Fihte se navodi kao prvi filozof u redu nemačkih filozofa 19. veka. On nije jedini filozof posle Kanta koji započinje tu priču ili počinje da interpretira Kantovu filozofiju. Kant nije predavao svoju filozofiju velikim delom nego ono što se zahtevalo u školi u Keningsbergu. Postoje i drugi filozofi iz tog vremena Šulce, Majmonid – svi oni su se oslanjali na problem stvari po sebi. To je ozbiljan problem Kantove filozofije. Pošto stvar po sebi ne može biti predmet našeg iskustva, kako uopšte možemo da govorimo o tako nečemu? Ono što imamo kao predmet našeg iskustva jesu opažaji. Kant zapravo kada se malo pogleda kao da analizirajući opažaje ide u jednu i u drugu stranu da vidi šta stoji u osnovi opažaja – s jedne strane stvar po sebi i sa druge Ja koje mora moći da prati sve moje predstave. Majmonid je govorio da se mi večno približavamo stvari po sebi ali da je nikada ne možemo dostići. Mora postojati nešto čvrsto kao osnov našeg saznanja. Kod Jakobija se javlja osnova nihilizma – ako ne možemo da saznamo stvar po sebi, šta uopšte saznajemo? Onda je cela filozofija nestvarna, bavi se ničim.

Fihte je rođen 1762. u nekom malom mestu u današnjoj istočnoj Nemačkoj. Bio je iz siromašne porodice, pokazao se kao pametno dete, pa je prilikom posete bogatog čoveka, on ga je onda mecenatski prihvatio, pomogao njegovo školovanje, tako da je on prvo studirao teologiju. Kada je završio školu, nije bilo posla, i on je radio kao kućni učitelj na raznim mestima, pa je tako dospeo u Berlin, tamo je upoznao svoju buduću suprugu Johanu. Fihte je upoznao Lavatera.

Lavater, tvorac fiziognomije – nauka koja može vaše mentalne karakteristike da istraži na osnovu crta lica. Na osnovu fizionomije vi znate, pa je zato fiziognomija. Frenologija – ispitivanje ličnosti na osnovu oblika lobanje. To su čudne nauke koje su se razvijale paralelno sa ovome. Razvijano je nešto što liči na kvazinauke.

Svi tekstovi Fihtea su relativno kratki ali su uglavnom kao da su polemički, pokušava da izvede nešto sistemski precizno. Recimo on u Jeni kasnije kada dobije mesto vrlo brzo dolazi u sukob sa izvesnim spisom o religiji, povodom toga je izbio sukob oko ateizma. U spisu on navodi da je jedini mogući argument Kantov moralni argument za Božije postojanje, oni koji su zasnovani na poretku sveta su nevaljani. Bog nije supstancija koja postoji nezavisno, nego je u poretku sveta. Tako dolazi u sukob sa religijskim autoritetima i vlastima uopšte, tako da je napustio Jenu. Pristalice Fihtea pokušavaju da uvuku i Kanta u ovo raspravu, on odgovara da najbolje da se Fihte okane ovog razvijanja njegove kritičke filozofije.

Šopenhauer, Dve rasprave – on kaže da kod nekoga ko dosledno sledi učitelja, kod kasnijih pristalica možete videti šta ne valja kod osnovnog autora. Šopenhauer o Fihteovoj filozofiji – Wissenschafts Lehre (tako je Fihte nazvao svoje učenje, lehre - učenje), a Šopenhauer kaže da je njegovo učenje Wissenschafts Leeve (praznina).

Kako je Fihte došao do Kantove filozofije? On to nije učio u školi, prvi je u Jeni Rajnhold počeo da drži Kantovu filozofiju. Fihte je došao na čudan način – u ulozi školskog učitelja, jedan đak je tražio da ga Fihte upozna sa Kantovom filozofijom i tako je on zapravo potpuno na spoljašnji način se upoznao sa Kantovom filozofijom. Obično se u istorijama filozofije navod da Fihte sledi KPU, a Šiler KMS (mada to nije u potpunosti tačno). Prvi susret s Kantom ne prolazi baš najbolje, za drugi susret je napisao Kritiku sveg otkrovenja, nastavak religijske priče, Kant je video tekst, dopao mu se i preporučio ga za štampu. Tekst je objavljen pod Fihteovim imenom, ali su tad dosta pisani tekstovi pod pseudonimom, i pretpostavili su da je Kantov tekst jer je dosta podsećao na Kantovu filozofiju. Kada je tekst postao dovoljno poznat, Kant je otkrio da to nije njegov tekst nego Fihteov, i tako Fihte dospeva u žižu filozofske javnosti.

Fihte se bavi problemom stvari po sebi i pokušava da razvije filozofiju na Kantovim osnovama, ali da ispravi ono što Kant navodno nije uspeo da shvati ili nije razvio do kraja. Recimo Šeling će reći da on i Fihte radi na onome što je Kant dao kao zaključak a oni treba da pronađe premise. Ako na bilo koji način prihvatate prethodnu filozofiju i smatrate da je ona ograničena, pokušavate da prikažete te granice filozofije i da pokažete šta bi stajalo u osnovi cele priče. Cela ta priča se zasniva na tome što Fihte misli da Kantova filozofija nije do kraja utemeljena. Fihte kaže da je stvar po sebi je potpuni višak, to je nešto o čemu se ništa ne može reći, pa zašto uopšte i kako da kažemo nešto o onome o čemu se ništa ne može reći. To je prvi potez Fihteov u odnosu na Kantovu filozofiju. Onda nam ostaje Ja i opažaj – to može biti opažaj unutar Kantove filozofije, nečega što dolazi izvan Ja, ali prema Fihteu sve ono prema čemu se Ja odnosi jesu predstave, one sačinajvaju sve naše iskustvo. Fihte celu stvar je postavio malo sistematskije. Moguće su dve filozofije – idealizam i dogmatizam. Kant je i jedno i drugo prema tom prikazu ali to ne sme da se pomeša i moramo da napravimo granicu između toga. Razlika između toga nalazi se u Kantovom spisu iz 1804. godine – Kant razlikuje tri faze u razvoju filozofije od lajbnic-volfovskog perioda. On razlikuje dogmatizam, skepticizam i kriticizam. Dogmatizam je uobičajeno zauzimanje nekog stanovišta o nekom problemu – naše znanje ima poreklo u tome i tome, svet je to i to, itd. Kada je reč o Kantovom shvatanju o stvari po sebi jednom dogmatskom stanovištu možemo da nasuprot stavimo drugo dogmatsko stanovište, dakle, iz dogmatizma i kontradogmatizma sledi skepticizam, odnosno sam taj odnos je skeptički odnos. Kada zapadnemo u skepticizam, onda jedino što ostaje kao problem jeste kriterijum, moramo naći kriterijum za razlikovanje pouzdanih i nepouzdanih saznanja i slično. A to se odvija u Kantovom kriticizmu. U okviru granica mogućeg iskustva on pronalazi kriterijum, a to je opažaj, prema Kantu. Ako ja tvrdim dogmatski pošto nemam evidenciju da se u parku nalazi helikopter pun bombona, a neko drugi tvrdi da tu nema helikoptera punog bombona, jedini način da razrešimo spor između ova dva dogmatska stanovišta, jeste da odemo u park i opazimo da li ima ili nema tog helikoptera.

Fihte smatra da je to dogmatsko stanovište čim prihvatimo stvar po sebi, kao da kaže, Kant se plaši da bi pogrešio u svem saznanju, ili strah od zablude, sve naše saznanje koje imamo u iskustvu nije pravo saznanje, nego postoji stvar po sebi, to držimo otvorenim, jer se plašimo o zabludi. Fihteovo rešenje je da ne postoji stvar po sebi, i smatra da je strah od zablude zapravo strah od istine. Fihte smatra da je skepticizam potpuno nepotrebno stanovište. Imamo onda dogmatsko stanovište i kriticizam koji onda po Fihteu kada odbacimo stvar po sebi ne može biti ništa drugo nego idealizam. I tako dobijamo dogmatsko i idealističko stanovište. Ako prihvatimo stvari po sebi, onda smo u dogmatizmu, ako odbacimo stvari po sebi, onda smo u idealizmu.

Šta je tu problem? Iako ovako rezonuje, Fihte će reći da su ta dva stanovišta nesamerljiva. Ne postoji način na koji mi možemo da odlučimo da je prvo stanovište bolje od drugog stanovišta. Nema kriterijuma na osnovu koga bismo odabrali jedno od ova dva stanovišta. Na jednom mestu Fihte kaže da filozofija nije stvar toga šta vam se svidi uzmete, to nije velika dedukcija, nego svako zastupa filozofiju kakav je on čovek. Naglašava da je filozofija neka unutrašnja intimna stvar, da se bez tog ličnog odnosa ne može filozofirati. To da li ćemo biti dogmatici ili idealisti sasvim arbitrarna stvar. Fihte zastupa idealističko stanovište. Kada kaže da su ta dva stanovišta nesamerljiva, to znači da oni nemaju ništa zajedničko i da nema kriterijuma. Druga stvar koja je važna jeste šta bi to bilo stanovište dogmatizma, Fihte u tekstovima to često naziva i materijalizmom. Epifenomenalizam u filozofiji duha – mentalni svet zavisi od fizičkog sveta, postoji uzrokovanje od fizičkog ka mentalnom, ali ne i obrnuto. Sve što imamo u sebi, potiče od stvari po sebi, ali nema obrnutog kauzalnog niza. Ovi mentalni fenomeni se priznaju ali oni nemaju kauzalnu ulogu. To bi bilo stanovište koje u odnosu mentalnog i materijalnog sveta, kako to vidi Fihte, izraženo savremenim jezikom iz filozofije duha, to bi bilo jedno epifenomenalističko stanovište. Onda bi sve naše predstave bile praćene osećanjem nužnosti. To bismo onda zapali u strogi determinizam jer se tada zamišljalo da jedino mesto odakle bi moglo potići bilo šta intencionalno, bilo bi u stvari mentalni svet. U dogmatizmu bi sve predstave bile praćene osećanjem nužnosti i zapali bismo u determinizam. U idealizmu bi sve predstave bile praćene osećanjem slobode. Ako ste čovek kome je bitan determinizam, odabraćete determinizam; ako ste čovek kome je bitna sloboda, odabraćete idealizam.

Tada se verovalo da jedino mesto za intencionalnost, da nešto potiče od nas, koji je jedan od prvih kriterijuma da delo nazivamo slobodnim, jeste ta intencionalnost, da nešto od nas potiče, od našeg mentalnog sveta, koji je nezavisan od materijalnog sveta, od našeg tela, pa samo od tog mentalnog sveta može da potekne nešto od nas. I drugi kriterijum da mi nešto možemo da učinimo drugačije. Oba kriterijuma poriče dogmatizam.

Izabrati idealizam znači izabrati mogućnost izbora, pošto je idealizam stanovište slobode. Izabrati dogmatizam znači izabrati to da nemate mogućnost izbora. To dosta deluje paradoksalno. Ako hoću da izaberem idealizam, ja navodno hoću da izaberem da mogu da biram. Ali ako izaberem mogućnost da mogu da biram, to bi značilo da ja nisam tek izabrao mogućnost da mogu da biram, nego da sam već mogao da biram između idealizma i dogmatizma. Kod drugog stanovišta je paradoksalno da biram mogućnost da ne mogu da biram. Izgleda kao da imamo jednokratnu mogućnost da biramo. Fihte bira idealizam.

Fihteov idealizam naziva transcedentalnom filozofijom ili učenjem o nauci (nauka o nauci).

(Tu ima jedna s današnjeg stanovišta dosta jaka nacionalistička crta. U to vreme nije to tako delovalo. Fihte kaže da ovo što on dalje nastavlja i što je prevazilaženje stare filozofije jeste učenje o nauci, pošto su Grci smislili ovu staru nauku koju su nazvali filozofija, pa pošto su Nemci smislili ovu nauku onda treba da je nazivamo Wissenstafts Lehre. Francuski jezik je vulgata latinskog pa i kod tih ljudi koji znaju takav jezik koji nije izvorni jezik tog naroda, nego je napravljen od nepoznatog jezika, onda je lako zamlaćivati ljude jezikom koji ne razumeju. Dok Nemci imaju izvorni nemački jezik pa se ne mogu zaluđivati, jer dobro razumeju svoj jezik.)

Filozofija po ovoj shemi ne bi bila nikakva posebna nauka niti skup svih znanja, nego neka nauka o nauci uopšte, nauka o svim naukama. Dalje on kaže da bi u ovoj nauci, trebalo da budu sadržana načela svih drugih nauka, trebalo bi da u sebi izrazi načela svih drugih nauka, da bi naše znanje bilo koherentno. On se ne bavi posebnom naukom koja ima poseban predmet nego se bavi naučnošću samom, u kojoj bi trebalo biti sadržano načelo svih drugih nauka. Onda bi trebalo ona da dođe do nekog prvog načela i tom prvom načelu ne bi smelo da prethodi neko drugo, nego mora biti samoopravdano.

Šta bismo mogli ponuditi da bude ta nauka o nauci? Logika – u svim naukama koristimo logiku. A koje bi to bilo prvo logičko načelo koje bi opravdavalo samo sebe? Načelo identiteta (A=A). Identitet se javlja kao neki odnos (A implicira A). Fihte zaključuje da to ne bi mogla biti logika. Zašto? Iz sledećeg razloga, načelo identiteta ne bi moglo biti prvo načelo jer neko mora to da prihvati i da tvrdi, ko bi to bio ko pravi ovakve veze i pravi ove odnose, to bi onda prema njemu bilo Ja. Da li Ja utemeljuje samo sebe ili postoji neki princip odakle Ja uopšte dolazi. Kako si došao do Ja kao prvog principa? Tu Fihte zastaje i dalja analiza je analiza Kantovog Ja koje mora da prati sve moje predstave. Kao da tvrdi isto što i Kant, nema ničega iza Ja, Ja je u osnovi (trl. argument kod Kanta – iskustvo ne bi moglo da postoji bez Ja). Šta možemo da kažemo o Ja? To je da je Ja = Ja, Ja je identično samom sebi. Ja ne mogu da imam nikakvo iskustvo koje nije praćeno Ja, Ja je uvek tu. Ja prosto izbija. Ničim se ne dokazuje, uzrok je samom sebi. Ja da bih imao bilo kakvu svet ja moram da imam svest o samom sebi, a to je samosvest. Kod Hegela neće biti samosvest na početku, već svest pa samosvest. Za razliku od Kanta, Fihte Ja naziva intelektualnim opažajem. Tako on opisuje ovo saznanje samog sebe. Sve ostalo iskustvo predstava u kojima u isto vreme imam svest o samom sebi a da ne moram posebno da je ekspliciram.

Problem u savremenoj filozofiji: KKp princip. Ako imam neko verovanje p, ja zaista mogu da znam da p, samo ako znam da znam da p. Nikad nemam znanje o nečemu, ako nemam znanje o svom znanju o nečemu, što može da nas odvede u beskraj. Zbog toga ova samosvest.

Fihte hoće logički da izvede šta još može da se kaže o ovome što je sadržano u ovome Ja=Ja. Ovo izvođenje je apriorno analitično, Hegel će reći da je sva filozofija analitička. Tu je važno kod analitičkog izvođenja a priori, u Kantovom smislu, mi iz nekog P, odmah dobijamo konkluziju C, koja postaje premisa za drugu konkluziju C, ne smemo dodavati nezavisne premise. Ako neko hoće da ustanovi znanje koje polazi od prvog principa, sledeću stvar izvodimo samo iz ovog P, ne smemo da uvodimo nezavisne premise. Iz Ja=Ja možemo da izvedemo samo to da Ja nije jednako ne-Ja. Ovde smo dobili neko ne-Ja kojeg uopšte nije bilo pre toga, ali vidimo da je to nešto što sledi iz ovog prvog principa. (Platonova brada – kako govoriti o nebiću, kako govoriti o negaciji, ako pomenemo da nešto nije nešto, onda to što nije nešto nekako postoji, jer kako bismo govorili o nečemu što ne postoji, onda i nebiće jeste nešto što postoji, jer govorimo o tome.) Kod Fihtea dobijamo onda Ja i ne-Ja. Kao da dobijamo neka dva entiteta, konjunkciju dve stvari. Ova razlika postoji u opet nekom Ja, koje nadilazi ovo Ja i ne-Ja. Kad ja govorim o Ja uopšte, onda nekako kao da postoji neko ja koje govori i neko Ja o kome se govori. Pa kada kažem da je odnos Ja i ne-Ja, to je opet odnos koje ja pravim u izvođenju, pa se onda ovo ja pojavi kao nešto što smo dedukovali iz odnosa iz Ja i ne-Ja. To je klasično mesto da predmet o kome govorite, predmet vašeg govora nije nikad pozicija iz koje govorite. Kada govorite o nekom predmetu, vi ne govorite o sebi kao delu tog predmeta. Kada govorite o sebi kao predmetu, onda opet postoji neko ja koje nije predmet govora.

Onu razliku između praktične i teorijske filozofije, koju Kant pravi, Fihte hoće da smesti u ovaj obrazac. Ovo ne-Ja se pojavilo kao samoograničavanje Ja, ne-Ja jeste neko samoograničavačnje Ja. Ako to gledamo sa stanovišta samoograničavanja onda je to praktična filozofija. Ako to organičavanje Ja i ne-Ja gledamo sa stanovišta ograničavanja to je teorijska filozofija. On hoće da kaže da je reč o istoj stvari i stvar se odvija u istom procesu mišljenja. Ja i ne-Ja nastaju u tom procesu u kom se pojavljuje aspekt praktički i teorijski. Ono o čemu govorimo nisu činjenice svesti (Tatsache), nego je sve to Tathandlung (čin, dejstvo; činjenice delanja). Ono što smo zvali činjenicama svesti su u stvari činjenice delanja. Sve ovo kao da mi stvaramo sami sebe. Tu je veliki problem kako uopšte to dovesti u vezu ili kako bismo uopšte odavde mogli da dedukujemo posebne nauke.

Istorija filozofije 3b, 4.3.2013.

Vežbe.

Tema: Fihte, Učenje o nauci (11-46).

Wissenschaftslehre (učenje o nauci): otklon od tradicije, karakteristično je to da Fihte počinje na metodološki način, ali ranija filozofija retko kreće na ovaj način, ne polazi se od metodologije, kreće se od osnovnih pretpostavki ali se ne polazi od toga šta znači biti polazna pretpostavka, i razmatranjima o polaznim pretpostavkama. Paralela se može napraviti sa Dekartovom Reč o metodi i Spinozin Traktat o poboljšanju razuma, neke od osnovnih spisa zbog kojih se 17.vek naziva vekom metode, ali oni razmišljaju o tome kako treba pristupiti nauci, on nije potpuno analogan onome što Fihte pokušava. On pokušava da zasnuje filozofiju koja treba da temelji sve nauke, a ne da ustanovi metod prirodnih nauka. Odgovor na pitanje zašto Fihte baš od toga kreće, nalazi se u njegovoj reakciji na Kanta. Fihte ima uticaj na romantičarsku filozofiju, govorili smo o principu delanja; ali isto tako ako razmišljamo o ambicijama koje Fihte ima, u smislu da osnuje neku vrstu filozofije nauke, u smislu refleksiju na to šta je potrebno da bi se pojedinačno znanje utemeljilo kao znanje o svetu, kao istinita znanja, razlog što to kad se posmatra u kontekstu romantizma, ideali romantizma se ne uklapaju u jedan takav projekat. Oni su prezirali scijentistički karakter mišljenja o svetu, isticali su iracionalno u odnosu na racionalno. Nemojte uzimati čista određenja kao nešto konačno, to što je uticao na romantizam ne znači da je bio paradigmatični romantičar, on je neke ideje delio sa romantičarima ali ne sve. Fihte kreće baš od toga kao reakcija na ono što je Kant učinio, Kant je otvorio put za mogućnost da svet kao takav nije prosto dat, i zasnovao je čitavu filozofiju na tome kako je moguće formulisati to u jednom sistemu; kada odsečete objektivni odnos, onda odsečete koren drva saznanja kako ga je Dekart zamišljao, metafizika kako ju je Dekart zamišljao temeljila se na tome da vi možete dokazati Božije postojanje. Za njega nema sumnje da svet postoji kao objektivno dat, tako da on može da zasnuje takvu metafiziku i onda kao takva objektivna može da bude osnova za objektivne nauke. Fihteu to nije otvoren put. I on mora da nađe neki drugi način da zasnuje filozofiju koja će biti u temelju svih nauka. Cilj Dekartovog i Fihteovog pokušaja je analogan, ali ne i njihove pretpostavke i zaključke. Ali može se videti iz toga zbog čega govori o učenju o nauci, ne može da krene od dogmatičke filozofije, ne može da krene od određenih pretpostavki. Kod Fihtea se već može uvideti da ne možemo prosto krenuti od određene sadržine, ne može prvo poglavlje u filozofiji biti ili se krenuti od principa Ja=Ja. Fihte mora da uspostavi ovo da bi mogao da uspostavi sistem učenja o nauci a to je da učenje o nauci mora i samo da bude zasnovano na naučnim principima, forma mora da bude identična, vi morate da pratite određenu logiku koja postoji. u prirodnim naukama i morate deliti određene temelje sa njom, formalno morate deliti te temelje. Ako biste pravili nešto potpuno različito od nauke, postavio bi se problem da li bi se nauke mogle inkorporirati u ta načela. Postoji nešto u tom temeljnom istraživanju što će se pojavljivati na višim nivoima, na stupnjevima pojedinačnih principa. U nekim pogledima on nije toliko nesavremen. Razmatranja koja su Fihteu primarna nisu toliko različita od nekih razmatranja koja su važna filozofima u 20.veku.

Prvi deo. (11-24)

Otkud potreba za učenjem o nauci? Šta je potrebno da sadrži učenje o nauci da bi utemeljilo ljudsko saznanje? Samo filozofija jeste nauka i potrebno je razmotriti pojam nauke da bi se videlo šta je njen predmet. Šta je suštinska odlika neke nauke? Sistematska forma nauke – stavovi nauke su povezani i čine celinu, povezani su posredstvom načela. Da li je to ono što iscrpljuje pojam nauke? Primer koji treba da pokaže da sistematska forma nije ni nužan ni dovoljan uslov za nauku (nenaučni stav u sistematskoj celini; naučni stav bez sistematske celine). Koji je kriterijum da prvi skup nazivamo naukom a drugi ne? Nije sistematska forma suštinska, nego je unutrašnja sadržina ono što je suštinsko. Da bi nešto predstavljalo nauku, njima mora da se tvrdi nešto što može da se zna. Mora da mu bude izvesno da bi posedovao nauku. Cilj nauke je izvesnost njenih stavova. Ova sistematska forma iako ne predstavlja svrhu same nauke, ona može biti sredstvo za svrhu. Određeni stavovi koji nama nisu izvesni mogu da dobiju izvesnost poređenjem izvesnih stavovima sa drugima, i onda ako su ti drugi stavovi jednaki izvesnom stavu, onda je i on izvesan. Sistematska forma treba da obezbedi izvesnost. Samim povezivanjem stavova u celinu ne može se postići izvesnost, ne može celina imati ono što nema nijedan njen deo, potrebno je da jedan stav barem poseduje izvesnost nezavisno od same sistematske forme, izvesnost koja se ne može dokazati u samoj nauci. Posebna nauka može imati samo takav jedan stav jer ako bi postojalo više izvesnih stavova nezavisni od date nauke, bili bi nepovezani – ne bi bili stavovi jedne nauke; ako bi bili povezani – onda bi njihova izvesnost bila nezavisna jedna od druge, tako da se ne bi moglo govoriti o prvom stavu. Prvi izvesni stav nauke je načelo, on je nezavisan od te nauke i na njemu se temelji izvesnost nauke. i na osnovu njega svi stavovi dobijaju izvesnost, povezivanje ovih stavova sa načelom jeste sistematska forma.

Glavno obeležje nauke je da poseduje načelo i sistematsku formu, kada je u pitanju utemeljenost same nauke, onda se postavlja pitanje o utemeljenosti načela i sistematske forme. Iz čega sledi izvesnost samog načela? Sistematska forma se sastoji u tome što se povezuju stavovi – kada je jedan stav izvestan onda je i drugi. Na osnovu čega zaključujemo na ovaj način? Šta utemeljuje naše ovlašćenje da povezujemo stavove na ovaj način? Ovo je zadatak učenja o nauci, treba da utemelji načelo i sistematsku formu. Upravo to bi bio predmet nauke o nauci, na taj način bi utemeljilo znanje uopšte. Na osnovu toga što možemo da oformimo pojam o svrsi ovakvog učenja ne možemo da zaključimo da postoji ili da može postoji, samo naše istraživanje može to da nam dokaže.

Ovaj stav će ponoviti i Hegel. U istraživanju ćete potvrditi svoje polazne pretpostavke, jeste nešto što, za njih se ne mogu dati nezavisni dokazi od onoga što ćete zasnovati na polaznim pretpostavki – otvara mogućnost cirkularnosti i grešaka unutar same gradnje sistema. Pitanje je da li bi i sam Kant prihvatio jedno ovakvo metodološko načelo. Ako prihvatite Cogito kao nezavisno načelo, treba pronaći argumente zbog čega je to dobro načelo, na čemu zasnivate duhovnu supstanciju, da je Dekart sam predložio da ne može to samo da nam pokaže zašto je tako nego da treba da gradimo sistem i ako rezultat ne bude protivrečan tom načelu, onda je taj naš sistem zdrav, da je to rekao, njegovi kritičari bi bili još kritičniji nego što su bili. Dekart se često optužuje za cirkularnost, ta tužba nije opravdana uvek, ali možete da zamislite koliko bi bila jaka da je na ovako nešto pristao. Dekart će ponuditi dokaze na osnovu analogija, i pokazaće da je znanje sebe jednako izvesno kao znanje matematičkih istina; ako su matematički stavovi izvesni, onda primenjujući kriterijum jasnosti i razgovetnosti, onda je to i znanje sopstva, dakle, znanje sopstva možemo prihvatiti kao izvesno. Fihte neće to jer ste uveli dodatne pretpostavke koje se ne temelje na prvom principu, onda bi ste imali dva polazna principa, onda idete na dva paralelna fronta da argumentišete, onda zasnivate dva sistema; ako njih nešto povezuje onda mora postojati fundamentalniji princip, a onda ovi prvi principi koje smo smatrali prvima, nisu prvi. Dokaz onoga od čega polazimo uspehom onoga do čega smo došli. Plauzibilnost cilja je jednaka plauzibilnosti krajnjih zaključaka, prema Fihteu. Fihteu je važno još nešto ovde, a to je način na koji on tretira izvesnost. Izvesno je da p, (p implicira q), što se Fihtea tiče izvesno je da q. Ovo je slično principu zatvorenosti znanja. Drecke razmatra o različitim epistemičkim operatorima, izvesno je da, znam da, nadam se da, želim da, razmišlja o tome koji su prodorni ili poluprodorni; ako je operator prodoran to znači da on može da dođe do posledice od onoga od čega ste krenuli. Ako je izvesno da ispred sebe vidim zebru, i to što ispred sebe vidim zebru povlači da ne vidim obojenog magarca, dakle, izvesno je da ne vidim obojenog magarca. A to je ono što Fihteu treba. To je ono što je mislio. Polazite od nekog principa u nauci, dalje za Fihtea je nauka, izvođenje iz ovog stava osnovnijih stavova, pravite čitav deduktivni lanac iskaza koji će činiti korpus znanja, korpus tvrđenja. Ako možete da uspostavite ovo prvo, onda možete da uspostavite sve ono do čega ćete doći. Izvesnost p-a će vam garantovati izvesnost omega (krajnjeg zaključka), a izvesnost omega opravdaće ono od čega smo pošli. Hipotetičko-deduktivni sistem – imate nešto od čega polazite i onda dedukujete dalje. A šta se dešava ako dolazi do nekog nesklada?

Fihte je idealista, ne može da pretpostavlja spoljašnji svet, ako pretpostavimo spoljašnji svet, bilo koji zaključak koji izvodimo iz toga, pretpostavljaće to, a spoljašnji svet ne možemo da ga opravdamo nikad. Bolje je prema Fihteu da pođemo od jednog principa, pa onda da barem on bude opravdan unutar jednog sistema, iako je možda slabiji dokaz.

Nije apsolutno identično od čega ste pošli i ono do čega ste došli, dolazite do načelno tog istog ali obogaćeno uvidima, novim saznanjima. Recimo kada čovek sebe gleda u ogledalu, i vidi sebe na neki način, da niste bili takvi kakvi ste bili i da niste stali ispred ogledala, vi se ne biste videli na taj način. Ontološki sve je ostalo isto, ali ogledalo kao način istraživanja sebe, obogatilo je naše saznanje i uvećalo skup informacija koje imamo o sebi. Po analogiji sa tim Fihte bi rekao da idealistička polazišta suštinski menjaju vašu praksu. Važno je da li ste idealista ili dogmatičar.

Fihte razmatra šta bi samo ovo učenje o nauci koje bi uslove trebalo da zadovolji da bi ispunilo svoj zadatak da bi utemeljilo ljudsko znanje i sve nauke. Šta bi trebalo da se učini u metodološkom smislu da bi ona mogla da utemeljuje nauke? Prvo treba da objasni šta znači da je nešto izvesno i da odgovori pod kojim uslovima i u kom stepenu nešto može da bude izvesno. Ona mora da utemelji mogućnost načela uopšte i mogućnost posebnih načela. Ona treba da utemelji sistematsku formu svih nauka, pa i svoju sistematsku formu, jer mora imati formu pojedinih nauka, jer je i sama nauka. Samo ovo učenje mora da bude utemeljeno na načelu i da ima sistematsku formu. Načelo ne može da bude dokazano u samom učenju o nauci, ali za razliku od ostalih nauka, ovo načelo učenja o nauci ne može biti dokazano u bilo kojoj drugoj nauci, jer bi onda ta druga nauka bila učenje o nauci. Ako je ono izvesno, to načelo ne proističe iz drugog načela, nego bi trebalo samo po sebi da bude temeljno i izvesno. Osim apsolutno izvesnog načela, učenje o nauci treba da ima sistematsku formu, ono mora samo sobom da postavi tu sistematsku formu. Fihte pokušava da razjasni na koji način bi ovi uslovi mogli da se ostvare. Najpre postavlja se pitanje na koji način neki stav može da bude neposredno izvestan? Mora da ima sadržinu i formu. Sadržina je ono o čemu se nešto tvrdi tim stavom, a forma je šta se o tome tvrdi. Da bi neki stav bio apsolutno izvestan, potrebno je da sadržina i forma budu neraskidivo povezane. Forma tog stava mora da određuje samu sadržinu i obrnuto. Na taj način ćemo moći sa izvesnošću da znamo taj stav. Takav jedan stav bi mogao da bude apsolutno načelo. Ako treba da postoji još više načela učenja o nauci, onda bi ona samo delom mogla da budu apsolutna a delom bi bila uslovljena prvim načelom. On tu anticipira svoju trijadu principa, jedan je najtemeljniji, ali i drugi su temeljni ali ne u istom smislu. Ta dva druga principa bi mogla da budu apsolutna ili prema svojoj sadržini ili prema svojoj formi; ako bi imali apsolutnu formu, onda bi sadržina bila uslovljena i obrnuto. Ali ako bi forma bila apsolutna onda bi ona uslovljavala i sadržinu i formu, posredno.

Neki stav izvodimo iz drugog, njihova izvesnost počiva na istoj stvari. Ako neki stav treba da pripada učenju o nauci onda on treba da bude takav da njegova sadržina odgovara formi i obrnuto, tako da svi stavovi koje izvodimo moraju da zadovolje taj uslov.

Učenje o nauci mora da poseduje sistematsku formu koje treba da bude utemeljeno u njoj samoj. To čini time što sama sadržina načela učenja o nauci uslovljava formu, a tako uslovljava formu drugih stavova, pa time i samog učenja o nauci. Pored toga što utemeljuje svoju formu, ona mora da utemelji i formu svih drugih nauka. Šta je uslov toga? Jedino je moguće pod uslovom da samo učenje o nauci sadrži ono što sadrže stavovi posebnih nauka. Učenje o nauci mora da sadrži ono što je sadržano u učenju o nauci. Forma svih posebnih nauka može da bude uslovljena učenjem o nauci, jedino ako je sadržina učenja o nauci sadržina svih posebnih nauka. Fihte i dalje ne tvrdi da je moguća jedno takvo učenje o nauci, ali da bi ovo bili uslovi njenog postojanja. On naglašava da je jedan uslov da postoji jedno učenje o nauci ovo načelo učenja o nauci i potreba za takvim učenjem, možemo da pretpostavimo da je potrebna jedino ako pretpostavimo da ljudsko znanje predstavlja sistem, da su stavovi ljudskog znanja povezani jednim načelom, to ne možemo dokazati da je znanje sistem, dok ne dokažemo da postoji takvo apsolutno načelo. Sa druge strane mi možemo da imamo ideju o tome da ljudsko znanje ne predstavlja sistem, da se jedno znanje zasniva na prethodnom i tako ad infinitum, ali tada ne bismo imali nikakvo znanje, jer bi naše znanje o izvesnosti jednog stava, počivalo na izvesnosti drugog i ne bismo došli do načela. Naše znanje može da ne predstavlja sistem ako bi počivalo na različitim stavovima, recimo urođene ideje, ne možemo da ih povežemo i izvedemo iz jednog načela. Opet to znanje ne bismo mogli da svedemo na temeljnije znanje, pa bi naše znanje predstavljalo zbir različitih sistema – onda ne bi bilo jedno znanje nego mnoge nauke, i nikada ne bismo mogli da zaključimo o dovršenosti takvog sistema, niti da zaključujemo od jednog dela znanja ka drugom. Na kraju zaključuje da sistem ljudskog znanja i učenje o nauci ne možemo da kažemo da postoje, dok ne pronađemo načelo koje bi utemeljilo to znanje. To načelo treba da zadovoljava ove navedene uslove i spoljašnje uslove – da možemo da izvedemo to načelo iz našeg iskustva.

Ostaje rezervisan da plauzibilnost ne mora da znači isitinitost. Da smo došli do neprotivrečnog stava, to je nužan ali ne i dovoljan uslov za istinitost. Jer smo mogli da napravimo duplu grešku koja bi rezultirala u istini (primer 5x9=36; delio sam i množio na isti pogrešan način).

Drugi deo. (24-47)

Prvo pitanje koje Fihte postavlja jeste to što hoće da razuži odnos u kome se nalazi učenje o nauci prema svim naukama. Učenje o nauci treba da predstavlja temelj svim naukama, tako što bi ih snabdevalo osnovnim načelima iz kojih bi one dalje izvodile druge stavove. On postavlja četiri pitanja. Prvo, postavlja se pitanje ako učenje o nauci treba da predstavlja osnovu svih ostalih nauka, da li to znači da ono predstavlja osnovu dosadašnjih nauka kako su se razvile ili će uopšte predstavljati osnov i možda nekih budućih nauka? Fihteova namera je da zasnuje učenje o nauci koje treba da predstavlja temelj svim naukama i prošlim i sadašnjim i budućim. Drugo, rekli smo da svi stavovi pojedinačnih nauka vode poreklo od osnovnog načela učenja o nauci, problem je što se oni već sadrže u učenju o nauci. Kako da razlikujemo učenje o nauci od posebnih nauka? Treće, učenje o nauci daje formu zaključivanja svim naukama, logika se bavi formom zaključivanja, i formom nauke, postavlja se pitanje u kakvom su odnosu logika i učenje o nauci? Četvrto, pošto učenje o nauci predstavlja nauku, a svaka nauka treba da ima predmet saznanja, kako se onda učenje o nauci odnosi prema svom predmetu?

Kako možemo znati da je učenje o nauci iscrpelo sve znanje uopšte? Fihte je svestan toga da je zadatak koji sebi postavlja da nađemo bezuslovan i apsolutan uslov svakog saznanja uopšte. (Kant govori o uslovljenom i neuslovljenom, stvar po sebi kao takva u koju bi spadalo sve što je krajnji cilj stavova koje vidimo da su antinomni, spadaju u to neuslovljeno. To znači spadaju pod nešto gde ne postoji nikakva kauzalna niti bilo kakva veza koja dovodi do njih. Međutim, to ne mora biti jednako istovetno sa pojmom apsolutnog. Apsolutno je jedinstveno, jedino u svojoj vrsti – klasa koja ima samo jedan jedini član. Zemljin satelit – Mesec, klasa Zemljinog satelita ima jednog člana, sve što se odnosi na tu klasu apsolutno se odnosi na Mesec; to ne znači da mora biti neuslovljeno, ali po svojim inherentnim svojstvima nema ništa po čemu bismo to mogli uporediti. Čak iako bi ekstenzija bila ista, smisao ne bi bio isti.) Da bi to bilo moguće, Fihte postavlja dva uslova: to načelo koje treba da predstavlja najviše načelo, treba da bude *iscrpno*, a drugi uslov je da ono bude *jedinstveno*, da ne postoji nijedno drugo načelo koje bi bilo podjednake važnosti kao ovo. Kako to dokazati? Prvo polazimo od toga da je ono iscrpno. Iscrpno je prema Fihteu, da iz njega nužno svi ostali stavovi slede i da njegovo poricanje povlači neistinitost svih drugih stavova, neistinitost svih drugih stavova povlači njegovu neistinitost. Postoji nužna logička veza između tog načela i svih ostalih stavova. To ima za posledicu da se nijedan više stav ne može dokazivati, taj sistem je potpun, ubacivanje svakog drugog stava ili načela, povlačilo bi protivrečnost tog sistema. Kako doći do toga? Fihte smatra da je dokaz za to prema tome da li je moguće uvođenje nekog drugog stava, ako nije moguće, onda je načelo iscrpno. Samim tim što smo odredili da je načelo iscrpno, to ne povlači da bi ono moralo biti jedinstveno. Iz samog pojma sistema, ako nauka nije sistem, imali bismo beskonačni regres, ne bismo imali polazište, iz samog ovog pojma pretpostavlja se da je načelo jedinstveno, ne postoji stav koji nije u vezi sa ostalim stavovima, ako bi bila dva načela, onda ona ne bi bila u nekoj vezi, jer ako su neuslovljena i apsolutna, onda ne mogu zavisiti jedno od drugog, oni moraju biti samostalni i iz oba bi se izvlačio ostatak sistema. To je nemoguće jer onda znanje ne bi bilo sistem ili bi bilo više sistema. Fihte pretpotsavlja da ako postoji stav kao najviše načelo, onda je znanje uređeno u sistem, a znanje je uređeno u sistem da bi bilo znanje, onda mora postojati načelo. Opravdanje za ovo jeste to što suprotna pretpostavka da saznanje nije uređeno u sistem, nije plauzibilna. On navodi kao jedan pozitivan argument koji treba da pokaže da zašto ne možemo da pretpostavimo da znanje nema osnovu, ukoliko mi negiramo da je to osnovno načelo, onda ništa ne možemo saznati, ako Ja nije jednako Ja, da li bismo išta mogli saznati?

Šta predstavlja granicu između učenja o nauci i pojedinačnih nauka? Jedan te isti stav sadržan je i u pojedinačnoj nauci i u učenju o nauci. Po čemu se te dve onda razlikuju? Ispada da se pojedinačna nauka utapa u učenje o nauci. Fihte smatra da to nije tako. Zbog čega? Možda se taj stav različito koristi, isti stav koji se na različite načine koristi, možda se različito zaključuje iz njega, različito se upotrebljava. On negira ovu opciju, jer se ne može različito zaključivati, forma zaključivanja je ista jer učenje o nauci daje formu posebnim naukama. Njegovo rešenje jeste da uvodi radnje duha. Na neki način ispostavlja se da se učenje o nauci bavi radnjama duha kao i pojedinačne nauke. Ono „sadrži“ radnje duha. Poenta je da se učenje o nauci i bilo koje saznanje bavi radnjama duha – postoje nužne radnje duha i slobodne radnje. Razlika je u tome što učenje o nauci određuje radnje koje su nužne, a predmet pojedinačnih nauka su slobodne radnje. To je osnovna granica između učenja o nauci i posebnih nauka. Prvi primer je vezan za geometriju a drugi za fiziku. Na primer da su nama date jedna tačka i prostor, slobodna radnja je ta da mi uopšte možemo staviti tačku u prostor, nužno je određeno kojim zakonima možemo da je stavimo u prostor. Drugi primer, kaže da nam je u iskustvu data priroda, da li je to dato uopšte to je slobodno, to nije određeno, prirodni zakoni su nam takođe dati, ali mi slobodno određujemo, moć suđenja ona treba da određuje da li će te zakone da primeni na određeni fenomen ili ne, ali ti zakoni su kao takvi nužni i njihov predmet je nužne radnje duha.

Na 32.stranici pokušava da otkloni sumnju, kao da smatra da iz ovoga što je rekao da se učenje o nauci bavi nužnim radnjama, a posebne slobodnim, kao da se ljudsko saznanje ne može dalje širiti ako je nužno, itd. ovde samo napominje da treba otkloniti sumnju da ovo što se učenje o nauci bavi nužnim radnjama ne sledi da se ljudsko saznanje ne proširuje.

Odnos učenja o nauci i logici. Logika se bavi formom zaključivanjem, a učenje o nauci ne samo da se njom bavi nego treba da je generiše za sve ostale nauke. Logika ne može biti učenje o nauci, zato što se logika bavi samo formom, a učenje o nauci ima određen sadržaj, on taj sadržaj unosi u nauke, a logika ne unosi neki sadržaj. Logika bi trebalo da bude posebna nauka, za svaku posebnu nauku postoji neka slobodna radnja kojom se ona bavi. Ta slobodna radnja je apstrakcija. Imamo određene iskaze i apstrahujemo sadržinu da bismo došli do same logičke forme. Onda uzimamo tu formu i počinjemo njome da se bavimo u logici kao sadržinom, sadržina logike je forma svih naučnih stavova i iskaza. Sad ta radnja koja formu čini sadržinom jeste refleksija. Apstrakcija i refleksija su uzajamnoj vezi, to su dva aspekta istog procesa, gde god se javlja jedna javlja se i druga. U kakvoj je vezi logika sa učenjem o nauci? Učenje o nauci zasniva logiku kao i sve ostale nauke. Ono što logici daje formu jeste samo učenje o nauci. Pošto učenje o nauci ima posebnu formu koja je neraskidivo vezana sa sadržinom, ona formu daje posebnim naukama kao i logici, stavovi kojima se bavi logika ima formu koja postaje predmet, i postaje sadržaj. Ali koja je forma logike? Forma je forma učenja o nauci. Učenje o nauci daje formu logiku. Na koji način učenje o nauci može da utemelji logiku? Svi stavovi logike se dokazuju iz učenja o nauci i logika dobija svoju formu iz učenja o nauci. Učenje o nauci određuje primenu logičkih stavova, oni se mogu primeniti samo na onaj sadržaj koji pripada učenju o nauci. Učenje o nauci sadržaj svakog stava neraskidiv je sa njegovom formom, pošto se logika bavi formom, ne bavi se sadržajem, ali se primenjuje na te iskaze koji imaju određeni sadržaj ili bar deo sadržaja. Još jedna razlika između učenja o nauci i logike jeste ta što logika je neka veštačka veština koja nam pomaže da unapredimo nauke i da se one dalje razvijaju, a učenje o nauci je naša prirodna dispozicija, neko ispitivanje kome se ne možemo odupreti i ono predstavlja uslov svih nauka. Kako se to logički stavovi izvode iz učenja o nauci? On razmatra jedan osnovni logički stav, zakon identiteta A=A. Njegovo osnvono načelo je Ja=Ja, kako odatle sredi A=A. Mi sve iskaze identiteta izvlačimo iz našeg neposrednog uvida da smo mi jednaki samom sebi. Sadržina na koju se A=A primenjuje, ona mora biti postavljena u ja. I to sledi iz toga što se ovaj logički stav izvodi iz osnovnog načela Ja=Ja. Sadržaj mora biti postavljen u ja – taj zakon se primenjuje na predstave, on važi za sve predstave iz toga što važi za nas kao subjekta tih predstava. Ali to Ja=Ja ne treba da razumemo kao saznajni subjekt jednako saznajni subjekat, nego se odnosi i na objektivno. Kada se govori o sadržaju radi se o određenim predstavama na koje se ovo pravilo primenjuje. Na taj način što imamo identitet sebe i svojih predstava izvlačimo pravilo da je A=A. (Pozitivisti – veruju da je nešto dato, dati su logički konstituenti sveta na osnovu koga se nešto može izgraditi). Sens data je ono što je pozitovano, kod Fihtea je to ono što je postavljeno. To je važno za logiku jer ona parazitira na nečemu što je već prisutno, zbog toga ona ne može biti fundamentalna. P implicira Q – logika ima posla sa implikacijom, ali P i Q moraju da budu dati. Zato ne može da bude fundamentalna, zato učenje o nauci koje polazi od onoga što je dato, mora da da principe logici. Logika ne može bez učenja o nauci, a učenje o nauci striktno gledano ne može bez nauke same, ali ipak prethodi joj logički, tako da A=A parazitira na Ja=Ja, prvo postoji nešto na osnovu čega reflektujemo, pa tek onda postoji neki opštiji plan. Šeling će pitati odakle nam sad to Ja? Fihte ga na neki način pretpostavlja. Fihte bi rekao da je to neki intelektualni opažaj.

U sledećem delu razmatra koji je odnos učenja o nauci prema svom predmetu. Fihte tu počinje od radnje ljudskog duha, materija učenja o nauci jeste ono čime se ta nauka bavi. Međutim to nije jedino čime se ona bavi jer je potrebno i da ta materija bude uobličena na neki način, da joj se da forma. Uobličavanje materije nastaje slobodnom radnjom. Slobodne radnje su apstrakcija i refleksija, koje se javljaju i u logici, vidimo da logika pozajmljuje formu od učenja o nauci, one treba da su slobodne jer ništa ne određuje da li će se one javiti ili neće. Slobodna radnja daje formu tim radnjama ljudskog duha, formu materije učenja o nauci.

Važno je da vidimo da sve počinje slobodnom radnjom, ako bi sve počelo nužnim, izgledalo bi da je čovek nateran da se bavi naukom, i to bi značilo da nismo u boljem položaju od determinista. Važno je da bude slobodna i važno je da bude radnja, a ne akt saznavanja. I zbog toga Ja nije samo subjekat saznanja nego je i objekat, nije reč o odnosu refleksije da onaj koji postoji reflektuje reflektujući o sebi, nego je akcenat na tome da se nešto čini da se nešto konkretno izvršava. U nekim drugim spisima Fihte govori o činodejstvovanju, odnosno delotvorni čin, čin koji ima konkretnu posledicu, posledica prvobitnog čina je da ste vi počeli da zasnivate učenja o nauci, bez toga vi ćete tapkati u mraku, nećete vi time ne biti Ja ali nećete dovršiti taj akt. To možete tek polazeći na ovaj način. Zato je važno da to što započinje bude u isto vreme radnja. Ako bi to bio samo objekat saznanja, Fihte ne bi mogao da objasni odakle taj objekat. Ako postoji nezavisno od nas, onda je to već dato, već kompletirano, onda imamo nešto nalik na spoljašnji svet, onda nismo odmakli od dogmatičara. U toj radnji Ja se dovršava i ispunjava svoju svrhu. Ja kao da ima tu konkretnu aktivnu dimenziju koja ga sprečava da bude samo objekat saznanja, vi činite to Ja onime što stvarno jeste ako je ono i radnja, a ne akt saznavanja i onda možete apstrakcijom da uspostavite jednakost, da izvedete da je ja jednako ja, da se izvede ne-ja i slično. Prva stvar, prvi korak mora da bude akt, a ne saznavanje i mora da bude slobodan.

Istorija filozofije, vežbe, 11.3.

Tema: Fihteova filozofija (drugi deo)

Fihte postavlja ovo pitanje zbog toga što se čini da kada govorimo o učenju o nauci, da je ona sama sistematična i da se bavi skupom ljudskog saznanja, i čini se da nauka predstavlja sistem saznanja i tako da izgleda da nema razlike, zbog toga on nastoji da razlikuje ovaj odnos. Razlika je u tome što u ljudskom duhu postoji nešto što postoji pre i nezavisno od ljudskog saznanja – radnje ljudskog duha, dele se na nužne i slobodne. One bi trebalo da budu upletene u sistem ljudskog saznanja na taj način što svaka nauka uzima slobodnu radnju kao predmet svog izučavanja i samim tim taj sistem ljudskog saznanja koji predstavlja skup tih nauka, on se bavi ljudskim radnjama duha i ima svoju formu. Učenje o nauci doprinosi drugačijom formom – formom svesti. Ono određene radnje ljudskog duha dovodi do svesti. Materija (predmet) učenja o nauci – sistem ljudskog saznanja – nužne radnje ljudskog duha. Materija ili predmet čime se bavi učenje o nauci jeste sistem ljudskog saznanja i ona treba da na predstavlja sistematičan način nužne radnje ljudskog duha. Forma treba da bude forma svesti, ova materija plus forma svesti, nužne radnje plus njihovo dovođenje do svesti treba zajedno da čini učenje o nauci. Šta je to što omogućava da ovu materiju dovedemo u određenu formu, formu svesti? Fihte smatra da je to jedna slobodna radnja, koja je jedna ali ima dva aspekta, to su refleksija i apstrakcija. To je jedna te ista radnja posmatrana sa dve strane. Zbog čega je ta radnja slobode? On predstavlja argument koji treba da predstavlja reductio ad absurdum da bi ova radnja bila nužna. Fihte pretpostavlja da je takva radnja dovođenja te stvari do svesti nužna. Ako je nužna, ima određene zakone prema kojima ona deluje. Ako prihvatimo deterministički okvir, onda se javlja problem što u već prvom koraku ako definišemo predmet koji dovodimo do svesti predmet x, do forme y, ako smo prepoznali predmet već smo ga bili svesni, da bismo doveli nešto do svesti, nešto već mora biti u svesti. Tako da je prva pretpostavka pogrešna, radnja dovođenja do svesti mora biti slobodna.

Fihte prelazi na pitanje tačnosti sistema. On smatra da je ovo povezano sa zakonima refleksije. On kaže da smo mi te zakone pretpostavili kao uslov mogućnosti učenja o nauci ali smo onda opet do njega došli. Krećemo od određene pretpostavke i kada dođemo do nje, to je znak da je naše zaključivanje dobro i da je naša pretpostavka tačna. Fihte je svestan da ovaj način zaključivanja nije konkluzivan, i da on može biti samo verovatan. Naš sistem je koherentan ako se naše pretpostavke podudaraju sa zaključkem, to je negativan dokaz, jer je koherentnost nužan uslov za tačnost sistema, ali nije dovoljan uslov. Koherencija je neki verovatan znak tačnosti sistema, nužan ali ne i dovoljan uslov.

On dalje objašnjava zbog čega naš sistem ima verovatnoću da bude tačan ali nemamo izvesnost – naš prikaz što treba da bude teorija i ono što je prikazano što treba da bude predmet nauke, to su dve različite stvari, potiču iz različite sfere. U teorijama pretpostavljamo neke stvari, koje ne dokazujemo itd, ove dve sfere su različite pa ne možemo biti uvereni u to kako povezujemo prikazano i prikaz.

Refleksija – Fihte je povezuje sa predstavljanjem. Refleksija je neko predstavljanje i ona nam omogućava da ovu stvar dovedemo do forme svesti tako što je predstavimo. Fihteu je važno da se razdvoji od onih koji bi ga mogli optužiti da je solipsista. Fihte hoće da iizbegne da to nešto na čemu zasniva filozofiju je samo subjektivna pojava. On pokušava da nađe nešto što je već u nekom smislu tu a dovršava se aktom refleksije i apstrakcije.

Podela učenja o nauci. Mogućnost podele – da bismo nešto podelili potrebno je da imamo raznorodne stvari, problem je u tome što je učenje o nauci jedno, ima jedan stav i princip i taj princip je svuda u njemu sadržan, kako da izvršimo podelu ako je taj princip svuda zajednički. On smatra da je ova podela moguća, i on to izvodi uz pomoć trijade principa. On deli učenje o nauci na praktično, teorijsko – a ova podela se vrši na osnovu te trijade, gde imamo Ja i njemu suprotstavljeno Ne-Ja koje se sadrži u Ja. Ovime hoće da pokaže da dve stvari koje su suprotne, neki subjekat, Ne-Ja – predstave subjekta koji nisu on sam, a Ja bi trebalo da bude nešto treće što objedinjuje sve predstave i samog tog subjekta, a to je opet subjekat samo na drugi način. Imamo osnovni princip učenja o nauci koji obuhvata suprotstavljena dela. Kako nastaje teorijski kako praktični? Teorijski se bavi inteligencijom, nastaje kada Ja biva ograničeno Ne-Ja. Praktično učenje – nekauzalni kauzalitet šireg Ja prema Ne-Ja, koje utiče na uže Ja. Kauzalitet nešto što nije predstava, jeste sam nepredstavljajući. On povezuje praktičan deo sa bezuslovnim kauzalitetom.

Terminologija. Nekarakteristični izrazi, komplikovane sintagme, nove reči. Ovaj primer sa Ja, Ne-ja, Ja – imate nešto što u modernoj filozofiji operišete stvarima koje su date, u sebi gotove, komplentne, ne nailazite ni na šta što fali opisujete ih u skladu sa saznajnim sposobnostima, opisi su potpuni. To je jedan od plodova romantizma u postkantovskoj filozofiji imate niz filozofa koji barataju pojmovima koji su nešto, ali ne baš to, koji ne uspevaju da opišu tačno ono što se opisuje. Sve to treba opisati, a nije dovoljna terminologija koja je dogmatski strukturisana, ili realistički. Terminologija gotovih stvari, ne pomaže vam kod onih stvari koje nisu gotove, koje su dinamičke. O prvom Ja, o subjektivnom ja, koje će percipirati predstaviti sebi Ne-ja i da ga stavite u odnos sa Ja koje nije samo predstavljajuće, Ja koje obuhvata ja i ne-ja, to je subjektivnost koja je postala svesna svoje subjektivnosti. Kako budemo zalazili u Hegelov sistem, nailazićete na jako puno formulacija ove vrste, ta dinamička terminologija je s jedne strane vrlo komplikovana za nas koji smo navikli na nešto sasvim drugo, vrlo teška za dešifrovanje, ali je skoro pa neminovna. Oni nisu mogli da pronađu sredstva za ono što žele da izraze u ranijoj terminologiji. Kada je reč o paraleli Fihtea i Kanta, onda ovo šire Ja ide u inteligibilnu sferu, to je čovek smešten u noumenalnu sferu a obično Ja je čovek kao fenomenalno biće. Ja je akt a ne subjekt saznanja, zbog toga se bavi prvo tim Ja. Tek razmatrajući Ne-ja, svet kauzaliteta na koje Ja može da deluje, kako se na takvu konfiguraciju odnosi fenomenalno ja, koje ima samo predstave koje je samo subjekt saznanja.

Prvi uvod učenja o nauci. Fihte napominje da postoji velika šansa ili da se ranije veliki broj ljudi žalio na nejasnoće, on to zaobilazi i smatra da to nisu dobri argumenti, on sam kaže da nema potrebe za govor o nejasnoćama, jer će se kroz tekst doći do toga šta je zaista njegovo učenje. Napomena: prvi uvod je pisan za one koji nemaju svoj filozofski sistem. Drugi uvod koji stoji iza ovog i koji je veći je za one koji imaju svoj sistem. Gledajući unazud, trebalo bi da čitamo drugi uvod, jer tu podrazumeva okvire, a ovde ih ne podrazumeva, pa se čini da je drugi uvod jednostavniji. „Treba obratiti pažnju na sebe samog...“ – subjektivni element koji se pojavljuje kao centralni, ta ideja o postavljanju subjekta naspram prirode i onoga što je podređeno nužnosti, to je nešto što možemo da kažemo da je Fihte u okviru romantizma prihvatio. On polazi od jasnih činjenica, šta je naše iskustvo. To je skup predstava, *predstava koje su* *praćene osećajem nužnosti*. Jedna od osnovnih pretpostavki je sloboda i ono praktično. Kada govorimo o praktičnom naspram teorijskog, imamo potrebu za govorom o slobodi. Zadatak filozofije jeste da objasni iskustvo, odakle ono. Oseća se u njegovom tekstu, u njegovim rečima ta težnja da taj princip bude samo jedan, on će kasnije objasniti zašto taj princip mora biti jedan. Fihte će reći kako nije dobro biti skeptik, skepticizam kao takav će odbaciti kao neosnovanu pretpostavku. Bilo kakav sistem koji objašnjava naše iskustvo, naše predstave na isključivo subjektivan način, jeste nešto što nije valjano. Napominje da treba naći novi sistem, a to će biti njegov transcedentalni idealizam, koji daje bolje rešenje, koji ne suprotstavlja intelektualni i objektivni svet. Kada kaže da je za objašnjenje ove nauke o naukama, on smatra da razlog bilo čega mora biti nešto različito od svoje posledice, pa primenjujući taj način razmišljanja reći će kako i razlog ili uzrok našeg iskustva mora biti izvan samog iskustva. Osnovna ideja je da se odabere između idealizma i dogmatizma. Fihte će na neobičan način puno dobrih stvari reći u prilog dogmatizmu, dogmatizam je taj koji smatra da je prva i osnovna stvar izvan našeg iskustva, te osnovne napomene i sve što traži on od osnova iskustva, ispuniće i dogmatizam. Kada razmatra naše iskustvo i naše predstave on uviđa da se radi o subjektivnom ja, o inteligenciji, imamo nešto subjektivno intelektualno koje stvara te predstave i koje je u kontaktu sa prirodnim svetom, i s druge strane imamo stvar po sebi. Vidi se dualizam indiividualizam intelektualnog i stvari. Iz ove dve tačke on izvodi dva sistema – idealizam, sistem koji odgovor za prvi princip pronalazi u subjektivnom Ja, a dogmatizam smatra da stvar po sebi postoji, da se može opaziti i da je izvor daljeg znanja. Važno je reći da i dogmatizam i idealizam na dobar način, sistematično, što je potreba jedne filozofije, objašnjavaju iskustvo. S te strane mi imamo problem kako da odaberemo dogmatizam ili idealizam.

Fihte smatra da stvar po sebi jeste puka izmišljotina, ona ne može biti predmet iskustva, ona kao takva ne postoji, i treba napomenuti da on u ovom uvodu hoće da dođe u poziciju u koju je Kant došao. Kant se nije na najbolji način opredelio za idealizam, ostavljajući stvar po sebi. Fihte smatra da je taj filozofski Kantov stav samo stvar njegovog straha, straha od istine. Istina je da stvar po sebi ne postoji.

Kada govori o Ja on govori o aktu, postoje mnoge pretpostavke koje on ovde uzima. Kantova ideja primata praktičnog u odnosu na teorijski um. I samo moralno delovanje kod Fihtea ima poseban značaj i o ovoj sintezi između Ja i Ne-ja Fihte govori kao o samospoznaji.

Napomena: kada Kant uvodi razliku između fenomena i noumena, jedan od njegovih argumenata da takvo nešto postoji, jeste konceptualan – kada govorimo o stvari za nas, mora onda postojati stvar po sebi. Sličnu sturkturu rezonovanja prihvata Fihte – imamo Ja, dakle, mora postojati neka suprotnost tom Ja, a to je Ne-ja.

Ja on uvodi ovde tako što nam daje primer, kada imam neku predstavu, recimo predstavu jednoroga, i imam osećaj da sam ja zaista slobodna, slobodno kreiram predstavu, ono osnovno što čini naše iskustvo, jesu predstave koje su praćene osećajem nužnosti, a to je da sam ja sada ovde i sada, da opažam stolicu ispred sebe, ako imam predstavu o stolici, pored sadržaja mog uma, ja imam dodatni sadržaj, a to je samosvest. Kad god smo svesni nečega, moramo biti svesni sopstvenog postojanja, kao preduslov za spoznaju toga. Kod Fihtea, mi u svakom mom trenutku spoznaje uvek sadrži samosvest. Dekart nije imao taj problem kao Fihte, on je na to ja naišao kao na takvo kakvo je, kad se okrenem introspektivnom saznanju, ja ga pronalazim, a kod Fihtea se ja konstituiše, to je stalni i trajni akt. Podrazumeva večnost i nekakav cilj čoveka, savršenstvo, samorealizacija ka kojoj treba težiti, akt samorealizacije se odvija negde u beskonačnosti. I kada pričamo o odluci između dogmatizma i idealizma, ona se svodi na razliku u čoveku. To vuče svoju osnovu iz Kantovog spisa O prosvećenosti, gde čovek treba da ostvari svoje mogućnosti, kao da govorimo ne o svrsi datoj, ali svrhovitosti koja pripada čoveku, utoliko što je slobodno (KMS), a Fihte dodaje pretpostavku da ono što je izvorno u čoveku je akt i delanje, a ne saznanje. Ne počinjemo od saznanja da bismo pronašli deo za delanje, kao kod Kanta, nego počinjemo od delanja. Izvorni akt taj trajni akt, način na koji saznajem samog sebe, jeste intelektualni opažaj. To nije saznanje, to je akt, to je činjenica delanja, a ne činjenica saznanja. Intelektualno opažanje postoji, nije kao kod Kanta reč o suštinskom razdvajanju čulnog i intelektualnog, taj trajni akt o kome Kant govori, ta trajna samosvest koja prati predstave, jeste ja mora moći da prati sve moje predstave, Fihte će reći da je Kant stao kada je bio najbliži istini.

Fihte govori o tome da čovek mora da bude slobodan, i da tek u toj slobodi može postati samosvestan, tog intelekta i tog ja. Idealista je onaj koji u svojoj predstavi apstrahuje od stvari i dolazi do ja, a dogmatista apstrahuje od subjektivnog elementa i zadržava se na stvari po sebi. Kada je reč o ova dva sistema, Fihte insistira na tome da su oni nesamerljivi, na taj način što svaki termin koji se koristi u ova dva sistema, može se različito interpetirati, iz tog razloga što polazimo od suprotstavljenih principa, šta god da proizlazi iz ta dva principa, mora biti suprotstavljeno. Iz te činjenice da su njihovi prvi i osnovni principi suprotstavljeni, proizlazi da su sistemi nesamerljivi. Pošto imamo samo ove dve mogućnosti, mi moramo da odlučimo koji ćemo sistem prihvatiti, pošto se oni isključuju međusobno. Kada je reč o slobodi, ona u idealizmu jeste moralna sloboda, a u dogmatizmu ona bi bila shvaćena kao zamagljena slika koju mi imamo; slobodu tumače na dva različita načina.

Ispostavlja se da mi ne možemo ni na koji način opovrgnuti dogmatizam, spekulacije će se nastaviti zašto izabrati idealizam. Jedini način na koji možemo da opovrgnuti dogmatizam, jeste da prihvatimo osnovne pretpostavke idealizma. Napomena: Dve dogme empirizma – Kvajn slika pri kraju ovu sliku koja podseća na ovu, mitologija može opisati svet u kome ljudi žive, ali i nauka to radi, tako da praktična i pragmatička prednost nauke postoji u odnosu na mitologiju; subdeterminacija – činjenice vam ne sugerišu koje hipoteze treba da prihvatite a koje ne, kako odlučujemo? Vi možete reći jedna pozicija je nezanimljivija u odnosu na drugu, dakle, treba izabrati nauku.

Jedan od razloga zašto bi trebalo odabrati idealizam, jeste osećaj da su neke naše predstave slobodne, u saznavanju stolice, u njenom opažanju, osim nužnosti koju osećamo, osećamo i da smo slobodni, spoznajemo našu samosvest. Idealizam se suprotstavlja nužnosti prirode i nagoni nas ka subjektivnom. Fihte pokušava da pokaže da se Ja razlikuje od bilo kog supstantivnog ja koje postoji u bilo kojem filozofskom sistemu. To što ja uvek dela, ako se prebace indikacije sa jednog pojedinca na nešto opštije, da to ja pošto je uvek prisutna uvek čini da nešto učini, a to je slično Malbranšovom gledištu okazionalizma.

Kada pričamo o prirodi inteligencije, inteligencija ili njena priroda se ogleda u nekakvoj sintezi bića i posmatranja. To jasno govori da on prihvata intelektualno opažanje i jasno se suprotstavlja onome što je Kant govorio. Njena suština je sintetičke prirode, suština inteligencije jeste u sjedinjavanju bića i posmatranja, imamo intelektualno opažanje. U kasnijim razmatranjima on će uvesti taj momenat delanja.

U sedmom odelju Fihte pokušava da razreši probleme sa intelektualnim opažanjem, navodeći da se zapravo radi o delanju. Uloga slobode je kada mi promišljamo o samima sebe, nakon te slobode slede neki zakoni, neka nužnost, sledi nešto što je objašnjeno suštinom inteligencije, samoposmatranjem. Mi počinjemo s pravom sa slobodom da mislimo, ali način na koji ćemo misliti je usmeren, a usmeren je samom suštinom inteligencije, a to je taj osećaj nužnosti. Kako dolazimo do zakona? Da li ih uspostavljamo na nekom apriornom nivou, pa onda to primenjujemo na prirodu, ili iz samog posmatranja iz samog iskustva doći apstrakcijom do određenih zakonitosti? Iz zakona samodelanja samospoznavanja izvodimo sve ostale zakone. On insistira na ovom prvom principu, izvođenje svih stavova iz prvog principa. Logika nije apriorna, nije ni aposteriorna striktno gledano, ali ono o čemu logika govori postoji pre i nezavisno od pravila koje logika primenjuje, logika apstrahuje od sadržaja, ali sadržaj postoji pre nje, zato se Ja povinuje svojim pravilima, a ne logičkim. Kant je učinio logiku modelom objašnjenja, a nije odatle izvodio kategorije. Logika nije ono apsolutno primarno za Fihtea, ona je vrsta apstrakcije i u tom smislu je aposteriorna.

Fihte prelazi na ono što će njemu kasnije biti važno a to je primat praktičnog uma. Ne stvaramo mi predmet, ali način na koji on za nas postoji, nije ništa drugo nego ono kako ga mi vidimo. Šta je stolica mimo svojih kvaliteta? Filozofi supstancije – nešto što drži te kvalitete. Kako supstanciju možemo da uvrstimo u naše opažanje, kada ona nije nešto što nam je dostupno. Skup onoga što mi možemo reći o nekoj stvari jeste ono što konstituiše tu stvar, što se nas tiče. Ta stolica jeste neko Ne-ja, ali ona nije nešto za sebe, autonomno.

Kako Fihte razrešava izbor između idealizma i dogmatizma? On ne sugeriše to u ovom delu teksta, ali u prethodnom. Dogmatizam nešto pretpostavlja, on pretpostavlja nužnost, a ona nam govori da ste uvek determinisani, ako ste vi determinisani, onda vi ne možete da birate. Ako biramo dogmatizam, vi birate da ne birate. Ali ako možemo da biramo uopšte, onda to pokazuje da nam idealizam najviše odgovara. Ako stojimo iza dogmatizma, negiraćemo sebe, svoje svrhe i tako dalje.

Istorija filozofije 3b, 4.3.2013.

**Život i dela.**

Filhelm Fridrih Jozef Šeling (1775-1854), mlađi po godinama od Hegela, ali je ranije počeo da se bavi filozofijom. Počeo je studije sa teologijom. Posle toga je prešao na filozofiju. Za vreme studiranja filozofije našli su se Helderlin, Šeling i Hegel. Iz kasnijih filozofija je teško videti zašto su slavili Francusku revoluciju. Hegel je tvrdio da se Šeling obrazovao tokom rada, pošto je već u 20. godini počeo da piše i objavljuje. Helderlin, Hegel i Šeling napisali su neku vrstu nacrta za filozofiju (Prvi nacrt nemačkog idealizma) – to je neki od njih napisao, a zajedno su potpisali. Osnovno obeležje tog nacrta je bilo – treba nam nova mitologija. To bi bilo možda slično kao kod Vitgenštajna kada razlikuje različite jezičke zajednice, nepomirljivost jezika, reči u tim različitim jezičkim zajednicama imaju različito značenje. Naučno znanje i mitologija – nesamerljiva znanja, ne možemo meriti značenje reči u mitologiji sa značenjem kakvo reči imaju u nauci. Ne bi ništa značilo reći verniku da smo pronašli način na koji od vode može da se napravi vino, verniku to ništa ne bi značilo. U tom smislu su oni tražili neku novu mitologiju. Oni svoju filozofiju izlažu kao da je to neka večna istina, kao da je sve što kažu nužno, da je sve povezano u sistem (philosophia perennis – sistemi filozofije, u kojima se hoće svaki element našeg znanja svega da se izvede na čvrst način iz prve pretpostavke; to je pretenzija ove filozofije, i to je jedinstven primer neodmerene ambicije da se cela filozofija izvede iz jednog stava, što je vrlo problematično i teško). Šeling se pridržava ovog u nekom uslovnom smislu. Šeling prvo misli, kao što to obično biva kod onih koji sebe smatraju učenicima i sledbenicima, da nastavi Fihteov rad. Šeling u početku misli da je samo sledbenik Fihteove filozofije, čak je došao na isto mesto, Gete ga je pozvao u Jenu. On misli da je samo nastavljač, a zapravo se Šelingova filozofija izrodila u nešto drugo. 1800. godine je napisao delo Sistem transcedentalnog idealizma, čak i u tom delu tu Šeling misli da on i dalje ništa ne radi, sem nastavlja učenje o nauci, ali očigledno je da je to već nešto drugo. Na početku piše delo Ja ka osnov filozofije, gde se vidi da nastavlja Fihtea. Pre 1800. baca se na izučavanje prirodnih nauka, i dosta dobro je poznavao prirodne nauke. U to doba je inače bilo uobičajeno da se uči sve. U isto vreme zanimao se za nešto za šta će se zanimati do kraja svog života: religija, mitologija i umetnost. Ako uzmemo da se bavio svime ovime, deluje kao da ima pretenziju da bude polihistor, i onda kad pređe sve to da napravi filozofiju koja će obuhvatiti sve ovo i ispraviti greške ovih znanja. Posle te knjige Sistem transcedentalnog idealizma, napisao je veliki broj kratkih pokušaja. Tad nastupa nešto što većina istoričara naziva filozofijom identiteta. To su dosta mračni tekstovi koji imaju značenje, ali deluje kao da ne mogu da se povežu u celinu, nije nam jasno kako da ispravimo ta dela. Na primer, delo Identitet identiteta i neidentiteta (onda neki istoričari to tumače preko Hegela, pa to dobije smisao). Fihteovi i Šelingovi odnosi su se poremetili posle ovih tekstova. Ali ovo doba filozofije identiteta Hegel je nazvao noć u kojoj su sve krave crne – nikakva razlika, nikakav razvoj, nikakvo bogatstvo se ne vidi. Način na koji Šeling razvija svoje misli od početka do kraja, istoričari povezuju sa nečim što bi bilo parmenidovsko jedno ili plotinističkom filozofijom, i Eurigenom, ali najviše njih povezuje sa nemačkim mistikom Jakobom B. U svakom slučaju povezuju sa neoplatonističkom emanacionom teorijom.

Nešto sistematičniji spis jeste njegov spis O slobodi (1809). Potom ima više pokušaja da napiše neki spis koji bi se zvao Doba sveta. Pri čemu onda pravi neku razliku između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti što već mnogo liči na Hegelovu filozofiju (Fenomenologija duha izlazi 1807, Nauka logike 1811). Samo je prošlost obuhvatio u tom spisu. Tu već prepoznajemo sistemski prikaz filozofije, izlaganje same ideje i njen odnos prema spoljašnjosti, prema empiriji, a u ovom slučaju je to istorija, i u tom odnosu se onda smišlja princip na osnovu koga bi se razlikovala prošlost, sadašnjost i budućnost.

Kasnije je Šeling 1827. pozvan u Minhen i postao je član Minhenske akademije nauka. Pa je kasnije kada je osnovan Univerzitet, pozvan da bude profesor i tu je predavao o filozofiji umetnosti. Negde kasnije kada je umro Hegel, a hegelovci su vladali Berlinskim univerzitetom, Fridrih IV, pruski kralj poziva Šelinga da dođe u Berlin i da na tom univerzitetu „zatre seme Hegelovog panteizma“. Taj panteizam bi bilo nešto što bi bila jeres unutar hrišćanskog učenja. Tada su tako shvatali Hegelovu filozofiju. Šeling dolazi tada u Berlin i tu negde oko 30-e godine, tu se skuplja silan svet iz Evrope da sluša Šelinga očekujući nešto novo, drugačije. Šeling tu drži ta predavanja i ništa od toga ne objavljuje, ali izvesni Paulus uzme to što je on tu predavao i objavljuje pod naslovom Filozofija otkrovenja. Ova filozofija bi trebalo biti stvarno hrišćanska, kao suprotnost panteizmu. 1854. se razboleo i otišao u Švajcarsku u neku banju i tamo preminuo. Rano se oženio ali je žena umrla posle 5, 6 godina braka.

Postoje vrlo zanimljiva zapažanja kada je reč o filozofiji mitologije, ili o religiji, umetnosti, kada se on prepusti razmatranjima, kada nešto konkretno proučava, ali kada pokušava tome da da neki opšti princip, onda postaje veoma mračno, postaje vrlo neobično i čudno.

**Šelingov Sistem transcedentalnog idealizma.** Sistem transcedentalnog idealizma je objavljen 1800. godine Šeling misli da i dalje sledi Fihtea, ali vidi se da je to nešto što bi teško sledilo iz Fihteove filozofije. Već Herderlinu se činilo da Fihte ima nipodaštavajući odnos prema prirodi. Ta tendencija se kasnije nastavila i kod Hegela. I najviši vrhovi Alpa i sve to što ljudi smatraju lepim, nema vrednosti ni kao najmanji pomak u ljudskom duhu. Šeling već u tim prvim spisima o mitologiji, religiji, prirodi kao da ne može da se podvede pod fihteovsku ideju o Ja. Helderlin je smatrao da se ne može eticizirati potpuno filozofija, obraćanje pažnje na neko ljudsko osećanje, neku ljudsku prirodu. Tako da Šeling smatra da je na Fihteovom tragu, ali zapravo radi nešto drugo.

Uvod u Sistem transcedentalnog idealizma. Pojam transcedentalne filozofije. Pitanje je kako da se nađe jedinstvo sveg mnoštva, kako da se da neki princip svega. Ono što imamo kao fenomenalni svet, uvek nam se pojavljuje kao neko mnoštvo, kao neko beskonačno mnoštvo razlika, treba onda da objasnimo vezu između jednog i mnoštva.

„Sve se znanje osinva na podudaranju nečega objektivnoga s nečim subjektivnim.“ - definicija istine kao podudaranja objektivnog sa subjektivnim, postoji nešto u objektivnom svetu i neka naša moć saznanja.

„Jer, čovek zna samo ono istinito; istina se, pak, uopšte sastoji u podudaranju predstava sa svojim predmetima.“ – znanje implicira istinu; znanje je opravdano istinito verovanje.

„Skup svega i samo objektivnog mi u svom znanju možemo nazvati prirodom; skup svega subjektivnog, naprotiv, neka se zove ja ili inteligencija.“

„Oba su pojma međusobno oprečna. Inteligencija se prvo bitno pomišlja samo kao ono što predstavlja, priroda kao ono svjesno, druga kao ono besvesno. U svakom znanju, međutim, nužno uzajamno sastajanje obojega (svesnoga i onoga po sebi besvesnog); zadatak je da se to sastajanje razjasni.“

„U samom znanju – budući da ja znam – jeste ono objektivno i subjektivno tako sjedinjeno, da se ne može reći kojemu od obojega pripada prioritet. Ovde nema ništa prvo i ništa drugo, oboje su istovremeno i jedno. – Čim taj identitet hoću da razjasnim, moram ga već i ukinuti.“ - Čim hoću da razjasnim identitet subjektivnog i objektivnog u znanju, ja sam morao da ga ukinem. Identitet našeg znanja sadrži objektivno i subjektivno - spojeni su u znanju, ne razaznaju se. Kao da hoće da kaže da je subjektivno jednako objektivno pa je to onda jednako znanje? Nije jasno šta se hoće reći. Čim hoću da razjasnim identitet subjektivnog i objektivnog, ja ga ukidam. A koji identitet? Čim hoću da ga razjasnim, ja ga odmah i ukidam, jer kažem da je spoj to dve neke stvari. To je identično, a onda kada hoćemo da objasnimo identitet pominjem dve strane i ukidam identitet.

„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, poći od jednoga da od njega dođem do drugoga. Od kojega od obaju polazim, to zadatkom nije određeno.“ - Razlika u odnosu na Fihtea. Ako imam prirodu i inteligenciju (objektivno I subjektivno), kao kod Fihtea, čemu da dam prednost? Inteligenciji i subjektivnom ili prirodi i objektivnom? Stvarima po sebi ili ja, idealizmu ili dogmatizmu? Ali to je jedno znanje. On je primetio da se kod Fihtea u dijalektici Ja, Ne-Ja pojavljuje kao ograničenje ali ipak biva usvojeno u Ja. To ograničenje je uvek moje ograničenje pa je ono uvek deo mog ja. Šeling kaže koje od ovog dvoje ima prioritet nije određeno. Ali šta hoće Šeling sad? On hoće da kaže da ja inteligenciju ili ono subjektivno ne mogu da razvijam nezavisno jer bi mi se pojavilo kao ograničenje kod Fihtea, niti prirodu i objektivno mogu da razvijam jer bi mi se pokazala stvar po sebi. Znanje je identitet subjektivnog i objektivnog i onda imam dva načina: ili da idem od prirode ka inteligenciji ili od inteligencije ka prirodi, i onda izgleda da je ovaj postupak od koga se polazi od inteligencije, Fihteov postupak, prema Šelingovom tumačenju. Kod Fihtea nedostaje put od prirode ka inteligenciji. Za oba ova puta mi ne možemo reći koji je prioritetan, koji je važniji. Ako krenem od prirode ka inteligenciji onda imam filozofiju prirode, ako idem u suprotnom pravcu onda je reč o trl. filozofiji. Ta dva puta su ista i nema neke suštinske razlike prema Šelingu.

„Prema tome, moguća su dva slučaja: (a) ili se ono objektivno čini onim prvim pa se pita: kako mu pridolazi ono subjektivno, što se podudara sa njime? Pojam subjektivnog nije sadržan u pojmu objektivnoga; naprotiv, oba se međusobno isključuju. Ono subjektivno mora, dakle pridoći onome objektivnome. – U pojmu prirode ne leži da opstoji nešto inteligentno što je predstavlja.“ - U samom pojmu prirode vidljivo je da ne postoji nikakva inteligencija, ta inteligencija mora od nekud da dođe, pa se filozofija prirode razmatra kao refleksija inteligencije o prirodi. Priroda nije inteligentna, nema nikakve inteligencije u prirodi. Nema neke svrhovitosti u prirodi samoj, jedini način da svrhovitost dođe u prirodu jeste od neke inteligencije. Filozofija prirode – od inteligencije treba da dođe "pamet" u prirodu, da se u njoj vide zakoni, opšti principi, itd.

“Najviša savršenost prirodne nauke bilo bi potpuno spiritualizovanje svih prirodnih zakona u zakone predstavljanja 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, naposletku, sasvim nestaju, ukoliko više probija zakonitost. Optički fenomeni nisu ništa drugo nego neka geometrija čije linije povlači svetlo, i već samo to svetlo dvosmislenog je materijaliteta. U pojavama magnetizma već se gubi svaki materijalni trag, a od fenomena gravitacije, koje čak istraživači prirode mogu da shvate kao neposredno spiritualno delovanje, ne preostaje ništa osim njihovih zakona čije je izvođenje u velikome mehanizam nebeskih gibanja.“

* Najviša savršenost prirodne nauke (ovo je sad prirodna filozofija), da dođemo do nekih prirodnih zakona koji postaju deo predstavljanja ili mišljenja, da oni budu sasvim to. Šta je tu problem?
* On se vodi tadašnjim shatanjem nauke i onim što oni tada podrazumevaju pod materijalitetom; ono što mi imamo u nauci imamo neke zakone svetla. Ono što u nauci imamo jesu zakoni prirodne nauke.
* Mi ne vidimo privlačenje, nego vidimo se tela približavaju jedno drugom. Neka inteligencija je unesena u prirodu, a gravitacija nije neko svojstvo prirode. Nije neko supstancijalno svojstvo samih stvari koje se uzajamno privlače u magnetizmu. Zakon gravitacije - Njutn je pokazao da postoji neka sila gravitacije, kako izneti gravitaciju na sud, Šeling insistira na tome da mi ne možemo videti samu gravitaciju. Ono što mi vidimo jeste kreda i neku podlogu, kreda ne privlači zemlju nego zemlja privlači kredu. Problem je što ja vidim kredu, mogu da imam neko znanje o kredi i imam iskustvo viđenja zemlje, ali gravitaciju ne mogu da vidim. Prema tome, gravitacija prema Šelingovom shvatanju, ne može biti svojstvo prirode, nego to svojstvo mora biti uneseno inteligencijom i u tom smislu dolazi do spiritualizacije prirode. Tako da prirodna nauka kao nauka nije ništa drugo nego spiritualizacija prirode. Zakoni prirode nisu ništa drugo nego nešto što dolazi iz našeg duha, od inteligencije ili od Ja.
* On zamišlja nešto ovako. Kako mi materiju možemo da posmatramo? Možemo da je posmatramo na subatomskom nivou, pa na atomskom nivou, pa onda na hemijskom nivou, pa na biološkom nivou, itd. To su sve različiti pojmovni okviri na osnovu kojih posmatramo prirodu. Sve je to neka vrsta unošenja inteligencije u prirodu. Nema svesti prirode o atomskim strukturama, molekularnim strukturama, osnovama bioloških života, itd. Sve su to neki pojmovi pomoću koijh se na različiti način zahvata ista stvar. Niče kada govori u 19. veku o onome što on zove životom, kada govori u biološkim pojmovima, kaže da on govori u ovim pojmovima jer ne znamo još dobro fiziku, nemamo fundamentalnija znanja pa se to mora izraziti u onim biološkim pojmovima. Za Šelinga je inteligentno ono što je opštije, pa je to izgledalo malo drugačije.

Istorija filozofije 3b, 11.3.2013.

Predavanje.

Tema: Šelingova filozofija (drugi deo).

Istina je podudaranje subjektivnog sa objektivnim (adequatio intellecto et rei). Ako subjektivno ima svoje zakone, a to što je objektivno takođe ima svoje zakone, kako dolazi do tog podudaranja? Dakle, kako se sad subjektivno podudara sa objektivnim? Ili kako se naše znanje podudara sa predmetom znanja? Lajbnic postavlja prestabiliranu harmoniju, pre toga je Bog napravio harmoniju između onoga što znamo i našeg znanja i onda se to podudara. Vrlo često je problem u filozofiji, što kada se naiđe na neki problem, neke stvari koje ne mogu da se pomire, vi uvedete dualizam. Kant uvodi dualizam kada govori o kosmološkim antinomijama, zbog čega uvodi fenomenalni i noumenalni svet. Kod Fihtea napustite jednu stranu preuzmete transcedentalnu filozofiju, pratim predstave praćene osećanjem slobode, ne pratim one praćene nužnošću, ako prihvatimo dogmatizam, prihvatamo materijalizam, gde nije moguća sloboda, onda on prihvata idealizam, nemamo rešenje, i opet imamo dualizam – svaki čovek bira onakvu filozofiju kakav je on čovek. To nije samo njihov problem, to je problem i savremene filozofije, u savremenoj filozofiji opet u filozofiji nauke i neki filozofi duha, to zovu problem nesamerljivosti – postoje teorije koje su nesamerljive, nema rešenja. Ponekad se to razjašnjava iz perspektive prvog lica ili iz perspektive trećeg lica, perspektiva trećeg lica bila bi perspektiva objektivne nauke, a perspektiva prvog lica bila bi naš doživljaj onoga što može biti predmet. Kantov problem kauzaliteta i slobode, to bi se moglo objasniti sa stanovišta slobode volje, od nas počinje radnja, mi nešto hoćemo, ali imamo alternativne mogućnosti, mogu postupiti drugačije, imamo takvo osećanje, ali kada hoćemo da objasnimo da imamo doživljaj slobode volje, to bi bila perspektiva prvog lica. Ako hoćemo to da objasnimo iz perpektive nauke, onda je to perspektiva trećeg lica. Objašnjenje prema Aristotelu je da ponudimo uzrok, znanje nečega je znanje uzroka, objasniti nešto znači navesti uzrok zašto se to dogodilo. Kada ja hoću da objasnim zašto ja postupam tako i zašto mogu da postupim drugačije, ovde mogu samo da uvedem kauzalno objašnjenje, a kada uvedem objektivni pogled na svet, a ne doživljaj onda uvedem uzroke i mogu odmah da ukinem slobodu, gotovo je sa slobodom čim krenem da objašnjavam zašto sam postupio tako. Onda je Kant podelio dve stvarnosti, svet slobode i svet nužnosti, Fihte se opredelio za svet slobode, i odbacio svet nužnosti. Lajbnic bi uveo prestabiliranu harmoniju pa jedno i drugo ima iste zakone pa nije čudno što postoji harmonija između to dvoje. Šeling hoće da izbegne da mi podelimo svet na noumenalni i fenomenalni, nego hoće da kaže da je to jedno, da možemo oboje da izrazimo u isto vreme. Onda on ima transcedentalnu i filozofiju prirode. „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 !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.“

Da li ja imam išta objektivno o svom znanju što je nezavisno od samog znanja? Da li mogu da prekoračim svoje znanje, ovde se prati ono Fihteovo odbacivanje stvari po sebi. Dakle, da li ja mogu uopšte da prekoračim do stvari po sebi? Kako mogu da govorim o nečemu što je predmet mog znanja ali što nije posedovano znanje I što bi bilo s onu strana znanja nezavisno? Filozofija prirode nije priroda, ona je *filozofija* prirode, ona ide od nesvesnog ka svesnom (od običnog čulnog opažanja ka inteligenciji), pa u nauci fizici, hemiji, itd. koje sve skupa zahvata filozofija prirode, imamo rast od mehanizma, hemizma do magnetizma. Onda imamo gravitaciju kao opšti zakon koji deluje kao generalni magnetizam i na kraju svest, samosvest, koja nije ni na daljinu, nema ničeg materijalnog u tome. Onda je to neki rast ka svesti. U trl. filozofiji polazimo od ja pa idemo unazad. Možemo to izraziti u filozofiji ali na dva načina. Možemo poći od jednog pa doći do drugoga i poći od drugoga pa doći do prvoga, pa je i jedno i drugo u izvesnom smislu sjedinjeno. Šeling sad to hoće nekako da objedini, da objedini ova dva puta u nečemu jednom. Ako krenemo od filozofije prirode, izgleda da se mi od nužnosti krećemo ka slobodi. Ako krenemo od trl. filozofije izgleda da se krećemo od slobode ka nužnosti. Ali, i naše predstave, recimo naša intelektualna sloboda, moć izgradnje, uobražavanja, imamo jedinstvo nužnosti i slobode. Ali i kod prirode imamo jedinstvo nužnosti i slobode. U trl. filozofiji imamo neku slobodom izazvanu nužnost, a u filozofiji prirode imamo nužnost koja je slobodna. To je princip onaj Lajbnicov kod kontinuuma, stajanje je maksimalno sporo kretanje, da kretanje izrazite u stajanju i stajanje u kretanju. To je ta priča u stvari. Nama izgleda kada mislimo kad koristimo logičke zakone da mi slobodno mislimo, ali ono što imamo kao posledicu tog slobodnog mišljenja jeste nužan zaključak. Imamo nužnost kretanja ali samo pod uslovom da smo slobodni delatnici. Pod uslovom da smo slobodni, naše misli su nužne. Šta to znači? (1) Ljudi su smrtni. (2) Sokrat je čovek. (3) Sokrat je smrtan. Kada će ovaj zaključak biti nužan? Pa biće onda kada je slobodan, kada vi slobodno prepustite svoje misli, zaključak će biti nužan. Slobodan pad u fizici, računate na gravitaciju, pustite telo da pada slobodno, a to znači neograničeno nikakvim drugim uticajem, pa je taj pad koji je slobodan nužno takav. Priroda nam deluje kao neki slepi mehanizam, ali ako u prirodi otkrivamo zakon, ako otkrivamo pravilnost, onda nam to ne deluje kao slepi mehanizam, prvo time što filozofija prirode je neka refleksija o prirodi, pa iako zamišljamo prirodu kao slepi mehanizam, mi u stvari nikada ne sagledavamo neposredno prirodu, nego je uvek nekako gledamo, ne gledamo prirodu uopšte, nego nekako je gledamo, tako da nemamo neposrednu prirodu, nego jedina slika koju imamo o prirodi je ta slika koju imamo, a ne nešto drugo, imamo ono kako je mi vidimo, tako se u filozofiji penjemo od slika ka čistoj inteligenciji. Zakoni prirodi su zakoni inteligencije a ne čisti zakoni. To je taj problem koji Šeling pokušava da reši. U trl. filozofiji imamo svest, a u filozofiji prirode imamo nešto što je nesvesno, ali u tom nesvesnom ima neke svesti, tako što imamo zakone prirode, a tako i u ovome što je svesno uvek ima nečeg nesvesnog, zaključak se nekako dogodio, mi smo pustili misli da idu svojim tokom. Kod Kanta on moć suđenja u KČU, to je povezivanje a priori formi sa osetima, pa dobijemo opažaj, ta moć suđenja je nešto što niko ne može da nauči, to nije nešto svesno, jer se ne može naučiti. Minimalna definicija inteligencije: sposobnost snalaženja u novim situacijama, nove situacije ne mogu da se nauče. Kant govori o questio juris, pitanje zakona, koje možemo da naučimo, imamo čulni svet koji možemo da vidimo, ali povezivanje ovoga sa činjenicama jeste questio factis. Advokat se trudi da pravila poveže sa događajem na jedan način, tužilac pokušava da pravila poveže sa događajem na drugi način, a neko treći treba da izvaga to, da vidi kako se pravila primenjuju na događaje. Imamo subjektivni doživljaj koji je malo drugačiji i ljudi nisu uvek spremni da priznaju da su činjenice kršenje nekog pravila. Sposobnost da se pod određeno zakonsko pravilo (questio juris) podvede neki događaj je inteligencija. Inteligencija je u nekom smislu za Šelinga nešto što je produkitvno. Inteligencija je nešto što je produktivno, to znači da predmet našeg razmatranja inteligencijom, uvek imamo produkt razmatranja, tako da predmet ne razmatramo zasebno, nego je posredovan inteligentnom produkcijom. Čini nam se da samo posmatramo predmet a nekako nam izranjaju zakoni predmeta, to bi onda bila filozofija prirode u kojoj se penjemo ka inteligenciji.

Organon transcedentalne filozofije – treba da pomiri filozofiju prirode i trl. filozofije (4. paragraf), on bi hteo da oba organona spoji u jedno i da se inteligencija i priroda vidi kao jedna stvar. Imali smo na početku to jedno – subjektivno i objektivno, sloboda i nužnost, realno i idealno, to je sve spojeno, imamo identitet, ali čim identitet hoćemo da razjasnimo, pojavi se dvoje. Jer je u našem znanju neka stvar jedno, ali čim krenemo da razjašnjavamo odakle to jedno, odmah dobijemo mnoštvo. Znanje je sjedinjeno, a čim hoćemo da ga razjasnimo podvoji se. Sad to Šeling hoće da sjedini.

Kada je reč o moći uobražavanja i izgradnje (u prevodu stoji samo uobrazilja – to kod nas znači i kad uobražavamo nešto što nije stvarno; Einbildungskraf – bildung je gradnja, obrazovanje, neka vrsta gradnje i obrazovanja, oblikovanja, ein – prefiks u, skraf – moć, snaga; reč je o moći izgradnje, moći oblikovanja, čista produktivna moć), ona je produktivna, zato se to ponekad u literaturi naziva produktivnom uobraziljom. Kao da je Kantova moć suđenja, neka vrsta produktivne uobrazilje (iako bi to Kant odbacio), mi izgrađujemo činjenice podvođenjem pod pravila, i pravnim opisom činjenica one za nas nisu neposredne, za fiziku bi one bile potpuno drugačije. Mi nekako kad god se odnosimo prema nekom objektom sa nekom vrstom svesti, mi ga iako svesno, u isto vreme nesvesno preoblikujemo, mi nismo svesni toga da to više nije taj objekat, iako svešću delujemo na to, zato Šeling govori o nesvesnoj svesti i svesnoj nesvesti; mi se ne odlučujemo da pokrenemo tu moć, čim se odnosimo prema nekom predmetu, tu se ona odjednom javlja, događa se čudo da nešto postane nešto drugačije. Kao što bi neko rekao da vino uopšte ne liči na grožđe, a opet vino povezujemo sa grožđem, imamo jednu razliku koju je Kant uveo, a koju Šeling ponovo afirmiše. Kantov primer je primer Njutna i primer umetnika. Njutnova naučna otkrića, njegovo otkriće opštih zakona gravitacije, prema Kantu nije genijalno ne predstavlja delo genija, dok umetničko delo je u stvari delo genija, zašto je to tako? Ono što Njutn govori o zakonu gravitacije, to je nešto što on može preneti, može objasniti postupak koji je doveo do tog otkrića, ono što Njutn zna o zakonu gravitacije, možemo i mi znati, on nam to može preneti. S druge strane, ono što proizvodi umetnik, on ne može da nam prenese. Šta je problem? Problem je što je umetničko delanje neka vrsta produkcije, gde sam umetnik ne zna kako je do toga došlo i to je sadržaj te genijalnosti. Iako Kant pravi tu razliku to što bi ovde bila inteligencija kod Njutna, to je nešto što on može da prenese, može znanje o gravitaciji da nam prenese, ali znanje o tome kako je neko došao do umetničkog dela, ne može uopšte preneti, čak ne može ni opisati. Šeling kaže da sami umetnici opisuju to kao da se događa u nekoj tami, da imaju nagon koji ih tera da delaju tako a ne drugačije, to delo je takvo jer oni nisu svesno podešavali, nego je vredno jer je nastalo nesvesno. Zato se o inteligenciji govori kao o nekoj mračnoj sposobnosti. Ovde i Kant i Šeling govore o genijalnosti, pa je umetnik genije, a Njutn nije. Šeling tvrdi da nekako naše osećanje kada posmatramo neko umetničko delo koje je lepo, onda imate neki osećaj da tu nema ničeg što bi se moglo dodati, niti bilo čega što bi se moglo oduzeti, to delo je savršeno, ali je nastalo, umetnik je svesno počeo da stvara delo, a posle se sve odvijalo nesvesno. On je tu nekako nesvesno pravio neki viši zakon, umetnik pri stvaranju umetničkog dela nije neko ko prati neki zakon, neko pravilo, nego proizvodi ideal, proizvodi zakon. Svako umetničko delo je za sebe delo, ne sledi neko pravilo. Kant govori samo o uzorima (ili ponavljamo dela, a ako su uzori u genijalnosti a genijalnost se ne može preneti, onda se ne može biti uzor u genijalnosti, tako da je ovo Kantovo rešenje nejasno). Svesno i nesvesno su objedinjeni u umetničkom delu. Počinjemo svesno, ali to što je krajnji proizvod nije ono što se na početku zamišljalo. To što je proizvod je u stvari rezultat te nesvesne, te moći uobražavanja, te moći izgradnje. Pa je u umetničkom delu u estetskom doživljaju, sjedinjeno je subjektivno i objektivno. Oni su zajedno. Pa ako se filozofija umetnosti bavi time, onda je filozofija umetnosti prema Sistemu trl. idealizma organon transcedentalne filozofije.

Fihte, Šeling, Hegel zapravo hoće da izgrade filozofije koje će izgraditi sistem filozofije, pitaju se šta je filozofija, pa pokušavaju da izraze šta bi sama filozofija bila, a ne samo šta je stvarnost, to je pokušaj da se napravi philosophia perennis, koja će iz jednog principa da izvede sve. Šeling odbacuje alegorijsko tumačenje, drugačije gleda na mitologiju od Fihtea, to je zapravo da oni nisu imali duplu svest, šta bi priroda bila, šta bi pojave bile stvarno, a kako bi bile slikovito izražene, on smatra da ono što nama izgleda kao slikovito izražavanje, to je fundamentalno, oni tako gledaju na svet, oni gledaju iako smo dali ovome ime Zemlja, voda, itd. kao kod grčkih božanstava, Šeling ne misli da je to neko božanstvo koje je s one strane prirode, nego su oni stvarno verovali da je nebo božanstvo, voda božanstvo i slično. Iz ove Šelingove potrebe da se objedini ovaj dualizam, onda je zapravo i mitologija takva da se u njoj to naziva božanstvima jer ona mogu da uspostave harmoniju. Šeling misli da se u filozofiji umetnosti može videti i objektivna strana i subjektivna strana. Umetničko delo iako je rezultat produkcije, iako sa svešću, pojavljuje se spolja kao neki predmet, kao nešto objektivno, pa onda naša refleksija oživljava subjektivno, vidimo nešto svrhovito, skladno i slično, iako nije priroda takva, nego inteligencija koja je unesena u prirodu. Umetnički lepo je nešto tako svrhovito napravljeno, nešto što izgleda kao idealna harmonija, gde se ništa ne može dodati ni oduzeti.

Istorija filozofije 3b, 15.3.2013.

Vežbe.

Tema: Šelingova filozofija.

Predgovor i uvod u Sistem transcedentalnog idealizma.

Proširenje transcedentalnog idealizma u sistem celokupnog znanja.

Nije dovoljno dokazati da je idealizam dobra pozicija, nego moramo da pokažemo kako sve znanje, kako svaki iskaz možemo formulisati na osnovu idealističke pozicije i onda treba dedukovati principe na kojima će sve znanje počivati (pokušava da dedukuje magnetizam, itd.) treba pokazati da je idealizam koristan da nam može poslužiti da saznamo sve što se može saznati o svetu. Neće se oslanjati samo na to da je pristup dobar nego na to šta on može da nam pruži.

Svet kao dinamički ustrojen. Drugo, treba da se pokaže da samosvest ima istoriju razvoja. Nije supstancija kao za dogmatičare.

Transcedentalna filozofija će se opravdati onda kada budemo uspeli da izvedemo istoriju samosvesti. Zašto to opravdava idealizam a ne nešto drugo? Šeling tu uzima u obzir greške Kanta i Fihtea. Kant je pogrešio zato što je odbacio saznatljivost stvari po sebi. Ako postoji segment stvarnosti koji ne mogu da znam, onda idealizam nije dovoljan da nam pruži celokupno znanje. Šeling to odbacuje. Kod Fihtea je problem što odbacuje stvar po sebi i stvario je akcenat na subjektivni aspekt, a ne na ono što je priroda. Šeling smatra da i subjektivno i objektivno mora da bude objašnjeno, čak objektivno mora imati neku vrstu prioriteta. To što Šeling zamišlja, ono što može opravdati idealizam, jeste dinamička priroda. Princip razvoja mora da bude inherentan idealizmu – to možemo da pokažemo kada polazeći odatle možemo da dedukujemo samosvet.

Paralelizam prirode i inteligencije. Važno je kod Šelinga da on misli da ni transcedentalna ni prirodna filozofija ne mogu u potpunosti da obuhvate taj odnos, već svaka sa svoje strane mora da prikaže svoj deo i jedna prelazi u drugu, one su međusobno oprečne, ali ne mogu da se shvate kao jedna stvar. Kada identitet pokušamo da objasnimo, on se ukida. Šeling smatra da su obe ove nauke podjednako važne i ako se krene od jedne doći će se do druge, ako se krene od objektivnog znanja doći će se do subjektivnog i ako se krene od inteligencije doći će se do prirode. Ono što čini znanje je njihov spoj i to je ono što trl. filozofija treba da objasni, kako dolazi do spajanja subjektivnog i objektivnog. Ne zna se šta je od ta dva prioritentno. Podjednako su važni i jedan i drugi aspekt znanja. Pošto se znanje posmatra kao jedno, a subjktivna i objektivna strana su način da se to objasni, a kada pokušamo da objasnimo to jedno onda se ono ukida. Zadatak prirodne nauke je da nekako polazeći od objektivnog i od prirode dođe do subjektivnog. Pošto znanje ima te dve strane, onda je nemoguće da ako se krene od jedne strane ne dođe do druge.

Najsavršenije što može prirodna nauka da postigne to je da se njeni zakoni potpuno intelektualizuju. Da se objasne pozivanjem na duhovni aspekt tog znanja, to će reći, recimo nećemo verovati da oni postoje nezavisno od bilo čega intelektualnog. To je u duhu Kanta i način na koji on govori o kauzalitetu (ona ne postoji u svetu, nego postoji u našem saznajnom aparatu). Pozivajući se na to da ti zakoni leže u našem saznanju mi smo se odmakli od materijalnih objekata i prešli smo na nešto što je spiritualizovano, došli smo do suštine, a to je da je ona u našem umu, a ne u objektu.

Hijerarhija spiritualizacije prirode. Na prvom stepenu bi bili optički fenomeni (dvosmisleno materijalni), magnetizam (gubi se svaki materijalni trag). Kod Hegela je poezija najviša od svih umetnosti, ona je čisto pojmovna, čist izraz samopoimanja. Arhitektura je najniža umetnost – zato što najviše zavisimo od nečega što je izvan nas, materijal je izvan nas; a u poeziji je materijal u nama. Arhitektura zbog svoje izrazite materijalnosti ne može da pretenduje da se uzdigne visoko na toj hijerarhiji umetnosti. Slično je kod Šelinga – gravitacija je ono što najmanje možemo opaziti. Kod magnetizma i dalje možemo nešto da opazimo što je materijlano. Možemo opaziti delovanje gravitacije ali ne i samu gravitaciju. Treba veći napor učiniti da se odmaknemo od materijalnosti da bismo došli do zakona gravitacije.

Prirodna nauka ima tendenciju da prirodu napravi inteligentnom, i ona na taj način postaje prirodna filozofija. A prirodna filozofija je jedna od te dve strane filozofije koje Šeling pominje.

Sa druge strane, kada se polazi od subjektivnog ka objektivnom, time bi se bavila trl.filozofija i ona bi trebalo da razjasni to podudaranje, pošto se znanje zasniva na podudaranju subjektivnog i objektivnog, zadatak trl.filozofije je da razjasni to podudaranje, zato što bi ona bila najviša moguća nauka.

Za Fihtea sistem filozofije u dovršenju treba da opravda idealističko polazište, a za Šelinga treba da opravda postojanje prirodne filozofije u sistemu znanja. Za Šelinga je po redu bavljenja primarna prirodna filozofija, morate da krenete odatle, pređete na trl.filozofiju i onda da se vratite da vidite zašto je prirodna filozofija bila neophodna za formulisanje celokupnog znanja i zašto trl. filozofija nije dovoljna da vam objasni sve. Način na koji ćete se baviti stvarima treba da odgovara načinu na koji se one javljaju u prirodi, priroda je de facto prva, vremenski prva, nije samosvest ili čovek prvo što se pojavilo, nego je to priroda. Započinjete od najrudimentarnijih formi neorganske prirode, treba nekako da formulišete svoju prirodnu filozofiju da objasnite kako se ona od te najrudimentarnije neorganske razvija do svesnih oblika. Onog trenutka kada pređete na čoveka i objasnite kako se čovek javlja u tom sklopu prešli ste na trl. filozofiju na ono što je subjektivno i onda prelazite na objašnjenje toga kako se čovek odnosi prema svetu (teorijska i praktična strana). Čovek je suštinski integralni deo prirode, nije ništa njoj spoljašnje. To je veliki iskorak u odnosu na ono što je ranije bio slučaj. Prosvetitelji i naučni principi koje su favorizovali ticali su se spoljašnjih odnosa – čovek pristupa spolja prirodi pokušava da je objasni, razume i prilagodi sebi, uzročno-posledični odnosi su spoljašnji odnosi, distanca između dva predmeta je toliko i toliko (mogu se kvantifikovati), svaki predmet za sebe možete da objasnite i onda njihove međusobne odnose. Takva tendencija za eksternalizacijom postavlja mnogo problema, romantičari upućuju razne prigovore prosvetiteljstvu. To se nastavlja kod Kanta (sloboda-nužnost, ono što se saznaje-onaj ko se saznaje, itd). Tu postoji vrlo konkretan problem – jaz između teorijskog i praktičkog. Jaz se sastoji u tome što Kant ne objašnjava kako možemo da objasnimo kako može biti deo prirode i autonoman za sebe, zašto smo govorili o dva aspekta čoveka i čime smo to opravdavali. To pitanje opravdavanja je problem koji Kant nije uspeo da reši u te dve kritike. On piše KMS da nije dovoljno govoriti o mehanicističkim odnosima i potrebno je da uvedemo svrhe. Taj pojam svrhe je ovde ključan. Šeling mora taj pojam da inkorporira u svoj sistem da bi objasnio kako čovek predstavlja suštinski deo prirode. Kakav je to filozofski sistem koji može da vam pruži mogućnost iz idealističkih osnova dođete do saznanja? To je sistem u kojem nemate dihotomije, sistem u kojem možete suštinski da objasnite kako je čovek tako slobodno biće da može delovati moralno, da može objasniti prirodu, treće, da biste učinili ta dva morate integrisati čoveka i svet oko njega. Ta integracija ne može da se dogodi ako ne kažete da postoji neki oblik svrhe koji postoji u samom svetu. Mora postojati nešto što je intrinsično tako da će dovesti do pojave čoveka. Morate da date jednu celovitu sliku sveta i čoveka unutar njega. Za to vam treba svrha – istorija samosvesti ne polazi od epistemičkih pretpostavki, nego od jakih ontoloških. To će reći, prvo u prirodi postoje neorganske tvorevine, onda idemo ka organskim, pa svesnim, pa onda ka samosvesnim. Ono što se razvija (romantičarska ideja o sili koja struji oko vas) – to je ono što Šeling uzima kao ontološko polazište. Čovek nije ono što je Kant mislio da jeste ili ono što je Fihte mislio da jeste, on je nešto što dolazi posle određenih stupnjeva razvoja. Kao takav onda se on vraća i usmerava na prirodu svojim saznanjem, priroda kod njega postaje svesna sebe.

Šelingov spinozizam – zašto je Spinoza bio važan za Šelinga? Kako su romantičari shvatali Spinozu, on je verovao da svaka pojedinačnoj misli ili mentalnom stanju odgovara jedan entitet koji ga prati, to im je pokazivalo da je svet suštinski jedinstven. Problem sa spinozizmom je što se pretpostavlja bog koji je u osnovi, i sve se prihvata kao već dato i kao takvo. To nisu mogli da prihvate. Ali bio im je blizak Spinozin panteizam. Ako govorimo o Bogu onda je on i telesan i duhovan, taj princip koji objedinjuje i jednu i drugu stranu sveta, je sam neprihvatljiv, ali je ideja koja se iza toga opisuje za romantičare bila vrlo prihvatljiva. Sve ove ideje da postoji dualitet u prirodi, jeste izraz toga da postoje dve vrste stvari u prirodi koje je Spinoza opisao, sveti ma dva aspekta zato što je u njegovom osnovu ontološki princip supstantivni, supstancija koja nije ni mišljenje ni telesnost. To je bilo važno Šelingu, naći nešto što će povezati te dve vrste raznorodnih stvari u prirodi. Čovek je neka vrsta svrhe u prirodi. Šeling će reći da to o čemu govori jeste zaista tako, nije kao da je mi vidimo (kao kod Kanta) nego ona zaista pokreće celu dinamiku prirode. Mesto za idealizam leži u tome što bez čovekovog saznanja čitava taj proces se ne može dovršiti. Ništa se ne može desiti ako čovek ne razume čega je on to deo, bez toga što priroda radi nezavisno od nas nema nikakvu posebnu vrednost.

Sve pretpostavke o spoljašnjem svetu mogu da se redukuju na jednu pretpostavku – da ima stvari izvan nas. To predstavlja zadatak trl.filozofije da pokaže izvesnost toga što ona može da učini tako što će da pokaže identitet i izvesnosti tog stava ima stvari izvan nas iz stava Ja jesam. Šeling smatra da je ta pretpostavka da ima stvari izvan nas nešto što ljudi prihvataju ali bez dokaza, neposredno ne može biti dokaza polazeći od subjektivizma, jedino se može dokazati tako što će se pokazati identitet ovoga sa Ja jesam.

Trl. znanje se razlikuje od običnog znanja: (1) izvesnost spoljašnjih stvari uzimamo kao pretpostavku i pokušavamo to da dokažemo, to nije posao trl.filozofije da dokaže stvar po sebi, nego da nužno mora biti stvari izvan nas; (2) ta dva suda koja bi trebalo da su identična, trl. razmatranje rastavlja da bi dokazao da su identični, ne uzima ih zdravo za gotovo, nego ih preispituje.

Predmet trl. filozofije je znanje uopšte.

Mora da postoji neka sfera u kojoj će se to podudaranje odigravati. Ta viša filozofija koja objedinjuje teorijsku i praktičnu filozofiju bila bi teleologija. Sistem trl.filozofije može se smatrati dovršenim samo onda kada se vrati u svoj princip. Priroda preko čoveka postaje svesna samog sebe. Potrebno je da se pokaže taj identitet svesne i nesvesne delatnosti. Taj identitet je po Šelingu estetička delatnost, svako umetničko delo se smatra kao proizvod svesne i nesvesne delatnosti.

Istorija filozofije 3b, 18.3.2013.

Predavanje.

**Život i dela.**

Rođen je 1770. u Štutgartu, umro je 1831. Hegel je ostao oduševljen Francuskom revolucijom do kraja. Svima je bilo mučno studiranje teologije u to vreme. On dolazi u Jenu. Jedan od razloga zašto je iz Jene otišao u Elandin je zato što je bio u materijalnoj oskudici. Ali 1807. je bila čuvena bitka kod Jene i navodno se tu uselila francuska vojska pa nije imao gde da stanuje. On je odatle otišao zato što je s gazdaricom dobio vanbračno dete. U Fenomenologiji duha imate zanimljivu stvar kad kritikuje frenologiju, govori o tome da kad bi na primer neko koga bi žena prevarila neobično bi bilo da mu se ta koštana izraslina pojavi na glavi, da mu se pojave rogovi.

Hegel je pisao i pre nego što je počeo ovaj sistem, pisao je o odnosu Fihteove i Šelingove filozofije, o religiji, itd. To spada u ranog Hegela i ne predsatvlja ono što će predstavljati kasnije njegov sistem. Razvijanje njegovog sistema počeo je 1807. sa izdavanjem Fenomenologije duha. To delo je imalo prvo naslov Nauka iskustva svesti. U isto vreme se kasni Fihte bavio činjenicama svesti, nekako je to jedno za drugim išlo, naravno, pristupi su različiti. 1811. izdaje Nauku logike. To su glavna dela koja je on sam priredio za objavljivanje i objavljena su za života, ostalo su što za života što posle smrti priređena njegova predavanja, jedino je Enciklopedija filozofskih nauka kasnije objavljena kao neka vrsta podsetnika za časove. Enciklopedija se sastoji iz tri dela: Nauka logike, Filozofija prirode i Filozofija duha. Hegel je preslikao kao neku vrstu božijeg trojstva. Logika je prikazivanje boga pre stvaranja sveta. Kako u božijem sveznanju, shematski sve izgleda pre bilo kakvog materijala koji će biti stvoren. To je vrlo ambivalentno da li je ovo figurativno ili ima stvarno deističke implikacije. Filozofija prirode je neko ispoljavanje boga u njegovom stvaranju (može se čitati neoplatonistički da je to neka emanacija). Sa pojavom sina božijeg nastaje filozofija duha, duh sveta. Nejasno je da li koristi stvarno ili samo koristi figuru boga da bi ovo predstavio. On Bibliju čita isključivo alegorijski.

**Osnovne pretpostavke Hegelove filozofije.**

Pored sve sumornosti tog teksta, šta je glavni problem sa načinom izlaganja? To je nekakva specifična vrsta žargona. Potrebno je vreme da se sedimentira taj žargon, kada uđete u taj žargon, to lakše ide. Jedna od glavnih obeležja cele te filozofe je po nekim interpretatorima je Hegelovo nepriznavanje principa nepritovrečnosti. U logici savremenoj postoji posebna logička grana koja se zove parakonsistentna logika, ili to čime se oni bave, naziva se aleteizmom. Jedan od glavnih predstavnika ove logike je australijski filozof Prist. Ta logika se bavi istinitim protivrečnostima. Šta bi to bile istinite protivrečnosti? To čime se Hegel bavi i to njegovo negiranje opšteg važenja principa neprotivrečnosti, nije potpuno iščezla stvar. U osnovi cele te priče stoje paradoksi (jedan Krićanin kaže da svi Krićani lažu, ali ako on laže onda oni ne lažu, ako on ne laže, onda ne lažu svi, itd). Problem kod takvih paradoksa je što imamo pravilno izvođenje logičko ali dobijamo zaključak koji ima protivrečnu formu. Kako može da se tvrdi nešto u principu postojanja nečeg protivrečnog jer se u zaključku iznosi sud u kome je izražena direktna protivrečnost. Pošto je zaključivanje konsistentno a zaključak ima protivrečnu formu, zato se logika zove parakonsistentna. Zastupnici ove logike se često pozivaju na Hegela (najčešće paradoksi sa kretanjem). To je vrlo često povezano sa polivalentnom logikom (četvorovalentno, pa se vide sve četiri varijante). Cela filozofija se od Aristotela (o čuvenoj prici o budućoj pomorskoj bici, u Organonu, spis o tumačenju, 9. glava; postavlja pitanje kakav je status naših iskaza o budućnosti). Opet postoji problem sa protivrečnim iskazama (moguće je da će sutra biti pomorska bitka i moguće je da sutra neće biti pomorska bitka). Hegel ne raspravlja sve te probleme. Ali šta je njegova namera? Da li on smatra da mogu da postoje stvari koje su opisane ili koje su označene iskazima koji imaju protivrečnu formu? Ili je kod njega to samo jedan stadijum u razvijanju bilo kog pojma koji zahteva razrešenje a to je razrešenje protivrečnosti, nakon čega imamo jedinstvo?

Njegova filozofija se bitno razlikuje od Fihteove i Šelingove filozofije, ali se bitno razlikuje i od filozofija koje nastaju posle njega (Šopenhauer, Šlajermaher, Kjerkegor, filozofi 19. veka sem marksista). Kasnije sa pojavom analitičke filozofije krajem 19. i početkom 20. veka slika se menja, nastaje antihegelovska filozofija. Jedan od začetnika analitičke filozofije Rasel, bio je hegelovac u početku pa je video koji problemi iz toga nastaju – recimo, relaciono svojstvo može biti atribut subjekta izraženog u predikatu (geničko svojstvo). Značajni filozofi na Kembridžu i Oksfordu bili su hegelovci i Rasel i Mur uzimaju to da promene. Videlo se da ono što prethodi vodi u razne apsurdne situacije i počinju iz početka. Tako izgleda odnos prema Hegelu na početku analitičke filozofije. Ali postoji danas veliki broj analitičkih filozofa koji se bave Hegelom.

Hegelova filozofija je spadala u one filozofije koje hoće da izgrade filozofski sistem. To izgleda, kad se pogleda kako on pristupa filozofskom sistemu, šta bi hteo time da postigne i kako da ga izloži, onda se to može smatrati najambicioznijim a možda i najneodmerenijim pokušajem u istoriji filozofije da se izgradi sistem.

**Polazište Hegelove filozofije.**

Od čega Hegel polazi? Koje pitanje on hoće da reši? Sećate se da Kant pravi u istoriji filozofije razliku između dogmatizma, skepticizma i kriticizma. Kant hoće da nađe rešenje za „skeptičko kočenje“ i njemu je rešenje kriticizam, hoće da nađe kriterijume za prihvatljivost ili neprihvatljivost nekog stanovišta. Fihte kaže da imamo dva stanovišta idealizam i dogmatizam, tu ne možemo ništa da uradimo, ne možemo nikako da počnemo, nego da izaberemo jedna od ova dva stanovišta, ne možemo jedno redukovati na drugo, nemamo pravo da kažemo da je jedno ispravno drugo neispravno, itd. Šeling kaže da je to prvo nešto što je identitet subjektivnog i objektivnog, a čim krenemo da ga razmatramo dobijamo razliku subjektivnog i objektivnog. Sve to izgleda da kad god hoćemo da počnemo filozofiju, moramo da počnemo od nečeg izvesnog, pa iz tog prvog da razvijamo sistem. Ali ono što je hegelovski važno jeste da mi počinjemo od nečeg **određenog**. Glavni problem za Hegela jeste *kako smo došli do tog određenog*. Ovde sve vreme kao da visi u vazduhu kod Fihtea i Šelinga da oni teže da dođu do nečeg određenog pa odatle da izvedu sistem. Hegel kaže da je to problem. Šta je problem početi od tog određenog? Ne možemo da objasnimo, da opravdamo taj određeni početak. Fihte bira, Šeling čak kaže da ako zamislimo da je to identično, odmah vidimo da ima neko subjektivno i objektivno koje to identično pretpostavlja. Kako opravdati prvo određenje, prvi iskaz? Hegel kaže pošto to ne možemo nikako opravdati, šta onda da uradimo? To je određeno, s jedne strane, a s druge je posredovano. Zašto je posredovano? Kod Fihtea je posredovano izborom. Kod Šelinga imamo identitet ali on je u stvari određen subjektom i objektom, a čime je to posredovano ne znamo. Kada imamo s tim problem, hajde da pođemo od nečeg što je neodređeno i neposredno. Ako pođemo od nečeg posredovanog i određenog, imamo problem regresusa, mi se udaljavamo od izlaganja, umesto da napredujemo u izlaganju. Hegel predlaže da se onda pođe od neodređenog i neposrednog. I onda konstruiše sintagmu neodređena neposrednost.

Od čega tu polazimo stvarno? To bi otprilike bilo ovo kad hoćemo da kažemo šta je nešto, recimo, S je, onda ne smemo da kažemo P, zato što je P neko određenje S, P posreduje značenje S. Kad hoćemo da kažemo nešto o S, ono nije ništa, tek u predikatu kažemo šta ono jeste, P određuje S, pridaje mu bilo kakvo određenje, ili ovim P je posredovano S. To je karakterističan način na koji se rečnici pišu (nemački rečnik istumačen srpskim rečima). Ako S uzmemo i kažemo je svi očekuju da neko kaže šta je S. To reći šta je S u nekom predikatu znači reći izneti neko određenje S. Ili pomoću predikata je S određeno. Ali ako krenemo tako, nastavlja se problem, šta znači ovo što je rečeno u predikatu. Ako hoćemo izvorno da kažemo, a ne posredovano. Ništa ne smemo pretpostaviti, sve moramo izvorno objasniti. Ali opet, čak i ovo objašnjenje pomoću predikata pomoću kojih iznosimo obeležja S. Ako hoćemo neodređeno i neposredno, mi ne smemo da iznesemo predikat. Kako uopšte da počnemo? Naravno, kada se pogleda cela ova priča, onda se postavlja pitanje kako se došlo do neodređenosti i neposrednosti? Nekako ima posredovanja, nije nikad neposredno. Nečim je posredovano i mi nekako razumemo to. Kako mi uopšte razumemo prvu reč, prvu tvrdnju, na koji način je razumemo sa ovim zahtevom da se ništa ne može pretpostaviti. Ovde je početak sistema, sistema nauke logike, koja je prva unutar ovog šireg sistema.

Kantova kritika ontološkog argumenta – postojanje ne može biti predikat prvog reda (Bog jeste, Bog postoji). Ova tvrdnja o postojanju, tu nas zavodi jezik, tu nešto pogrešno tvrdimo, takvo postojanje se ne može tvrditi. Izvor Fregeove priče je u Kantu, Frege kaže da kada iznosimo tvrdnje o postojanju, mi kažemo postoji nešto što ima svojstva Boga (postoji neko x, takvo da je svemoćno x, i sveznajuće x i savršeno dobro x). Ne možemo govoriti Bog postoji, nego postoji nešto i to nešto mora biti određeno. Kod Kanta je to opažaj, iskazi postojanja da bi bili verodostojni, mora pratiti opažaj. Kod Hegela nema tog opažaja. Šta je tu problem? S jeste... Ne možemo tvrditi samo postojanje, reći S jeste, znači reći S postoji. Tu ima jedna poenta, kod Aristotela već, on kaže reći čovek i čovek jeste ne menja ništa na značenju. To je stari problem da li je postojanje predikat. Reći S i S jeste, znači isto, odnosno nismo ovime jeste dodali nikakav predikat. Recimo kod Hjuma kaže uzmete ovu knjigu pa izdvojite svojstvo plavo, čvrsto, koliko veliko, ali izdvojite mi svojstvo postojanja, svojstvo postojanja ne može da se izdvoji, sve to postoji.

Šta je kod Hegela poenta? Kod Hegela kod S jeste, jeste nije svojstvo, svojstvo bi bilo ako bismo dodali neko P. I kod njega je tako. A on počinje sa kategorijom kvaliteta. Qualitas su svojstva u srednjem veku. Pošto je prva kategorija kategorija kvaliteta, a ova reč zamenjuje određenje, od čega počinjete kada određujete S je (ovo je nije određenje), on kaže uzmimo ovo neodređeno jeste i kažemo Biće jeste... sve što jeste jeste nekakvo biće. Kako da razlikujemo neke stvari na osnovu toga što one jesu? Pošto je to svojstvo svih stvari, ne unosimo time nikakvo određenje. Tvrditi samo biće ili samo jeste znači izneveriti očekivanje. Mi očekujemo da kažemo šta je, ne može da se opravda to što bi se reklo posle. Šta mogu da opravdam? Mogu da opravdam ako kažem Biće je Biće. Time se dobija prva kategorija kvaliteta. Koja je druga kategorija u nauci logike? To je ništa ili ne-biće (kako piše u Enciklopediji). Kako posle bića dolazi ništa? Kad ne kažemo ništa o predikatu, koje je određenje S? Ako ne kažemo ništa, onda je S ništa, jer nema nikakvo određenje. Ali ako kažemo biće je biće, šta smo time rekli? Nismo rekli ništa, nismo uneli nikakvo određenje. Tako da njegova dijalektika između bića i ništa nije nikakva magija, nego posledica iste stvari. „Biće je ništa“ – kako biće i ništa može biti isto? U istoriji filozofije imamo problem da biće ili postojanje nije realni predikat, u stvari nije nikakav predikat, nije nikakvo određenje, ne unosi se njime nikakav predikat; nismo uneli nikakav kvalitet posredstvom jeste. Znači ne odrediti ga ničim, pa je time samo biće ništa.

Sa ovime je povezana druga priča, koju Hegel stalno ponavlja, to će se najbolje objasniti u Nauci logike, ima malo poglavlje koje se ne zna gde pripada „Čime treba da počne nauka“; tu se izlaže problem početka uopšte. On to prenosi na ovu priču o biću i ništa. Kad se pitamo šta čini početak nečega, početak stola, da li je to nešto što spada u sadržaj stola ili nekako prethodi stolu. Početak igre je niti je u igri niti je van igre, to je nešto između onoga kad ne igrate i igrate. Tu već postoji problem protivrečnosti kod Hegela. Početak je deo onoga što je početak i onoga što nije početak.

Ako hoćemo da pređemo putanju od tačke A do tačke B, mi to ne možemo jer treba da pređemo beskonačno mnogo, a beskonačnost ne možemo da pređemo. Ako hoćemo da napravimo minimalni korak, a minimalni korak ne može da postoji, jer treba da prođe beskonačno mnogo vremena itd. Kada gledamo recimo tablu, početak nije niti deo table, niti nije deo table. Ako je deo table, on nije početak, jer je on već deo table, pa bi i on morao da počne, pa početak kao da ne pripada tabli i kao da pripada tabli. To deluje malo protivrečno. Imamo minimalno određenje tog bića, da ono počinje, postoji neka granica, granica je neko određenje bića, granica onda je i biće i nebiće onoga čega je granica. Biće i ništa. Ono što postoji počinje od granice i završava se na granici. Pa je onda granica i početak i kraj nečega. Pa onda to deluje protivrečno.

Aristotelova formulacija principa neprotivrečnosti: Ne možemo o istom u isto vreme (i u istom pogledu) reći da jeste i da nije. Da li je ovo Hegelovo da početak pripada i ne pripada celini, da li govorimo u istom pogledu, ili u različitom? Tako da je pitanje da li krši ili ne krši princip neprotivrečnosti.

Ako pođete od jednog aspekta, od aspekta idealnog preseka, onda se alfa ne razlikuje od alfa prim. Ali ako pođete od aspekta kontinuiranog produžavanja, onda alfa ne bi smela biti jednaka alfa prim (slika trougla).

Istorija filozofije 3b, 1.4.2013.

Vežbe.

Tema: **Nauka logike, Šta mora da čini početak nauke?**

Hegel ovde razmatra problem samog početka filozofije i to šta treba da čini početak. Odmah on zapaža da u novije doba to pronalaženje početka predstavlja izvesnu teškoću. Moderna filozofija – uzima nešto kao početak i tematizuje ga; počinje razmišljanje o tome da filozofiju treba nekako početi, treba preispitati taj početak, to počinje kod Dekarta tako što se pitamo koji su ispravni metodi za saznajno ispitivanje prirode. U drugoj rečenici Hegel na opšti ili apstraktan način izražava šta će biti zaplet u ovom poglavlju, i sve će se vrteti oko sledećeg – Početak filozofije mora biti nešto što je posredovano ili nešto što je neposredovano. Početak može biti ili samo posredan ili neposredan, ali pokazuje se da početak ne može biti samo jedno ili samo drugo. Hegel govori o principu filozofije kao nečega od čega se polazi, taj princip po njemu može biti *nekakav objektivan princip*, nekakav ontološki princip iz koga sve stvari proizilaze. On navodi više primera, navodi presokratovce (voda, vazduh, itd.), onda tu navodi i supstanciju, monadu. Ali princip znači sa subjektivne strane nekakav epistemološki kriterijum od koga krećemo. Epistemološka i ontološka strana principa – subjektivna i objektivna strana. Savremene neprilike oko tog početka (nemački idealizam) potiču iz problema ili uviđaja da su ta dva polja, objektivno, ontološko, po sebi, noumenalno i ovo subjektivno, epistemološko i za nas, te savremene neprilike potiču iz toga što su ta dva polja isprepletena i moraju da se misle zajedno. Istovremeno mora da se misli početak kao neki ontološki objektivni princip ili sadržina, ali istovremeno mora da se misli kao epistemološki principi ili nekakva forma. On govori o tome kako početak može biti rezultat na posredan način, nešto što dobijamo kroz nekakav filozofski, logički, matematički metod, ali početak može biti i neposredan, može se dobiti nekakvom intuicijom, nekakvom verom, nekakvom neposrednom umnom izvesnošću, urođenim idejama ili nečim sličnim. On to kaže ali isto takođe kaže da ne postoji ništa što ne sadrži neposrednost kao i posredovanje, tako da se one pokazuju kao neodvojive. Hoće da problematizuje tu jednu i drugu stranu. Upravo da mi to tek tako možemo uzeti neposredno kao početak ili posredno kao početak. Poenta je da to što se obično misle jeste da se mora uzeti nešto što je posredovano, nešto što predstavlja zaključak izveden iz premisa. S druge strane, uzimate nešto do čega ste došli neposredno, što se nalazi u vašem umu. Kod jednog ili drugog filozofa nalazite jedno ili drugo, Hegel hoće da pokaže da je ta razlika ništavna jer je sve i neposredno i posredovano. On kaže da je početak logičan i da je učinjen u elementu mišljenja u čistom neznanju. U stvari on pokušava dalje da pokaže vezu između onoga što je uradio u Fenomenologiji duha i čitavog njegovog rada izlaganja koji svest vrši sama na sebi. Kada govori o čistom znanju to je ono što Hegel naziva apsolutno znanje u Fenomenologiji duha. On hoće da pokaže vezu između završetka Fenomenologije duha i početka logike. U stvari hoće da pokaže određeno jedinstvo između te čiste svesti ili apsolutnog znanja i početka logike koji treba da bude čisto biće. To čisto znanje ili apsolutno znanje je bez ikakvog odnosa ili posredovanja sa nečim drugim. Apsolutno je znanje je utoliko što ono predstavlja kompleksan uvid u to kako svest u svom najsavršenijem modalitetu može da saznaje. Na svakom stupnju svest misli da je on konačan, kada dođe do apsolutnog znanja, ono zaista jeste konačno. Samo čisto znanje može da pristupi do čistog bića. Da biste mogli takvom predmetu da pristupite, prvo treba da razvijete svoju svest i poimanje saznanja do one tačke odakle ona više ne može da se usavršava, utoliko je ona apsolutna.

On kaže da je to čisto znanje jednostavna neposrednost. Odnosno, u tom čistom znanju nema nikakve određenosti unutar sebe, ono je nekakvo sebi identično, čisto. Šta znači neposrednost i posredovanje za Hegela? Neposrednost i posredovanje za Hegela znači da ako je nešto posredovano onda ono delimično zavisi od toga čime je posredovano bilo za postojanje ili shvatanje. Recimo, pojam oca je posredovan pojmom sina, jer se bez pojma sina ne može shvatiti šta znači pojam oca – ta veza je eksplanatorna i saznajna. Osoba koja je otac može postojati bez osobe koja je sin, ali bez pojma sina ne bismo razumeli šta je otac. Za šta god kažete da jeste impliciraćete i ono što nije, tako da ćete razumevati i to šta druge stvari koje ovo nije, šta one jesu – ako je neka stvar A takva da ima svojstva x, y, z, onda je ona takva da nema svojstva p, q, r, tako da ove stvari koje imaju osobine p, q, r, onda one nemaju svojstva x, y, z. Nešto je neposredno ako ne morate da referišete na nešto drugo za njegovo objašnjenje. Čisto biće – njime logika započinje i on nam se inicijalno čini neposredan, jer je klasa koja obuhvata najviše moguće entiteta. Sve na šta referišete podvešćete pod pojam bića – taj pojam ima najveći obim, najmanji sadržaj. Poenta Hegelova je da to ne ostaje tako sve vreme, nego da iz pojma bića sledi pojam nebića. Iz toga što je nešto prosto postojeće, ne sledi ništa konkretno, vi još ništa niste rekli o bilo kojoj konkretnoj stvari koja egzistira osim da egzistira. Vi razmišljajući o biću dolazite do pojma ničega, do nebića. I suočeni ste sa nečim što se činilo čisto i neposredno, ali ste videli da ono upućuje na nešto van sebe. Imajući u vidu ta dva pojma idete na sledeći stupanj, pa je onda treći pojam postajanje koje obuhvata ova dva. Ono što nam se čini kao neposredno, ispostavlja se kao posredovano. Onda mi moramo da napravimo određeni napor, da bismo došli do nečega što je samo po sebi neposredovano. A to će biti nešto što je apsolutno, bez inferencije (Šeling je smatrao da apsolut miri sve kategorije, Hegel to ne smatra), ali apsolut obuhvata sve, tako da neće postojati ništa van apsoluta na šta ćete moći da referišete, tako da ćete do toga doći na kraju, a nećete to imati na početku.

Kako da iscrpimo eksplanatorni kapacitet neke stvari? Kada nam ne ostaje ništa drugo na šta bismo se pozvali da bismo je objasnili. Kako da objasnim klasu stvari? Tako što ću naći jedno zajedničko svojstvo –ali time neću obuhvatiti sve, nego ću to tek moći kada smestim u određeni kontekst, ali mi taj niz posredovanja treba da bih došao do objašnjenja. Tek na kraju, tek iscrpljivanjem najrazličitijih stvari koji se mogu primeniti na određeni pojam, reći ćemo sada više nema ništa da se kaže o ovome, i onda to postaje jednostavno i neposredno, ne upućuje nas ni na šta van njega, ne rezultira dijalektičnošću, ne rezultuje nikakvim manjkom saznanja, imamo kompletnu sliku o nečemu, ali do te kompletne slike ne možemo doći na početku nego na kraju.

Hegel dalje zapaža problem da taj početak ipak mora biti nešto što je dato bez određenih pretpostavki ili posredovanja, mora u određenom smislu da se shvati neposredno, mora da se shvati na određen način samo sa te jedne stvari, iako on zna da je to dobijeno načinom posredovanja, taj početak logike, to čisto biće, moramo uzeti sa određene strane neposrednosti, da bi to uopšte moglo da se zove početkom, jer ukoliko bi bilo posredovano ili pretpostavljeno nečim drugim, strogo govoreći to ne bi bio početak. Dalje on hoće da razmatra, ako to uzmemo kao početak logike, on hoće da se razračuna sa određenim filozofskim teorijama koje određeni početak vide u određenoj hipotetičkoj istini. Vidimo određenu istinu koja je moguće istinita, pa u zavisnosti od toga da li se ispostavi da jeste ili nije mi vidimo dalje šta ćemo. Njegov termin je hipotetično-problematični (kontingentni – nešto čime nužnost još nismo obezbedili). Ako krenemo od takve neke pretpostavke, one moraju biti kontingentne, a to je ono što Hegel napada, nama je dovoljno da dođemo do nužnosti ili istinitosti onoga do čega smo došli, ali njemu nije. Jer neko drugi može poći od neke druge pretpostavke koja nas može dovesti do istine. To od čega krećemo mora imati u sebe ugrađen karakter nužnosti. Ta prva istina mora biti nužno istinito. Ali ne sme biti istina kakve su istine matematike – one nas ne vode nigde, one su izolovane. To je ono što je implicirano u kritici matematike u Predgovoru Fenomenologije. Istine matematike su mrtve istine, ne vode nas nikakvom saznanju.

On daje određenu sliku gde mi polazimo od prve istine i onda dalje kretanjem dolazimo do neke poslednje apsolutne istine, nečega što je apsolutno izvesno. I onda on hoće da kaže da nekako ta prva istina koja mora posedovati karakter nužnosti mora da sadrži određen element da bi dovela do ove poslednje istine, mora nekako biti povezana sa poslednjom istinom, on hoće da kaže da sa jedne strane ova prva istina mora biti određena ovom poslednjom istinom, ali s druge strane ova poslednja istina je rezultat a mi krećemo od ove prve istine i onda dobijamo poslednju i onda filozofiranje izgleda kao okretanje u određenom krugu. Drugi način da se ovo objasni jeste pojam refleksivnog ekvilibrijuma. Ako biste pristupali stvarima sledeći mehanicističku teoriju, usvojili teoriju korespondencije kao istinu, onda biste bili odvojeni od predmeta o kojima govorite, onda poklapanje sa stanjima stvari bi konstituisalo istinu. Ali za Hegela je svako to poklapanje kontingentno, kako da obezbedimo da ovo poklapanje bude nužno? Cilj je da subjekat postane supstancija, subjekat da nije u nekom smislu supstancija on onda ne bi mogao sebe da sazna kao supstanciju, da supstancija nije subjekat, nikada ne bi mogla tim svojim razvojem nezavisno od subjekta dovesti do mogućnosti saznavanja same sebe. Prosto rečeno, a to je posledica teze o razvoju kao uvek unutrašnjem, oblici svesti su samo razvoj svesti nije pridošlo ništa spolja. Postoji nešto unutar jednog predmeta to nešto teži da se ispolji i to treba da se ispolji, to će se ispoljiti u slučaju Hegela po određenim zahtevima nužnosti. Recimo, poredili smo to sa DNK, npr. ako je zapisano šta će da se desi, recimo, dete će imati plave oči, plavu kosu, onda taj fetus u kome je to zapisano, kada prođe kroz određene razvojne stadijume, razviti do toga da ima plavu kosu i oči. Pored toga kako će izgledati to nešto, mora da stoji zapis da se to mora dogoditi. U suštini duha je da se ispolji, u suštini supstancije je da ona postane subjekat. Zato ono od čega polazimo i ono do čega dolazimo moraju biti identični. Ako hoćete da kažete da to dolazi spolja, onda imate problem kako to dolazi spolja, zašto je to prikladno za to čemu dolazi i da li je do toga moralo da dođe, zato imate problem sa kontingencijom, to kod Hegela ne smete da imate, uvek imate zahtev za nužnošću. Početak mora da bude nužan, put mora da bude nužan, konkretni stadijumi razvoja moraju biti nužni u tom redosledu. Zato što mimo toga što će garantovati tu nužnost, ne možete objasniti zašto su početak i kraj povezani tako kako su povezani. Nijedan od tih metoda nije takav da možemo da ga možemo shvatiti kao konačni. Zato mora da se dešava ovo u krugu, nećemo zaključivati u krugu, jer ono od čega smo počeli nismo još svesni šta se sve u njemu sadrži, potrebno je to da mi moramo napraviti da ono što je u potenciji da postane u aktualnosti.

Šta je čovek za istorijski duh po sebi? On je slobodan. Cilj razvoja istorijskog duha je da on postane svestan da je on po sebi slobodan, da je slobodan kao takav. On tu nije prešao, nego je postao svestan onoga što je po sebi bio. A svest o tome šta je nešto po sebi, to za sebe, nije prosto jedan epifenomenalni detalj, to predstavlja konstitutivni detalj. Da biste zaista bili nešto po sebi, morate biti toga svesni. Ako je čovek po sebi slobodan, ali toga nije svestan (kao ljudi u doba stare Kine, Rima ili Grčke), onda on nije u potpunosti slobodan jer ostaje nešto još da se aktualizuje, da se ispolji da se ispuni, tako da mora čovek da postane svestan toga da bi se to ostvarilo. U čoveku leži potencijal da sazna svoju suštinu, ako je deo te suštine sloboda, onda je deo čovekovog potencijala da sazna tu slobodu, to mu neće neko drugi obezbediti, to nije nešto što će spoljašnje okolnosti to slučajno doneti, nego je to nešto što nužno mora da se dogodi. Čovek će biti onda slobodan po sebi i za sebe i onda je to sloboda u pravom smislu. Nešto što je po sebi mora da postane i za sebe, ne da pređe u to za sebe, nego da se razvije u saznanju svoje suštine. Osnove toga imate kod Fihtea, Fihte koji razmatra ja on smatra da to ja nije dovršeno, da nije ono što bi trebalo da bude, dok nismo reflektovali na to. Taj prvi akt delanja kada je reč o ja, jeste nešto što dodatno konstituiše to ja. Prosto nešto postoji i ako postoji bez svesti o tome šta je, onda ono nije ono što je zaista, nije aktualizovao svoj potencijal. Nije uopšte problem da razvoj bude jednosmeran, on mora da bude jednosmeran ako on mora da se završi, taj krug nije toliko ontološki, u smislu da ćemo se mi zaista vratiti samom početku, nikada se nećemo vratiti prvom početku, nikada nećemo doći do toga da je izvor svega što postoji voda, doći ćemo do ideje da postoji ontološki osnov koji predstavlja izvor sveta, ali nećemo doći do onoga što je Tales govorio. Početak gledamo kao nekako neposredan, a on se ispostavlja kao posredovan, kada se on ispostavi kao posredovan mi onda napuštamo tu njegovu jednostavnu neposrednost, saznajemo šta je zaista bila, aktualizovaćemo njen potencijal. Ako smo govorili da postoji nešto što objedinjuje sve stvari u kategoriji bića, u poslednjoj kategoriji ideje, razumećemo da postoji tako nešto kao što je biće, ali nećemo upotrebiti tu istu kategoriju.

Ne postoji još ništa a da nešto treba da postane – početak nije nešto čisto ništa već jedno čisto ništa od koga treba da proiziće nešto. Početak sadrži određenu klicu onoga što će proizići iz tog početka. Tu je opet problem, jer opet čim ukazuje na neki potencijal to ukazuje na nešto što posreduje, što znači da početak sadrži klice posredovanja. Onda kaže prema tome početak sadrži u sebi oboje, biće i ništa, posredno i neposredno, on je jedinstvo bića i ničega. Početak je jedinstvo bića i ničega ali još uvek ne govorimo o tome šta postaje. Taj početak će biti neko biće jer će nas dovesti do nečeg konkretnog. Početak vas direktno vodi preko određenih razmatranja do kategorija. Početak vas vodi do kraja. Svaka stvar koja treba da se razvije već sadrži sve u šta će se razviti. To je ono što znači unutrašnja suština, unutrašnja svrha, nema ničega što će pridoći spolja. Drugi filozofi su mislili na drugi način, pa je ovde implicitna kritika njihovih shvatanja.

Kritika određenih filozofija koje polaze od Ja – zašto se počinje sa tim, zato što se misli da je to nekakva neposredna potpuno izvesna i svima poznata istina, svi to znaju, svi to razumeju, itd. Hegel ovde hoće da kaže da to Ja nije neko empirijsko ja, nego ja svesti, već gotovo kao neki čist čin, nešto što se čisti od svakog pojedinačnog empirijskog sadržaja, to on naziva nekakvim apstraktnim ja. Hegel hoće da kaže da to čisto neposredno ja od koga oni polaze uopšte nije tako neposredno, već kao da se do njega mora doći određenom metodom, nije neposredno jer ono ne odgovara ničemu fenomenalnom, ono se ne stiče empirijskim posmatranjem, on hoće da kaže da takva stanovišta tvrde nešto noumenalno a pozivaju se na zdravorazumsku intuiciju koja svima nama treba da bude poznata, kao da ta dva nivoa brkaju i mešaju. Ja je kompleksan pojam i on zavisi od mnogo drugih pojmova, i zato do njega treba doći.

Šta je problem sa intelektualnim opažajem? Taj termin treba da predstavlja neku vrstu neposrednog razumskog uvida u stvarno stanje stvari. Hegel kaže da to predstavlja nasilno ukidanje posredovanja. Hoćemo nešto odmah da uvidimo umesto da shvatimo da do toga tek treba doći. To brkanje kraja sa početkom, jeste osnovna greška prethodnih filozofija. Kada tvrdimo da do ja dolazimo intelektualnim opažajem kažemo da nas ne zanima sva refleksija koja je potrebna da bi se došlo do ja. Ta kritika intelektualnog opažaja je najdirektnija kritika Fihtea.

**Enciklopedija filozofskih nauka (79-82).**

Logička doktrina ima tri strane – stranu razumu (apstraktnu stranu), dijalektičku stranu (stranu negativnog uma), spekulativnu stranu (stranu pozitivnog uma). To nisu samo momenti logike, to su momenti u razvitku svakog entiteta. Rad razuma je u stvari analitičan, razum je taj koji odvaja, razlaže, pravi razliku. Uvek postoji nasilje u tom razdvajanju – udaljenost Hegela od prosvetiteljskih mislioca. Razum daje i zajedničke karakteristike, ali to je apstraktna univerzalnost, univerzalnost koja ne ide do kraja, tako što razum nikada neće da kaže da je ono što on opaža u samim stvarima, razum će sebe da posmatra kao nešto što je spoljašnje ono što dolazi spolja što raspoređuje što odvaja spolja, to nikada nije u samim stvarima, on sebe nekako izdvaja i čini sebe partikularnim, u smislu da ne obuhvata sve, nego obuhvata samo svoje polje. Razum posmatra stanje stvari samo sa jedne strane i tu leži dijalektičnost. On hoće da kaže zatim da razum imamo u teorijskom znanju, ali takođe i u praksi. Mi možemo da radimo i da se bavimo raznim stvarima, ali ako zaista hoćemo da budemo dobri u nečemu, onda moramo da se ograničimo. Razum razdvaja i onda to što je razdvojeno on ostavi tako, mi smo izvršili podelu grupisanje i ostavljamo tako, a umska strana pokušava da to nije tek tako naprosto podeljeno, nego kad vi delite nešto vi uvek morate da se odnosite na ono od čega ga delite, uvek ima odnos prema nečem drugom. Nije reč samo o tome šta nešto jeste nego i o tome šta nešto nije. Kant je utoliko pogrešio što je kritikovao ulogu uma u saznanju, um je za Kanta sedište svih zabluda, za Hegela je sedište istine, a razum sedište zablude. Kant ima tu svoju tabelu kategorija koju smatra konačnom i potpunom, on to može da smatra tako zato što je do nje došao razumom, da je o njoj razmišljao umom, uvideo bi da dolazi do dijalektičnosti. Negativna umska strana kaže evo šta nešto nije, razum šta nešto jeste, dijalektika tu ne figuriše kao metod, za Hegela je dijalektika pojava koja postoji u stvarnosti da ima suprotnosti i protivrečnosti. Kada bismo ostali na ovom nivou razuma i negativnog uma, onda nikada ne bismo mogli da rešimo protivrečnosti. Kada bismo ostali na nivou razuma, bili bismo dogmatičari. Ni jedno ni drugo ne može, nego je treće da uzmemo pozitivni um i spekulaciju – povezivanje protivrečnosti ili uvid da dve suprotnosti ili protivrečnosti, um treba da nam pokaže da postoji nešto što povezuje to dvoje, da postoji neki put napora. Razum je uvek statičan u tome, on kaže kakve su stvari i fiksira ih, um je taj koji treba da ih pokrene, da uvidi kako se razvoj može izvršiti. Tako da samosaznanje ne može proći bez čoveka, samo čovek može da dosegne te složene aspekte duha. Istina je ono što će nam um reći putem spekulacije. Hegelov metod filozofije je spekulacija.

Intelektualni opažaj pokušava nešto sa razumom i čulima ali tu nema traga umske aktivnosti, tako da ako nešto što sazanejmo intelektualnim opažajem oglasimo za istinu, možemo da budemo sigurni da smo pogrešili. Bilo koji pojedinačni sistem stavova oglasimo kao konačan, pogrešili smo; istina je celina – uvek moramo imati svest o toj celini i šta je ono do čega ona vodi. Polazimo od bića kao od nečega što je najjednostavnije, razum bi ostao na tom polazištu, negativna upotreba uma bi rekla ako sam rekao da sve postoji onda nisam rekao ništa konkretno o pojedinačnoj stvari, onda je ona ništa, jer je nisam odredio, imam nekakvo biće i pojam nekakvog ničega, tu mora da usledi spekulacija i da kaže postoji neko bivanje, neko nastajanje i onda će me to dalje voditi putem dedukcije ili razvoja kategorija. Ali opet kada bi pozitivni um ustupio mesto razumu, onda bi razum mislio da je bivanje kategorija koju traži. Onda bi negativni um rekao nešto drugo i spekulacija bi onda to morala da ujedini. Taj razvoj pojmova ili kategorijalne aparature koji treba da nam pomogne da razumemo šta se dešava u domenu prirode, taj razvoj pojmova se događa na svakom nivou.

Istorija filozofije 3b, 25.3.2013.

Predavanje.

Tema: Hegelova filozofija (drugi deo).

Hegel pokušava da da definiciju filozofije. Iako on priča o ovome ili onome van filozofije, neka filozofija u najužem smislu, ono što bi kod njega bila i logika i ontologija u isto vreme, a to je nauka logike, ne bavi se ničim nego samim sobom. Hoće da ispoštuje zakon prema kome logika nije ništa drugo do mišljenje mišljenja. Kada Hegel govori o nastavku filozofije u Antici, tu se pojavila filozofija prvi put jer je tu prvi put grom misli udario u samog sebe. Pojavilo se mišljenje mišljenja. Imamo sad nešto što ne dolazi ni od kud, ne bavimo se ničim, nego se bavimo samim mišljenjem. Pa bi to bio neki sadržaj same filozofije.Sve što proizađe iz mišljenja samog, jeste sadržaj filozofije. Nauka logike je nauka o nauci uopšte, a opet se može prevesti, pošto on tretira logiku kao logiku logike, nešto tako hoće da napravi. Da bi došao do toga on se trudi na različite načine da dođe do mišljenja mišljenja uopšte. On pokušava da izvede taj zadatak, kod njega je to paralelno sa istorijom filozofije. Istorija filozofije i recimo sistem filozofije su zapravo ista stvar, to su dva načina za interpetaciju filozofije, za izlaganje filozofije. Istorija filozofije je samo različit način prikazivanja filozofije od pokušaja da se filozofija izloži sistemski. Isti stepen neodređenosti imate u istoriji filozofije i onda otada nastaje razvoj. Pošto je filozofija sistem, onda isto tako tu imate sistem razvoja. Prema Hegelu onda uopšte ne možete istoriju filozofije izlagati bez pojma filozofije, odnosno bez sistema filozofije. Kako znate da je nešto što je napisano u istorijskoj građi filozofija, ako ne znate šta je filozofija danas? To je prema Hegelu onda istorija. Treba da pokažemo koji su koraci prelomni u razvoju prethodnog događanja toga o čemu istoriju pišemo, dovela do ovakvog stanja stvari, to je onda istorija. Zašto je to sistem razvoja? Mogli bismo da kažemo da je dovoljno za to šta je filozofija da izložimo definiciju, ali pojam filozofije kako je određena u užem smislu nauka logike, bila bi cela trotomna nauka logike, tu bi bio izložen pojam filozofije, jer se pojam filozofije ne moze izložiti u definiciji. Prema Hegelu je nemoguće dati takvu definiciju. Mi moramo imati u vidu sve što se u jednoj reči sastoji. Ako kazemo Filozofija je A koja se razlikuje po B - to kod Hegela ne može. Šta znači ovo je, šta znači pripadati vrsti, pa sta znači razlika, itd. Kada uzmemo ovakvo određenje u stvari cela nauka logike se bavi time. Zato kada krenemo u posao izlaganja filozofije onda smo krenuli sa onom pretpričom da ne smemo ništa pretpostaviti, krećemo od neodređenosti i sve što se odatle može dalje izvesti čini određenje filozofije. Hegelova pretenzija je neodmerena, Šopenhauer kaže za Hegelovu filozofiju da je do neodređenih razmera ekspandirani ontološki argument, da je cela ta filozofija analitička a priori. Pretpostavlja se da se može izvesti samo ono što je sadržano u pojmu. Ali ništa nije sadržano ako ne unesemo neki predikat, imamo čistu neodređenost, to je neka neverovatna ambicija. Kako da od jedne reči, od bilo čega za šta kažete da jeste, kako to jeste da nadomestite, izgleda da bi sve trebalo da svi predikati treba da nastanu od ove kopule, sve bi dalje trebalo da se razvije odatle.

Šta je još sa tim povezano? Mnogo pitanja je u vezi sa Hegelovim pitanjem kako zapoćeti filozofiju, jer je pokazano da mi uvek nešto pretpostavljamo, ako to nećemo moramo da pođemo od neodređenog i neposrednog, a čini se da je uvek nešto određeno i posredno. Kad kažemo neodređeno, kako znamo šta ta reč znači? Pa znamo iz razlike između određenog i neodređenog, pa onda ta razlika koja stoji u osnovi značenja neodređenog, poništava to da neodređeno znači bas neodređeno, njeno značenje je posredovano razlikama određenog i neodređenog. Reč neposredno ima značenje prema posrednom.

Kako da izdvojimo filozofiju? Koju god nauku da uzmemo, uvek se na početku govori o predmetu i metodu te nauke. Kod Hegela, za filozofiju je tako nešto nemoguće, nemoguće je unapred odrediti predmet i metod te nauke. Pa onda iz neke imaginarne stvarnosti učenja ne možemo da izolujemo to što čini filozofiju, kao što to nekako činimo kod drugih nauka. Nakon određenja predmeta i metoda, određujemo kategorije ili osnovne pojmove kojima se ta nauka bavi. Kod Hegela, ne možemo to učiniti u filozofiji, oni u filozofiji tek treba da budu izvedeni, ne mogu da se pretpostave. Nemamo značenje tih reči, mi ta značenja moramo da izložimo u predikatu. To ima veze i s nečim što smo radili kada smo govorili o Kantu - kategorije razuma, Kant tamo kaže kako mi da dođemo do tih kategorija, koje su to a priori forme razuma, kako da ih izvedemo, i onda on kritikuje Aristotela i kaže da ih je on empirijski nabrojao, uzeo je da razmišlja sta bi mogli biti opšti pojmovi koji ne mogu da se svrstaju u rod ili vrstu nego su nešto iznad toga, to kod Aristotela je pogrešno, te kategorije moraju da se izvedu, Kant ih izvodi iz sudova. Hegel bi rekao ovde kako je došao do tablica sudova, kako zna da je ta tablica sudova potpuna, kako zna da su to baš ti sudovi, šta ti garantuje da su to baš ti sudovi a ne nešto drugo. I smatra da to Kantovo izvođenje kategorija nije dobro. Onda on kaze da bi do tih kategorija, do potpunosti kategorija, do tačnog i preciznog broja, moralo da se dođe kroz ovo izvođenje od samog početka. One ne mogu da stoje pre nauke, kao što se to dešava u drugim naukama, nego te kategorije moraju da nastanu. Onda kad se shematski gleda nauka logike, ona počinje sa kvalitetom, pa onda nastaje kvantitet, on tu dodaje između meru, pa nastaje relacija i modalitet (u knjizi o suštini). U nauci logike pokušava da izvede ovo, da dođemo do kvaliteta pa da pokažemo kako se nameće nužno kvantitet, pa dolazimo na meru, pa do suštinskih relacija, modaliteta.

Iz čega da izvede kategorije?Nemamo opšte kategorije, nemamo aparat kojim se služimo, nemamo tehnički, stručni jezik. To je prva stvar koju Hegel odbacuje, ne postoji takav jezik, jer bi on morao da se pretpostavlja. Moramo izlagati onime što obično zovemo prirodni jezik. On misli da je logika neka vrsta instinkta običnog govora. Ona nužno sledi iz govora. To je sad ono što smo zvali a priori analitički, mi kažemo sud, iz tog suda sledi neki dalje predikat, pa se ređaju predikati, jer to analitički a priori sledi iz ovog. Hegel kaže ne da imamo neke kategorije pomoću kojih razumemo jezik, nego mi to što imamo kao logiku i što možemo da kažemo jeste u stvari instinkt jezika, mi ne smemo sad da posredujemo pojmovima, to ne bi bio instinkt jezika. Ako sa bilo kojom pretpostavkom krenemo, mi u stvari nećemo dobiti ono što smo dobili, ako to ne činimo, nećemo dobiti nužno istinito saznanje, ne bi bilo nuzno istinito jer nije slobodno u pravom smislu, jer je ograničeno prethodnim razumevanjem. Instinkt jezika – u filozofiji pojmovi moraju da budu pijani, a filozof mora da zaboravi na sebe. Šta to znači? To samo po sebi znači da ste van svih respekta, ne zanima vas šta ce biti posledica toga šta vi kažete, nema tu nikakvih ličnih interesa, nema nikakvih zadataka koji stoje pred takvim filozofskim sleđenjem interesa, nego pustite, pa šta se dogodi, ne smete ništa da pretpostavite. Problem je u tome što Hegel misli da mi možemo da se postavimo u tu poziciju i naš zadatak je da se oslobodimo bilo kog znanja, da ne pretpostavljamo ništa. Od nečeg neodređenog potpuno što nema nikakvo određenje, nastane nešto, ali iz same te neodređenosti. Supstancijalnost koja nema nikakvo određenje, uneti neko određenje znači subjektivizovati neku stvar. Čim unesete neko određenje, to nije onda to samo po sebi. Kalupi - ono što smo uneli, to je neka metoda, kakvo će nam ispasti testo, takvo kakvi su nam kalupi. Zato on neće nešto što se unosi, ne možemo onda reći da je to nešto nužno istinito.To je sad ta ambicija, koja je sve veća i veća.

Na šta se to svodi na kraju? Potpuno je isto da li gledate u nešto što je kuća i napisano kuća ili kazano kuća. Po njemu je to sasvim isto za filozofsko razmatranje, i jedno i drugo je čisto biće koje je u stvari čisto ništa. Šta mi sad radimo ovde? Kada gledamo ovu kuću, ova kuća nije u mislima, nije u sudovima, ona je nešto tamo, ona za znanje, za filozofiju postoji samo kad se nešto kaze, ali to što mi govorimo ima neki odnos neposredniji samo prema govoru u celini, a nema prema kući, kuća ne moze da uđe u govor. Kada biste se oslonili na neposredno čulno saznanje, čisto prihvatanje, mi ništa ne činimo, vi prosto samo gledate, po njemu bi izgledalo, ako bismo samo gledali, mi ništa ne bismo videli. Moramo uključiti više funkcije, više moći. Više određenje bez koga ne mogu da imam nikakvo neposredno znanje. To što mi se činilo neposredno bilo je nekako posredovano nekim rečima. Do toga tek dolazimo, kuću gledanjem ne vidimo. Ne možemo steći znanje gledanjem samo. To gledanje mora biti povezano sa nekom višom sposobnošću, a to gledanje dolazi postepeno. Čulnim gledanjem ne možemo steći znanje. Da li postoji nepropozicionalno znanje - stari Aristotelov problem.

Prema Hegelu ovaj jezički znak kuća je neposredno čulno, ovo uopšte ne liči na kuću, ovako napisano ne liči na kuću, to su neki znakovi, šta su ti znakovi da li su to neki znakovi uopšte, ti znakovi ništa nisu van konvencije, a konvencija je nešto opšte. Hegel ovde sledi Platona. Šta bi za Platona bila napisana ili izgovorena reč? Kako mi znamo šta znači to da neko napiše reč, šta ćemo mi sa tom reči, kako znamo da je to neka reč što nešto znači, prema Platonu je sećanje sećanja. I ovde se primenjuje sećanje. Ovo ovde što je napisano je nešto što je potpuno neduhovno, nije nikakvo znanje, a trebalo bi da znači samo ako može da nam posreduje znanje. Ali znanje nije tu smešteno. Nego je po Platonu podsetnik, kao spomenik, jer neko drugi je u znak spremio svoju dušu, odnosno znanje, pa ja koji posmatram znak u sebi probudim isto to znanje koje je on tamo smestio. Ta kuća nije onda nešto u čemu je smešteno znanje, nego podsetnik da ja napravim neki odnos prema samom sebi. To znanje je smešteno u jeziku kao celini, kada ispitujemo jezik i značenja, mi tako dobijamo filozofiju. To je stari problem značenja kojim se Hegel bavi. Recimo, da mi ne znamo neke složene savremene teorije o mikrobiologiji, sad se tu nešto izlaze, imamo tekst pred sobom, kako mi koji znamo srpski jezik, znamo sva slova koja su napisana, možemo da čitamo bez problema, ali ništa ne razumemo, iako vidimo šta piše, nikako da razumemo šta piše. Nekako se pretpostavlja da je to napisano podsetnik za onog ko to već zna. Pa onda neko ko je obrazovan u toj oblasti mikrobiologije može da čita, drugi ne može. Da li mi možemo onda nešto da znamo, ili je sve naše znanje u stvari samo sećanje, kao kod Platona. Slično je kod Hegela, prirodni jezik je logika istine, mi kada koristimo prirodni jezik, mi samo budimo ono što u duhu već jeste, razvijamo ono što je zamotano i nerazvijeno, što je po mogucnosti aktualizovano. Treba iz ovog supstancijalnog da se aktualizuje. Iz onog što je po mogućnosti da se ostvari. Mi treba filozofiju da odmotamo nekako. To je sve skupa zamotano i onda mi to treba da razvijemo. Kritika ontološkog argumenta kod Kanta - mi tvrdimo neku egzistenciju kada kažemo da postoji neko biće koje ima svojstva boga, on kaže da nas tu jezik zavodi, postoji neko x koje ima svojstva takva i takva, sva ova svojstva kod Kanta, kako god to da izrazimo, ne bi imalo smisla ovo postojanje, takvi iskazi ne bi bili istiniti ukoliko ne bi postojalo nešto na šta se odnose ova svojstva. Ali šta je ovaj egzistencijalni kvantifikator? To ne može da uđe u govor, iskazi o egzistenciji moraju biti praćeni opažajem, ali oni nisu deo iskaza, oni su paralelni. Hegel raskida tu paralelnost. Hegel kaže da sve to služi i taj predmet koji vidim i za koji kažem da ga vidim, za mene je podsetnik da ono što znam stavim u odnos prema samom sebi, a ne prema predmetu. Ja kada čitam reč kuća ja u sebi stavljam svoj vlastit duh prema njemu samom. Čistim gledanjem predmeta ne stiče se nikakvo znanje, bez tih pojmova koji nastaju analizom. Ako hoćemo da uzmemo neposredno u čulnom opažanju, onda je onda to neko koje je sada i ovde, ali ako sada i ovde ne traju, onda ne traje ni naše opažanje.

Tako on u Nauci logike pokušava to dalje da razvije. Hegel ovde izričito kaže da je filozofija analitička i samo analitička, svi pojmovi moraju da se izvedu iz te neke prve tvrdnje, mi do nje ne dolazimo, nego daljim razvojem pokušavamo nešto da kažemo o toj prvoj tvrdnji, jer ona nije izvorna. Navodno je taj početak neodređenost čistog bića, ono što mi dalje govorimo nije nešto što nastaje odatle, nego sve nastaje iz toga, mi se sve vreme bavimo početkom, pa na kraju steknemo bogato znanje o početku. Filozofija jeste čuđenje i to čuđenje nastaje usled dokolice. Moramo biti oslobođeni, kad zbrinemo sve svoje prohteve i potrebe, pa kad nam nastane neko vreme mira, kad se zadovolji sve jelo piće, onda je sve to po njegovom mišljenju nešto što je lično, nešto što se odnosi samo na mene, a to je da zbrinem svoj nagon za glađu i žeđu, da zbrinem svoje lične interese, mogu da govorim o filozofiji koja se bavi opštem, ako prvo zbrinem ono što je lično. Zakoni su nešto čime se ljudi bave kada se ne bavi samo onim što je lično, nego donose nešto što se odnosi na sve ljude. Kada govori o filozofiji istorije - prvo orijentalni despotizam, gde je jedan slobodan, tu je problem što je jedan slobodan, a forma slobode može da postane kada se postigne neka opštost, i onda zapravo on kaže šta je problem sa ovim, problem je što on nije slobodan jer ne može da se oslobodi svojih prohteva, on se ne pridržava ni svojih obećanja, kod despota ljudi nikad nisu sigurni, on se ničega ne pridržava. Da bi se pojavila filozofija, mora da se pojavi ideja opštosti, da nešto nije lični interes, prohtev. To je ono kada govori da filozof mora da zaboravi na sebe, da zaboravi na lične interese i prohteve. Nije predmet razmatranja pojedinačno, to je početni predmet razmatranja ali je potpuno svejedno da li ja polazim od kuće, ili napisane reči kuća, ono što ja mogu prvo reći o svemu tome, šta je to, mogu samo reći da to jeste, da je to biće. Pošto ne smem nikakvu predrasudu da unosim, ja razmatram to, onda u filozofiji ne govorim o natpisima, kući, cveću, to je samo povod da počnem da razvijam opštosti, ono što govor može da mi ponudi kao prirodni instinkt, pa se ovo pojavljuje samo kao neko ispoljavanje duha, neko opredmećenje, pa nas odnos prema tome prema čemu se duh ispoljio, vraća se samom sebi na kraju. Svi ovi predmeti ovde su ospoljenja duha. Ja shvatim da kad sam video te predmete, da se ja nisam odnosio prema njima, nego da sam se ja odnosio prema sebi samom. Telo je način da duša sebe da na viđenje i da sebe vidi. To je samo spoljašnji znak, ono što je stvarno je duh, a taj znak je da ja samog sebe vidim i da me neko drugi vidi, to je pomoćno sredstvo za život duha.

Istorija filozofije 3b, 1.4.2013.

Predavanje.

Tema: Hegel, Fenomenologija duha.

Ne možemo pretpostaviti do kog konkretnog cilja hoćemo da dođemo jer bi to samo upravljalo rezultatima. Rezultati bi bili posledica naše namere. Jedino što možemo da pretpostavimo jeste da hoćemo da imamo istinito neokrnjeno znanje i to onda Hegel zove apsolutnim znanjem. Drugačije on to kaže da se naše znanje poklopi sa predmetom našeg znanja. Ali on će konstatovati da je ta naša namera da steknemo apsolutno znanje *nužna zabluda na putu ka istini*. Nikakav sadržaj Fenomenologije duha, odnosno razmatranje problema iskustva sveti ili znanja ne bismo dobili ako ne pretpostavimo to apsolutno znanje na kraju. To je jedina pretpostavka, to da nam se Ja i predmet poklope, ali on tvrdi da je to *nužna zabluda na putu ka istini*. Zašto? Zato što će se pokazati na kraju da se to nikada ne može dogoditi. Ako ne možemo da pretpostavimo metod za filozofiju i za iskustvo svesti i proces saznavanja, kako onda uopšte da dođemo do metoda? Reč je o tome da to kako stičemo znanje odnosno metod se formira tokom samog sticanja znanja, pošto se ne može pretpostaviti onda metod nastaje na samom putu za znanje. Kada mi stičemo znanje mi onda ne idemo poznatim putem ka cilju, onda bi to značilo da mi imamo neki poznati put pa onda imamo cilj gde taj put ide, idemo tim putem i stignemo do cilja, ali onda ništa nismo otkrili, nismo otkrili to do čega treba doći. Hegel kako shvata taj put i metod je neko krčenje šume, vi samim procesom saznavanja sami formirate put. Vrlo često pretpostavljamo da će naše znanje biti dobro ako već kod prvog akta znanja imamo apsolutno znanje. Od čega onda da počnemo? Od kog stanovišta da počnemo? Kakvo gledište da zauzmemo? Nema argumenta prema kojem bi, pošto se javlja regres u opravdavanju, ne možemo da odlučimo nikako. Hegel pribegava nečemu čemu su pribegli Platon i Aristotel. Poći od onoga što većina misli da je istinito – Hegel to zove prirodnom predstavom ili običnom svešću. Ili bolje, u skladu sa tradicijom, mnjenje, doksa. Platon polazi do toga pa kroz razgovore Sokrata i drugih učesnika u dijalogu dolaze do neke vrste definicije. Aristotel kaže da mi u filozofiju polazimo od onoga što je prvo za nas, pa onda idemo od toga do onoga što je prvo po prirodi. Aristotel pravi razliku između onoga što većina misli da je istinito i onoga što učeni misle da je istinito. To je jedan dosta tradicionalan način rasprave, Hegel ne vidi kako bismo drugačije mogli da počnemo, kako se razvija svest, odnosno znanje. Tako određuje taj početak nauke o svesti, to nije neko naučno filozofsko razvijanje koje je nezavisno od načina na koji bi nekoga mogli da poučite filozofiju. To kako nekoga podučavate filozofiju podudara se sa samim filozofskim razvojem tog znanja.

Ovde smo mi hteli da počnemo od početka, a zapravo treba da počnemo razmatranje koje nas vodi do istinskog početka. Tek na kraju dolazimo do bazičnog. Tako da je uobičajena predrasuda da mi polazimo od bazičnog i istinitog. On počinje sa tim što većina ljudi misli da je istinito. Šta je to po njemu? To prvo poglavlje kojim počinje zove se Čulna izvesnost ili ovo i mnjenje. Šta je ta čulna izvesnost? To je jedno filozofsko stanovište o tome šta je istinito. Recimo, kada se pitamo šta stvarno postoji. Kakvo je to stanovište? To je stanovište neposrednog znanja. Dakle, to je stanovište prema kojem mi neposredno znamo predmet, i ne smemo ničim da posredujemo znanje predmeta. Ono što stvarno postoji jesu čulno pojedinačni predmeti i beskonačno bogatstvo čulnosti. Pojmovi kao neke opštosti su himere i njima se ništa ne saznaje, to je neka utvara svesti. Ono što stvarno postoji jesu čulno pojedinačni predmeti i jedino što postoji jesu čulno pjoedinačni predmeti. Znanje mora biti neposredno znanje čulnih čulnosti. Šta bi to značilo da je to neposredno znanje? Ako u znanju imamo odnos Ja i predmeta, onda moramo reći nešto o Ja i o predmetu, predmet je takav kakav jeste, mi na njemu ništa ne smemo da menjamo, dodajemo ili oduzimamo, i on je potpuno nezavisan od našeg znanja, predmet bi postojao i da ga mi ne saznajemo, i da nas uopšet nema. O ja možemo reći da ono ništa ne sme da menja na predmetu, već samo pasivno da prihvata, dakle, gleda u predmete i pasivno prihvata. To bi bilo neposredno znanje. Pretpostavljamo da bi sa stanovišta takvog gledanja na stvari, sa stanovišta čulne izvesnosti dobili bismo najbogatije, neokrnjeno znanje, ne bismo se zavaravali utvarama, opštostima, univerzalijama, itd. To bi bio najtvrđi nominalizam, imamo predmete i ništa drugo. To bi bio neki primitivan naturalizam. To je taj neki odnos neposrednosti, mi samo pasivno prihvatamo. U savremenoj filozofiji Rasel je smatrao da pored tog znanja da i znanja kako imamo i ono što je on znao znanje upoznatošću, neko neposredno znanje – nešto vidimo i to znamo. Pa je onda apsolutno znanje pokušaj da saznamo sve predmete na taj način. Mnogi savremeni interpretatori Hegela iz analitičke filozofske tradicije koji kritikuju ovo Raselovo stanovište da je moguće znanje upoznatošću. Za takvo stanovište Hegel nalazi novu prepreku. Prvo, recimo, da je čulno znanje najbogatije znanje, Hegel će reći onda tako nikada ne bismo dostigli apsolutno znanje, jer je čulnost beskonačno carstvo, kako u pogledu širenja našeg znanja van onog što čulno neposredno znamo, tako da ako idemo dublje u deobe nikada ne možemo postići apsolutno znanje jer ono o čemu bismo mogli reči nešto neposredno jeste nešto beskonačno, pa se beskonačnost ne može preći. Ako pređemo na pojedinačne predmete, mi zamišljamo da je to znanje jednog predmeta, pa drugog predmeta, itd. pa onda hoćemo da kažemo nešto o tom predmetu, da izrazimo znanje, a onda kod Hegela to neizraženo znanje ne postoji. Ako zastupam neko stanovište, moram da opravdam to stanovište. Pošto to znanje treba da bude neposredno, onda ja moram da kažem šta je to u stvari. Recimo, zamišljamo neko drvo ili to drvo je nešto neposredno što stoji ispred mene, mogli bismo da referišemo na ovo ovde, mogu da kažem ovo je drvo – iskaz kojim tvrdim da je ovo drvo. Taj iskaz navodno iznosi neposrednu istinu jer sa ovim referiram tačno. Ali ako uzmemo u razmatranje taj iskaz, hoće da se kaže da su neposredne deskripcije gde ništa ne menjamo samo opisujemo stvari, ali ako pogledamo kako je ovo opisano kako ćemo izraziti neposrednost ovoga –u vremenu i prostoru kao sada i ovde. Ovo, ovde, sada i ja (partikularije ili singularije kod Rasela) – time dobijamo određenu referenciju, odnosno intenziju ukazivanja na konkretni predmet čime se taj predmet distingvira od drugih predmeta čime je taj predmet određen. Međutim, kada to hoćemo da izrazimo neposredno, onda se javlja problem. Kako izražavamo ovo? Ako je to neposredno ukazivanje sada i ovde (neposrednost vremena i prostora) – problem je što ja hoću ovo da odredim pomoću predikata, hoću da ukažem na čulni predmet, ja o ovo ne znam ništa dok ne ukažem na drvo, ali da li je drvo pojedinačno ili pod njega spada mnogo predmeta, da li drvo znači neposrednu singularnost ili znači mnoga drveta. Ako krenemo od toga, možemo da kažemo nećemo drvo drvo ukazuje na svašta, nego kažemo ovo. Onda ćemo reći ajde sada da kažemo samo ovo. Ali kada pogledate šta znači ovo, nismo precizirali drvo, jer je reč ovo još opštije od reči drvo. Kada napišemo ovo je drvo ili to kažemo onda u stvari imamo još nesporazum sa drvetom, sa ovim, nikako ne možemo da ukažemo na čulno pojedinačni predmet, nego svaki pokušaj da iskažemo nešto o čulnom pojedinačnom predmetu postaje opšti, vodi nas u neki kontekst, a to nije neposredno, ono što se sa stanovišta čulne izvesnosti htelo postići. Ako kažemo recimo ovo je kuća, Hegel insistira da čulnu izvesnost garantuje ovo – čulnu neposrednost i izvesnost, ali kako onda kada kažem ovo i za kuću i za drvo, kako važi i za ovo i za ono. Tu nastaje problem.

Šta ćemo sa sada? Hegel kaže ja sad danju sedim i vidim da je sada dan i ja to mogu zapisati „Sada je dan“. Ja svojom tvrdnjom ne menjam ništa na činjenici da je sada dan, ja samo zapisujem. To zapisano je istina, to zapisano je neposredna istina, nije ničim posredovana jer sam ja samo pasivno gledao i zapisao. Ali ako ovo „Sada je dan“ pročitam uveče, da li je onda istinito? Ono što u oba iskaza ostaje jeste sada, sada je i dan i sada je i noć, i onda nastaje problem da li je moguće to nešto kao neutralno zapisivanje. Jer se pokaže da to samo zapisivanje nije baš tako nevino. Kada zapišemo nešto, taj zapis počinje da bude istinit ili neistinit nezavisno od one prve činjenice. Zašto bi to bio problem? Problem bi bio zbog toga što je stanovište čulno izvesnosti obećavalo da će znanje biti neposredno, a to znači neposredovano ni vremenom. Ako mi kažemo S je P, S je sada i ovde P. Mi kada izgovorimo S, dok izgovorimo P koje hoće da nam kaže da je S P, sada više ne postoji, sada je iščezlo. Sada1 nije isto što i sada2. To je još heraklitovsko-kratilovski problem – Heraklit je govorio da ne možemo nikada stati u istu vodu, a Kratil da uopšte nikada ne možemo stati. Nikada nije sada, ako ja za ovo S hoću da kažem da je ono P, ja sam u stvari tek kazao ono što S već jeste, tako da sada više nema, nestalo je. Ni tek ni već nisu sada. Ovo opisivanje Hegel izvrgava ruglu, vidite ovo parče papira na kome ja pišem, pa uzmite da ga opišete, videćete da ne možete, ja nikakvim skupom atributa koje bi izrazio u formi predikata ne mogu nedvosimsleno da distingviram to parče papira od svega drugog. Uvek će se kod svakog predikata pojaviti nešto što nije parče papira. Na taj način neposrednim određivanjem ne možemo nedvosmisleno da opišemo tu stvar niti da iscrpemo opis, nikada ne možemo da dovršimo opis. Ali kad god krenemo sa takvim opisivanjem kad god hoćemo da kažemo šta je nešto pojedinačno, da bismo ostali unutar stanovišta čulne izvesnosti, morali bismo u predikatu da kažemo nešto pojedinačno. Ako bismo rekli nešto opšte, ako kažemo da S je P, kažemo da je ovo nešto pojedinačno o čemu hoću da kažem šta je, ne mogu da ostanem na tom pojedinačnom nivou, ne mogu neposredno da ga opišem, jer koji god predikat da upotrebim on će se odnositi i na još nešto, ja govorim nešto opšte o nečem pojedinačnom. Ako se odnosi na nešto drugo, onda u stvari moje izdvajanje nekog ovog koje je nešto, u stvari nije neposredno nego je posredovano izdvajanjem iz svih drveta. Onda nije neposredno nego je posredovano. Kao što predikatima posredujemo šta nešto znači. Ako kažemo ovome da je drvo, ovo hoćemo da označimo pomoću drveta, onda sam pojedinačno opisao opštim. Ne mogu nikako da učinim tako da ne upotrebim opštu reč koja se odnosi na pojedinačno. U savremenoj filozofiji postoji problem indeksikala, određenih deskripcija, problem prirodne vrste, pa Kripkeove rigidne designatore, svi ti problemi se od tada pokušavaju da se reše.

Šta u stvari na kraju dobijamo? Dobijamo jednu prepreku koju treba istaći, to je zapravo jezik. Ako hoćemo nešto da iskažemo neku istinu onda to ne možemo učiniti bez nekih opštosti. Zapravo, u istinskom smislu, pojedinačno ne može da se iskaže, šta god da kažemo o pojedinačnom, mi upotrebimo opštost i posredujemo tu pojedinačnost. Ne možemo doći do pojedinačnog jer kad god ga opisujemo koristimo se opštim pojmovima.

P1

P2

C

Kod Hegela ovoga nema. Šta bi bila istina ove čulne izvesnosti? On kaže *istina čulne izvesnosti je istorija čulne izvesnosti*. Kako da svedemo sve što on piše na zaključak? Fenomenologija duha je imala naslov nauka iskustva svesti. Šta je čulna izvesnost? To je čitavo iskustvo ili istorija koju smo stekli razmatranjem čulne svesti. Moglo bi se ovako predstaviti x+y:x/y=x2 – ceo proces kojim smo došli do toga. Moje iskustvo svesti sa čulnom izvesnošću je sve što sam stekao tokom razmatranja čulne izvesnosti. Nije istina čulne izvesnosti s one strane mog iskustva. Ono iskustvo koje sam ja stekao, to je istina. Ono što znam o svojoj svesti to je cela fenomenologija duha. Definicija Hegelove filozofije je zapravo ceo njegov sistem filozofije. Nije to neka suština filozofije koja stoji sa one strane načina na koji nam se pojavljuje. Reći samo ovo x2 ne znači reći x+y:x/y, mi hoćemo da dođemo do rezultata, ali ovo x2 može da bude i rezultat nečeg drugog. Sve to iskustvo koje smo stekli od početka razmatrajući da je čulna izvesnost neposredno znanje, da je znanje pojedinačnih predmeta a ne opštosti, da je znanje bogatog ali se pokazalo da je znanje koje se ne može postići, u stvari, sve to naše iskustvo čulne izvesnosti je stanovište čulne izvesnosti – svaki element je važan, važan je ceo taj put, i to prvo je istina, bez toga ne bi bilo celog razmatranja, na taj način je zavisno da nijednog elementa ne bi bilo bez prethodnog. Nema primitivnijeg i razvijenijeg znanja kod Hegela, i jedno i drugo čine celinu.

Zašto je apsolutno znanje nužna zabluda na putu ka istini? Bez pretpostavke o apsolutnom znanju ne bismo dobili ovaj sadržaj. Idemo od onoga što smo hteli da kažemo ka onome što smo stvarno rekli, od onoga što smo mislili da je znanje a pokazalo se da je samo mnjenje. Razlika između onoga što smo hteli da kažemo i onoga što smo stvarno rekli – to je posle važno u psihoanalizi, recimo.

Kako se odvija to zaključivanje? Kod njega ono što smo rekli u P rekli smo ono što S već jeste, ono što otkrivamo kasnije, već je sadržano u onome što je već rečeno. Sa stanovišta čulne izvesnosti ono što je stvarno i sve što je stvarno jesu samo čulno pojedinačni predmeti, a opštosti su prazne himere. A Hegel će reći da smo upravo time rekli nešto opšte. Vi ste hteli reći nešto pojedinačno, a u stvari ste rekli nešto opšte. To je ta njegova razlika između hteti reći i stvarno reći. Onda ne možete tražiti neku stvarnost s one strane onoga što ste rekli. Logika je priroda i instinkt jezika – ne mogu reći u jeziku nešto što jezik ne dopušta da se kaže, pa se pretpostavlja da je u ispravnoj gramatici sadržana logika, ako ne možemo drugačije onda je to kao neki zakon.

Istorija filozofije 3b, 25.3.2013.

Vežbe.

Tema: Hegel, Predgovor Fenomenologije duha.

Istina je celina - celina će biti potpuna i predstavljaće istinito ako se naučna forma razvije do kraja. Početak ne može da bude potpun ako ne dođe do samokretanja i dovrši.

Čista negativnost - ako recimo kaže da u refleksiji leži čista negativnost, onda to, s jedne strane, znači da onda kada, a u refleksiji počinje subjekat da reflektuje o samom sebi, postaje objekat, postoje nešto negativno, nešto što nije bio do tad (subjekat postaje objekat). To što cogito jeste prestaje da bude to što jeste kada počinjemo da reflektujemo o njoj. Cilj je da se objektivno i subjektivno dovede do jednog, vraćanje u sebe, povratak, vraćanje sebe u sebe itd. Sve to treba da kaže sledeće - ono od čega polazite tu ćete i završiti, rezultat je isto što i početak samo zato što je početak svrha, ono odakle ste krenuli tome ćete se vratiti i to će se izjednačiti jer je početak svrha. Nije početak sam po sebi svrha nego se svrha nalazi zapisana u onome od čega krećete, svrha se ne može svesti na početak, nego se mora izjednačiti sa svime onime od čega polazimo i sa stadijuma razvića, i kada dođete do kraja puta što je sada samo obogaćena forma onoga od čega smo pošli, zato što je svrha ležala u početku, možete da garantujete izjednačavanje. Da nema svrhe, ne bismo mogli da govorimo o tome da smo završili u početku, ne bi moralo biti izjednačavanja. Takva svrha da leži u početku, možete dokazati samo kada izvedete ceo put, ali ipak pre toga na neviđeno uzimamo ceo taj put i kažemo polazite ovim putem ništa mi ne garantuje da mogu to da ispunim pre nego što završim put, i to mi omogućuje da ga izvedem. Ako u DNK coveka leži zapisano da će se razviti do slikara, recimo, njegov razvoj koji vodi kroz razne stadijume i zavrsava u tome da postane slikar; zato što postoji DNK zapisan u toj osobi, iako razvoj može drugačije teći, ovaj DNK nužno vodi do toga da ta osoba postane slikar. Recimo, Napoleon nije mogao ne postati general, u njegovom DNK je to bilo zapisano, njegova entelehija je to predodređivala. To je bilo zapisano, zato što se u fetusu to sve nalazilo, samo se razvilo iz sebe, na osnovu nekakvog niza instrukcija. Neko je upisao u jedan početak šta će se dešavati do kraja i ne može se ništa drugo dešavati jer taj koji je to zapisao vodi taj razlog, u ovom slučaju je to duh. Ako ovaj put uključuje refleksiju na samog sebe, potrebu za samosvešću, onda vi možete da kažete da čovek kreće od jednog jednostavnog Ja, recimo cogita, takvo jedno ja, kada reflektuje na sebe, nije više to samo subjekat, nego je objekat; čista negativnost znači da to nešto nije više to što je bilo, postalo je nešto drugo. Pošto je reč o subjektu koji prelazi u objekat, možete govoriti o protivrečnostima. Može se govoriti i o suprotnostima. Kada reflektujete na sebe i kada to ja postaje objekat, treba da se dogodi još nešto što će izjednačiti subjekat i objekat, kada shvatite da je to na šta reflektujete zapravo da ste to vi sami. To možete učiniti samo ako postoji dispozicija da se reflektuje na sebe. Bilo je suđeno da jedno dete postane slikar - na osnovu zapisa, vi ćete napraviti nužno izjednačavanje, reći ćete u svakom mogućem svetu to dete bi postalo slikar, nezamislivo je da ne bi to postalo, jer je taj zapis fundamentalniji od svakog napora. Postoji suštinski neoboriv razlog da tačka od koje ste počeli bude tačka s kojom ste završili. To neće biti jednostavna jednakost, jednakost apsoluta u kojima se sve miri. Unutar te jednakosti postojaće čitav niz tačaka i stadijuma koji se moraju proci da bi se došlo do te jednakosti. Razvoj duha u filozofiji - u jednoj apsolutnoj filozofiji, Dekartovi principi će postojati na drugačiji način, postojaće sa svrhom koju ima ova filozofija. A razlog zašto ćete reći da je duh dok je prolazio kroz filozofiju morao doći do Dekarta, odredićete na jak način to što vodi taj razvoj. Čak u toj negativnosti je zapisano da ona mora da se izjednači sa onim od čega se krenulo. Negativnost znači uvek nešto drugo u odnosu na ono što je bilo prvo (drugo bivstvo), i ako je reč o čistoj negativnosti, onda možete govoriti o čistoj protivrečnosti, ta protivrečnost proizlazi iz onog od čega ste krenuli, reč je o unutrašnjim odnosima. Jedna tačka razvoja suprotstavlja se drugoj tački razvoja. Cvet protivreči listu, stablo protivreči korenu - cvet predstavlja negativnost lista, svi ti stadijumi kada do njih dođe imaju pretenziju da budu konačni, list kao konačni stadijum razvoja, protivrečan je cvetu konačnom stadijumu razvoju. Pitanje je gde se razvoj završava šta ga iscrpljuje, kroz kakve stadijume mora proći. Drugo bivstvo, protivrečenje - stoje na odnosu toga što pojedinačnom stadijumu pridodajete konačnost, a to je protivrečno, ništa pojedinačno ne može biti konačno. Taj stadijum apsolutnog znanja iako je to jedan pojedinačan stadijum, on sam ne može da se uzme kao bilo sta konačno, on jeste poslednji ali se mora uzeti u sklopu sa svim ostalim, tek skup svega onoga kroz šta se proslo iscrpljuje mogućnosti razvoja. Kada se nešto aktualizuje, vi nećete reći da se nešto aktualizovalo konačno, nego kažete sve to zajedno postavljeno u pravi kontekst, stavljeno u određeni redosled prema svojim stadijumima, i sve to na nužni način, gde se zahtev za nužnošću crpi iz nečeg fundamentalnog što se provlači kroz sve te stadijume, to prisustvo nečeg fundamentalnog je nešto što karakteriše Hegelovu filozofiju i filozofiju tog perioda. Nije svrha volje kod Šopenhauera da sazna sebe kroz čoveka, ona ima namere i motive, ali ne i svrhe. Sve stvari su kod Hegela suštinski povezane. Kant jasno deli dve sfere, dva aspekta sveta, jasno deli ono što čovek saznaje iz samog čoveka i niz pojedinaca jasno deli na ontološki način, Hegel to ne radi, kao što to nije radio ni Fihte ni Šeling - cilj je zapravo da prebrodite te razlike, taj dualizam, da prebrodite te provalije, cilj je da ujedinite čoveka i sve što se oko njega nalazi, a to nešto što ujedinjuje je duh.

Duhovno je jedino što je stvarno - to je ono što je suština, što bivstvuje po sebi, to je ono što se ponaša, i ono što u toj određenosti ostaje u samom sebi. Ono je nešto što je istovremeno i po sebi i za sebe. Hegel kaže da je važno da je to prvenstveno za nas, iako je po sebi, i to je ono što ga cini duhovnim.

Ako kažete da je svetski duh vec prešao neki put, a onda kažete da pojedinca tek čeka taj put, onda imate sličnu sliku kao kod Dekarta - ne uzimajte zdravo za gotovo ovo što ja pricam, nego je poenta da svako prođe ovaj put, i onda da se dođe do istih zakljucaka. Hegel zapravo kaže da svako treba da prođe taj put i onda ćemo videti da je ovo plauzibilno o čemu se govori. Pojam napora će biti za Hegela veoma vazan, zato što ukazuje na vremenski karakter jednog razvoja duha, razvoj duha ne teče po principu nekog atemporalnog samosaznavanja, nego je potrebno da se dogode neke određene stvari. Priroda duha koja mu nalaže da se razvija i prođe određene stadijume, nužno zavisi od vremenskog karaktera epoha kroz koje prolazi, za napor je potrebno vreme, teško je proći kroz sve te potencijalnosti, potrebno je vreme, duh mora imati strpljenje. Duhu je potrebno sve ono što se dešava u tim najznačajnijim vremenskim epohama, bez toga se ne može. U suštini, možemo to da kažemo i ovako, poenta razvoja nauke, dakle, nauke u onom smislu kako je shvata Fihte, jeste da uzme u obzir konkretne istorijske događaje, razvoj duha mora biti istorija. Takav razvoj duha mora biti nužan, sve što se događa u ljudskoj istoriji mora biti nužno. Istorija, filozofija, priroda, razvija se na način na koji je moralo da se razvija jer se duh kreće nužno na taj način. Ne mora svaki čovek da izvrši taj put, Hegel ne smatra da će svako doživeti prosvetljenje, samo je nužno da se to dogodi jednom, da se to uopšte dogodi. Načelno je svaki pojedinac u stanju da postane deo prosvetljenog duha i takođe ne mora to da uradi - determinizam je vezan za sam duh i nije konkretno vezan za pojedince (osim izabranih), s druge strane, ipak Hegel načelno veruje da je svako sposoban za tako intelektualno naporan i zahtevan put. Za Šelinga su geniji oni koji će doći do toga, postoje oni koji su u povlašćenom položaju. Za Hegela su svi u istim položaju, svaka svest se može razviti, ali to ne znači da će ona to uraditi. Pojedinačni individuumi su vrlo konkretni individui u posebnim okolnostima, i to su individui u Hegelovo vreme, to ne mogu biti neki raniji pojedinci jer se duh nije tada toliko razvio.

Postati tečan - misli postaju tečne time što se čisto mišljenje, ta unutrašnja neposrednost, saznaje kao momenat; misli počinju da se razvijaju ulaze u neki tok. Učinićete ih tečnim tako što ćete unutrašnju neposrednost učiniti momentom.

Istorija filozofije 3b, 29.3.2013.

Vežbe.

Tema: Uvod u Fenomenologiju duha.

Postoji zabrinutost da pošto je saznanje moć specifične vrste, ako ne odredimo njene granice i samu prirodu možemo doći do zablude a ne do istine, i taj strah od zablude se pretvara u uverenje da mi ne možemo doći do znanja onoga što je apsolutno što je po sebi. Način dejstvovanja oruđa – izdvojiti ono što je oruđe izvršilo na predstavi i time doći do istine, time bismo se vratili na početak, ta stvar bi bila ista kao i pre formiranja, jednako bismo je (ne)znali. Pokušava još na nekoliko načina da reši taj problem i zaključuje da kada imamo ovakvo shvatanje saznanja uopšte ne možemo doći do istine.

Naše saznanje je istinito iako je odvojeno od istine.

Ono što je lažno ima svoje mesto i vodi vas do aspolutnog znanja, do znanja kao istine, Hegel hoće da kaže Šeling kao da je imao svest o tome da laž do koje smo došli vodi do istine, Šeling nije mogao da nađe mesto za ono što je samo po sebi pogrešno, hoće da kaže Šeling je nešto video od toga što je trebalo da vidi ali nije to izveo do kraja. Pojam uveravanja kod Fihtea – jedno uveravanje je jednako dobro kao drugo – osnovni izbor između dogmatizma i idealizma, jedno i drugo predstavljaju sisteme uveravanja, ne daju vam ni jedan ni drugi posebnu osnovu da ga izaberete, pa čak ni Fihteovo rešenje nije dobro jer ga nije odvojilo ni od jednog ni od drugog, morate da nađete nešto treće što će obuhvatiti oba. Još jedan način da se to kaže je da modalni karakter uveravanja ima status kontingencije i jedna stvar koja je Hegelu sve vreme važna je da treba pronaći osnov nužnosti za sve ono što tvrdite. Morate s jedne strane da pronađete osnov da oglasite nužnim pojavu tih aspekata svesti ili duha, drugo hoćete da kažete da su i sami iskazi kojima opisujete stanje stvari i sami nužni. To kada obezbedite onda ne možete da kažete da je to samo uveravanje, konstruisanje nekog sistema koji ima manju ili veću uverljivost. Ako hoćemo istinu, onda ta istina mora da ima karakter nužnosti. Tu ne govorimo o pojedinačnim iskazima koje on navodi, već prosto istini kao takvoj i istini kao takvoj onda težimo da pridodamo taj aspekt nužnosti a on ne može proizići iz jednog konkretnog saznanja u drugo. Morate uzeti sve što se nalazi pred vama pa ih dovesti u međusobni odnos. Fithe i Šeling ne zadovoljavaju te kriterijume, a to ne zadovoljavaju ni stariji filozofi koji su verovali da kada imate posla sa spoljašnjim odnosima onda imate nešto što je različito od vas onda mu pristupate spolja i onda možete da razmišljate o znanju kao sredstvu kao oruđu kojim time pristupate, onda se pitate kakvo je to oruđe, Hegelova poenta je suprotna, zato što stvari nisu tako odvojene od nas, nije reč da odvojimo sopstvenu ulogu od tih stvari već da vidimo kuda nas to vodi, ispitujući sopstveni pristup sa metodama saznanja vidimo čime oni rezultuju, da li kada ispitujemo najrudimentarnije oblike da li nam se pruža prilika da ispitamo neke komplikovanije.

Sam apsolutni duh nadilazi pojedinačnu svest, ali se njegov razvoj ne može dovršiti bez uključivanja svesti. Zašto je Fenomenologija duha prva stvar koju Hegel piše? Imate neke famozne ideje da Fenomenologija duha predstavlja epifenomenalni dodatak celom sistemu i teško da možemo da smestimo taj razvoj svesti unutar sistema razvoja duha, ali s obzirom da je Hegel idealista onda se pitamo šta to znači. To ne znači ništa posebno različito u odnosu na ono što Kant govori, to znači da razvoj duha ne može biti gotov dok on kroz nas ne sazna šta je on po sebi. Doći do ideje kako svaku tačku materijalnog sistema treba uzimati u obzir, nužan je uslov da bi se tek počelo razmatranje i rekonstruisanje celog tog puta duha. Razvoj duha u istoriji je razvoj svesti o slobodi. To se dešava pre trenutka u kome mi o tome razmišljamo i u tom smislu je nezavisno od nas, i tu duh ono što razvija razvija sam po sebi i prolazeći na sličan način kroz razne analogne aspekte treba da dođe do nas, a onda kada dođe do nas, onda ljudi počinju da tumače šta je predmet razvoja duha. Prvi filozofi koji pokušavaju da formulišu te sisteme to ne uspevaju. Uspevaju ovi kasniije, uspevaju oni koji uzimaju u obzir koji počinju prateći u svom razvoju svesti ono što se u ovoj knjizi opisuje da dođu do najsofisticiranijeg oblika svesti ili duše, pa onda duh kroz njih se vraća i počinje da rekonstruiše ceo taj put iz ugla saznavanja. Recimo, ako imate sistem objektivnog duha, za Hegela to su običajnost, moral prava i država, duh se razvija još kroz prve države, međutim on nije bio svestan toga, ključna komponenta je samosaznanje toga. Prvo moramo da utemeljimo to kako saznajemo šta je apsolutno znanje i apsolutna istina i onda krenuti sa svešću o tome da rekonstruišemo ceo taj put i kada ga završimo recimo u filozofiji s obzirom da smo počeli u epistemologiji moći ćemo da kažemo šta je duh uradio, koje stadijume je prošao i kako smo mi uticali na taj razvoj. Hegel smatra da bez opisa saznajnog subjekta u svemu tome vi uopšte ne možete da zasnujete jedan sistem. To se sve nalazi unutar izraza po sebi i za sebe, za sebe znači da onaj ko je predmet razvoja duha mora biti svestan toga, kada možete da izjednačite stanje stvari sa saznanjem stanja stvari, možete reći da ste došli do istine. Kada govorite o tom izjednačavanju, to je paralelno redukcionističkom viđenju saznanja koji su imali Dekart i mnogi drugi, postoji nešto noumenalno, polazite od fenomenalnog i onda izjednačavate to. Za Hegela ne možete tako da opišete jer to nije na taj način odvojeno. Za sebe proizlazi iz onoga što je po sebi.

Recimo, imate olovku po sebi ako ste na nivou prirodne svesti pitate se šta je to hoćete da saznate prirodu stvari, ne vidite da vaša svest utiče na olovku, ne menja je, odvojeno je od vas, to je nivo po sebi, ali šta znači da svest ispituje u sebi ono po sebi? To znači da ja imam predstavu olovke, ja se pitam ako hoću da ispitujem na kompleksnijem nivou, da li ja mogu da izađem iz svoje svesti da bih video kako olovka izgleda po sebi? To je za idealiste nemoguće. Ja ne mogu da znam kakva je olovka nezavisno od toga kako je ja vidim. To ne znači da ja imam posebnu idiosinkratičnu sliku o ovoj olovci, to samo znači da samo kada se pitam kako da shvatim ovu olovku nemam druga sredstva osim unutrašnjih. Polazite od jednog konkretnog oblika svesti, modaliteta saznanja, i prvi modalitet je zdravorazumski, unutar njega pitate se šta je istina o ovoj olovci za moju svest, da li je s obzirom na ono što ja mogu o njoj da znam, da li je ona samo to, Hegelova poenta će biti da nije. On smatra da ako ispitujemo unutar same svesti, ja dolazim do protivrečnosti ako ovu olovku vidim samo kao ovu olovku. Poenta je da moja svest locira olovku ovde i sada, problem što ja ako zapišem ovde i sada je olovka, doći ću sutradan u drugu prostoriju i tu neće biti olovka, pa će svest uvideti da ono što je svest shvatila kao konačni oblik istine, sada će razumeti da je upala u protivrečnost, jer je rekla da je ovde i sad nešto što nije ovde i sad. Od onoga što ste mislili da je prosta istina vaše svesti, vi ste došli do nekakve laži, do protivrečnsoti – a protivrečnost je ono što vodi duh da se razvija. Svest uzme svoje saznanje da je ova olovka ovde i sada, i onda unutar druge svesti je došla do saznanja da olovka nije ovde i sada, i uzimate te dve protivrečnosti i pitate se kako mogu da napredujem odavde. Možda ima nešto više u ovoj olovci što mi omogućava da ne zapadnem u protivrečnost. Sledeći nivo – šta je tačno ovaj ovde predmet, onda počinjem da razmišljam da li na njemu samom mogu da napravim nekakve distinkcije. Vidim da on ima neki položaj u prosotru i vremenu, tvrdoću, boju, jedna olovka, pravi zvuk kada je lupim, da li postoji neka razlika koju moju svest može da identifikuje? Postoji razlika između onoga što je olovka za moju svest i što je olovka zaista. Onda sam se već odvojio od ovom ovde jednostavnom nediferenciranom sada i počinjem da razmišljam da li ne samo olovka ima ove kvalitete, nego i da li je ona samo skup svojih kvaliteta ili nešto više. On ide putem kojim su razmišljali filozofi pre njega. Poenta je da se sve te stvari mogu ispitivati i praviti razlike samo držeći se onoga što se nalazi u svesti. Ako tako gledam, onda ne mogu da iskoristim načine na koj se ova olovka može meni javiti u saznanju. Oblici svesti treba da znače načini saznavanja određene stvari, a ti načini saznavanja su delovi jedne iste svesti, tako da ja kao da razdvajam onoga koji saznaje i ono što se saznaje, pa hajde sada da razmišljam o sopstvenom saznanju, da li ono može da se unapredi da ne bih zapadao u protivrečnosti u koje sam zapadao, idući tako od jednog oblika do drugog, doći ćemo opet do protivrečnosti, način istraživanja će nas dovesti do toga da koristeći samo svest o sopstvenoj svesti uvek kažemo ovo nije ono što sam mislio, dok ne shvatim da moram da obuhvatim celinu i da ne posmatram stvar samo iz jednog ugla, sve dok se načini istraživanja ne inkoroporiraju u celinu, a pri tome sam samo koristio sredstva svesti. Ne smem da pristupim olovci kao odvojenoj od moje svesti. Svaki kontakt sa njom će uključivati i moje opažanje i pretpostavljati spoljašnji svet, ja moram pristupiti tome od najrudamentarnijih način šta znači saznati jednu stvar i gledati čemu to vodi. Dekart je počeo od nekog najbazičnijeg, od stvari kako mi se pokazuju, pa je onda posumnjao, pa je došao do ideje do toga da je privid univerzalan pa je našao način da premosti to. Isto tako i to je kod Hegela šira poenta, ne mogu da počnem od spoljašnjeg sveta, šta je on, ko sam ja, kakvo je moje saznanje, prva stvar na koju nailazim sam ja, moje saznajne sposobnosti ali ih ne odvajam od sveta, nego ih činim delom sebe. Stvari ne možete posmatrati različito od načina na koji saznajete, način na koji saznajete nije konačan nego se modifikuju a te modifikacije su posledice same svesti.

Mi dolazimo do slike šta znači biti apsolutno istinit i onda je to epistemološki početak za sve ostalo. Analizira šta se po sličnom sistemu dešava u svetu.

Istorija filozofije 3b, 15.4.2013.

Predavanje.

Tema: Odnos filozofije i istorije.

Rezime prošlog predavanja: Na početku imamo samo pretpostavku o apsolutnom znanju, da se ja i predmet poklope. To je nekakav startni cilj, to je nužna zabluda na putu ka istini. Jer ako samo postavite taj cilj da se poklopi ja i predmet, tako nastaje celo filozofsko razmatranje. Apsolutno znanje bilo bi s one strane relativnog znanja, put do apsolutnog znanja, ako bismo zamislili da je apsolutno znanje s one strane relativnog znanja, onda ono ne bi bilo apsolutno ako bi mu nedostajao ovaj put, ne samo kao tradicionalno da dođete do apsolutnog znanja nespornog, to vam je cilj, a onda možete put da izbrišete – kod Hegela je obrnuto, nestaje apsolutno koje bi bilo s one strane relacije ili posredovanja, sve znanje je posredovanje, nikada ne možemo da dođemo do apsolutnog.

Hegel je izložio ovu ideju u dva dela svoje filozofije, istorijska strana priče je kod njega sastavni deo filozofije, i to on ni u jednoj knjizi nije objavio, nego su predavanja sabrana i objavljena (Predavanje o istoriji filozofije, Predavanje iz filozofije istorije sveta – najznačajnija za ovu priču). Imamo s jedne strane istoriju filozofije, i sa druge strane, filozofiju istorije sveta. Na mnogim mestima za Hegela i za ljude njegovog doba reči empirija i istorija znače isto. Istorija je u Antici bila nauka zasnovana na činjenicama. Sve što je neko svedočanstvo o nečemu, o bilo čemu, o svetu, jeste i deo nauke i deo istorije onako kako mi danas razmatramo. Nema principijelne razlike između događaja pre jednog minuta i događaja pre 2000 godina, oni jednako pripadaju prošlosti, već su prošli. Ako kažemo recimo da se neko bavi Big Bang teorijom, šta time kažemo, da se neko bavi istorijom ili naukom u ovoj našoj današnjoj podeli? Mi takvu teoriju kao što je kosmologija u današnjem načinom klasifikacije ne nazivamo istorijom nego naukom, pa je to jedna naučna teorija. Inače bi bilo besmisleno da Kant piše Istoriju prirode, a kaže teorija neba jer nema mnogo činjenica na koje može da se osloni.

Koja je razlika između savremenosti po Hegelu, onoga što smo mi danas što je neko stanje stvari sada i onoga što je prošlo? O čemu mi uopšte govorimo kada upotrebljavamo reč istorija? Recimo, u nauci kao kod Aristotela on će reći da sadržaj našeg znanja sačinjava znanje uzroka, pa ako uzmemo tako da u nauci nas interesuju uzroci, a ono što proučavamo jesu posledice pa hoćemo da saznamo uzroke. Uzroci prethode posledici. Šta nudimo za istoriju? Stanje stvari sada je neka posledica čiji je uzrok neko prošlo stanje. Mi polazimo od toga kako stvari sada izgledaju ili neki odabrani događaj iz prošlosti, pa onda ispitujemo šta je bio uzrok tog stanja. Kad ispitujemo istoriju, mi ispitujemo to šta je dovelo do toga da neka stvar izgleda tako kako izgleda sada. Koji je to skup ključnih događaja koji su se desili u nekoj prošlosti da stvar izgleda kao što sad izgeda. Ali tu ima još neka ključna stvar, da mi u stvari ne ispitujemo istoriju nečeg prošlog nego ispitujemo istoriju onog sadašnjeg, mi ispitujemo ono sada kako je izgledalo pre nego što je postalo takvo kako sada izgleda, šta mu je prethodilo. Mi zapravo govorimo o sadašnjem stanju prošlih događaja. U predavanjima vezanim za Enciklopediju, Hegel uzima primer perfekta: „Ja sam to video“ ili „Cezar je bio u Galiji“ – hoće da kaže da ne možemo klasičan perfekt da iskažemo bez prezenta – ja sam taj sad koji je to video, ja sam sad onaj za koga je to bila prošlost; Cezar je tada neko ko je pre toga bio u Galiji. Prema gramatici perfektom se izražava sadašnje stanje prošle radnje (što veoma liči na ovo hegelijansko shvatanje).

Filozofija istorije sveta. On hoće da odredi predmet koji se izlaže u filozofiji istorije sveta, šta je ono što čini svet u njegovo doba, šta je ono što je njima važno, šta je ono što sačinjava svet kao ljudski svet. To je svest o slobodi, prema Hegelu. Reč je o slobodi u političkom smislu, o tome da ljudi treba da budu jednaki, da niko ne treba da ugrožava slobodu drugog, i slično. Šta to znači? To ne znači da mi imamo u Hegelovo vreme praktičnu slobodu, da su svi ljudi u praktičnom smislu slobodni, da im niko ne ugrožava slobodu, nego da čak i tirani imaju neku potrebu da opravdavaju svoje postupke s obzirom na taj neki ideal koji se razvio u to doba da bi svi trebalo da budu slobodni. On o tom periodu govori o germanskom protestantskom dobu – razvijena ideja o tome da bi svi ljudi trebalo da budu slobodni, i ta svest je nekako proširena. Istorijski je značajno ono mesto u kome je ta ideja nastala razvila se i postala neka vrsta ideala, i ta ideja je opštesvetska. Forma u kojoj se izražava ta svest o slobodi danas jeste: Svi su slobodni. Protestanti su izašli protiv katoličkog Rima, protiv crkve, protiv posredovanja Bogom, on tu vidi individualizam, slobodna unutrašnja svest prema Bogu, ne treba nikakvi posrednici, nego smo mi slobodni u odnosu na religiju, ali to je jedan stariji hrišćanski ideal, protestanti hoće da kažu mi afirmišemo izvorno hrišćanstvo, šta je taj ideal? To je ideal hrišćanskog univerzalizma ili monoteističkog univerzalizma. Kad vidite stara društva, recimo Grčku i Persiju, vi ćete kada čitate Herodotovu istoriju videćete da oni veruju da u ratu između Grčke i Persije jeste i rat između Bogova. Grci sve druge smatraju varvarima, nisu deo te zajednice, i Grci nijednog člana te varavarske zajednice ne smatraju ravnopravnim članom svoje zajednice. Ne postoji individualizam, nego je zatvoren unutar jedne zajednice. Starija društva su verovala recimo da je duša smeštena u krvi, pa ono što čini jednu zajednicu jeste jedna duša koja je smeštena u istoj krvi. Ako neko iz plemena 1 ubije nekog iz plemena 2 to znači da ovo pleme 1 je narušilo zajedničku dušu, pa da bi se ta duša oporavila, pošto je to izdvojena zajednica, oni moraju da ubiju nekog ovde da bi se uspotavila ravnoteža. To Hegel naziva rđava beskonačnost. Svako se brine samo o sebi, nije važno šta je neko uradio drugom, i ako je jedno pleme ubilo nekoga iz drugog, prvom plemenu se ništa nije oduzelo, ali kada je drugo pleme ubilo nekoga iz prvog onda je prvom sada narušena duša i onda oni moraju da ubiju nekog iz drugog plemena. Ovde je problem da za ovu zajednicu pleme 2 nijedna individua iz plemena 2, ne može po vrednosti da se poredi sa individuom iz plemena 1. Hrišćanska ideja je da su svi božja deca. Univerzalizam ideje – sa monoteizmom se razvija ideja o plemenima, Bog nema odnos prema jednoj zajednici i prema drugoj, nego ima odnos prema individuama jedne i druge zajednice. Do toga se došlo na najvišem stupnju ovog razvoja. Ta ideja se pojavila na prostoru gde žive Germani, zato se govori o germanskom, a zbog ove hrišćanske ideje govori se o univerzalizmu.

Istorija sveta jeste u stvari put koji je doveo do svesti o slobodi prema kojoj su svi slobodni, prema kojoj bi svi trebalo da budu slobodni, to je sad taj ideal. I Hegelova klasifikacija istorijskih stupnjeva je vrlo jednostavna. Ako kažemo da bi ovde svi trebalo da budu slobodni, prethodni stupanj bi bio da bi neki trebalo da budu slobodni, a poslednji bi bio da jedan treba da bude slobodan. To je prosto logički proizvedeno. Hegel sad ništa drugo ne radi nego traži u istoriji prošlosti gde se i kako dogodilo to da su neki slobodni pre nego što su svi i da je jedan slobodan pre nego što su svi. Kod ovog jedan jeste orijentalna despotija (Persija, Kina...). Orijentalni despot nije slobodan zapravo, zato što u sebi nije razvio ništa opšte, ne kaže on da on ne poštuje zakone, jer tamo nema zakona, nego kaže nema ničega subjektivno opšteg u njemu jer ga ne obavezuju ni njegova vlastita obećanja. Obećanje ima nešto opšte nešto čega se vi pridržavate. Ti despoti ne mogu da se uzdrže od svojih prohteva, vi ne znate kako biste se ponašali, jer ne postoji ništa stabilno, u despotu nema ništa stabilno, vi ne znate šta bi trebalo da uradite da ne biste doveli u opasnost svoj život.

Tu gde su neki slobodni prema Hegelu nastaje u staroj Grčkoj. Jer za to da su neki slobodni, nije dovoljno obećanje, volja individue, potrebni su zakoni. Grčka nije tako velika kao ove ranije civilizacije koje traju strašno dugo. Onda se dešava da na neplodnom tlu kod mora, gradići su iscepkani, nema udaljene komunikacije, ali ima potpuno različitih poredaka, klasičan primer su Atina i Sparta. Ne samo da imate različite poretke, nego u Atini se smenjuju poreci kroz kratko vreme. Kad danas gledate imate ideju da zakoni ne mogu da se izmisle jer neće funkcionisati, ljudi neće slediti takve stvari. Zakoni se uvode da regulišu već postojeće odnose, odnosi se ne mogu izmišljati. Tako da to u Grčkoj deluje potpuno neverovatno. Da neko bez ikakvog primera u prošlosti uvede zakone. To stvaranje zakona i nastanak filozofije je povezano kod Hegela, to je vremenski koekstenzivno, teško je naći neku zajedničku vezu, ali postoji neki koren, a to je da ste zbrinuli svoju individualnu egzistenciju i da sada možete brinuti o opštim stvarima, zakon je nešto opšte, pa je nastanak zakona uslov za nastanak filozofije, imate zakonima zbrinutu egzistenciju, pa možete da brinete o opštim stvarima. Problem zakona je problem univerzalnosti, zakoni od kad su nastali odnose se na sve, zašto su onda jedni slobodni a drugi ne? Postoje robovi – ali zašto onda ljudi koji liče jedni na druge, treba da se zakoni primenjuju jednako na sve. Aristotel određuje robove kao oruđa koja govore, tako da ih definiše različito od ljudi i onda se zakoni ne primenjuju na njih.

Tek sa nastankom novog veka, sa nastankom revolucija, neko širenje opštih zakona koji se odnose na sve ljude, tako je nastala neka svest većine da su svi slobodni. Tu nema ničega magičnog, ničeg tako neobičnog. Hegel na početku govori da možemo govoriti o nekoj vrsti naivne istorije, gde beležimo samo činjenice, pa o nekoj vrsti reflektivne istorije i filozofskoj istoriji koja razmatra i metod i činjenice.

Istorija filozofije. Sve ono što smo rekli o istoriji važi i u ovom slučaju, ali postoji jedna specifičnost u vezi sa filozofijom. Kod Hegela je važan odnos sistema filozofije i istorije filozofije. On kaže da istoriju filozofije nije moguće razmatrati bez pojma filozofije, pojam filozofije je ceo sistem filozofije. Istoriju filozofije možemo razmatrati samo ako već imamo sistem filozofije. Šta je tu važno? Ako zamislite gde je sadržana istorija filozofije, gde je sadržana građa za istoriju uopšte, istorija počinje sa pismom, istorija se bavi pisanim tragovima, gde imamo svedočanstvo o filozofiji imamo u sačuvanim spisima. To je onda filozofija u spoljašnjem smislu, ali šta mi imamo od sačuvanih spisa. Ono što bi bio naš predmet za izučavanje filozofije bili bi svi pisani tragovi u prošlosti. Kako mi tu da nađemo filozofiju? Šta je filozofija šta je trgovački ugovor, šta je književnost, šta su mitovi i epovi? To ne možemo uopšte da uradimo, tako da uopšte ne možemo da govorimo o istoriji filozofije pre nego što upoznamo sistem filozofije, odnosno pojam filozofije. Moram imati pojam odnosno sistem filozofije da bismo uopšte prepoznali istorijsku građu koja je filozofija. Ali kako mi iz istorijske građe recimo od 500 godina pre nove ere do 1800 godine nove ere, kako mi iz toga što smo prepoznali, ako ćemo iz tih spisa da izdvojimo nešto što bi ličilo na filozofiju, ali kojim spisima da damo istorijski značaj. Da bi neki spisi imali istorijsko-filozofski značaj on mora da ima sistemsko-filozofski značaj, u istoriji filozofije je nešto značajno samo ako je značajno u filozofiji. Ali šta je istorijsko-filozofski značajno od te građe? Ako uzmete Hegelovu Nauku logike, kao neki sistem, vidimo taj neki tok u sistemu filozofije. Nešto može ući u istoriju filozofije pod dva uslova: (1) da to predstavlja jedan od stupnjeva u razvoju filozofije, da to nekako nađe svoje mesto u sistemu filozofije, (2) da se to u hronološkom smislu prvi put javlja. Dakle, nešto ulazi u istoriju filozofije samo ako to nalazi svoje mesto u razvoju sistema same filozofije, ali i da se prvi put javlja u istoriji filozofije.

Hegel kaže da su sistem filozofije, odnosno filozofija, i istorija filozofije u stvari dva načina izlaganja iste stvari. Mi u jednom i drugom slučaju prikazujemo razvoj filozofije, da li u sistemskom ili istorijskom smislu, to su dva načina jer u prvom slučaju nema veze hronologija, u vremenskom smislu, a tamo je vrlo važno da to bude prvi put i da to bude značajno u filozofiji, pa su u stvari sistem filozofije i istorija filozofije dva načina izlaganja iste stvari. Razlika između njih je spoljašnja a ne istorijska – kad je ideja razvijena, pod kojim imenom je razvijena i slično.

„U istoriju duha ne mogu da prodru ni moljci ni lopovi.“ (u duhu je sve sačuvano) Duh se razvijao ima sadašnju formu, bez obzira da li su svedočanstva o njegovim prethodnim stanjima nestala. To opšte što je važno za nas, čak i ako nestane neko spoljašnje svedočanstvo.

Istorija filozofije 3b, 20.5.2013.

Predavanje.

Tema: Marks.

Karl Marks (1818-1888) – najveći istorijski uticaj, njegova teorija i ideologija. Veliko je pitanje da li je Marks imao veliki uticaj u istoriji zbog svoje filozofije u užem smislu ili neke ideologije koja se bazira na toj filozofiji, onda se može shvatiti kao ličnost koja je jednim delom filozof, a imala je veliki uticaj na istoriju. Problem je kako ostvariti to što teorija kaže. Poreci imaju neka ograničenja, nisu idealni, neke opšte prihvaćene vrednosti ne mogu biti do kraja ostvarene. Postoji ozbiljna prepreka u stvari. Uvek možemo zamisliti bolje društvo, ali Marks nije išao na to da ispravi odnose u zajednici nego da u potpunosti preokrene odnose. Kada se pogleda kako on zamišlja taj idealan svet u kome će svako raditi prema mogućnostima a svakome će se davati prema njegovim potrebama. Pitanje je da li i kako to da se ostvari. U korenu te priče nastali su ove revolucije, ideološki sistemi, države i onda taj defekt u osnovi cele ideologije da se ne nudi nekakvo jasno rešenje problema odnosno da se ne nudi način kako možete savladati prepreke koje stoje pred takvim zamislima, ostao je do poslednje države. To se možda može zamisliti u nekoj maloj zajednici koja živi izolovano od ostatka sveta, ali ako živite u realnom svetu gde postoji privredni svet, koji je konkurentan, onda vidite da postoji veliki disbalans. Izgleda da jedini mehanizam koji ljude goni da nešto ozbiljno rade jeste ljudska pohlepa, ako to prepustite slučaju, ne možete postići ekonomski uspeh, vi ste onda nemoćni u odnosu na okruženje. Ideologija tih društva moraju da smišljaju razne stvari kako bi objasnili tu razliku i taj disbalans. Pri opravdavanju socijalizma javljali su se jako nerazumljivi tekstovi, koji nisu uspeli ništa da objasne.

Obično se smatra da postoje tri izvora ili inspiracije marksizma: engleska politička filozofija (Smit i Adams) – to su prve velike ozbiljne analize ekonomskih odnosa u kapitalizmu koje se bitno razlikuju od feudalnih sistema, drugo, utopijski socijalizam Francuske ili uopšte Engleske (Tomas Mor), nemačka klasična filozofija. Kad pogledate ono što Marks radi jeste ekonomska analiza koju su radili Adam i Smit (O poreklu bogatstva među narodima) – analizira na koji način nastaju dobra, vrednosti u kapitalističkoj proizvodnji. Marks insistira na tome da naši socijalni odnosi zavise od načina proizvodnje i onda, na osnovu toga, raspodele. Ono što vidite jesu mašine, ljudi i sirovina. Glavna stvar koja je ovde važna jeste ko je vlasnik mašina. Marks kaže ko je vlasnik sredstava za proizvodnju, iz tog vlasništva proizlaze svi socijalni odnosi među ljudima. On razlikuje ljudi koji imaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju i ljude koji nemaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Kako oni stupaju u proizvodne odnose? Šta nudi ovaj koji ima mašine, a šta onaj koji nema? Jedan u proizvodnju ulaže mašine, a radnik ulaže radnu snagu. Bilo kakva mašina je opet rezultat nekog rada, tako da opet imate nekog kapitalistu kojem je radnik pravio mašinu, i taj niz može da ide do sirovine. Proizvede se nešto i od toga se dobiju pare, dobijete pare za firmu i kako se te pare raspoređuju? Po Marksu bi trebalo da se raspodele onome ko je pare zaradio, odnosno onome ko je uložio radnu snagu – po tom principu kapitalisti ne bi trebalo da ostane ništa jer sve što je napravljeno jeste uradio neko ko je uložio radnu snagu, pošto kapitalista nije uložio radnu snagu, to bi sve trebalo da ide radniku. U osnovi vrednosti svakog proizvoda stoji prosečno vreme potrebno za njegovu proizvodnju, tako da u stvari odmeravanje vrednosti robe jeste odmeravanje prosečnog vremena za proizvodnju. Ako samo radnici ulažu vreme potrebno za proizvodnju, onda samo njima pripada zarada. Odakle onda kapitalistima profit? Kako je došao do zarade ako su sve neki drugi odradili? On kaže taj profit je u stvari rezultat neplaćenog rada radnicima. Marks to naziva eksploatacija. Vi tako iskorišćavate radničku klasu, tako što im ne platite ono što su zaradili. To regulišu kapitalistički odnosi u kojima jedna firma postoji i radi koliko postoji radnika kojima ne mora da plati. Ako je manjak radnika, onda se profit smanjuje, jer se više plaća da bi neko došao u firmu. Ako je višak radnika, onda se profit povećava, jer se manje plaća. Ako je ponuda velika, onda su plate male, ako je ponuda mala, onda se povećavaju. To su sve po Marksu manje ili veće korekcije, u osnovi cene neke robe stoji vreme potrebno za njenu proizvodnju.

Taj višak je onda sad nešto što je nepravedno, to treba izmeniti. Na osnovu toga on kritikuje sve građanske revolucije, ta promena Zapadne Evrope koja se može simptomatično izraziti kroz parolu francuske revolucije bratstvo, jedinstvo, sloboda. Zbog toga dolazi do velike klasne razlike jer ste vi u situaciji u kojoj nikada ne možete preći na drugu stranu, potomci radnika ostaju radnici jer ne mogu da se školuju, nemaju novca. Kad imate višak radne snage, oni radnicima daju više novca da bi oni mogli da se reprodukuju, samo toliko im daju. Dakle, Marks ovde kaže da vi onda stvarate potpuno nepravedno društvo nasuprot bratstvu, jednakosti i slobodi. On kaže liberalizam odnosno kapitalistička revolucija obećava to jednakost šansi, pa kako se ko snađe, ko bude vredan, uporan, izbiće na vrh društva, a onaj ko ne bude, neće. On onda govori o prvobitnoj akviziciji dobara, o nasilju. Marks kaže da nemamo jednake šanse, zato što je ta priča o tome da se može preći iz jedne u drugu klasu zapravo neistinita, to se događa vrlo retko, tako da je to društvo nepravedno, zasniva se na eksploataciji.

Uz to, Marks je kritičar religije, zato što su one isto tako konzervativne. On u isto vreme u religiji vidi neku vrstu zatupljivanja ljudi („religija je opijum za narod“). Teze o Fojerbahu, 11. teza: dosadašnji filozofi su dosad samo svet tumačili, a radi se o tome da svet mora da se promeni. Ne možete to učiniti sa ljudima koji su otuđeni u procesu proizvodnje, a posle posla primaju opijum za narod, ne menjaju postojeće stanje nego se zanimaju mislima o budućnosti. Kako to promeniti? Marks je krenuo u ideološku borbu, osnovana je komunistička partija, pa su on i Engels pisali Manifest komunističke partije. Ne treba reći da Marks misli da je kapitalizam bezveze, njemu je to nužna faza u razvoju. Marks govori o ovim društveno-ekonomskim formacijama – društveno-ekonomska formacija koja bi mogla biti put ka komunizmu. Prva stvarna revolucija koja je htela da okrene svet na Marksov način, dogodilo se u društvu koje je bilo polu-feudalno i to u okolnostima Prvog svestkog rada (Lenjinova revolucija). Pokazalo se da ona već čuvena parola da revolucija jede svoju decu, zapravo ima smisla. U toku revolucije imate ideologije koje su kada pogledate psihološki profil ljudi, na vrh bilo čega se popnu oni najbezobzirniji. Kad pogledate biografiju bilo kog od komunističkih vođa videćete da su nasilno došli na taj položaj. Revolucionari preuzimaju rukovodeća mesta, stvara se nova klasa. Grupacija koja dođe na vlast, posmatra ove koji veruju u ravnopravno društvo kao budale. To je smisao ove priče da revolucija jede svoju decu. Ljudi koji su zaista verovali u te vrednosti su najčešće eliminisani. Glavni problem je u ovome ljudska priroda, jer ne možete promeniti ljudsku prirodu u jednom kraćem vremenu.

**Istorija filozofije 3b - Silabus, vežbe**

I) 22.2. Isaija Berlin, *Koreni romantizma*; „Prvi napad na prosvećenost“, 37-61;

„Istinski osnivači romantizma“, 61-81;

II) 25.2. Isaija Berlin, *Koreni romantizma*; „Sputani romantičari“, 81-105;

„Neobuzdani romantizam“, 105-129;

III) 1.3. J.G. Fihte, *Učenje o nauci*: „O pojmu učenja o nauci“, 11-26; 26-49;

4.3. J.G. Fihte, *Učenje o nauci*: "Prvi uvod u učenje o nauci". 109-130;

IV) 8.3. F.V.J.Šeling, *Sistem transcendentalnog idealizma*: „Predgovor i uvod“, 11-33.

11.3. F.V.J.Šeling, *Sistem transcendentalnog idealizma*: „Opće primedbe uz celi sistem“,

287-311.

V) 15.3. G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*: „Predgovor“, 5-21; 21-37;

18.3. G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*: "Uvod";

*Nauka logike*: „Šta mora da cini početak nauke“;

*Enciklopedija filozofskih znanosti*, §79-82

VI) 22.3. G.V.F. Hegel: *Enciklopedija filozofskih znanosti*: „Uvod“;

25.3. G.V.F. Hegel: *Enciklopedija filozofskih znanosti*: „Filozofija prirode“, 205-212;

„Filozofija duha - objektivni duh“, 327-333,412-415;

VII) 29.3. G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*: Svest, „Čulna izvesnost“;

1.4. G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*: Svest, „Opažanje";

VIII) 5.4. G.V.F. Hegel, *Fenomenologija duha*: "Samosvest"; Istina samoizvesnosti;

Gospodar i rob;

IX) 8.4 Džon Plamenac, *Čovek i društvo*: „Opšti argument Fenomenologije duha“, 589-610

12.4. Džon Plamenac, *Čovek i društvo*:„Ispitivanje argumenta Fenomenologije duha“,

615-635

X) 15.4. G.V.F.Hegel, *Istorija filozofije*: „Uvod“, 109-131; 131-148;

19.4. G.V.F. Hegel, *Filozofija istorije*: „Uvod“, 7-22;

XI) 6.5. G.V.F. Hegel, *Filozofija istorije*: „Uvod“, 22-59;

10.5. G.V.F. Hegel, *Filozofija istorije*: „Uvod“, 59-86;

XII) 13.5. Ludvig Fojerbah, *Predavanja o suštini religije*, 3-5; 6-15 predavanje;

17.5. Karl Marks, *Rani radovi*, „Prilog Jevrejskom pitanju“;

XIII) 20.5 Karl Marks, *Rani radovi*, „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“;

24.5. Džon Plamenac, *Čovek i društvo*, „Marksizam I, I“, 699-715.

XIV) 27.5. Fridrih Niče: „Sumrak idola“.

Berlin

1. Prosvećenost (bitni Hjum i Monteskje)

2. Sputani romantizam

3. Neobuzdani romantizam

Fihte

1. Dogmatizam vs. ideolizam (svako bira filozofiji u odnosu na to kakav je čovek - )

2. Učenje o nauci

3. O pojmu učenja o nauci (to su valjda ova dva zajedno, krene se od prvog)

Šeling

1. Uvod u transcedentalni idealizam

2. Odnos filozofije i umetnosti: umetnički genije

Hegel

1. Hegelov metod

2. Hegel o metodu

3. Čulna izvesnost

4. Opažanje

5. Samosvest

6. Gospodar i rob

7. Razmatranje početka (nauka logike)

8. Istorija filozofije

9. Filozofija istorije

Fojerbah

1. Suština religije, 2. Izvor religije, 3. Kritika religije 4. Kritika čuda

Marks

1. O jevrejskom pitanju, 2. Proizvodne snage (može da se zameni, to ukoliko neko baš hoće)

Niče

1, Četiri zablude, 2.Ako si čitao nešto drugo, možeš da izabereš

 Kriterijum mu je baš čudan, i ume da ti zabije neko pitanje - mada se na kraju ispostavi da je odgovor prelak, on ga nekako retardirano postavi.

Od sekundarne literature, ko je dobar sa engleskim - preporučila bih Čarsla Tejlora - Hegel, i Koplstona (VII tom, mislim), a na srpskom ima odlična knjiga od Kasirera - O problemu saznanja u nemačkom idealizmu.

Eto :)

CTRL + Q to Enable/Disable