobara? — Ono najviše, do čega se naše ideje mogu uzdići, očigledno je biće koje upravo samodostatno uživa svdj vlastiti bitak, biće u kojemu prestaje svaki pasivitet, koje se ni prema čemu ne drži trpno, čak ni prema zakonima, i koje djeluje apsolutno-slobodno

samo primjereno Svom bitku i čiji je jedini zakon njegova vlastita bit. Kartezij i Spinoza — zasada se gotovo samo vaša imena mogu spomenuti kad se govori o toj ideji! Samo malo njih razumjelo vas je, a još manje njih htjelo vas je razumjeti.

Najviše biće, veli Kartezij, ne može djelovati prema umskim razlozima, jer u tom slučaju, dodaje Spinoza, njegov način djelovanja ne bi bio apsolutan, nego uvjetovan njegovom spoznajom umskih zakona. — Sve što nije razjašnjivo iz našeg čistog bitka, iz našeg apsolutnog bića, određeno je pasivi tatom. Čim izađemo iz sebe samih, postavljamo mi sebe u trpno stanje. No um nije shvatljiv iz našeg apsolutnog bitka, nego samo pomoću ograničenja apsolutnoga u nama. — Još manje se u apsolutnome daje zamisliti moralni zakon. Jer, moralni zakon kao takav navješćuje sebe nekim »treba da« (Sollen), tj. on pretpostavlja mogućnost da se čovjek od njega udalji, pojam dobra pokraj pojma zla. No pojam zla isto se tako kao i pojam dobra ne može zamisliti u apsolutnome.

Čak je grčka osjetilnost osjećala da blaženi bogovi (■[xaxap-cÇ tkoi) moraju biti slobodni od svakoga okova zakona da bi bili blaženi; dok siromašni smrtnici (aegri mortales) uzdišu pod silom zakona. No sama grčka mitologija beskonačno je častila čovječanstvo tužbama o granicama ljudske volje. Upravo na taj način dobila je ona za čovjeka moralnu slobodu, dok je bogovima prepustila samo fizičku. Jer, upravo ona osjetilnost, koja je za blaženstvo zahtijevala apsolutnu slobodu, mogla je sebi pod tom slobodom zamišljati samo slijepu volju.

Gdje je apsolutna sloboda, tamo je apsolutno blaženstvo i obratno. No s apsolutnom slobodom ne da se više zamisliti ni samosvijest. Djelatnost za koju nema više objekta, otpora, nikada se ne vraća u samu sebe. Samo pomoću vraćanja k sebi samome nastaje svijest. Samo je ograničeni realitet za nas zbiljnost.

Gdje prestaje svaki otpor, tamo je beskonačna pro-težnost. No intenzija naše svijesti stoji u obrnutom odnosu prema ekstenziji našeg bitka. Najviši moment bitka jest za nas prijelaz na nebitak, moment uništenja. Ovdje, u momentu apsolutnog bitka, sjedinjuje se najviši pasivitet s najneograničenijim aktivitetom. Neograničena je djelatnost — apsolutno mirovanje, potpuni epikurizam.

Mi se budimo iz intelektualnog promatranja kao iz stanja smrti. Mi se budimo refleksijom, tj. iznuđenim vraćanjem k sebi samima. Ali bez otpora ne da se zamisliti nikakav povratak, bez objekta nikakva refleksija. Živa zove se ona djelatnost koja je upravljena sa-

mo na objekte, mrtva pak ona djelatnost koja se gubi u samu sebe. Čovjek, međutim, ne treba da bude ni neživo ni samo živo biće. Njegova se djelatnost nužno odnosi na objekte, ali ona se isto tako nužno vraća u sebe samu. Prvim se on razlikuje od neživoga, drugim od samo živoga (životinjskog) bića. —

Promatranje (Anschauung) uopće proglašava se za naj neposredni je iskustvo; prema stvari posve tačno. No što je iskustvo neposrednije, to je bliže iščezavanju. I osjetilno promatranje, dok je samo to, graniči s ničim. Kad bih ga nastavio kao promatranje, onda bih prestao biti ja, ja sebe snažno moram pograbiti da sebe samoga spasim iz njegove dubine. No dokle god se promatranje odnosi na objekte, tj. 'dokle god je ono osjetilno, nema opasnosti da čovjek isam sebe izgubi. Ja, budući da nalazi neki otpor, prinuđen je da mu se suprotstavi, tj. da se vrati u samoga sebe. Ali gdje prestaje osjetilno promatranje, gdje iščezava sve što je objektivno, tamo nema ništa osim beskonačne protežnosti, bez povratka u samoga Sebe. Kad bih intelektualno promatranje produžio, onda bih prestao živjeti. Ja bih »iz vremena otišao u vječnost«. —

— Neki francuski filozof kaže: da smo od istočnog grijeha prestali promatrati stvari po sebi. Ako ta izreka treba da ima nekakav razborit smisao, onda je on istočni grijeh morao zamišljati u platonskom smislu, kao izlaženje iz apsolutnog stanja. Ali u tom slučaju trebalo je, naprotiv reći: otkako smo prestali promatrati stvari po sebi, mi smo pala bića. Ako, naime, riječ »stvar po sebi« treba da ima neki smisao, onda ona može značiti samo toliko: nekakvo nešto koje za nas nije više objekt, koje više ne daje otpora našoj djelatnosti. Zaista je to, dakle, promatranje objektivnog svijeta, koji nas trga iz intelektualnog samara, matranjia, iz stanja blaženstva. Utoliko je, dakle, Condillac mogao reći: Čim bi svijet za nas prestao biti stvar po sebi, čim bi za nas idealni realitet postao objektivan, a intelektualni svijet objektom, mi bismo ispali iz onog stanja blaženstva. —

Čudnovato se te ideje provlače kroz sva sanjarenja najrazličnijih naroda i vremena. Potpuni dogmatizam uzimajući intelektualno promatranje kao objektivno, razlikuje se od svih sanjarenja kabalista, bramanaca, sinezijskih filozofa kao i od novijih mistika samo po vanjskoj formi, u principu su svi suglasni. Samo se jedan dio sinezijskih mudraca veoma razlikuje na svoju korist od ostalih svojom iskrenošću, jer dopuštaju da najviše dobro, apsolutna blaženost opstoji — u ničemu.⁵ Jer, ako ništa znači ono što upravo nije objekt, onda to ništa zacijelo mora nastupiti tamo gdje se neki

ne-objekt ipak još ima promatrati objektivno, tj. gdje prestaje svako mišljenje, i isvaki razum.

Možda sam Vas podsjetio na Lessingovo priznanje da on s idejom beskonačnog biča povezuje predodžbu beskonačne dosade, kod koje ga hvata strah i bol — ili i na onaj (blasfemični) uzvik: Ja ni za što na svijetu ne bih htio postati blaženim!

Tko ne misli tako, za toga ja u filozofiji ne vidim pomoći.

⁵ Vidi Kantovu raspravu o koncu svih stvari.

DEVETO PISMO

Vaše pitanje ne dolazi neočekivano. Ono je, dapače, već sadržano u imom predašnjem pismu. Kriticizam se isto tako ne može spasiti od prigovora sanjarenja kao ni od dogmatizma, — ako on is njime izađe iz određenja čovječjega i ako posljednji cilj pokuša prikazati kao dbstiziv. — No dopustite da se vratim nešto dalje natrag.

Ako neku djelatnost koja nije više ograničena objektima i koja je potpuno apsolutna ne prati više nikakva svijest; ako je neograničena djelatnost identična s apsolutnim mirovanjem; ako najviši moment bitka graniči prije svega s nebitkom: onda kriticizam ide isto tako za uništenjem samoga sebe kao i dogmatizam. Ako ovaj zahtijeva da se izgubi u apsolutnom objektu, onda onaj, obratno, mora zahtijevati da sve ono što se zove objekt treba da iščezne u intelektualnom promatranju samoga sebe. U oba je slučaja za mene samo objekt, ali time je upravo izgubljena i svijest o meni samome kao subjektu. Moj realitet iščezava u beskonačnom realitetu.

Čini se da su ti zaključci neizbježivi čim se pretpostavi da oba sistema teže za ukidanjem onog protivurječja između Subjekta i objekta — za apsolutnim identitetom. Ja ne mogu ukinuti subjekt a da ujedno ne ukinem objekt kao takav, ali upravo time i svaku samosvijest; ja također ne mogu ukinuti objekt a da ujedno ne ukinem subjekt kao takav, tj. svaku njegovu osobnost. Ona je pretpostavka upravo neizbježiva.

Naime, svaka filozofija zahtijeva kao cilj svake sinteze apsolutnu tezu.¹ No apsolutna se teza daje zamisliti samo pomoću apsolutnog identiteta. Oba se sistema zato nužno odnose na apsolutni identitet, samo što se kriticizam neposredno odnosi na apsolutni identitet subjekta i samo posredno na suglasnost objekta sa subjektom, a dogmatizam, naprotiv, neposredno na identitet jednog apsolutnog objekta i samo posredno na suglasnost subjekta s apsolutnim objektom. Onaj prvi, vjieran svom principu, nastoji da blaženstvo sintetički poveže s moralitetom, ovaj drugi, pak, i morali-

tet is blaženstvom Budući da ja, veli dogmatist, težim za blaženstvom, za suglasnošću svog subjekta s objektivnim svijetom, zato ja težim posredno i za identitetom svog bića, djelujem moralno. Obratno, veli kritički filozof, budući da ja moralno djelujem, težim neposredno za apsolutnim identitetom svog br'ća, a up-

¹ Usput jedno pitanje: Pod koju klasu stavova pripada moralni zakon? Da li je on problematičan ili asertoričan, analitičan ili sintetičan stav? — Prema samoj njegovoj formi nije on prosto problematičan stav, jer zahtijeva kategorički. Isto tako nije asertoričan stav, jer on ništa ne postavlja: on samo zahtijeva. Dakle, prema svojoj formi stoji on između oba. On je problematičan stav, koji nužno treba da postane asertoričnim. — U pogledu njegova sadržaja isto je tako, niti upravo analitičan niti sintetičan stav. Ali on je sintetičan stav koji treba da postane analitičkim. On je sintetičan, jer zahtijeva samo apsolutan identitet, apsolutnu tezu; ali on je ujedno tetičan (analitičan), jer se nužno odnosi na apsolutno (ne prosto sintetično) jedinstvo.

Još nešto. Moralna zapovijed postavlja mi nešto apsolutno za realiziranje. No ono apsolutno po sebi nije neki predmet realiziranja, nego je to samo pod uvjetom neke opreke, jer bez te opreke ono je upravo zato što jest, pa mu nije potrebno realiziranje. Ako treba da se realizira, onda je to moguće samo negiranjem opreke. Utoliko je moralna zapovijed ujedno afirmativan i negativan stav, jer zahtijeva da realiziram (afirmiram) ono apsolutno na taj način da ukinem (negiram) nešto oprečno.

ravo time posredno i za identitetom objektivnoga i subjektivnoga u sebi — za blaženošću. U oba su sistema, međutim, moralitet i blaženstvo dva različita principa, koje ja mogu sjediniti samo sintetički (kao razlog i posljedicu)² dok se još približavam posljednjem cilju, apsolutnoj tezi. Da sam tu tezu ikada postigao, onda bi se obje linije kojima teče beskonačni progres, moralitet i blaženstvo, sastale u jednoj tački; obje bi, naime, prestale biti moralitet i blaženstvo, tj. dva različita principa. One bi bile sjedinjene u jednom principu, koji upravo zato mora biti viši nego u obje, u principu apsolutnog bitka ili apsolutne blaženosti.

No ako se oba sistema odnose na apsolutni princip kao na ono savršeno u ljudskom znanju, onda to mora da bude li tačka sjedinjenja za oba sistema. Jer, ako u apsolutnome prestaje svako protivurjeđe, onda u njemu mora i protivurjeđe različitih sistema ili, štoviše, u njemu moraju prestati svi sistemi kao protivurječni sistemi. Ako je dogmatizam onaj sistem koji ono apsolutno čini objektom, onda on nužno prestaje tamo gdje ono apsolutno prestaje biti objektom, tj. gdje smo

mi sami identični s njime. Ako je kriticizam onaj sistem koji zahtijeva identitet apsolutnog objekta sa subjektom, onda on nužno prestaje tamo gdje subjekt prestaje biti subjektom, tj. onim što je oprečno objektu. Također se taj rezultat apstraktnog istraživanja o tački sjedinjenja obaju protivurječnih osnovnih sistema potvrđuje, kad se spustimo do pojedinih sistema u kojima se odvajkada očitovale iskonske protivurječnosti obaju principa, dogmatizma i kriticizma.

Tko je razmislio o stoicizmu i epikurizmu — o dva najprotivurječnija moralna sistema —, lako je našao da se oba sastaju u istom posljednjem cilju. Stoik,

² To ne znači kao zasluga i nagrada. Nagrada, naime, nije posljedica same zasluge, nego pravednosti koja obje dovodi u harmoniju. No blaženstvo i moralitet treba da se u oba sistema zamišljaju neposredno kao međusobni razlog i posljedica.

koji je težio da se napravi nezavisnim od moći objekata, težio je isto tako za blaženošću kao i epikurovac, koji se bacio u naručaj svijeta. Onaj prvi napravio se nezavisnim od osjetilnih potreba na taj način što nije zadovoljio ni jednu, a ovaj drugi na taj način što ih je sve zadovoljio.

Prvi je nastojao da postigne posljednji cilj — apsolutnu blaženost — metafizički, apstrahiranjem od svake osjetilnosti, drugi fizički, potpunim zadovoljenjem osjetilnosti. No epikurovac postao je metafizičarom na taj način što je njegov zadatak, da poistane blaženim pomoću sukcesivnog zadovoljavanja pojedinih potreba, bio beskonačan. Stoik je postao fizičarom, jer se njegova apstrakcija od svake osjetilnosti mogla odvijati samo postepeno, u vremenu. Onaj prvi htio je posljednji cilj postići progresom, a ovaj drugi regresom. No oba težila su 'za istim posljednjim ciljem, za ciljem apsolutne blaženosti i samodostatnosti.

Tko je razmislio o identitetu i realizmu, o oba najprotivurječnija sistema, našao je isam od sebe da su oba mogla da opstoje samo u približavanju apsolutnome, ali da oba, sjedinjeni u apsolutnome, tj. kao protivurječni sistemi, moraju prestati. Obično se govorilo: Bog promatra stvari po sebi. Ako se time htjelo reći nešto razborito, onda bi to moralo značiti toliko da je u bogu najpotpuniji realizam. Ali realizam, zamišljen u svojoj potpunosti, postaje nužno idealizmom upravo zato što nije on potpuni realizam. Jer, potpuni realizam opstoji samo tamo gdje objekti prestaju biti objektima, tj. oprekom subjektu (pojave), ukratko, gdje su subjekt i objekt apsolutno — identični. Prema tome realizam u božanstvu, po kojemu ono promatra stvari po sebi, nije ništa drugo nego najpotpuniji

idealizam, po kojemu ono promatra samo samo sebe i svoj vlastiti realitet.

Razlikuje se objektivni i subjektivni idealizam i realizam. Objektivni realizam jest subjektivni idealizam, a objektivni idealizam subjektivni realizam. Ovo razlikovanje mora otpasti čim otpadne protivurjeđe između subjekta i objekta, čim ja ono što u objekt stavljam realno ne stavljam više u sebe samoga samo idealno, a što ja u sebe stavljam realno, ne stavljam u objekt samo idealno, ukratko, čim su objekt i subjekt identični.³

Tko je razmislio o slobodi i nužnosti, našao je sam od sebe da ti principi moraju biti sjedinjeni u apsolutnome — sloboda zato što ono apsolutno djeluje samo iz neuvjetovane samomoći, nužnost zato što upravo zbog toga djeluje primjereno samo zakonima svog bitka, unutrašnjoj nužnosti svoje bitnosti. U njemu nema više volje koja bi se mogla udaljiti od zakona, ali nema više ni zakona kolji ono sebi ne bi samo dalo tek pomoću svojih djelovanja, nikakvog zakona koji bi imao realiteta nezavisno od svojih djelovanja. Apsolutna sloboda i apsolutna nužnost identične su.⁴

Potpuno se, dakle, potvrđuje da se sjedinjuju svi suprotni principi, da postaju identični svi protivurječni sistemi čim se dignemo do apsolutnoga. — Samo utoliko važnije postaje zbog toga Vaše pitanje: Kakvu prednost ima kriticizam ispred dogmaticizma kad se

³ Objektivni realizam (subjektivni idealizam) zamišljen praktički jest blaženstvo; subjektivni realizam (objektivni idealizam), također praktički zamišljen, jest moralitet. Dok još važi sistem objektivnog realizma (stvari po sebi), dotle blaženstvo samo sintetički može biti povezano s moralitetom. Kad idealizam i realizam jednom nisu više suprotni principi, onda to nisu više ni moralitet i blaženstvo. Kad objekti za mene prestanu biti objektima onda se i moja težnja može odnositi samo još na mene samoga na apsolutni (identitet mog bića).

⁴ Za mnoge, koji nalaze da je Spinozina nauka i iz tog razloga bezvrijedna što pretpostavlja da je Spinoza zamišljao boga kao biće bez slobode, nije suvišno ako se primijeti da je upravo on i apsolutnu nužnost i apsolutnu slobodu zamišljao kao identičnu. Eth. L. I. def. 7. *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur.* — lb. Prop. XVII. *Deus ex suae naturae legibus — agit, inde sequitur solum Deum esse causam liberam.*

oba sastaju u istom posljednjem cilju — krajnjoj svrsi sveg filozofiranja?

Ali, dragi prijatelju, ne leži li upravo već u onom rezultatu odgovor na Vaše pitanje? Ne slijedi li posve

prirodno upravo iz onog rezultata jedan drugi, da kritičizam, da bi se razlikovao od dogmatizma, ne smije s njim ići do postignuća posljednjeg cilja. Dogmatizam i kritičizam mogu se održati kao protivurječni sistemi samo u približavanju posljednjem cilju. Upravo zato mora kritičizam posljednji cilj smatrati saino kao predmet beskonačnog zadatka; on sam nužno postaje dogmatizmom čim on posljednji cilj postavi kao realiziran (u nekom objektu) ili kao ostvarljiv (u nekoj pojedinoj vremenskoj tački).

Ako on ono apsolutno predoči kao realizirano (kao egzistentno), onda ono upravo uslijed toga postaje objektivno: ono postaje objektom znanja i upravo time prestaje biti objektom slobode. Konačnom subjektu ne preostaje ništa drugo nego da kao subjekt uništi samoga sebe, da bi samouništenjem postao identičan s onim objektom. Filozofija je izvrgnuta svim strahotama sanjarenja.

Ako on posljednji cilj predoči kao ostvarljiv, onda mu, doduše, ono apsolutno nije objekt znanja, ali postavljajući ga kao ostvariv i voga, on bar moći koja uvijek preteče zbilju — ta moć stoji između spoznavalačke i realizatorske moći, koja nastupa tamo gdje spoznavanje prestaje, a gdje realiziranje još nije počelo — on bar moći uobrazilje⁵ ostavlja slobodnog prostora. Uo-

⁵ Uobrazilja je kao povezivalačka srednja karika teorijske i praktičke moći analogna teorijskom umu, ukoliko je zavisan od objekta, analogna praktičkome, pak, ukoliko on sam proizvodi svoj objekt Uobrazilja aktivno proizvodi neki objekt na taj način što ona sebe stavlja u potpunu zavisnost od tog objekta — u potpuni pasivitet. Što tvorevini uobrazilje nedostaje na objektivitetu, to ona sama nadoknađuje pasivitetom u koji sebe stavlja svojebrazilja dakle, ono apsolutno, da bi ga prikazala ostvarljivim, neminovno već predočuje realiziranim, zapadajući time u isto sanjarenje koje proizvodi prividni misticizam.

Stoga se kritičizam od dogmatizma ne razlikuje po cilju i koji oba postavljaju kao ono najviše, nego po približavanju njemu, po njegovu realiziranju, po duhu njegovih praktičkih postulata. I samo zato filozofija pita za posljednji cilj našeg određenja, da bi primjerenom njemu mogla odgovoriti na kudikamo važnije pitanje o našem određenju. Samo imanentna upotreba kojom se služimo kod principa apsolutnoga u praktičkoj filozofiji za spoznaj svog određenja, daje nam pravo da idemo do apsolutnoga. Čak se dogmatizam od slijepog dogmaticizma u pitanju o posljednjem cilju pomoću svoje praktičke namjere razlikuje po tome što ovaj potonji ono apsolutno upotrebljava samo kao

konstitutivan princip za naše određenje, a onaj prvi kao konstitutivan princip za naše znanje.

Kako se, dakle, razlikuju oba sistema po duhu svojih praktičkih postulata? To je, dragi prijatelju, pitanje od kojega sam pošao i kojemu 'se sada vraćam. Teorijskim znanjem (to je rezultat cijelog našeg istraživanja) dogmatizam isto tako kao ni kriticizam ne može postići ono apsolutno kao objekt, jer apsolutan objekt ne podnosi kraj sebe subjekt, a teorijska se filozofija osniva upravo na onaj suprotnosti između subjekta i objekta. Za oba sistema preostaje, dakle, samo to da se ono apsolutno, budući da nije moglo biti predmet znanja, napravi predmetom djelovanja, ali da se zahtijeva djelo. voljno — aktom spontaniteta prema ideji onog objekta. Stoga bi se uobrazilja mogla proglasiti za moć da se potpunom samodjelatnošću stavimo u potpuni pasivitet.

Mi se smijemo nadati da će vrijeme, majka svakog razvoja, njegovati i one klice što ih je Kant za velika tumačenja o toj velikoj moći izložio u svom besmrtnom djelu, pa da će se razvili čak do savršenosti cijele znanosti.

van je kojim se realizira ono apsolutno.⁶ U tom nužnom djelovanju sjedinjuju se oba sistema.

Dakle, dogmatizam ise također ne može razlikovati od kriticizma po ovom djelovanju uopće, nego samo po duhu tog djelovanja, i to samo utoliko ukoliko zahtijeva realiziranje apsolutnoga kao objekta. Ja, međutim, ne mogu da realiziram objektivni kauzalitet, a da naprotiv ne ukinem subjektivni. Ja u objekt ne mogu staviti aktivitet, a da u samoga sebe ne stavim pasivitet. Što dodjeljujem objektu, to upravo time oduzimam sebi samome i obratno. To su sama načela koja

⁶ Ako je piscu inače uspjelo da razumije izlagače kriticizma, onda oni — većina bar — pod praktičkim postulatом egzistencije božje ne misle zalitjev da se ideja boga praktički realizira, nego samo zahtjev u svrhu moralnog napretka (dakle u praktičkom pogledu), da se opstanak božji prihvati i da se prema tome objektivno pretpostavi teorijski, — (jer vjera, smatranje istinom itd. očito je akt teorijske moći). Tako, dakle, bog ne bi bio neposredan nego samo posredan predmet našeg realiziranja i ujedno opet (što oni, čini se, ipak ne žele) predmet teorijskog uma. Naprotiv, ti isti filozofi brane potpunu analogiju obaju praktičnih postulata, postulata egzistencije božje i postulata besmrtnosti. No besmrtnost očito mora biti neposredan predmet našeg realiziranja. Mi realiziramo besmrtnost beskonačnošću svog moralnog progresu. Prema tome oni zacijelo moraju prihvatiti da je i ideja božanstva neposredan predmet našeg realiziranja da mi ideju samog božanstva (ne samo svoju teorijsku vjeru u nj) možemo

realizirali samo beskonačnošću svog moralnog napredovanja. — Inače bismo i u svoju vjeru u boga morali biti sigurni prije nego u svoju vjeru u besmrtnost: — to zvuči smiješno, ali je to istinita i očita posljedica! Jer, vjera u besmrtnost nastaje samo uslijed našeg beskonačnog napredovanja (empirijski). Sama je vjera isto tako beskonačna kao naše napredovanje. No naša vjera u boga morala bi nastati a priori, dogmatički, dakle morala bi također uvijek biti ista, kad sama ne bi bila predmet našeg napretka, dakle kad se samim našim napretkom ne bi sve više realizirala u beskonačnost. — Većinu od svojih čitalaca moram moliti za oprostjenje što se tako često vraćam na isti predmet. No kod drugih čitalaca mora čovjek sa svih strana nastojati da im se približi. Ako to ne uspije na jednoj strani, uspjeh će možda ipak na drugoj, se u filozofiji dadu strogo dokazati i koja svatko može potvrditi, čak najobičnijim (moralnim) iskustvima.

Ako ja, prema tome, ono apsolutno pretpostavim kao objekt znanja, onda ono egzistira nezavisno od mog kauzaliteta, tj. ja egzistiram zavisno od njegovog. Moj je kauzalitet uništen njegovim. Kamo da pobjegnem ispred njegove moći? Ako treba da realiziram apsolutni aktivitet nekog objekta, onda (je to moguće samo na taj način da u sebe samoga stavim apsolutni pasivitet. Spopadaju me sve strahote sanjarenja.

Moje je određenje u dogmatizmu da u sebi uništim svaki slobodni kauzalitet, i da ne djelujem sam, nego da pustim da apsolutni kauzalitet djeluje u meni, da sve više sužavam granice svoje slobode da bih sve više proširio granice objektivnog svijeta — ukratko, najneograničeniji pasivitet. Ako, dakle, dogmatizam riješi teorijsku suprotnost između subjekta i objekta zahtjevom da subjekt prestane da za apsolutni objekt bude subjekt, tj. nešto njemu oprečno, i onda obratno kritiziram suprotnost teorijske filozofije mora riješiti i praktičkim zahtjevom da ono apsolutno za mene prestane biti objekt. Taj zahtjev i mogu ispuniti samo beskonačnom težnjom da u samome sebi realiziram ono apsolutno, — pomoću neograničenog aktiviteta. Dakle, svaki subjektivni kauzalitet ukida, naprotiv, objektivni. Dok ja samoga sebe određujem autonomijom, dotle objekte određujem heteronomijom. Dok ja u sebe stavljam aktivitet, dotle u objekt stavljam pasivitet. Što više subjektivan, to manje objektivan!

Ako, dakle, sve stavim u subjekt, onda upravo time negiram sve o objektu. Apsolutni kauzalitet u meni ukida za mene svaki objektivni kauzalitet. Proširujući granice svog svijeta, sužavam granice objektivnog svijeta. Kad moj svijet ikada ne bi više imao granica, onda bi mojim kauzalitetom bio uništen i svaki objektivni

kauzalitet. Ja bih bio apsolutan. — No kriticizam bi zapao u sanjarenje kad bi taj posljednji cilj prikazivao samo kao i dostiživ (ne kao postignut). On, dakle, ideju tog cilja prikazuje samo praktički, za određivanje moralnog bića. Ako ovdje stane, onda je siguran da je vječno različan od dogmatizma.

Naime, moje je određenje u kriticizmu — težnja za nepromjenljivim sopstvom, bezuvjetnom slobodom, neograničenom djelatnošću.

Budi! jest najviši zahtjev kriticizma.

Ako se opreka prema zahtjevu dogmatizma hoće napraviti očitijom, onda je to ova: Teži, ne da sebe približiš božanstvu, nego da božanstvo do beskonačnosti približiš sebi.

DESETO PISMO

Vi imate pravo, preostaje još jedno — da se zna da opstoji neka objektivna moć koja se našoj slobodi prijeti uništenjem, a s tim dubokim i izvjesnim uvjerenjem u srcu — da se borimo protiv nje, da upo trijebimo svojiu slobodu i da tako propadnemo. Vi imate dvostruko pravo, prijatelju moj, jer se ta mogućnost još i onda, kad je pred svjetlom uma odavna iščezla, ipak još mora sačuvati za umjetnost — za ono najviše u umjetnosti.

Često se pitalo kako grčki um može podnijeti protivurječe njihove tragedije. Smrtnik — od sudbine određen za zločinca, boreći se sam protiv sudbine, a ipak strašno kažnjen za zločinstvo koje je bilo djelo sudbine! Razlog tog protivurječja, ono što ga je činilo podnošljivim ležalo je dublje, nego što su ga tražili, ležalo je u sporu ljudske slobode, s moći objektivnog svijeta, u kojemu je smrtnik, ako je ona moć neka nadmoć — (fatum) — nužno morao podleći, pa je zato što nije bez borbe podlegao ipak morao biti kažnjen zbog samog njegova podlijeganja. Da se zločinac, koji je podlegao samo nadmoći sudbine, ipak još kažnjavao, bilo je priznavanje ljudske slobode, čast koja je pripadala slobodi. Grčka je tragedija štovala ljudsku slobodu na taj način što je dala da se njeni junaci bore protiv nadmoći sudbine. Da ne bi prekoračila granice umjetnosti, morala mu je ona dati da podleigne, ali mu je, da bi i ovo, umjetnošću iznuđeno poniženje ljudske slobode opet popravila, morala dati da — i za zločinstvo počinjeno po sudbini — ispaštava. Dok je još slobodan, on se još održava protiv moći sudbine. Cim podleigne, on također prestaje biti slobodan. Podliježući on još optužuje sudbinu zbog gubitka svoje slobode. Slobodu i propast ni grčka tragedija nije mogla složiti. Samo biće kojemu je bila oduzeta sloboda moglo je podleći sudbini. — Bila je to velika misao da

se voljno snosi i kazna za neizbježno zločinstvo, da bi se gubitkom svoje slobode dokazala upravo sama ta sloboda i da se propadne još s očitovanjem slobodne volje.

Kao svagdje tako je i ovdje grčka umjetnost pravilo. Ni jedan narod nije i u tome ostao vjerniji karakteru čovječanstva nego Grci.

Dok se čovjek nalazi na području prirode, dotle je on u najpravijem smislu njezin gospodar, kao što on nad samim sobom može biti gospodar. On objektivni svijet tjera u njegove određene granice, preko kojih ne smije prijeći. Predočujući sebi objekt, dajući mu formu i trajnost, on njime vlada. On ga se ništa ne treba bojati, jer mu je sam postavio granice. No čim te granice ukine, čim objekt nije više predočiv, tj. čim je čovjek sam zastranio preko granica predodžbe, onda vidi da je sam izgubljen. Njega spopadaju strahote objektivnog svijeta. On je ukinuo njegove granice, kako da ga svlada. Neograničenom objektu ne može više dati formu, on lebdi pred njim neodređen. Gdje da ga sputa, gdje da ga uhvati, gdje da njegovoj nadmoći postavi granice?

Sve dotle dok grčka umjetnost ostaje u granicama prirode, koji je narod prirodniji, ali isto tako i strašniji čim te granice napusti!¹ Nevidljiva je moć odviše uz-

¹ Grčki bogovi bili su još unutar prirode. Njihova moć nije bila nevidljiva, ne nedostiživa za ljudsku slobodu.

Često je ljudska mudrost odnijela pobjedu nad fizičkom

24 — Sistem transcendentalnog idealizma
369

višena a da bi se ulagivanjem dala podmititi, njezini junaci odviše plemeniti a da bi se kukavičlukom mogli spasiti. Ovdje ne preostaje ništa osim — borbe i propasti.

No takva se borba daje samo i izmisliti u svrhu tragične umjetnosti. Sistemom djelovanja ne bi mogla nastati, već zbog toga što bi (takav sistem pretpostavljao titanski rod, dok bi se bez te pretpostavke zacijelo izrodio u najveću propast čovječanstva. Ako bi naš rod jednom bio određen da ga muče strahote nekog nevidljivog svijeta, ne bi li onda bilo lakše da se kukavno dršće pred nadmoći onog svijeta, pred najslabijom pomisli na slobodu, nego boreći ise propasti? No zapravo bi nas onda užasi sadašnjeg svijeta mučili više nego strahote budućega. Ili čovjek koji je u nadoisjetilnom svijetu isprosjačio svoju egzistenciju postaje na ovom svijetu mučenikom čovječanstva, koji bjesni protiv samoga sebe i drugih. Gospodstvo na ovom svijetu treba da mu daje odštetu za poniženja na onom svijetu. Budeći se iz blaženosti onog svijeta, vraća se u

ovaj da bi ga napravio paklom. Sreća je ako se u zagrljaju onog svijeta uljulja u san, da bi na ovoime postao moralnim djetetom.

Najviši je interes filozofije da onom nepromjenljivom alternativom, koju dogmatizam otvara svojim pristalicama, probudi um iz njegova drijemeža. Jer, ako se pomoću tih sredstava ne može više probuditi, onda je čovjek bar siguran da je učinio ono krajnje. Taj je pokušaj utoliko lakši ukoliko je ona alternativa, čim čovjek nastoji da sebi položi račun o posljednjim moći bogova. Čak hrabrost grčkih junaka često je olimpijcima zatjerala strah. Međutim, ono pravo natprirodno kod Grka počinje s fatumom, s nevidljivom moći, kojoj nije više ravna nijedna prirodna moć i nad kojom čak ni besmrtni bogovi nemaju nikakve vlasti. — Sto su strašniji na području natprirodnoga, to prirodniji su oni sami. Što slađe koji narod sanja o nadosjetilnom svijetu, to je prezreniji, neprirodniji on sam.

razlozima svog znanja, najjednostavnija, najshvatljivija antiteza svakog uma koji filozofira. »Um se mora odreći ili objektivnog inteligibilnog svijeta ili subjektivne osobnosti, apsolutnog objekta ili apsolutnog subjekta — slobodne volje.« Ako je ta antiteza jednom određeno postavljena, onda interes uma također zahtijeva da se bdiye s najvećom pomnjom da sofisterije moralne tromosti ne bi prevukle preko nje novu koprenu, koja bi mogla zavarati čovječanstvo. Dužnost je da se otkrije cijela varka i da se pokaže kako svaki pokušaj da se ona umu napravi podnošljivom, može uspjeti samo pomoću nove varke, koja mora održavati um u trajnom neznanju i skrivati mu posljednji bezdan, u koji se dogmatizam neminovno mora baciti čim prodre do posljednjeg velikog pitanja (bitak ili nebitak?).

Dogmatizam je — to je rezultat našeg zajedničkog istraživanja — teorijski neoboriv, jer sam napušta teorijsko područje da bi svoj sistem praktički dovršio. On se, dakle, praktički daje opovrći time da u sebi realiziramo njemu upravo oprečan sistem. No on je nepobitan za onoga kojemu ga može čak praktički realizirati, kojemu je podnošljiva misao da radi oko svog vlastitog uništenja, da ukine u sebi svaki slobodni kazualitet i da bude modifikacija jednog objekta u čijoj beskonačnosti on, prije ili poslije, mora naći svoju (moralnu) propast.

Što je, prema tome važnije za naš vijek nego da se ti rezultati dogmatizma više ne prekrivaju plašteim, da se više ne skrivaju umilnim riječima, pod varkama lijenog uma, nego da se, koliko je god moguće, postave određeno, očigledno, nezavijeno. Samo u tome leži posljednja nada za spas čovječanstva, koje najzad,

pošto je dugo nosilo okove praznovjerja u sebi samome smije da nađe ono što je tražilo u objektivnom svijetu, da bi se od svog bezgraničnog zastranjivanja u tuđi svijet vratilo — svome vlastitome, od besopstvenosti — sopstvenosti, od sanjarenja uma — k slobodi volje.

Pojedine varke bile su pale same od sebe. Vrijeme je samo čekalo da nestane i posljednji osnov svib onih varki. Pojedine je zablude razorio, samo je trebala da padne još i posljednja tačka uz koju su sve one bile pričvršćene. Čini se da se čekalo otkriće, kad su se umiješali drugi, koji su u onom trenutku kad je ljudska sloboda trebala da dovrši svoje posljednje djelo izmislili nove varke, da bi smionu odluku uništili još prije izvedbe. Oružja su ispala iz ruke, a smioni um, koji je sam bio uništio varku objektivnog svijeta, djetinjastvo cvili nad svojom slabošću.

Vi, koji sami vjerujete u um, zašto ga optužujete zbog toga što ne može raditi oko svog vlastitog uništenja, što ne može realizirati neku ideju, čija bi zbiljnost uništila sve što ste sami dosta mučno sagradili. Da to čine drugi, koji su odvajkada odvojeni od samog uma i kojima je to interes da se tuže na nj, tome se ja ne čudim. Ali da to činite vi, koji sami cijenite um kao božansku moć u nama! — Kako ćete svoj um braniti protiv najvišeg uma koji bi ograničenom, konačnom umu očito ostavio samo najapsolutniji pasivitet. Ili, ako pretpostavljate ideju objektivnog boga, kako možete govoriti o zakonima koje um proizvodi iz samoga sebe, jer autonomija može pripadati samo apsolutno slobodnu biću. Uzalud se mislite spasiti na taj način da onu ideju objektivnoga boga pretpostavljate samo praktički. Upravo zato što je pretpostavljanje samo praktički, prijeti vam od nje to sigurnije propast vaše moralne egzistencije. Vi optužujete um da ništa ne zna o stvarima po sebi, o objektima nadosjetilnog svijeta. Zar vi nikada — makar samo i tako — niste naslućivali da nije um ono što intelektualni svijet čini nepristupačnim za svaku objektivnu moć, da objekte spoznavanja nije stjerala u granice zgošnjih pojava ograničenost vašeg znanja, nego vaša neograničena sloboda?

Oprostite, prijatelju moj, što u pismu Vaina govorim drugima koji su Vašem duhu — tako tuđi. Dopusnite da se radije vratimo vidiku koji ste nam sami otvorili na koncu svog pisma.

Bit ćemo sretni ako možemo biti uvjereni da smo uznapredovali do posljednjeg velikog problema, do kojeg može da prodre cijela filozofija. Naš se duh osjeća slobodniji, jer se od stanja spekulacije vraća uživanju i

istraživanju prirode, a da se ne mora bojati da će ga nemir njegova nezadovoljenog duha, nemir koji se neprestano vraća, iznova dovesti u neprirodno stanje. Ideje od kojih se uzdigla naša spekulacija prestaju biti predmeti uzaludnog posla, koji naš duh samo prebrzo zamara. One postaju zakonom našeg života pa nas zauvijek oslobađaju mučnog posla da se o njihovu realitetu uvjerimo a priori putem spekulacije, pošto su, prešavši tako same u život i egzistenciju, postale predmetima iskustva.

Mi se nećemo tužiti, nego ćemo biti sretni što konačno stojimo na raskrsnici gdje je rastanak neminovan: sretni, što smo otkrili tajnu duha po kojoj pravednik sam od sebe postaje slobodari, dok ne pravednik sam od sebe dršće pred pravednošću koju u sebi nije našao i koju je upravo zato morao predati jednom drugom svijetu, u ruke suca ikojii kažnjava. Uбудuće se mudrac nikada više neće uteći misterijama, da bi pred profanim očima sakrio svoja načela. Zločinstvo je prema čovječanstvu da se sakrivaju načela koja su općenito priopćiva. No sama je priroda postavila granice toj priopćivosti: ona je — za dostojne spremila filozofiju koja sama od sebe postaje ezoteričnom, jer se ne može naučiti, ne može se moliti za drugim, ne može se hiniti za drugim, niti je tajni neprijatelji i izviđači mogu ponoviti za drugim — simbol za savez slobodnih duhova. Po njemu se oni svi prepoznaju i ne treba da ga sakrivaju, a on će ipak, razumljiv samo njima, za druge biti Vječna zagonetka.

Na prvi se pogled može učiniti čudnim što danas, više od stotinu godina nakon Schellingove smrti, smatramo potrebnim da raspravljamo o mišljenju jednog »romantika«, makar on i nastupao kao »filozof apsolutnog«. Zar povijest filozofije dosada nije jasno postavila njegovo mjesto u sklopu klasičnog njemačkog idealizma što se pokazuje u već uobičajenom redosljedu: Kant — Fichte — Schelling — Hegel? Promda takav redosljed ima svoje opravdanje i ranija su istraživanja pružila obilje građe za takvo određenje povijesnog mjesta Schellingove filozofije, posljednji su radovi o Schellingu ukazali i na neke manje uočljive elemente njegova mišljenja, te na taj način utjecali na to da se uobičajena slika o razvitku njemačkog idealizma i Schellingovu značenju uopće prilično izmijeni.

Možda je tome u stanovitoj mjeri pridonijela okolnost što se prvo kritičko izdanje Schellingove zaostavštine pojavilo tek prilično kasno, u ovom stoljeću¹. Povrh toga, Schellinga se kao »filozofskog Proteja njemačkog idealizma« predugo promatralo isključivo u

sjeni Hegela. Rezultati novijih istraživanja, međutim, nesumnjivo otkrivaju Schellinga u sasvim novom svje-

¹ Usp. F. W. .T. Schelling, Gesamtausgabe in 12 Bdn, Herausgegeben von Manfred Schrötter, 6 Hauptbände 2 1958/59, 6 Ergänzungsbände 1943/1950.

tlu i osebnjoj veličini koja nimalo ne zaostaje za Hegelovom. štoviše, kao živi mislilac Schelling je tek u ovom Stoljeću ponovo otkriven poslije »renesanse Hegela« što svakako imperativno nalaže da se preocijeni kako njegova vlastita uloga u sklopu njemačkog idealizma, tako i raznovrsnost poticaja što ih on daje suvremenom mišljenju. Od njegovih mladenačkih spisa pa sve do staračke kritike Hegela Schelling nam se javlja kao nenadmašivi majstor mišljenja bez kojega se ne može zamisliti nijedna značajna epizoda duhovne povijesti posljednjih stotinu i pedeset godina: razvitak dijalektičke metode, lijevo hegelovstvo, shvaćanja suvremene biologije i današnja filozofija egzistencije. Svi ti elementi uzeti u cjelini svakako pružaju dovoljan razlog da raspravljamo o filozofiji apsolutnog i nezineu značenju za suvremeno mišljenje.

Mnogi tumači i poznavaoči Schellingove filozofije s pravom smatraju da je sistem transcendentnog idealizma u sadržajnom i formalnom pogledu njegovo naj-savršenije djelo. Ono pruža uvid ne samo u sistem transcendentne filozofije u odnosu spram prirodne filozofije, nego također u Schellingov prethodni i kasniji razvitak, kao što omogućuje bolje razumijevanje cjelokupnog kretanja njemačkog idealizma od Kanta do Hegela. Svi su bitni problemi toga velikog razdoblja u povijesti mišljenja u tom spisu na više ili manje određen način naznačeni, jer bez obzira na sve ono značajno što su već ranije postigli Kant i Fichte, a kasnije Hegel, Sistem transcendentnog idealizma prvi je sistem filozofije u pravom smislu te riječi. To naravno ne znači da su npr. Aristotel ili Spinoza mislili nesistematski, ali ni Kant u svojim »Kritikama« sve što uopće jest još ne izvodi iz čistog uma: »stvar po sebi« ostaje nešto izvan njega. Središnje filozofsko nastojanje njemačkog idealizma postat će stoga »ukidanje« stvari po sebi i samokonstituiranje uma kao apsolutne refleksije ili posredovanja. Izgradnja uma kao apsolutnog principa bitka u svom razvitku i sama prolazi nekoliko faza, i na tom poslu svaki je veliki idealist izvršio svojevrstan zadatak, susretao se s osebnim pitanjima i tražio nova rješenja.

Kant je veliki učitelj Fichtea, Schellinga i Hegela: on je otkrio transcendentno načelo filozofiranja i time zapravo utvrdio stajalište novovjekovne filozofije kao metafizike subjektivnosti — to je posljednji smisao

njegova »kopernikanskog obrata«. Fichte je pošao od kantovske transcendentalne apercepcije »ja mislim« koja prati sve misaone operacije i uzeo je za temelj subjektivnog idealizma: ja (kao transcendentalni subjekt postavlja svoj objekt ne-ja i posreduje se u njemu kao svojem vlastitom produktu u sintezi znanja. Ali Fichteov ne-ja kao produkt činjeničnoga djelovanja ja ostao je samo »neodređeni objekt«, trebanje, neraščlanjena predmetnost znanja i čudorednog djelovanja.

Veliki korak naprijed koji je učinio Schelling sastoji se ponajprije u tome što je transcendentalnu filozofiju koja ispituje podrijetlo znanja u subjektu sadržajno obogatio otvarajući obzor za pojavljivanje objekta u svojoj »materijalnoj punoći«, i dopunio je prirodnom filozofijom. Tim je problemom zaokupljen u prvom razdoblju svoga stvaranja od 1794 —• 18006, dakle u doba što prethodi Sistemu koji je dovršen 1800. Nema sumnje da bi nam to djelo ostalo nerazumljivo ako se makar u glavnim potezima ne bismo osvrnuli na prijedeni put do Sistema, a to> stvaranje pada u tzv. »prirodofilozofsko razdoblje«.

1. Prva faza Schellingova filozofiranja nedvosmisleno je određena odnosom spram njegova učitelja Fichtea od kojega je dvadesettrogodišnji mladić 1798. naslijedio filozofsku katedru na sveučilištu u Je.ni. štoviše, još i Sistem stoji pod jakim utjecajem Fichtea, ali on već kroči originalnim putovima koji Schellinga sve više udaljuju od subjektivnog idealizma. Premda neki historičari filozofije smatraju da je Schellingova zavisnost od Fichtea izvršila presudan utjecaj na njegove spise toga razdoblja (R. Kroner npr. u poznatoj knjizi Von Kant zu Hegel, Tübingen 1924) sigurno je da se ne može govoriti o Schellingovoj naprosto »učeničkoj privrženosti« Fichteu. Mladi Schelling doduše započinje svoj vlastiti razvitak u znaku pitanja kako ja tvori ishodište cjelokupnog filozofiranja, ali takva (u kantovskom smislu) kritička refleksija o podrijetlu znanja ne tvori jedini izvor njegovih filozofskih nazora. S druge strane, mnogi tumači njemačkog idealizma uopće, a Schellingova misaonog razvitka napose, opravdano ukazuju na golemu ulogu koju je pritom igrao Spinoza. Njegov je utjecaj podjednako značajan kako za Schellinga tako i za Hegela. Od Spinoze potječe Schellingova težnja spram takvog posljednjeg prajedinslva koje u sebi sadrži sve što 'se uopće može pojaviti u kozmosu.

Schellingovi počeci obilježeni isu dakle ne samo utjecajem nauke o znanosti nego i Spinozina panteizma, a formula »Deus sive natura« ostat će uvijek prisutan leitmotiv Schellingove filozofije sve do kasnih spisa.

No budući da zbiljnost Spinozine supstancije kao jedan od dva atributa suodređuje i protežnost, tj. stvarnost, Schelling će postepeno nastojati da tu objektivnost iz posljednjeg principa odstrani i prapočelo jednako uzdigne iznad »bitka« (=stvarnosti) kao i Fichteove subjektivnosti. Ono sveobuhvatno on će shvatiti kao nešto što nadilazi svaku uvjetovanost i odrediti ga kao apsolutno ja. Prvi će put biti izrečena riječ »apsolutno« i ona već nedvosmisleno najavljuje da je Schellingova izradba objektivnog idealizma zapravo priprema apsolutnog idealizma.

U svom prvencu »0 mogućnosti forme jedne filozofije uopće« (Über die Möglichkeit der Form einer Philosophie überhaupt, 1795) Schelling istražuje uvjete koji se moraju ispuniti da bi filozofija bila znanost. Kao i svaka znanost ona se može konstituirati samo pod uvjetom da bude sistem stavova koji su obrazloženi i tvore strogo jedinstvo, a to je pak moguće samo ako su utemeljeni na jednom jedinom stavu i odatle deducirani logičkom nužnošću. Taj najviši Stav mora biti jedno načelo koje uvjetuje sve ostale stavove i samo je bezuvjetno: to je ja. Slijedeći fichteovsku shemu triplieiteta iz nauke o znanosti i Schelling smatra da je to ja ponajprije bezuvjetno identično sa sobom kao čisto ja, zatim ono sebe uvjetuje i postavlja se kao ne-ja, da bi se na kraju vratilo sebi i uspostavilo da je ono bezuvjetno i uvjetovano zapravo isto ja koje sâmo sebe uvjetuje. Već se ovdje naziru elementi izgradnje dijalektičke metode: neposredno se obraća u posredovano da bi se vratilo sebi kao posredovana neposrednost. Ta tri načela tvore temelj svakoga znanja, i filozofija stoga u pogledu forme i sadržaja mora biti bezuvjetna znanost.

U svom drugom ranom spisu »O ja kao principu filozofije ili o bezuvjetnom u ljudskom znanju« (Vom ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen, 1795) Schelling se pita određenije u čemu se sastoji realni temelj (razlog) svega našeg znanja. Dotadašnja je filozofija na to pitanje pružala dva moguća odgovora: dogmatički, da sve znanje potječe od subjektu nezavisnog objekta ili stvari, ili kritički, prema čijem shvaćanju sve znanje proizlazi iz njegova subjekta. Dok je Fichte smatrao da filozof između njih mora birati već prema tome kakav je čovjek, Schelling odbija oba rješenja kao u sebi nedostatna i protivurječna, i traži ono što nadilazeći subjekt i objekt znanja oba sjedinjuje: »posljednji razlog (temelj) sve realnosti, naime, jest nešto što se može zamisliti samo pomoću samoga sebe, tj. pomoću svoga bitka, što se samo utoliko pomišlja ukoliko ono

jest, ukratko, nešto pri čemu se podudara princip bitka i mišljenja« (I, 163)².

Taj najviši princip identiteta bitka i mišljenja za kojim teži cijeli njemački idealizam Schelling zove

² Ukoliko nije drugačije naznačeno Schellingovi se spisi citiraju prema originalnom izdanju sabranih djela: Werke, Bd. I—XIV, 1856—1861.

još fichteovski »apsolutno ja«: »Ja jesam! Moj ja sadrži bitak koji prethodi svakom mišljenju i predstavljanju« (I, 167). Onu apsolutnu instanciju u kojoj su subjekt i objekt neposredno identični Schelling određuje kao intelektualni zor. S tog stajališta koje nadmašuje dogmatizam i nedosljedni kriticizam on kritizira Spinozu zato što supstanciju poima kao protežni bitak, i Reinholda jer subjekt shvaća empirijski a ne transcendentalno kako to pravi idealizam zahtijeva. Posljednji razlog za to leži u tome što najviši princip istinskog filozofiranja ne može biti nužnost nego sloboda: »Početak i kraj svake filozofije jest — sloboda!« (I, 177).

No dvadesetgodišnji Schelling nije zastao na tome da dogmatizam i kriticizam podvrgne kritici samo s tačke gledišta najvišeg principa filozofije — apsolutnog ja. Iste godine (1795) nastaje i njegov spis Pisma o dogmatizmu i kriticizmu³ (Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus) koji zauzima značajno mjesto među Schellingovim ranim radovima. Pisma su pisana polemički protiv nedosljednih sljedbenika Kantove nauke, tj. onih kriticista (idealista) koji su s kritičkog stajališta pali natrag u dogmatizam. Polemika također udara protiv spinozizma koji ono apsolutno nekritički određuje kao apsolutni objekt. No dok je Schellingu ranije bilo stalo da pokaže prirodu apsolutnog ja, sada se postavlja pitanje kako je moguć prijelaz od toga ja k svijetu stvari. Spor filozofa o tome mora postati spor same filozofije oko njezina središnjeg problema: »Kako ja uopće dolazim do toga da izlazim iz apsolutnog i prelazim na nešto oprečno?« (I, 294; usp. Treće pismo u prijevodu str. 322). Polazeći od pojma spoznaje kao sinteze mnoštva u jedinstvu Schelling isti-

³ Usp. F. W. J. Schelling, Sistem transcendentalnog idealizma; Pisma o dogmatizmu i kriticizmu; preveo V. Sonnenfeld, Zagreb 1965.

Ovim prijevodima u izdanju »Naprijeda« pojavljuju se u nas prvi put Schellingovi spisi na hrvatskosrpskom jeziku ča da Kritika čistog uma nije doprla do onoga apsolutnog jedinstva sintetičkog suda koje kao iskonski identično mora biti iznad svega spornog, te o nijemu više ne može biti spora. Kako je moguć taj prijelaz od jedinstva k mnoštvu i natrag od mnoštva k jedinstvu?

Pri pobjližoj se analizi pokazuje da je taj problem prijelaza nemoguće riješiti čisto teorijski: kriticizam može da dokaže samo teorijsku nedokažljivost dogmatizma, ali ga ne može opovrći sve dotle dok stoji na tlu čiste teorije (Četvrto pismo, prijevod str. 324). Svaka pak sinteza kao teorijska djelatnost nužno počiva na jednoj tezi, a teza je zahtjev. Time smo već na području praktičke filozofije, ne više znanja nego djelovanja — ljudske slobode (Peto pismo, prijevod str. 335)). No u pravom smislu riječi slobodna djelatnost ne može da bude ona koja je ograničena iznutra ili izvana, subjektom ili objektom, nego takva koja ih nadilazi — čisto sopstvo ili intelektualno promatranje (zrenje): »To je promatranje najunutrašnije, najvlastitije iskustvo, od kojega jedino zavisi sve što mi znamo i vjerujemo...« (Osmo pismo, prijevod str. 348). Ali takva djelatnost nije više niti čisto praktička, jer nema svrhe izvan sebe. Spinoza je slutio to apsolutno, ali samo slutio, budući da ono nije stvarni predmet sadržajne pojmovne spoznaje: u njemu su subjekt i objekt iskonski jedno. Takvom neposrednom potonulošću našega ja u ono apsolutno — apsolutno i ja postaju jedno i pojmovna refleksija na intelektualno promatranje to samo potvrđuje (str. 350). To je intelektualno promatranje čista djelatnost ili samoproizvođenje apsolutnoga ja; moj realitet iščezava u beskonačnom realitetu, subjekt i objekt ukidaju se u apsolutnom identitetu (Deveto pismo, prijevod str. 358).

Time je napokon dostignuta razina prijelaza beskonačnoga u konačno. Ona nije dostupna ni čistoj teoriji ni čistoj praksi, dogmatizam i (nedosljedni) kriticizam teže prema takvom iskonu svega, ali ga ne mogu postići jer jednostrano svode apsolutno na objekt ili subjekt, dok je on ono uistinu nadilazno. »Budi! jest najviši zahtjev kriticizma ... Teži, ne da sebe približiš božanstvu, nego da božanstvo do beskonačnosti približiš sebi« (Deveto pismo, prijevod str. 367).

Kako shvatiti to čisto proizvođenje ja? Ono zapravo nije drugo do proizvođenje samog proizvođenja, dakle ono što će se postaviti kao centralna tema spisa koji slijede. U njima Schelling razvija ideju apsolutnoga ja koje samo sebe shvaća ili hoće kao ja, dakle koje se samo sebi pojavljuje ili opstoji kao duh. Razmatranje pojma duha sve se više udaljuje od fichteovskog shvaćanja ja kao pukog znanja i ontološki produbljuje do ideje samorazvika duha kao progresivne povijesti njegova nastajanja — misao koja je dobila detaljniju razradbu u Sistemu i kasnije dala poticaj za nastanak Hegelove Fenomenologije. Slično bi se moglo reći i za pojam transcendentnog iskustva što omogućuje bolje razumijevanje kantovske problematike: destrukcija tradicional-

ne pretkritičke metafizike pruža Schellingu elemente za konstrukciju nove transcendentalne metafizike koju će ozbiljno poduzeti u Sistemu. Tako se pokazuje da svako transcendentalno razmatranje ima dvostruk smisao: prvo ono prestupa predmetno iskustvo da bi pronašlo temelje empirijskog iskustva; i drugo, ono prestupa samo prèš tupan je iskustva u njegov temelj kao um ili duh koji konstituira kozmos. Ali njegova transcendentalna, tj. bezvremena povijest ne pojavljuje se samo kao empirijska svjetska povijest, nego i kao ono što objektivno prethodi svakoj ljudskoj povijesti: kao priroda.

Nema sumnje da su i neke »empirijske Okolnosti« Schellingova života prije njegova dolaska u Jenu uvjetovale njegovo zanimanje za prirodu. Njegov boravak u Leipzigu pridonio je tome da se počeo intenzivno baviti prirodoslovnim studijama 1796—1798. Svoj spekulativni interes on je obogatio upoznavanjem s najnovijim znanstvenim otkrićima i tadašnjim stanjem empirijskog istraživanja fizike, kemije i fiziologije. Na ovom se mjestu ne možemo upustiti u referiranje Schellingovih prirodofilozofskih spisa kojii prethode Sistemu, ali ne treba smetnuti s uma da su oni odlučni po cio njegov sistem, pa i usmjerenost njegova filozofiranja uopće koje pokazuje znatno veće zanimanje za prirodu kao organizam i život nego što je to ikada bio slučaj u Kanta i Fichtea, da i ne spominjemo Hegela za kojega je priroda u neku ruku »nužno zlo«, tek kratkotrajna postaja na putu u povijest apsoluta. Schellingova je prirodna filozofija svojevrsna »spekulativna fizika«, i premda jednoznačno idealistička, ona prirodu razumije u takvoj sadržajnoj punoći s kojom se može mjeriti samo grčki pojam fizis, te naravno u sebe uključuje i »biologiju«.

Schellingovo filozofsko razmatranje prirode započinje još fichteovski i ona se shvaća kao sredstvo samospoznaje duha. Na tom stupnju njegova razvitka filozofija prirode figurira kao odjeljak transcendentalne filozofije, tj. kao njezin »primijenjeni dio«: »Čista teorijska filozofija bavi se naprosto istraživanjem realnosti našega znanja uopće; zadatak je pak primijenjene da pod imenom prirodne filozofije iz principa izvede određeni sistem našega znanja (tj. sistem cijeloga iskustva)« (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; II, 4).

štaviše tu se već spominje i »primijenjena praktička filozofija«: »Što je za teorijsku filozofiju fizika, to je za praktičku povijest...« (*Ibid.*).

Usprkos tome što prirodna filozofija tek u daljnjem razvitku dobiva veću ontološku težinu, i prema tome još ne tvori samostalni dio filozofiranja, ona već najavljuje pojam prirode kao k-sebi-dolaženja duha: »Priroda treba da je vidljivi duh, duh nevidljiva priroda.

Ovdje dakle u apsolutnom identitetu duha u nama i prirode izvan nas mora se riješiti problem kako je moguća neka priroda izvan nas« (II, 56).

Sistematsko mjesto prirode određuje se dakle kao besvjesni duh. Odatle Schelling idealističkom konstrukcijom izvodi materiju, svjetlo, elektromagnetizam, biljni i životinjski organizam, te nije čudno, što njegovo romantičko kontempliranje prirode u svakoj pojavi nalazi nešto simbolično: od magneta do biljke — svugdje lebdi nešto što podsjeća na dušu.

25 — Sistem transcendentalnog idealizma

385

Tek u pisu »O svjetskoj duši« 1798. Schelling je učinio odlučan korak naprijed i riješio se subjektivnog idealizma nauke o znanosti. Sada će on prirodi pridavati značenje zasebnog područja i na taj način prirodnu filozofiju odrediti i kao samostalnu filozofsku disciplinu koja je koordinirana transcendentalnoj filozofiji. Objektivni besvjesni subjekt-objekt ili priroda na posljetku postaje samostalni posredni član u k-sebi-dolaženju svjesnoga subjekt-objekta ili duha koji sam sebe shvaća. Svjetska je duša ona hipoteza »spekulativne fizike« koja služi razjašnjenju općenitoga organizma, a sve realno u prirodi pojavljuje se kao predvorje idealnoga. Spekulativno razmatranje prirode i opet započinje od »najtamnijega svih stvari... — materije«. Ona se javlja kao prva potencija prirode, kao »noć u kojoj duh spava«, »besvjesna umjetnost« i ogledalo božanskoga stvaranja, da bi se u njezinim njezinim opet probudio duh i došao k sebi. Priroda je simbol života kao besvjesne slobodne djelatnosti proizvodnje, kao slobodne igre prirodnih sila, i budući da je produkt te slobodne igre, ona ukazuje na svoju svršnost kao organizacija života.

Prema tome, evolucija Schellingovih nazora pokazuje da se u mladenačkom razdoblju prirodne filozofije mogu razlikovati dvije faze: prva subjektivno-idealistička u znaku sljedbeništva nauke o znanosti za koju je priroda samo apstraktno ne-ja kao zadaća čudorednog djelovanja; i druga, objekti vno-idea I istička kada Schelling prodire do ideje jedne samostalne prirodne filozofije kao pretpostavke transcendentalne filozofije.

To je jasno izrekao 1797. u »Uvodu za nacrt sistema prirodne filozofije«: »Ako je zadaća transcendentalne filozofije da realno podredi idealnom, onda je naprotiv zadaća prirodne filozofije da idealno objasni iz realnoga: obje su dakle znanosti jedna znanost, samo što se razlikuju po suprotnim smjerovima svojih zadaća. Nadalje, budući da su oba smjera ne samo moguća ne-

go u isti mah nužna, objema u sistemu znanja pripada jednaka nužnost« (II, 272—273).

Tim je riječima već zacrtan program izradbe sistema koji obje znanosti izvodi ujedno kao dvije sfere onoga p ra jedinstva što se zove apsolutno.

2. Sistem transcendentalnog idealizma nastao je na temelju Schellingovih predavanja na sveučilištu u Jeni od 1798—1800. i završen je krajem ožujka 1800. godine. U njemu Schelling prvi put pokušava da prikaže koegzistenciju prirode i transcendentalne filozofije, da obje »discipline« deducirá sistematski iz jednog principa i tako ih približi apsolutnom identitetu. Povijesno značenje Sistema i jest u tome što on povezuje dotadašnje prirodno-filozofsko razdoblje i kasniji »sistem identiteta« u Schellingovu stvaranju kako se on razvio 1801—1802: primjenom dijalektike apsolutnog na cjelokupnu filozofsku problematiku. No dok tako metodički objektivni idealizam još ne postiže identitet metode i sistema, on se već ranije odredio kao istina tradicionalnog realizma (dogmatizma) i idealizma (kriticizma): »Stoga svaka filozofija jest i ostaje idealizam i samo pod sobom on opet poima realizam i idealizam, sanio što se onaj prvi apsolutni idealizam ne smije zamijeniti s ovim koji je naprosto relativne vrste« (II, 67).

O takvom je dakle idealizmu riječ u Sistemu i zato je njegova svrha u tome »da proširi transcendentalni idealizam u ono što on zaista treba da bude, naime u sistem cjelokupnog znanja ...« (III, 330; prijevod str. 14).

Transcendentalni idealizam nikakvo znanje ne može prihvatiti kao gotovo, svaka istina tek treba da nastane, i sve treba da se podvrgne ispitu ne više naprosto pred čistim ja kao subjektom znanja, nego pred apsolutnim ja kao najvišem načelu razvitka objekta-prirode i subjekta-duha što se sjedinjuje u apsolutni subjektobjekt. S tog apsolutnog stajališta Schelling hoće da »sve dijelove filozofije izloži u jednome kontinuitetu, a cjelokupnu filozofiju kao ono što ona jest, naime kao tekuću povijest samosvijesti« (III, 331; prijevod str. 15, potcrtao D. P.).

Temeljno se dakle pitanje Sistema postavlja na slijedeći način: kako ja dolazi do svijesti o prirodi ili vanjskom svijetu koji je ponajprije od njega empirijski nezavisan, da bi ise na kraju pokazalo kako se predmet i svijest podudaraju kao jedno. U tom je smislu postupak izlaganja suprotan empirijskom kretanju spoznaje, progres empirijske svijesti u isti je mah regres transcendentalne, transcendentalna je analiza empirije u isto doba sinteza filozofske svijesti ili du-

ha koji sebe progresivno prepoznaje. Pojedini se momenti prikazuju kao međusobno razdruženi u »postupnom sljedovanju zorova« kao različitih potencija znanja sve do samosvijesti: njome se započinje i završava krug transcendentnog iskustva.

U »Uvodu« Schelling vrši dedukciju i razdiobu transcendentne filozofije. Ako se sve znanje osniva na produciranju nečega objektivnog s nečim subjektivnim i »skup svega samo objektivnog nazove prirodom, a skup svega subjektivnog ja ili inteligencijom« (III, 339. prijevod str 19), onda se i pri razjašnjavanju mogućnosti i podrijetla znanja također može poći od jednog ili od drugoga: od objektivnog i pitati kako njemu pridolazi subjektivno koje se s njime podudara, ili od subjektivnog te istraživati kako se ono može slagati s objektivnim.

Bio je to zadatak prirodne filozofije da ono objektivno učini prvim i iz njega razvije ono subjektivno, i Schelling smatra da su njegovi raniji spisi dostatno pokazali kako je to moguće. Sada je pak riječ o transcendentnoj filozofiji i ona ima drugi zadatak: »Ako dakle opstoji transcendentna filozofija, onda joj preostaje samo suprotni pravac da pođe od subjektivnoga kao onoga prvoga i apsolutnoga i dade da ono objektivno nastane iz njega. Dakle na ta dva moguća pravca filozofije razdijelile su se prirodna i transcendentna filozofija, pa ako svaka filozofija mora ići za tim da ili od prirode napravi inteligenciju ili od inteligencije prirodu, onda je transcendentna filozofija, koja ima ovaj potonji zadatak, druga nužna osnovna znanost filozofije« (III, 342; prijevod str. 22).

Na taj način uspostavlja se stanoviti paralelizam prirodne i transcendentne filozofije, ali se skrivena istina prve pokazuje za svijest koja spoznaje tek u drugoj, i to zahvaljujući osebujnoj funkciji transcendentnog načina razmatranja. U čemu se sastoji njegova »tajna«?

U tome što lakvo razmatranje prekoračuje prirodno, obično jili naivno iskustvo predmeta i na taj način uzima za predmet sam naivni način promatranja. Filozofija razara prirodne predrasude, a prva je od svih takvih predrasuda ona koja se suprotstavlja samom principu transcendentnog idealizma, naime stav koji tvrdi da nezavisno od znanja opstoji neki svijet stvari po sebi izvan nas. Transcendentno se znanje ne smije izgubiti u svom aktu znanja, ono mora imati pojam o pojmovima običnog mišljenja i na taj način neprestano o sebi reflektirati. Schelling to određuje na slijedeći način: »Dakle priroda transcendentnog razmatranja mora se uopće sastojati u tome da se u

njemu i ono što u svakom drugom mišljenju, znanju ili djelovanju bježi od svijesti i što je apsolutno neobjektivno dovodi u njemu do svijesti i da postaje objektivno, ukratko: u postojanom postaje objektom same sebi onoga subjektivnog« (III, 345; prijevod str. 25).

Na toj višoj razini odvija se transcendentno iskustvo filozofskog znanja sa svojim predmetom i događa se spoznaja same spoznaje: naivna spoznaja ne zna za ono što se zbiva iza njezinih leđa, obično je iskustvo slijepo za svoju vlastitu genezu, jer je zakupljeno empirijskim izgledom svojega predmeta, a povijest njezina nastanka nije za nju, nego kao transcendentalna povijest dostupna samo transcendentalnom poimanju. Sve su to momenti na putu prerastanja transcendentalne dijalektike u apsolutnu, i te je Schellingove misli kasnije razvio Hegel.

Razdiobu transcendentalne filozofije Schelling vrši u tri dijela: a) teorijsku filozofiju, b) praktičku filozofiju, i c) filozofiju prirodnih svrha ili teleologiju koja završava filozofijom umjetnosti. Kao što se vidi, vanjska je arhitektomka sistema preuzeta od Kantovih triju kritika, ali je njezina unutarnja artikulacija nošena novom idejom apsolutnog jedinstva sistema u sebi. Tročlanost same podjele također ukazuje na njen dijalektički karakter, te se sva tri dijela filozofije javljaju kao teza, antiteza i apsolutna sinteza, a samo napredovanje transcendentalne spoznaje kao sistematsko ukidanje uvjerenja običnog razuma. Ponajprije običan razum vjeruje u opstanak stvari po sebi izvan nas i drži da se predodžbe isključivo moraju ravnati prema predmetima. No tom se uvjerenju teorijskog razuma suprotstavlja drugo uvjerenje praktičkog da predodžbe nastaju u nama spontano i slobodno prelaze iz svijeta misli u zbiljski svijet čina, da mogu steći objektivnu zbiljnost i time realno utjecati na vanjski svijet. Ova opreka teorijske i praktičke djelatnosti ispostavlja se kao protivurjeđe nužnosti i slobode u svijetu, i ono se ne može prevladati naprosto teorijski ali ni praktički, nego samo na neki treći način. Najviši zadatak transcendentalne filozofije Schelling određuje kao rješenje tog protivurječja teorije i prakse. Mora opstojati neki iskon koji unaprijed omogućuje njihovu harmoniju, a to može biti samo ona djelatnost koja je iskonski proizvela svijet stvari i i spoljava se u našem htijenju da djelujemo u svijetu. Takva iskonska proizvodnja na jednoj strani pojavljuje se kao besvjesna u prirodi, a na drugoj kao svjesna u estetičkoj djelatnosti umjetnika i u njezinim produktima: »Objektivni, svijet samo je prvobitna, još bes-

vjesna poezija duha; opći organon filozofije — i završni kamen njezina cijelog svoda — filozofija umjetnosti« (III, 349; prijevod str 29).

Organ filozofije isti je kao i onaj umjetnosti — intelektualno zrenje, s tom razlikom što se proizvodna moć u umjetnosti kreće prema vani, dok se u filozofiji okreće neposredno prema unutra. Prvo i najviše načelo našega znanja ispostavlja se kao samosvijest, u kojoj se subjekt i objekt, znanje i predmet neposredno podudaraju. Iz takvog neposrednog identiteta gdje su forma i sadržaj jedno a subjekt kao produciranje postaje svoj vlastiti objekt, rađa se slobodni akt iz kojega proizlazi sve znanje uopće, pa i ono transcendentalno. No ako se to samoproduciranje pobliže razmotri, onda se uskoro pokazuje da se u intelektualnom zrenju kao iskonskom identitetu u istom mahu mogu razlikovati dvije djelatnosti: jedna neposredna i neograničena kao akt produciranja subjekta, i druga koja sama sebi postavlja granicu i tako se suprotstavlja beskonačnoj djelatnosti kao granica koja omogućuje da ja samo sebi postaje predmetom. Ja je dakle iskonski identitet i duplicitet, ono koezistira sa sobom kao istovetno i različito od sebe, i u tom suprotstavljanju sebi tek biva što jeist. Ali ta je granica idealne prirode i postavlja se kao nužnost kako bi samosvijest bila ne samo tetidki, nego i antetitečki i najposlije sintetički akt. Tako se djelatnost samosvijesti zbiva istodobno u dva smjera: centrifugalnom prema vani i centripetalnom ikojli vuče prema unutra. Čista djelatnost samu sebe posreduje: opreka subjekta i objekta, i objekta spram subjekta razriješava se u oba smjera kao treća djelatnost — sinteza, a realizam i idealizam sjedinjuju se u ideal-realizam. Izvorni čini samosvijesti tvore predmet fizike kao povijesti samosvijesti koja sukcesivno pokazuje različite epohe ili postaje na svom putu prema apsolutnom jedinstvu.

Teorijska se filozofija prema tome izgrađuje kao sistem epoha samosvijesti koje se međusobno opet odnose kao neposredna identičnost, uzajamna opreka ili protivurječje i na kraju kao jedinstvo opreka ili rješenje protivurječja. Prva je takva epoha na transcendentalnom putovanju prvobitni osjet koji se uzdiže do produktivnoga zora iz kojega se izvodi konstrukcija materije u svoja tri momenta kao magnetizara, elektricitet i kemijski proces. Druga epoha obuhvaća uzdizanje produktivnog promatranja do refleksije i odvija se kao konstrukcija osjetilnog objekta unutarnjeg i vanjskog osjetila: »No zor kojim sebi unutrašnje osjetilo postaje objektom jest vrijeme ... a zor kojim

vanjsko osjetilo postaje sebi objektom jest prostor« (III, 466; prijevod Str. 144).

Dok se vrijeme predstavlja taokorn kao čistim intenzitetom, prostor se zamišlja kao opreka tačke ili apsolutni ekstenzitet, vrijeme postaje konačno samo pomoću prostora, prostor samo pomoću vremena, »jedno se pomoću drugoga određuje i mjeri« (III, 468; prijevod str. 146). Odatle se zatim izvode kantovske kategorije relacije, tj. supstancija i akcidencija, uzrok i učinak, i naposljetku uzajmično djelovanje kao kategorijalna shema posljednje dedukcije u tom nizu — organizma: »Može se reći da organska priroda daje naj očigledniji dokaz za transcendentni idealizam, jer je svaka bilj'ka simbol inteligencije« (III, 490; prijevod str. 167).

Podsjetimo li se tek usputno da je Hegel kao primjer za razjašnjenje pojuna dijalektike često navodio rast biljke od pupoljka do ploda (usp. npr. predgovor Fenomenologiji), i da je njegova filozofija prirode u Enciklopediji (1817) dosta nalik Schellingovim spekulativnim konstrukcijama materije, prostora i vremena, onda vidimo da je srodnost među njima više nego očita.

Treća epoha teorijske filozofije vodi nas od refleksije do apsolutnog akta volje. U refleksiji inteligencija prvi put dolazi do svijesti o svojoj vlastitoj djelatnosti i uzdiže se od empirijske do apsolutne apstrakcije od svojega objekta, budući da se inteligencija osjeća ograničenom opstankom objektivnog svijeta. No upravo taj apriorni produkt čistoga ja pokazuje se za aposteriornu, empirijsku ili naivno-teorijsku svijest kao čista prisila nečega njoj tuđeg.

Tamo pak gdje teorijska filozofija završava započinje praktička koja u sistemu ima obratnu funkciju od teorijske. Dok teorijska polazi od promatranja apriornih proizvoda ja kao izvanjskih stvari, praktička polazi od slobodnog samoodređivanja ja kao produciranja i realiziranja svojih ciljeva. Praktički dio filozofije nije nikakva etika koja propisuje norme, nego istraživanje mogućnosti svakoga djelovanja, pa i moralnog.

Koja je onda fundamentalna razlika između teorijske i praktičke filozofije i koji je njihov zajednički princip, s obzirom da je ja uopće iskonski autonomno još od početka?

»Razlika između iskonske autonomije i one o kojoj je govor u praktičkoj filozofiji samo je ova: pomoću one prve ja je takav da apsolutno određuje samoga sebe, ali on to ne čini za sebe samoga, ja 'sebi ujedno daje zakon i realizira ga u jednoj te istoj radnji, zbog

čega on sam sebe i ne razlikuje kao zakonodavnoga, nego vidi zakone samo u svojim produktima kao u kakvom ogledalu« (III, 535; prijevod str. 211).

U praksi naime ja ne producira više besvjesno kao u teoriji, nego svjesno, tj. realizira svoje ciljeve: »realiziranje je zacijelo također produciranje, dakle ono isto što je u teorijskoj filozofiji zrenje, samo s tom razlikom što ja ovdje producira sa sviješću ... samo što je ovdje pojam i čin, zasnivanje i realiziranje jedno te isto« (Ibid.).

Dok teorijski akt samosvijesti kao apriorni početak filozofije označava iskon transcendentale geneze subjekt-objekta, i tvori bezvremenu epohu ili prošlost samosvijesti, dotle praktički akt samoodređivanja čini empirijski početak svijesti i spada u realno iskustvo svijeta. Ja je takvo iskonsko djelovanje koje realizira stvarne i čudoredne objekte. Namjera i radnja posredovane su trebanjem kao trećim momentom koji omogućuje samo htijenje vanjskoga objekta i postavlja ideale.

Dedukcija slobode i čudorednog zakona zbiva se u Schellinga slično kao u Kanta i Fichtea. Sloboda i čudoredni zakon određuju se kao atributi voljnog akta, samoodređivanje ili čista zakonitost, dakle formalistički: »To apsolutno identično, čista volja koja vlada u vanjskom svijetu, jest jedino i najviše dobro« (III, 582; prijevod str. 257).

Originalnija je Schellingova dedukcija prava i pravnog poretka koji treba da djeluje sam »željeznom nužnošću« zato što je pravna nauka »za slobodu upravo ono što mehanika za gibanje« (III, 583; prijevod str. 258). Pravni poredak mora djelovati kao neumoljivost prirode, i Schölling smatra da samo pravno uređenje države može spriječiti despotizara i njegovu samovolju — misao u kojoj se naslućuje pritajeni zahtjev za ustavom kojega rascjepkana i apsolutistička Njemačka u ono doba još ne posjeduje. Nadalje, Schelling smatra da je prvi pravni poredak nastao prirodnom silom, tj. nasiljem, dok pravi ustav iziskuje slobodno udruživanje, dakle i on zastupa svojevrsnu teoriju društvenog ugovora. Poput Kanta koji je prvi zahtijevao »vječni mir« usred napoleonskih ratova, i Schelling se zalaže za međunarodnu organizaciju, federaciju svih država koje naizmjenice međusobno garantiraju svoje uređenje. Kao što biva među pojedincima, sve se države moraju podvrći jednom zajedničkom zakonu »tako da pojedinačne države sada opet pripadaju jednoj državi država i da za sporove narodâ egzistira opći areopag narodâ sastavljen od članova svih kultiviranih nacija« (III, 587; prijevod str. 262).

Najzaniml jivija su ona Schellingova razmatranja koja donose nacrt jedne filozofije povijesti. Već sama činjenica da Schelling uključuje povijest u transcendentalnu filozofiju pokazuje golem korak naprijed što ga je on učinio spram Kanta i Fichtea koji ta dva područja još oklijevaju da sjedine. Schelling čini prvi pokušaj da povijest razmatra ne samo empirijski ili »pragmatički« nego i transcendentalno. Time možda i protiv svoje volje priprema filozofiju za najveći pothvat, naime da se samo transcendentalno temporalizira i historizira. I u tom je pogledu neposredan prethodnik Hegelova sistema kojii će apsolut učiniti povijesnim, štaviše Schelling čak anticipira Hegelovu periodizaciju svjetske povijesti.

U povijesti se sukcesivno realizira pravno uređenje kao krajnji ideal slobode, ali uz beskrajna odstupanja, tako te u njoj ne vlada ni čista zakonitost ni puka slučajnost: u njoj se prvi puta uspostavlja jedinstvo nužnosti i slučajnosti. Ideal slobode ne realizira i ne može realizirati pojedinac nego samo ljudski rod u slijedu svojih generacija. »Čovjek ima povijest samo zato što ise ono što on čini ne da ni po kakvoj teoriji unaprijed proračunati« (III, 589; prijevod str. 264). Ali premda u povijesti postoji beskonačno napredovanje to nipošto ne znači da svaki napredak u vremenu u istima znači i nužno usavršavanje roda ljudskoga, nego samo njegovo moguće postupno približavanje savršenom pravnom poretku, tj. realizaciji relativno veće slobode. »Povijest 'kao cjelina neprekidno je očitovanje apsolutnoga koje se postepeno razotkriva« (III, 603; prijevod str. 277), dakle ona je objava božja, a u njegovu očitovanju mogu se razlikovati tri perioda: prvi je period tragičan i u njemu se ono što vlada događajima očituje samo kao slijepa sudbina; drugi je period onaj gdje se sudbina pokazuje kao prirodni zakon, a treći je period povijesti takav da se ono nužno u njemu objavljuje kao providnost. Dok prvi period obuhvaća grčki, a drugi rimski svijet sa svojim posljedicama što prema Schellingovu uvjerenju djeluju i u njegovo doba, treći će period tek doći i onda će »biti bog«.

Tako Schelling periodizira svjetsku povijest kao objavu apsolutnog, ali smatra da prvobitni identitet svjesnoga i besvjesnoga ja u njoj tek predstoji kao beskonačni progres, jer bi u protivnom slučaju povijest završila.

Stoga će treći i posljednji dio Sistema imati zadatak da pokaže gdje se ta svjesna i besvjesna djelatnost ja neposredno može promatrati, tj. mora se pronaći takav produkt koji je svršan, a da ponajprije nije

svršno proizveden. Takav je produkt priroda, a teleologija pruža posljednje rješenje opreke teorijske i praktičke filozofije. Premda je proizvod slijepog mehanizma, priroda je svršna, ali je to produciranje ja u njoj još slijepo i samo objektivno. No ako se u prirodnom produktu besvjesna ili slijepa djelatnost reflektira kao svjesna, ima jedan produkt u kojem se, obratno, svjesna djelatnost reflektira kao besvjesna. Taj je produkt proizveden slobodno kao djelo stvaraoca koji stvara poput prirode, kao djelo genija, dakle umjetnički produkt. U estetičkom zoru promatramo umjetničko djelo kao produkt genija, i tako filozofija umjetnosti pridolazi teleologiji kao vrhunac i kruna sistema.

Umjetničko je produciranje slobodno stvaranje ljepote u kojoj se ono beskonačno prikazuje kao konačno. Ono što se u povijesti javlja kao beskrajni nemir i nezadovoljstvo s postignutim ciljevima, a u prirodi je već besvjesno prisutno, u umjetničkom se djelu razrješava kao apsolutno pomirenje svih opreka. Tako umjetnost vraća transcendentalnu filozofiju na polaznu tačku, estetički je zor intelektualni zor koji je postao objektivna.

»Umjetnost je filozofu ono najviše upravo zato što mu, tako reći, otvara svetinju nad svetinjom, gdje u vječnom i istinskom sjedinjenju, tako reći, u jednom plamenu gori ono što je u prirodi i povijesti rastavljeno ... što mi nazivamo prirodom jest pjesma koja je zatvorena u tajnom čudnovatom pismu. No kad bi se zagonetka mogla razotkriti, mi bismo u njoj spoznali Odiseju duha« ... (III, 628; prijevod str. 303).

Budući da je intelektualni zor već na početku sistema proglašen najvišim principom transcendentalnog idealizma, Schelling postupa konzekventno kada umjetnost stavlja čak iznad filozofije (transcendentalne znanosti): »Filozofija postiže, doduše, ono najviše, ali ona do te tačke dovodi, u neku ruku, samo jednu čest čovjeka. Umjetnost dovodi onamo cijelog čovjeka kakav on jest, naime do spoznaje onoga najvišeg, i na tome osniva se vječna razlika i čudo umjetnosti« (III, 630; prijevod str. 304).

Takvom romantičnom apoteozom umjetnosti Schelling završava svoj Sistem transcendentalnog idealizma, i tim će momentom znatno djelovati na kasniju filozofiju XIX stoljeća sve do Nietzschea koji će također uskliknuti da je »umjetnost vrednija od istine« (Wille zur Macht, fr. 853). Čini se da Schelling time samo potvrđuje opću tendenciju romantike koja čuvstvenu prirodu pokušava suprotstaviti znanstveno-tefoničkom gošpodarenju nad njom, obraća se prirodi pjevajući o

»iskonskom zavičaju« i u to, m htijenju s vremenom se javljaju i konzervativni akcenti. Priroda se naime suprotstavlja povijesti, zatim aliistorizira i detemporalizira, da bi se naposljetku hipostazirala kao ono bespovijesno apsolutno.

3. U tom pogledu Hegel sigurno nije slijedio Schellinga, premda lektira Schellingovih spisa iz razdoblja što slijedi (1801—1804) nedvoumisleno pokazuje nastojanje da se učvrsti sistem objektivnog idealizma. Spisi iz toga doba spadaju u »sistem identiteta« a najznačajniji su od njih svakako »Prikaz mog sistema filozofije« (Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801) i Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari« (Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, 1802). U njima se Schelling pokazuje manje kao mislilac romantike a sve više kao apsolutni idealist i konstruktor sistema idealističke dijalektike. Upravo ta komponenta njegova mišljenja odlučna je za razvitak njemačkog idealizma u cjelini i njegovu težnju da se ono apsolutno što se dosada još poimalo kao ja, inteligencija ili duh, odredi kao um, a filozofija kao sistem totaliteta apsolutnog uma.

U »Prikazu mog sistema filozofije« Schelling napušta i vanjsku arhitektoniku Sistema transcendentalnog idealizma, i uvodi nov način prikaza koji podsjeća na Spinozinu Etiku — geometrijski: pojedinom paragrafu kao postavci slijede razjašnjenje, dokaz i primjedba.

»§ 1. Umom nazivam apsolutni um, ili um ukoliko se on pomišlja kao totalna indiferencija onoga subjektivnog i onoga objektivnog« (IV, 114).

Izvan apsolutnog uma nema ništa, on je jedan i sebi jednak, dakle apsolutno identičan:

»§ 4. Najviši zakon za bitak uma, za sav bitak jest zakon identiteta...« (IV, 116).

Um je jedno s tim apsolutnim identitetom i bitak apsolutnog identiteta nužno pripada biti uma, beskrajn je i sve što jest, apsolutni je identitet sam. Schelling ističe da nije riječ naprosto o identitetu koji bi stajao nasuprot razlici ili protivurječju, nego je to identitet identiteta, oblik njegova bitka. No ako je sve samo sebi identično, dakle kvalitativno isto, kako onda nastaje prava razlika?

U § 23. kaže se da »između subjekta i objekta nije moguća nikakva druga nego samo kvantitativna diferencija« (IV, 123; potortao D. P.). U odnosu na apsolutni um ukidaju se sve kvalitativne razlike pojedinačnog bitka, preostaje samo kvantitativna r?..:ličitost: manje ili više »sudjelovanja« u apsolutnom umu. Svaka je pojedinačnost u odnosu spram sebe totalitet (§ 41),

apsolutni je identitet temelj svih potencija, koje se kasnije izvode kao raznovrsne prirodne sile: materija, teža, svjetlo, elektricitet, magnetizam, kemizam, organizam itd., i na toj se tački prikaz iznenada prekida.

Schellingov apsolutni um prema tome ukida svu kvalitativnu različitost pojedinih stvari kao što Spinozina supstancija guta svoje moduse. Samo što je Spinozina supstancija »deus sive natura« i mišljenje tek njezin atribut, dok je Schellingov identitet totalni um, a apsolutno mišljenje = bitak!

U istom duhu i »Bruno«, ali je oblik prikaza drugačiji: to je dijalog po uzoru na Platonova Timeja, i njegova je intencija da produktivno sjedini Spinozina i Platonova shvaćanja. Oslanjajući se na panteizam Gior dana Bruna (kroz usta Bruna u dijalogu govori sam Schelling) apsolutni filozof hoće da prirodu objasni kao djelo božanskog umjetnika. Prikaz polazi od identiteta ljepote i istine, poezije i filozofije: »Najviša ljepota i istina svih stvari promatra se dakle u istoj ideji« (IV, 227).

Identitet apsolutnoga pokazuje se sada malo drugačije i naginje tome da u sebi sjedinjuje jedinstvo i opreku, a raznovrsnost stvari proizlazi iz ideja koje nisu neposredno identične s jednim kao idejom svih idejâ. Tu će misao Schelling razvijati sve dalje i ona će ga kasnije dovesti novom obzoru njegove filozofske problematike gdje se već naziru motivi koji su ga kasnije približili teozofiji Franza Baadera i mistici Jacoba Boehmea (1804—1809. i u godinama što slijede).

Već smo rekli da se razvitak Schellingova mišljenja kreće u znaku progresivne izgradnje Sistema idealističke dijalektike, dijalektike kao dijaloga obične i transcendentne, naivne i spekulativne, ili ontičke i ontološke spoznaje. U svojoj biti ta dijalektika totaliteta moguća je samo kao tročlana, naime kao spekulativna artikulacija proizvodnje građanskog svijeta ili »rada pojma«. U apsolutnoj dijalektici novovjekovna metafizika subjektiviteta postiže svoj vrhunac. Triplicitet kao vanjsku formu prihvatio je Schelling od Fichtea, ali je strukturu uma kao međusobno postavljanje i suprotstavljanje teze, antiteze i sinteze razvio samo u jednom smjeru, naime u smjeru jedinstva apsolutnog identiteta ili totalne indiferencije koja potpuno ili apstraktno ukida svoje momente i ostavlja im samo kvantitativnu diferenciju. Baš ta jednodimenzionalna određenost apsoluta kao kvalitativne neraščl an jemos ti dovela je njegovu dijalektiku do jedne granice koju on više nije uspio nadmašiti. Upravo na toj tački započinje Hegelova kritika u Fenomenologiji:

»Da se to jedno znanje da je u apsolutnome sve jednako suprotstavi spoznaji koja razlikuje i koja je ispunjena ili traži i zahtijeva ispunjenje, — ili da svoje apsolutno prikaže kao noć u kojoj su, kao što se običava reći, sve krave crne, jest naivitet praznine u pogledu spoznaje⁴.«

Poslije ovih oštih riječi na račun apstraktnog identiteta ili indifferencije apsolutnog u Schellingovu sistemu koje mu je uputio Hegel u svom velikom djelu nastavljajući upravo na Schellingove spoznaje, Schelling se definitivno razišao s Hegelom i najbolji drugovi iz mladosti nikada više nisu prozborili ni jednu riječ. Aluzija je bila i suviše bezobzirna ali u filozofiji valjda drugačije ne može ni biti: budući da je spoznao nešto neviđeno novo, Hegel je morao prekinuti sa Schellingom, jer se originalno misliti može samo u apsolutnoj samoći. Usprkos tome ne valja smetnuti s uma činjenicu da se Hegelova dijalektika direktno nastavlja na Schellingovu, i premda se okreće protiv nje, bez nje ne bi bila moguća. Iz takva suprotstavljanja izvire kontinuitet razvitka njemačkog idealizma i njegovo bezrezervno povjerenje u dijalektiku kao jedinu moguću strukturu bitka. To pokazuje i Schelling kad je proglašava »poezijom u filozofiji« i vjeruje da »bez dijalektičkog umijeća nema znanstvene filozofije« (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803; V 267).

4. Nije ovdje mjesto da dalje slijedimo glavne momente Schellingova kasnijeg razvitka do njegove starosti i kasne filozofije. Pa ipak, ta kasna filozofija u

⁴ Fenomenologija duha, predgovor; preveo V. Sonnenfeld, Zagreb 1955, str. 12 (potertao D. P.).

naše doba sve više privlači pozornost filozofske historiografije. Tu činjenicu ni mi ne možemo zaobići i moramo postaviti pitanje zašto je tome tako? čime objasniti okolnost da nova literatura o Schell i ngu gotovo jednoznačno prebacuje svoj interes sa Schellingova idealističkog filozofiranja na njegove »kasne spise«? Ima li takav postupak čvrstog filozofskog opravdanja i čime je on bitno motiviran? Ili je naprosto riječ o nekoj modi? Naposljetku, zar kasni Schelling nije više idealist i kamo spada njegovo filozofiranje nakon raskida s Hegelom, otkada datira razilaženje njihovih putova?

Suvremena filozofska literatura razlikuje dvije glavne faze Schellingova razvitka od kojih se svaka opet raspada na dva perioda: prva je faza obilježena utjecajem Fichtea kao pripremnim periodom kojemu slijedi period procvata objektivnog idealizma i sistema identiteta. Druga faza nadovezuje na problematiku prve

i opet se dijeli na pripremnu epohu pod utjecajem Baderova i Boehmeova teozofskog panteizma, i posljednji period u kojemu filozof zastupa nauku o transcendentnom bogu.⁵

U svakog slučaju većina se tumača Schellingova razvitka slaže u tome da 1809. dolazi do velike revizije njegova mišljenja koja započinje spisom *Filozofska istraživanja o biti ljudske slobode* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*). Spis o slobodi označava početak prekretnice u Schellingovu mišljenju 'koje će odsada nastojati da svoj raniji sistem postepeno obrne i dopuni drugim. Daleko prije Schopenhauera Schelling u svojoj promijenjenoj terminologiji sažima svoje novo uvjerenje u stavu: prabitak je volja, a htijenje je poziv za egzistenciju. Egzistiranje se više ne da do kraja eksplicirati umom, budući da je umu dostupan samo razlog — temelj, a

⁵ Usp. Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, S. 13.

26 — Sistem transcendentalnog idealizma

401

ne sama egzistencija, što potvrđuje iskustvo ljudske slobode koja se ne da do kraja obrazložiti — misao od koje nije daleko do Sartreove »osuđenosti na slobodu«. Kako se prarazlog »slobodno« odlučuje da egzistira — to će postati Schellingovo središnje pitanje u kasnijim godinama. Stalni napor da se s nove razine rasvijetli sistem identiteta neće završiti ni u posljednjim pokušajima staroga Schellinga, čiji su rukopisi objavljeni tek poslije njegove smrti.

U toj drugoj fazi svojega stvaranja Schelling je vrlo malo objavljivao, i tek 1834. ponovno svraća na sebe pozornost publike svoj'im predgovorom njemačkom priručniku jednoga spisa Viotora Cousina gdje otvoreno polemizira protiv Hegela, predbacuje mu da je pogrešno shvatio sistem identiteta i jednostrano ga razvio kao puki racionalizam.

Najznačajnija epizoda Schellingova kasnog filozofiranja svakako započinje njegovih dolaskom u Berlin 1841. kamo ga poziva pruski kralj Friedrich Wilhelm IV u uvjerenju da će on svojim predavanjima s negdašnje Hegelove katedre »zatr' zmajevo sjeme Hegelova panteizma«. Među slušačima staroga Schellinga svakako su najznačajniji bili Kierkegaard, Bakunjin, Burckhardt i Engels, koji zapravo nije bio redovni student sveučilišta, ali oduševljeni hegelovac koji je u Berlinu služio vojni rok i slušao predavanja iz »Filozofije objave«. Iz toga vremena datiraju Engelsovi rani spisi Schelling o Hegeln, Schelling i objava i Schelling

filozof u Kristu (1841 — 1942). Kao ortodokсни pristalica Hegela Engels je ogorčen Schellingovom kritikom panlogizma. On visoko cijeni Schellinga kao »otkrivača apsolutnog i Hegelova prethodnika«, ali nikako kao Hegelova kritičara:

»Kant je oslobodio umno mišljenje prostora i vremena, a Schelling mu uzima još i egzistenciju. A što nam onda još preostaje? Ovdje nije mjesto da se protiv njega dokazuje da egzistencija doduše spada u misli, da je bitak duhu imanentan i da se osnovni princip cjelokupne moderne filozofije, cogito ergo sum, ne može oboriti na juriš⁶.«

Schellingova kritika Hegela temelji se na jednoj fundamentalnoj distinkciji koju on uvodi tek u berlinskim predavanjima. To je razlikovanje negativne i pozitivne filozofije što tvori izlazište njegove »filozofije mitologije i objave«. Svoj raniji i Hegelov idealizam kao sistem racionalističkog mišljenja Schelling naziva negativnom filozofijom:

»... jer je njoj stalo samo do mogućnosti (onoga što), jer ona sve spoznaje kakvo je ono nezavisno od svake egzistencije u čistoj misli... Ova je naprotiv pozitivna filozofija; jer ona polazi od egzistencije, tj. actu Aktus-bitka koji se u prvoj znanosti kao nužno egzistirajući nalazi u pojmu (kao natura aktus bitkujući). Ovo ona ima ponajprije kao ono čisto da (Hen ti) od kojega se napreduje spram pojma spram onoga što (bića) kako bi se ono egzistirajuće dovelo do tačke gdje se ono ispostavlja kao zbiljski (egzistentni) gospodar bitka (svijeta), kao osobni zbiljski bog, čime se u isti mah sav drugi bitak kao izveden iz onoga prvog »da« objašnjava u svojoj egzistenciji., i tako se uspostavlja pozitivan sistem Ikoji objašnjava zbiljnost« (Einleitung in die Philosophie der Mythologie; XI, 563—564).

Dok je negativna filozofija umiska, pozitivna je filozofija iskustvena i zbiljska, a Schelling je često određuje kao »metafizički empirizam«. Stvar je u tome što su glavne teze kasnoga Schellinga prilično jednoznačno centrirane oko pojma pozitivne ne-racionalne filozofije koja hoće da racionalističkom panteizmu idealizma suprotstavi empirijsko iskustvo apsolutno transcendentnoga. To Irascendentno ne da se nikada rastvori u racionalistički um, — staračko razmišljanje velikog mislioca koj e je ispočetka naišlo više na protivljenje nego odobravanje, i izazvalo veoma protivurječne ocjene.

6 Friedrich Engels, Schelling o Hegelu; usp. Izbor iz ranijih radova, 1838—1847, Sarajevo 1964, str. 84.

Suvremena filozofija također veoma različito ocjenjuje filozofiju kasnoga Schellinga. Spomenut ćemo tek neke najznačajnije stavove prema pozitivnoj filozofiji.

Jaspers u svojoj velikoj monografiji o Schellingu nastoji pokazati jkako veličinu kasnoga Schellinga prati i kob. Pozivajući se na svjedočanstvo Hegelova biografa Rosenkranza prema kojemu je sam Schelling svoja berlinska predavanja označio »egzistencijalnom filozofijom«, Jaspers u Schellingu traži prethodnika ne saimo filozofije egzistencije, nego i svoje »filozofske vjere«. Pa ipak on mu prigovara da nikada nije prestao biti idealist, da racionalistički iskrivljuje kršćansku objavu i »nema smisla za zbiljnost religije«.⁷

Nasuprot tome Walter Schulz smatra da se razlikovanje pozitivne i negativne filozofije u djelu kasnoga Schellinga temelji u čisto idealističkoj refleksiji na spoznavanju i odatle kao sekundarno jizvire diferenciranje »što« i »da«, uma i iskustva. Ta posljednja refleksija uma na samoga sebe, smatra Schulz, pokazuje se još uvijek kao dijalektika bivanja imanentnim i ostajanja transcendentnim onoga apsolutnog. Na taj način um spoznaje svoju granicu: on ima moć konstrukcije .svijeta, ali u isti mah zna da se on sam nije domogao te moći, nego da je njegov razlog taman i neproziran jer proizlazi iz neshvatljivog sanroposredovartja božjeg. Um prema tome ne nailazi na jizvanjske granice, nego je »samoograničenje uma temeljno zbijvanje epohe njemačkog idealizma keja se završava u Schellingovoj kasnoj filozofiji«⁸.

Za razliku od Jaspersa, prema tome, koji starom Schellingu zamjera što je ostao idealist, Schulz smatra da ništa drugo nije ni moguće budući da je posljed-

⁷ ICarl Jaspers, Schelling. Grösse und Verhängnis, München 1955, S. 98—110.

⁸ Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz vom 22 bis 25 sept. 1954; usp. Studia Philosophica XIC, Basel 1954, S. 239—255.

nja faza Schellingova filozofiranja nuždan završetak ne samo njegova vlastita mišljenja, nego njemačkog idealizma u cjelini!

Malo je čudno, doduše, što ni Jaspers ni Schulz neće da vide kasnoga Schellinga i kao filozofa restauracije, i propuštajući da o tome sebi polože računa ni jednom se riječju ne osvrću na društveno-povijesne posljedice pozitivne filozofije, za koje nitko ne može reći da su djelovale progresivno ili prosvjetiteljski na svoje doba.

Pa ipak, valja još jednom istaći da je idealistički bog, apsolutni duh itd. kao bitak samo um na različitim potencijama, ali nam se usprkos tome čini da je kasni

Schelling makar na idealistički način naslutio granice idealizma uopće, a osobito svojeg vlastitog mišljenja. Odatle Schellingovo ponovljeno insistiranje na obratu od umske znanosti »iskustvu«, i s tog stajališta on je mogao postaviti pitanje o mogućnosti, odnosno nemogućnosti same metafizike: »Posljednje je pitanje uvijek: zašto je uopće nešto, zašto nije ništa?« (Philosophie der Offenbarung; XIII, 242).

Ta Schellingova imanentna kritika idealizma kao esencijalizma i rehabilitacija bića (egzistencije) spram bitka svakako tvori nezaobilazni prelazni korak spram mladohegelovske filozofije koja nastupa u znaku kritike hegelovskog idealizma. To je činjenica, bez obzira na to u kojoj su mjeri mladohegelovoi osobno poznavali Schellingove kasne spise i neposredno se koristili njima — kritika Hegela lebdjela je u zraku kao »duh novog vremena« poslije idealizma. Ostavljajući po strani Kierkegaarda koji se opirao tome da bude »moment« u apsolutnom sistemu i čija je zavisnost od¹ staroga Schellinga već dovoljno osvijetljena, možda nije na odmet ukazati na jednog od najznačajnijih mladohegelovaca, na Ludwiga Feuerbacha. U »Prethodnim tezama za reformu filozofije« (1842) on kaže da su »Schelling i Hegel suprotnosti«, a Hegelovu »idealističkom principu« suprotstavlja Schellingov kao — »materijalistički«!⁹

No uz taj pozitivan odnos spram 'Starog Schellinga Feuerbach ga u isti mah kritikizira i odbija zato što je još uvijek idealist: »Schelling je stara filozofija i umišljanjem i iluzijom da je nova realna filozofija« (Ibid.).

Feuerbach se nipošto nije varao. I sam je Schelling toga bio svjestan da se čisto umsko mišljenje esencije može napustiti samo obratom spram iskustva, egzistencije zbiljnosti, prakse:

»No za to svakako treba praktički podstrek; a u mišljenju nema ništa praktičko, pojam je čisto kontemplativan« (Philosophie der Mythologie; XI, 565; pot crtao D. P.).

Suprotstavljanje »prakse« i »praktičkog« čistome umu i teoriji — zar to ne podsjeća na krilatice koje se podjednako mogu naći u svih mladohegelovaca od Feuerbacha do Mosesa Hessa? Upravo je to dalo povoda Walteru Schulzu da u Schellingu traži preteču »dijalektičkog samonadmašivanja 'filozofije subjektiviteta'« pri čemu on i Marxu pripisuje značajnu ulogu kao misliocu koji je ono apsolutno, »nadjudsko u smislu nerazumljivog, bezuvjetne opreke mišljenju i zamišljivom« shvatio kao »materiju u dijalektičkom razvitku«¹⁰. Možda to ukazivanje na jednu schellingovsku komponentu pri formiranju Marxova vlastitog mišlje-

nja nije naprosto za odbaciti, ali bi istraživanje opravdanosti toga shvaćanja tražilo zasebnu analizu. Nedavno je Jürgen Habermas dosta uvjerljivo pokušao pokazati kako »u okviru dijalektike bića koju je razvio Schelling i njegovoj bazi Marx poima mogućnost dijalektičkog samoukidanja Hegelove dijalektike koju on materijalistički u isti mah uzima ozbiljno i odbacuje«¹⁰®.

⁹Ludwig Feuerbach, Izbor iz djela, Zagreb .1956, str. 129.

¹⁰ Walter Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, S. 297

^{10a} Jürgen Habermas, Dialektischer Idealismus in Uebergang zum Materialismus — geschichtsphilosophische Fol-

I drugi suvremeni historičari filozofije smatraju da je Schelling odlučno utjecao na mladohegelovce i cjelokupno kasnije filozofiranje u XIX stoljeću. Talko i Karl Löwith ističe Schellingovu ulogu u nastajanju mladohegelovske problematike: »Motivi njegove (Schellingove — D. P.) kritike susreću se zajedno u Feuerbacha i Rugea, Marxa, i Kierkegaarda, kao i u Trendelenburga, na čiju kritiku Hegela često ukazuje Kierkegaard¹¹.«

Od suvremenih marksista jedini je Ernst Bloch uočio značenje kasnoga Schellinga i plodotvorno iskoristio njegovu kritiku »za nadopunu Hegela«. Ma motivu egzistencije, smatra Bloch, Schelling je otkrio »jednu plodnost koja goni na razmišljanje«, budući da je pokazao da se »ono racionalno ne smije zamijeniti s realnim«¹². Štaviše, ne samo u svojoj knjizi o Hegelu, nego u princip svoje filozofije nade Bloch je utkao ischellingovske motive, osobito kvalitativni pojam prirode kao naturae naturalis, koji izmiče predmetu kvantificirajuće prirodne znanosti.

Na drugoj strani, nije ostalo nezapaženo ni Schellingovo djelo u svom značenju za suvremenu znanost, a napose njegova filozofija organskoga sadrži mnoge elemente koji su ne samo živi, nego i utječu na suvremenu biologiju. Schellingova ideja života kao sistema neravnoteže u ravnoteži, zatim njegovo shvaćanje da imanentan polaritet karakterizira sve elementarne procese u prirodi kao i mnoge druge spoznaje, sve to pomoglo je da se suvremeni pojmovi fizike približe kategorijama današnje biologije.¹³

gerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes; Theorie und Praxis, Neuwied am Rhein 1963, S. 159.

" Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1953, S. 131.

¹² Ernst Bloch, Subjekt-ohjekt, Zagreb 1959, str. 304.

¹³ Wilhelm Szilasi, *Philosophie und Naturwissenschaft*, Bern 1961, S. 65 i d.

Nema sumnje da bi detaljnije istraživanje pokazalo i druga područja gdje plodno djeluje Schellingova filozofija u naše doba. Djelo koje nam je ostavio u baštinu neiscrpno je poticajima na novo razmišljanje. Možda je ta baština utoliko privlačnija ukoliko smo svjesniji polariteta što vlada između dva najveća evropska duha prošlog stoljeća i prijatelja u mladosti koji su se kasnije morali razići. Schelling i Hegel — kakva sličnost i golema razlika u isti mah, da ne kažemo njihovim riječima identitet i opreka. To njihovu baštinu čini nerazdvojnog i postavlja zadatak pred suvremenike da je uvijek uzimaju u svojoj opreci i jedinstvu. Schelling je bio lirski priroda a Hegel epska, i dok je prvi toliko duboko prodirao u pojedinačno i neposredno te uvijek započinjao iznova, Hegel je izgradio veličanstveni sistem u čemu ga Schelling nikada nije mogao dostići. Schellingov je sistem ostao nezavršen, to je sistematski ne-sistem, jer se njegova misao uvijek započinje iznova i zato se nije mogla završiti, a još manje shematizirati. Kao posrednik između te dvije velike figure, između misaone lirike Schellinga i misaone epike Hegela, romantičnog i klasičnog, jedini se može pojaviti njihov treći prijatelj iz mladosti, tragičan pjesnik nadolaska nove Helade, Friedrich Hölderlin. Sva je njegova poezija posvećena onome za čim su težili Schelling i Hegel, naime »da spoznajući ono najdublje ljube ono najživlje«. U tom se smislu Hegelova kritika Schellinga i Schellingova kritika Hegela uzajamno obogaćuju.

Zar sve to još jednom ne pokazuje kako Schellingov idealizam još uvijek zrači cio niz novih poticaja koje suvremena filozofija ne može zaobići? Upravo po tim poticajima Schellingovo djelo živi u nama i poziva našu suvremenost na živi kritički dijalog sa sobom koji nam tek predstoji.

DANILO PEJOVIĆ

ÍKWJ2NICÍ

KAZALO IMENA

Aristotel (384—322) — 378

Baader, Franz (1765—1841)

— 399, 401

Baggesen, Immanuel

(1764—1826) — 351

Bakunjin, Mihail (1814—

1876) — 402

Bloch, Ernst (1885—1977)

— 407

Boehme, Jacob (1575—1624)

— 399, 401
Bruno, Giordano (1548—
1600) — 397, 399
Condillac, Etienne (1715—
1780) — 356
Cousin, Victor (1792—1867)
— 402
Engels, Friedrich (1820—
1895) — 402, 403
Feuerbach, Ludwig (1804—
1872) — 405, 406, 407
Fichte, Johann (1762—1814)
— 377, 378, 379, 380, 381,
385, 394, 399, 401
Habermas, Jürgen (1929—
) — 406
Hegel, Friedrich (1770—
1831) — 377, 378, 379, 380,
381, 384, 385, 390, 392,
395, 397, 400, 401, 402,
403, 404, 405, 406, 407,
408
Hess, Moses (1812—1875)
— 406
Hölderlin, Friedrich (1770—
1843) — 408
Jacobi, Heinrich (1743—
1849) — 342, 343, 349
Jaspers, Karl (1882—1969)
— 404, 405
Kant, Immanuel (1724—
1804) — 322, 334, 357, 364,
377, 378, 379, 382, 385,
390, 394, 402
Kartezie, (Descartes) (1596
—1650) — 339, 354, 398,
399
Kierkegaard, Sören (1813—
1855) — 402, 405, 407
Leibniz, Wilhelm (1647—
—1716) — 328
Lessing, Ephraim (1729—
1781) — 343, 357
Löwith, Karl (1897—1976)
— 407
Marx, Karl (1818—1883)
— 406, 407
Nietzsche, Friedrich (1844
—1900) — 397
Piaton (427—347) — 339,

349, 399
Reinhold, Karl (1758—1823)
— 382
Rosenkranz, Karl (1805—
1879) — 404
Ruge, Arnold (1803—1880)
— 407
Sartre, Jean Paul (1905
—1980) — 402
Schopenhauer, Arthur (1788
—1860) — 401
Spinoza, Benedictus (1632
—1677) — 334, 338, 339,
343, 345, 346, 347, 348, 349,
350, 352, 354, 362, 378, 380,
382, 383, 398, 399
Trendelenburg, Adolf (1802
—1872) — 407
Lessing,
1781)
Löwith,
— 40]
Marx, Ā
— 40
Nietzsq
—190
Piaton
349,
Reinhcl
— 38
Rosen! F. W. J. SCHELLING
1879) SISTEM TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA
Izdaje
ITRO »Naprijed«
OOUR Izdavačka djelatnost
Zagreb, Palmotičeva 30
Za izdavača
RADOVAN RADOVINOVIĆ
Redaktor
DANILO PEJOVIĆ
Korektor
RUDI PASKVAN
Likovna oprema
RATKO JANJIĆ-JOBO
Tehnički urednik
IVAN TRŽAN
Br. M. K. 1986-49
YU ISBN 86-349-0054-1
Tisak i uvez
»Tiskara Rijeka«, Rijeka, 1986.

Naklada 2.000 primjeraka