

JOHAN GOTLIB FIHTE

# UČENJE O NAUCI

PREDGOVOR

Dr VELJKO KORAC

IZBOR I PREVOD  
DANILO BASTA



BEogradski Izdavačko-Grafički Zavod  
BEOGRAD 1976.

## FHTEOV SISTEM TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

### I

Johan Gotlib Fihte (Johann Gottlieb Fichte) (1762—1814)<sup>1</sup> usvojio je Kantovu zamisao transcendentalne filozofije i, sledeći Kanta, zasnovao sopstveni sistem transcendentalnog idealizma. To je on sam jasno isticao u svojim spisima. Hegel je, dakle, s dobrim razlogom napisao u svojoj *Istoriji filozofije* da je Fihteova filozofija u stvari »dovršenje Kantove filozofije<sup>2</sup>. Taj Hegelov sud usvajaju i mnogi drugi istoričari filozofije.

Međutim, Fihte nije bio samo Kantov sledbenik već i njegov radikalni kritičar. Uostalom, samo tako je i mogao da odigra znacajnu ulogu u razvitučku nemacke filozofije *posle Kanta i pre Hegela*, u kome su mnogi epigoni ostali sasvim beznačajni, dok su se u glavnom procesu kretanja filozofske misli — u kome su učestvovali Fihte, Šeling i Hegel — smenjivali međusobni uticaji i kritički obraćuni. Upravo s Fihteom je taj proces i započeo.

<sup>1</sup> J. G. Fihte se rodio 1762. godine. Studirao je teologiju u Jeni i u Lajpcigu, ali je u toku studija, temeljno proučavao filozofiju. Upoznavši se s Kantovim delima, postao je određivani Kantov sledbenik, ubeden da je s Kantom nova epoha filozofije i filozofiranja. Već svojim prvim objavljenim radovima (1792, 1793) izazvao je snažan utisak i 1794., uz Geteovu podršku, postao je profesor univerziteta u Jeni. U tom razdoblju života i rada ulagao je sav svoj talent da ostvari svoju osnovnu zamisao da na temeljima koje je Kant postavio izgradi celovit sistem transcedentalnog idealizma. Tako su nastala njegova dela: *Temeñji celotnog učenja o nauci*, 1794; *Temeñji prirodnog prava prema načelima učenja o nauci*, 1796; *Sistem učenja o moralu prema načelima učenja o nauci*, 1798. Međutim, kada je došao u sukob sa teolozima i s vlastima, kojima se nisu svidala njegova shvatnja religije, morao je da napusti Jeni. U Berlincu, gde je kasnije najviše boravio, blžišio se s romantičarima. Tamo se prostavio svojim privatnim predavačnjima i svojim *Goverina nemackoj naciji* (1807—1808). Kada je osnovan univerzitet u Berlinu (1811), postao je njegov profesor i njegov prij rektor. Umro je 1814.

<sup>2</sup> G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd, 1970, III knj. str. 479.

Najime, kada se Fihite, posle prvog oduševljenja s Kantovom filozofijom, počeo osamostaljivati i izgraditi sopstveni filozofski sistem, pridružio mu se kao istomišljenik mladi Šeling. Ali kada je Fihite izgradio svoj sistem, Šeling se udaljio od njega i počeo izgraditi svoj. Utome mu se pridružio Hegel. Ali ne za dugo. Pošto je značajno uticao da se Šeling odvoji od Fihitea, on se odvojio od Šelinga. Tako se razvijak filozofije od Kanta do Hegela pokazuje, pre svega, kao složeni proces, pun unutrašnjih protivreća, u kome svaki od četiri učesnika ima određenu i nezamenljivu ulogu.<sup>3</sup>

Karakteristično je da taj proces nije trajao ni pune dve decenije, iako se dela četvorice filozofa, koji učestvuju u njemu, pojavljuju u nešto dužem vremenskom razdoblju. Kada se uzme u obzir da je Kantova *Kritika moći rasudivanja* prvi put objavljena 1790. godine, da je Fihite prvi put objavio svoje glavno delo, *Učenje o nauci*, 1794., dakle svega četiri godine kasnije, da je, zatim, Šeling objavio svoj *Sistem transcendentalnog idealizma* (delo koje već svojim naslovom govori o Fihiteovom uticaju), 1800. godine, a *Prikaz moga sistema filozofije*, 1801., i da je, naizad, Hegel objavio svoju *Fenomenologiju duha* 1807., — izlazi da su prelomna dela koja ilustruju misaoni razvitak svakog od ova četiri filozofa ugledala svet u toku 17 godina. Kada se tome još doda da se u misaonom razvitku svakoga od ovih filozofa mogu utvrditi bar dve faze (neki nalaze kod Šelinga čak i četiri!), jasno je zašto se pouzdani sud o svakom od njih može doneti tek kad se zna i shvata razvitak filozofije od Kanta do Hegela *u celini*. Bez toga ostaje zagonetno ono veliko pitanje koje se često ponavlja i na koje se još češće daju površni, ako ne i savsim netaćni odgovori: zašto se, naime, u idealističkoj ljudsci filozofske misli od Kanta do Hegela razvija dijalektika protiv-rečja, ili zasto se ono »racionalno jezgro« dijalektike, o komе često govore Marks i Engels, i koje nemacku idealističku filozofiju od Kanta do Hegela čini epohalnom, razvilo u spekulativnoj idealističkoj ljudsci, dok je prosvetiteljski materializam ostao pretzno na stupnju zdravog razuma? Zašto se uopšte filozofija Kanta, Fihitea, Šelinga i Hegela prikazuje i kao »nemacka filozofska revolucija«, ili kao »revolucija u oblasti misli?«

Bez temeljnog poznavanja osobitih istorijskih uslova u kojima se ovi filozofi javljaju i formiraju, bez temeljnog poznavanja nebrojenih protivreća koje taj misaoni proces pokreće, zaista nije moguće doneti pouzdan sud o značenju i značaju bilo koga filozofskog dela koje se

u ovom procesu javlja. Na to, uostalom, ukazuju raznovrsne i brojne studije koje su posvećene ovom razdoblju nemacke filozofije u celi, kao i svakom od ova četiri filozofa pojedinačno. Posebnu zaslugu ima Đerd Lukač što je u svojoj studiji o mladom Hegelu pokazao koliko je bio složen i protivrećen proces Hegelovog misaonog formiranja, i što je, posredno i neposredno, obuhvatio takode mnoge pojedinosti iz razvijka nemacke filozofije posle Kanta, koje osvetljavaju ne samo Hegela već i čitavu tu epohu.<sup>4</sup>

Iako je Fihite u toj epohi, u toj »filozofskoj revoluciji«, imao veoma značajno mesto, dosta često se njegov značaj ocenjuje samo marginalno i površno. Uglavnom, on je filozof »pre Hegela«, ili pak ostaje u senci Kantove filozofije. Dakako, takvi sudovi ne kaziju ništa sadžajno o njegovom odnosu prema Kantu, kao ni o njegovom značaju za kasniju razvitak filozofije. Tek kada se prouči ceo njegov odnos prema Kantovoj filozofiji, jasno se vidi kako se on približio Kantu i kako je formirao svoj sopstveni sistem.

Kant je bio pri kraju sedme decenije života, poznat i slavan u Nemackoj, kada se Fihite upoznao s njegovom filozofijom, koja ga je odmah toliko oduševila, da je putovao u Königsberg da Kantu i lično upozna. Tom prilikom dao je Kantu na uvid jedan svoj rad u rukopisu. Kantu se rad dopao i Fihite ga je objavio 1792. pod naslovom *Pokušaj kritike svakog otkrivenja*. Kritičke misli o religiji i osnovna teza da se bog može svesti na moralno zakonodavstvo, koja je izložena u ovom radu, objavljrenom bez imena pisca, pobudile su pažnju javnosti. Spis ovakve vrste i bez potpisa pripisivao se uglavnom Kantu. Međutim, kada je Kant dao izjavu da to nije njegov rad, već Fihitev, ime Fihiteovo postalo je odjedanput poznato. To je u stvari početak njegove afirmacije i njegovog uticaja, najpre među filozofima i ljubiteljima filozofije, a kasnije, u drugoj fazi njegovog misaonog razvitka, i u najširoj javnosti.

## II

Fihite je sledio Kanta, pre svega, u shvatanju primata praktičnog uma, dakle u shvatanju da u povezanosti čistog spekulativnog uma (to jest filozofije kao teorije) sa čistim praktičnim umom, »ovaј потоњик« (praktični um) ima primat, budući da se pretpostavlja da ta povezanost nije tek slučajna i proizvoljna, već a priori upućuje na jedinstvo uma. Na tom misaonom putu Fihite se pokazalo u novom svetu i Kantovo transcedentalno stanovište, koje je, po njegovom mišljenju, ostalo nerazvijeno, nedogrđeno upravo zbog dualizma teorijskog i velikih filozofa bili iskorenjeno i njihovi najtemeljniji kritičari. Takav je bio Aristotelov odnos prema Platonu, Spinozin odnos prema Dekartu, Kantov odnos prema Hjumu. Takav je bio i Marksov odnos prema Hegelu i nemackoj filozofiji uopšte.

<sup>3</sup> Istorija filozofije pokazuje da su u velikim epohama istinski sledbenici velikih filozofa bili iskorenjeno i njihovi najtemeljniji kritičari. Takav je bio Aristotelov odnos prema Platonu, Spinozin odnos prema Dekartu, Kantov odnos prema Hjumu. Takav je bio i Marksov odnos prema Hegelu i nemackoj filozofiji uopšte.

praktičnog uma, nužnosti i slobode, pojave i »stvari po sebi«, dakle zbog onoga zbog čega je Kant od samog početka bio kritikovan. Iako je Kantu bilo jasno da unutrašnje jedinstvo teorijskog i praktičnog uma nije i ne može da bude slučajno, već nužno (samim time što je na umu utemeljeno), i da je primat praktičnog uma evidentan, jer je svaki interes najzad praktičan, pa je čak i interes spekulativnog uma samo uslovjen i potpun jedino u praktičnoj upotrebi<sup>5</sup>, on ipak nije našao put da savlada podvajanje teorije i prakse i da afirmiše jedinstvo uma i samopropođavajući delatnost neuslovijenog, slobodnog *Ja*.

U shvatajući teorije, Kant je mislio u duhu tradicije koja ide od Dekarta i koja je karakteristična po tome što se kao model teorije uzimaju matematika i geometrija. Zbog toga praktična delatnost ostaje i kod Kanta s one strane teorijskog, a teza o primatu praktičnog uma, uprkos Kantovim deklaracijama, ostaje problematična. Uzrok tome nije teško naći: Kant je teoriju ograničio na moć do koje doseže razum (a to su granice mogućeg iskustva), pa je zbog toga i morao da ostavi prostor za nedohvatnu »stvar po sebi«.

Fihte je s razlogom usmerio svoju kritiku na tu najslabiju tačku Kantove filozofije. U tome nije bio jedini, ali je za razliku od mnogih drugih shvatio da uklanjanje problematičnog pojma »stvari po sebi« vodi revalorizaciji *uma* i prevazilaženju onog dualizma teorijskog i praktičnog u kome je ostala Kantova zamisao transcendentalne filozofije. A to je, po Fihteovom shvatajući, značilo da treba iz osnove revalorizovati i razviti čitavu suštinu transcendentalnog stanovištva, tj. prevažići protivreće u kome je ono (transcendentaino stanovište) ostalo posle Kanta. Jer Kant je, s jedne strane, jasno i nedvosmisleno postavio tezu o »transcendentainoj dedukciji«, tj. o moći uma da autonomno povezuje raznovrsnost u mišljenju, dakle da postiže ono što se ne može postići čulima, i da na taj način potvrđuje spontanu i autonomnu delatnost subjekta (koji misli), dok je, s druge strane, ograničio moć saznanja (teorije) da ona, kako je Hegel primetio, uopšte i ne dospeva do uma, pa traži spasonosni izlaz u pojmu »stvari po sebi«, kao nečemu spoljašnjem i nesaznajnom. Zbog toga je Fihte smatrao da Kantovo transcendentalno stanovište treba reaffirmisati, makar i nasuprot samom »slovinu« Kantove filozofije. U tom smislu je on napisao (kasnije) da se vrlo brzo uverio da »tom velikom čoveku« (Kantu) nije poslo za rukom da iz temelja »preuredi način mišljenja epohe o filozofiji, a s time, i o svakoj naučici«.

A Fihte je bio ubedjen da je upravo to veliki, čak najveći zahtev epohe!

### III

Svoje glavno, najznačajnije i najpoznatije delo *Temelj celokupnog učenja o nauci* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) Fihte je objavio 1794. Već u samom neobičnom naslovu ovog dela bila je jasno izražena Fihteova namera da na osobiti način zadovolji onaj zahtev epohe; da radikalizuje transcendentalno shvatanje filozofije s kojim je, po njegovom shvatajući, Kant započeo sasvim novu epohu filozofije i filozofiranja, ali pod pritskom tradicije i raznorodnosti svojih spekulacija, nije uspeo da izvede svoja fundamentalna stremljenja do kraja.

Fihte je smatrao da ga naprosto Kantova filozofija upućuje da sve svoje napore usmeri tako da nastavi tamo gde je Kant zastao. U tom smislu smatrao je čak da treba napustiti i tradicionalnu reč »filozofija«, koja je uvek bila različito shvaćena i definisana. Samo tako se i može objasniti naslov njegovog spisa »O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije«. Fihte je bio ubedjen da se u Kantovoj filozofiji može naći na pretek pouzdanih polaznih načela za izgradnju sistema transcendentalne filozofije, kao novog sistema znanja. Smatrao je da se takvo načelo krije već u Kantovoj zamisli transcendentalnog saznanja, »koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta i ukoliko ono treba da je moguće a priori«, a pogotovo u poimanju transcendentalnog jedinstva svesti<sup>6</sup>. Smatrao je, daje, da će početi nova epoha u filozofiji ako se ta načela izvedu do kraja iako filozofija definitivno prestane da bude znanje o predmetima, znanje o stvarima (Ding-Philosophie) i postane znanje o samim izvorima znanja, znanje o samom znanju, nauka o naući, dakle znanje koje nije naprosto empirijski proizvod, već izvorno *Ja* koje misli i *proizvodi* misli. To *Ja* nije i ne može da bude u razumu koji se kreće u granicama čulnog iskustva, već isključivo u *umu*, pa se čitav Fihteov poduhvat može okarakterisati kao napor da se uspostavi jedinstvo teorijskog i praktičnog uma u neuslovjenom i slobodnom *Ja*. Ističući taj Fihteov napor, Hegel je primetio da je Fihte u svom izlaganju dostigao najveću određenost tamо где polazi od Kanta, naime od transcendentalnog jedinstva samosvesti koje je kod Fihtea na samom početku, jer on, po Hegelovim rečima, polazi od uverenja da filozofija mora poći od jednog *apsolutno neuslovijenog*, sigurnog *osnovnog stava*, od nečega što je u običnom saznanju nesumnjivo izvesno i što se ne može dokazati ili definisati<sup>7</sup>.

Svestan težine takvog poduhvata, Fihte je znao da će, pored osnovnih načela koja je izložio u svom *Učenju o nauci*, kako u pogledu

<sup>6</sup> J. G. Fihte, *Učenje o nauci*, BIGZ, 1975, str. 144—146.

<sup>7</sup> G. V. F. Hegel, *Istorijska filozofija*, »Kultura«, Beograd 1970, III knj. str. 485—486.

osnova teorijskog znanja tako i u pogledu osnova praktičnog znanja, dokle još uvek u okvirima koje je Kant postavio i ostavio, morati dojavati razna objašnjenja, kako o svojoj osnovnoj zamisli nove filozofije (»učenje o nauci«) tako i u neizbežnim suštinskim razlikama između svog i Kantovog stanovišta. I, on je doista u toku niza godina, usmeno i pismeno, dodavao svom glavnom delu čitav niz dodatnih rasprava, većeg ili manjeg obima, u formi predgovora (pojedini izdanjima glavnog dela), uvoda (»Prvi uvod«), »Drugi uvod u učenje o nauci za čitaoca koji već imaju filozofski sistem«), zatim raznih »pričak«, »pokušaja novih pričaka«, »prethodnih napomena«, itd. U svemu tome kao da je bio neiscrpan, ali se upravo u tim njegovim napisima uporno ponavlja ono što je on 1795. napisao povodom prvog izdanja *Osnova učenja o nauci*, gde kaže da je verovao i da još uvek veruje da je otkrio put na kome se *filozofija mora uzdati na rang evidentne nauke*, ali da je čuo mnogo optužbi zbog nejasnoće i nerazumljivosti svoga spisa *O pojmu učenja o nauci*<sup>8</sup>. Njega je to navelo da ponovo dodaje svoja objašnjenja, da svoje delo prikazuje kao »*sistem ljudskih znanja*«, zamišljen kao »nauka svih nauka« koja »svim naukama daje svoja načela i određuje njihovu formu«. On je želeo da izgradi celovit sistem (filozofije) pa je u svom *drugom predgovoru za spis O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije* napisao (1798):

»Za dovršenje sistema treba učiniti još neopisivo mnogo. Sada je jedva položen temelj, jedva da je započela gradnja i pisac hoće da se svi njegovi dosadašnji radovi smatraju samo kao prethodni radovi<sup>9</sup>. Svi, ili gotovo svi njegovi radovi u takozvanom jenskom razdoblju njegovog života i misaonog razvijka bili su doista usmeni tom cilju i zbog toga razni i mnogobrojni njegovi uvodi, predgovori, objasnjenja, »pričak« i »prethodne napomene« ostaju nezaobilazni kada se proučava Fihteova filozofija. To razdoblje počelo je 1794. i trajalo je sve do 1799. kada su dva dogadaja u njegovom životu izmenila njegov rad i misaoni razvitak. Prvi je reakcija teologa i vlasti na njegov silni idejni uticaj na

inteligenciju, koji je prešao akademiske okvire. Vlasti su, naime, optužile Fihteu za ateizam zbog tolerantnosti koju je pokazao objavljuvanjem priloga u časopisu koji je vodio. Pošto ga niko, pa ni Gете, nije branio od optužbi, on je morao da napusti jenski univerzitet i Jenu. Zatim je iste te godine objavljena Kantova poznata izjava da se on ne slaze s Fihtem, teovim teumačenjem njegovog, Kantovog, filozofskog stanovišta, i da očekuje da se njegova dela tumače i cene po »slovu«, to jest onako kako su napisana, a ne onako kako se nekome čini da iza »slova« treba prednost davati duhu. Kantova izjava objavljena je 7. avgusta 1799. a ubrzo posle te izjave Fihte je napisao Šelingu pismo u kome je, pored ostalog, izneo i svoje mišljenje da Kant nije bio u stanju da shvati ni njega ni noviji razvitak filozofije. Dakako, Šeling je tada dao podšku Fihteu, ali se već približavalo i vreme njegovog sličnog raskida s Fihtem!

Fihteu je bilo jasno, ne samo tada, kada je objavljena Kantova izjava, već i ranije, da do njegovog raskida s Kantom mora doći, iako se takođe moglo dogoditi da Kant uopšte ne reaguje, jer je bio pri kraju života, star i slab. Fihte je, međutim, ostao dosledan sebi i svom osnovnom stanovištu, pa je samo nešto kasnije, u jednom svom pismu Rajholtu, 22. avgusta 1799, izneo sledeće:

»Postoje dva sasvim različita načina mišljenja: prirodno ili prosto, kada čovek neposredno misli o predmetima; i transcendentno-filosofsko, kada čovek s ciljem i sveeno misli o samom mišljenju. Na onom prvom stanovištu stoje običan život i pojedinačne nauke, a na drugome — učenje o naucki<sup>10</sup>.«

Radi potreba svog sistema i iz opreza da mu se ne bi dogodilo da ostane nedorečen, kao što je smatrao da se dogodilo Kantu, Fihte je takođe postavio granicu između dogmatiskog i idealističkog mišljenja i u tom smislu je u svom »*Drugom uводу*« napisao:

»Dogmatizam polazi od nekog bjeća kao nečega apsolutnog; prema tome, njegov sistem se nikada ne uzdiže nad bicem. *Idealizam ne priznaje nikakvo bjeće kao nešto što postoji za sebe.* Drugim rečima:

8 Izraz »Wissenschaftslehre« konstruisao je Fihte u duhu nemackog jezika, u kome se jasno razlikuju dve reči: »Wissenschaft« (nauka), i »Lehre« (učenje, nauka). Da se ovaj izraz teško prevodi s nemackog na druge jezike pokazuje engleski prevod Fihteovog izraza koji glasi *Science of Knowledge* (npr. kod izdavaca: Century Philosophy Source Books, New York, 1970). U duhu stare školske tradicije u Hrvatskoj, Viktor Zonenfeld je ovaj izraz preveo: »nauka o znanosti«, a u ovom izdanju se upotrebljava izraz »učenje o nauci«. Međutim, pitanje nije ni formalno, ni samo jezičko, već suštinsko. Toga je i sam Fihte bio svestran pa je upotrebljavao i druge izraze. Na primer: »*Wissenschaft von der Wissenschaft*«. Hegel govori o Fihteovoj teoriji nauke. Kada se uzme u obzir da je Fihte želeo da zasnute filozofiju kao sistem znanja, možda bi najprikladniji izraz na našem jeziku bio »nauka o znanju«, dakle onako kako glasi engleski prevod.

<sup>9</sup> Johan Gottlieb Fihte, *Učenje o nauci*, BIGZ, 1975, str. 9.

<sup>10</sup> Hermann Glockner, *Die Europäische Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1958. str. 732—733.

<sup>11</sup> Johan Gottlieb Fihte, *Učenje o nauci*, BIGZ, 1975, str. 169.

je, po Fihteovom shvatanju, trebalo zasnovati filozofiju, kao sistem transcendentnog idealizma, ali u svakom slučaju *kao filozofiju slobode i nauku o znanju*, a ne kao obično dogmatsko mišljenje koje je uslovljeno »stvarima«. U tom smislu Fihte je definitivno radikalizovao Kantov stav u dva bitna pravca.

Prvi je, da se transcendentalna filozofija i transcendentalno mišljenje uopšte uzdiže iznad bilo kakve zavisnosti od stvari i afirmiše svesnim nastojanjem da misli samo sebe kao neuslovljeno izvorno *Ja*. Iz toga sledi da filozofija može, čak i mora, da bude »nauka o znanju, učenje o nauci, nauka o nauci, a ne »filozofija stvari«. Sa transcendentnog stanovišta, koje je Fihte zasnovao, filozofija nemam ni mesta ni opravdanja ukoliko ostaje samo u granicama svesti (o predmetima, stvarima), već nalazi svoje opravljanje samo *ako se svest uzdiže do samovestit*. Tu je očigledno učinjen prvi korak u pravcu Hegelove *Fenomenologije duha*, ali ne samo toga dela i Hegelove filozofije već u pravcu svakog stremljenja da se filozofski misli na transcendentnom nivou, a ne na nivou običnog, ili takozvanog zdravog razuma. Kantovo i Fihteovo mišljenje da apsolutizacija nekritičkog odnosa prema običnom ili zdravozumskom mišljenju vodi u dogmatizam neće nikada prestati da važi.

Drugo, nasuprot dogmatizmu koji »polazi od bića kao nečega apsolutnog« i ostaje kod bića, transcendentalno filozofska stanovišta je *idealizam* koji polazi od *slobode*. Zbog toga se Fihteova filozofija naziva i »idealizmom slobode«, što ne znači ništa drugo već — da je on idealizacija slobode, ili filozofska spekulacija o slobodi, koja je kod Fihtea, i u nemačkoj filozofiji uopšte, imala sasvim realne istočne okvire. U tom smislu, Fihteova filozofija se doista s razlogom može nazivati sistemom transcendentnog idealizma koji apsolutizuje spekulativno shvatanje slobode, ali ujedno daje podsticaj da se u filozofiji misli o *onoj delatnoj strani, o subjektivnosti*, koju je idealizam naglasio i nasuprot materijalizmu, dakle upravo na ono što je i Marks jasno i nedvosmisleno naglasio u svojoj prvoj *Tesi o Fojerbau*.

Koliko je sam Fihte nastojao da naglaši, da istakne princip subjektivnosti u duhu svoga *Ja*, koje nije individualnost u empirijskom smislu, već u ontološkom, ilustruje njegova primedba iz 1794. da je čak i »najbolje ljudi« lakše dovesti do toga da sebe smatraju komadom amorfne lave u svetu, nego da sebe shvate kao *Ja*, dakle kao subjektivnost (u samom umu). Zbog toga se i niemu postavljalo pitanje: kako mišljenje uopšte može da se uzdigne do te subjektivnosti, do samovestit?

»Umnost je svima zajednička« — kaže Fihte — »i kod svih umnih bića je potpuno ista. Ono što je u jednom umnom biću darovitost, to

je i u svima. Štaviše, kao što smo već i u ovoj raspravi češće priznali, pojmovi o kojima se radi u *učenju o nauci* stvarno su delatni u svim umnim bićima, delatni s *muznošću umu*; jer, na njihovoj *delovornosti* zasniva se mogućnost svake svesti. Čisto *Ja*, za koje sebe mnogi okrivljuju da nisu u stanju da ga misle, nalazi se u osnovi svakog njihovog mišljenja, u svakom njihovom mišljenju, budući da se svako mišljenje ostvaruje samo na taj način. Dotle sve ide mehanički. Međutim, uvideti nužnost, o kojoj smo upravo govorili, da se to mišljenje ponovo misli, to ne leži u mehanizmu; za to je potrebno *uzdizanje pomoću slobode* do jedne sasvim druge oblasti koju ne posedujemo neposredno svojim postojanjem. Ako ta moć slobode već ne postoji i ako nije uvezhana, onda učenje o nauci ne postoji i ne može ništa da započe s čovekom<sup>12</sup>.

Fihte, dakle, nije mogao ni da zamisli uzdizanje na stupanj samovesti i slobode bez svesnog, samosvesnog postupka, koji prepostavlja jedinstvo svesti. Zbog toga on piše u svom »Prvom uводу у учење о nauци u duhu svog transcendentnalog stanovišta:«

»Obrati pažnju na sebe samog; odvratи pogled od svega što te okružuje i usmeri ga na svoju unutrašnjost: to je prvi zahtev koji filozofija postavlja svom učeniku. Nije reč ni o čemu što je izvan tebe, već u tebi samom<sup>13</sup>.

#### IV

Fihte je naročito isticao da je uloga transcendentalne filozofije i transcendentnog filozofiranja da uzdigne mišljenje iznad čulnog sveta u »jedan novi viši svet«, svet spekulacije. U tom smislu on je napisao:

»... Kao što nas je naše rođenje uvelo u čulni svet (Sinnenswelt), tako će nas filozofija pravim ponovnim rođenjem (»Wiedergeburt«) uvesti u jedan novi, viši svet; ali ne obična, popularna filozofija, koja i nije nikakva filozofija, već transcendentalna filozofija<sup>14</sup>.

Te Fihteove reči dešuju, pre svega, didaktički. Ali on je u svojim raspravama posvećenim razjašnjenu osnovnih kategorija glavnog dela nastojao da svoju spekulaciju doveđe do kraja, i u tom pogledu bilo mu je savršeno jasno da je u središtu svih pitanja njegovo *Ja*, delatni subjekt koji nije individualitet u empirijskom smislu, već dijalektički proces Subjekt-Objekt odnosa. Sa stanovišta njegovog transcendent-

<sup>12</sup> Ibid., str. 167—168. — (Podvukao V. K.)

<sup>13</sup> Ibid., str. 112

<sup>14</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1924, str. 13.

nog idealizma to nije odnos gotovog subjekta i stvari koja je od njega nezavisna, kao što se čini običnom mišljenju, već *dijalektički proces*. On piše:

»Čovek će uzalud tražiti vezu između subjekta i objekta, ako ih odmah nije istinski shvatio u njihovoj sjedinjenosti. Zato je svaka filozofija, koja ne polazi od one tačke u kojoj su oni ujednjeni, nužno plitka i nepotpuna, te ne može da objasni ono što treba da objasni i, prema tome, i nije nikakva filozofija«<sup>15</sup>.

A nešto dalje kaže u istom smislu:

»Ne treba posmatrati *Ja* kao pukli subjekt, kako je do sada posmatran, nego kao subjekt-objekt u navedenom smislu«<sup>16</sup>.

Filte, dakle, objašnjava da njegovo *Ja* treba shvatiti kao Subjekt-Objekt odnos u procesu samopropizvodnje, dakle kao dijalektički proces u kome je pokretna snaga Ne-*Ja*, kao negacija *Ja*, dakle kao negacija posredovanja u kome *Ja*, u procesu samorazvoja, pronalazi sebe na višem stupnju samosvesti. Filte je taj proces iscrpo opisao. Objašnjavajući razliku između njega i Hegela iz *Fenomenologije duha*, Ernst Blok smatra da kod Filte *Ja* postavlja sve što je spoljašnje ili Ne-*Ja*, a postavlja ga samo zbog toga da bi na njemu, kao suprotnosti, dospeло do svesi o samome sebi.

Kod Hegela je *Ja* takođe prvi motiv (*Fenomenologije*), ali kao istorijska svest čovečanstva koja je istovremeno i duh čovečanstva. Po Blokovom objašnjenju ona se, kao takva, razvija na predmetima, privaja ih, ispravlja se, ispravlja se *na njima*, jednako kao što se u njima očituje i rastući, otvara. Tako se subjekt, na kraju, ne odnosi prema predmetu kao prema nečem tutjem.<sup>17</sup>

Razume se, između Filte i Hegela su velike razlike, ali očigledno je da se već kod Filte naziru kategorije *posredovanja*, *predmetnosti*, *ospoljenja i ostvarenja*, kao što se u dijalektici samopropizvodnog *Ja* nazire Hegelova *dijalektička trijada*.

Kada se sažne ono što je kod Filte najbitnije, mogu se uočiti tri elementa.

To je, prvo, spekulativni duh koji apsolutizuje subjektivnost, i u duhu transcendentalnog stanovista okreće se od »filozofije stvarki — samopropizvodnog *Ja*.

Dруги element je primat praktičnog uma ili primat prakse, koji je u okviru Kantovog dualizma teorije i prakse ostao ograničen, a u okviru Filteovog shvatanja jedinstva teorijskog i praktičnog uma — postao samopropizvodni Subjekt-Objekt odnos.

<sup>15</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Učenje o nauci*, BIGZ, 1975, str. 184.  
<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 184.  
<sup>17</sup> Ernst Blok, *Subjekt-Objekt*, »Naprijed«, Zagreb 1959, str. 47.

Treći elemenat je spekulativna idealizacija slobode. To je, u stvari, spekulativna filozofska transpozicija francuske revolucije u nemackim istorijskim okvirima, krajem 18. i početkom 19. veka. Dard Lukač upravo u tom smislu ističe da je Filteova filozofija *nastala kao revolucionarni aktivizam vremena, prebracen u nemacki idealizam*. Ona je to naročito u prvim Filteovim delima.

U razdoblju koje je počelo u Filteovom životu i radu napuštanjem jenskog univerziteta, i trajalo sve do Filteove smrti 1814, kod Filte se ispoljila veoma izrazita težnja da deluje kao filozof, a ne samo da misli i piše. Kao ličnost, on je bio jedinstveni spoj filozofske spekulacije i emotivnosti, i možda se protivreča u njegovom životu mogu objasniti ne samo istorijskom situacijom u kojoj je on živeo, delovao i mislio već i njegovim karakterom. Iako se drugi period njegovog života i rada razlikuje od prvog, on u osnovi ipak ostaje na svom filozофском stanovištu, bilo da pise studije o moralu, pravu, o filozofiji istorije, o vaspitanju ili pak da istupa kao govornik (o tome svedoče njegovi *Gовори немачкој нацији*) u doba kada ga je istorijska situacija doveila do paradoxa da se uime slobode nemacke nacije bori protiv francuskih, Napoleonovih vojnika koji su osvajali Evropu, pozivajući se na tekovine francuske revolucije. Nije to više bila akademска borba, već borba u kojoj se fizički umire. Kao dobrovoljac, Filte je zaista i umro od tifusa, tako reći na bojnom polju.

U svojoj oceni Filteove filozofije, Hegel, njegov sledbenik, kritičar i savremenik, napisao je da je Filte živeo u doba koje je »vapilo za životom i za duhom i da se taj duh izrazio u poetiskim i prodročkim čežnjivim tendencijama, u izopacenostima koje su iznikle iz Filteove filozofije«<sup>18</sup>.

Takav Hegelov sud nije bio beznačajan u formiranju mišljenja o istorijskom značaju Filteove filozofije, iako je jasno da bi se isto tako, ili slično, moglo govoriti i o raznim »izopacenostima« izniklim iz Hegelove, pa i svake druge filozofije. Međutim, za istoriju filozofije, kojoj je upravo Hegel dao jedan od najvećih priloga, pa i za ocenu istorijskog značaja Filteove filozofije u njoj, svakako je najznačajnije da se bez Filte ne može zamisliti Šelingov, pa ni Hegelov mlaioni razvitak. A to je upravo ono zbog čega je filozofija Kanta, Filte, Šelinga i Hegela kao celina epohalna.

Veljko KORAĆ

<sup>18</sup> G. V. Hegel, *Istorijska filozofija*, »Kultura«, Beograd 1970, III knj. str. 503.

## NAPOMENA

U ovaj izbor su, osim jednog, uvršteni svi Fihteovи tekstovi o učenju o nauci do 1800. god. Razlog za takav izbor je ovaj: godina 1800. smatra se prekretnicom u Fihteovom mišljenju. Veruje se da je od tada u njegovoj filozofiji sve izrazitija misao o bogu, da sve više deluju motivi *Jovanovog jevanđelja*. Stoga se pravi razlika između Fihteovih radova do 1800. god. i onih posle te godine.

Iako je nastao i objavljen u Fihteovom prvom periodu, u ovaj izbor nije unet spis *Osnova celokupnog učenja o nauci* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794). On je izostavljen zbog toga što je nedavno objavljen u Zagrebu i tako već postao dostupan čitaocima. (*Osnova celokupne nauke o znanosti*, Zagreb, »Naprijed«, 1974. Preveo Viktor D. Sonnenfeld. Redaktor prevoda Milan Kangrga).

Od pet tekstova obuhvaćenih ovim izborom, kod nas se dva od njih objavljuju po prvi put (*O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije i o osobnosti učenja o nauci s obzirom na teorijsku moć*). Ostala tri (*Prvi uvod u učenje o nauci*, *Drugi uvod u učenje o nauci za čitaoce koji već imaju filozofski sistem i Pokusaj novog prikaza učenja o nauci*) već su ranije objavljena (u knjizi: Johann Gottlieb Fichte: *Odabranе filozofske rasprave*, Zagreb, »Kultura«, 1956. Preveo Viktor D. Sonnenfeld). Kako je, međutim, ta knjiga odavno rasprodana, oni su danas postali nedostupni novoj čitalačkoj publici. Već je to, uz nov prevod, bilo dovoljno da se nadu u ovom izboru.

Do danas postoje dva merodavna (iako ne potpuna) izdanja Fihteovih dela. (Treće, kritičko i celovito, tek je u toku izlaženja kod »Bayerische Akademie der Wissenschaften«). Jedno izdanje je ono koje je priredio njegov sin Emanuel Herman Fichte (Johann Gottlieb Fichte: *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1845—1846. Herausgegeben von I. H. Fichte). Drugo izdanje je Frica Medikusa (Johann Gottlieb Fichte: Werke. Auswahl in sechs Bänden, Leipzig, Felix Meiner, 1910—1912. Herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus). Prevod je rađen prema Medikusovom izdanju.

Napomene označene brojevima pripadaju nemačkom izdavaču; napomene sa zvezdicom su autorove (Fihteove) i prevodioca.

D. B.

Prvo izdanje *A*: Weimar, im Verlage des Industrie-Comptoirs, 1794.

Drugo poboljšano i dopunjeno izdanje *B*: Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1798.

#### PREDGOVOR PRVOM IZDANJU

Čitajući novije skeptičare, naročito *Enesidema* i izvrsne *Majmonide* spise, pisac ove rasprave se potpuno uverio u ono što mu je već ranije bilo vrlo verovatno: da filozofija, čak i najnovijim nastojanjima najoštromnijih ljudi, još nije podignuta na rang evidentne nauke. On je verovao da je našao razlog tome, i da je otkrio lak put da potpuno zadovolji sve one, vrlo osnovane, zahteve skeptičara prema kritičkoj filozofiji; i da dogmatski i kritički sistem uopšte u njihovim spornim zabtevima ujedini onako kako su pomoću kritičke filozofije ujedinjeni sporni zahtevi različitih dogmatskih sistema.<sup>2</sup> Nenaviknut da govori o stvarima koje još ima da uradi, on bi svoj plan izvršio, ili o njemu zauvek čutao, da mu se predočeni povod nije činio kao poziv da položi račun o dosadašnjoj upotrebi svog slobodnog vremena i o radovima kojima namjerava da posveti budućnost.

Sledeće istraživanje ne polaze pravo ni na kakvu drugu važnost osim na hipotetičku. Međutim, odale ne sledi da pisac svojim tvrdnjama baš ništa drugo ne može da stavi u osnovu do nedokazane pretpostavke; i da one, ipak, ne bi trebalo da budu rezultati jednog dubljeg i čvrstog sistema. Naravno, on se obavezeće da će to tek posle nekoliko godina moći publici da izloži u obliku koji je nje dostojan; ali, pravđnost, da se ne osporava pre nego što se ispita celina, očekuje on već sada.

Prva namera ovih listova bila je da se mladež, koja studira na visokoj školi na koju je pisac pozvan, stavi u položaj da sudi da li se

<sup>2</sup> K tome je u *A* primedba: istinski spor koji postoji između oba i u kojem su skeptičari s pravom bili na strani dogmatika, a sa njima na strani zdravog ljudskog razuma, koji dolazi u obzir, doduše, ne kao sudija, ali kao svedok koga treba ispitati prema paragrafima, mogao bi zacelo da bude spor o *povezanosti našeg saznanja sa stvari po sebi*; i spor bi se, svakako, mogao pomoći budućeg učenja o nauci odučiti tako da naše saznanje, istina, ne bi neposredno predstavom, ali bi svakako posredno *osećanjem* bilo povezano sa stvari po sebi; da se stvari, svakako, samo *kao pojave predstavljeju*, a da se *kao stvari po sebi osećaju*: da bez osećanja ne bi bila moguća nikakva predstava; ali, da se stvari po sebi saznaju samo *sub-jektivno*, tj. samo ukoliko deluju na naše *osećanje*.

<sup>1</sup> U *A* naslov glasi: *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije, kao pozivni spis za njegovu predavanja o toj nauci* od Johana Gottluba Fichte, imenovanog redovnog profesora filozofije na Univerzitetu u Jeni.

*Prethodna primedba izdavača.* Ovom izdanju je osnova tekst iz *B*. Varijante prvog izdanja, kao i marginalni dodaci (koje je u izdanju *Sabranih dela sopstvenih I. H. Fichte*), zabeleženi su u napomenama. U *B* je nešto više mesta istaknuto nego u *A*; u tim slučajevima način čitanja iz *A* nije navoden.

može prepustiti njegovom vodstvu na putu prve nauke među naukama, i da li bi se smela nadati da on preko nje može proširiti onoliko svetla koliko joj je potrebljano, kako bi na tom putu išla bez opasnog spoticanja; druga namera bila je da o svom pothvatu pribavi sudove svojih zaštitičnika i prijatelja.

Ako im ovaj spis dođe do ruku, sledeće primedbe su za one koji ne pripadaju ni prvima ni drugima.

Pisac je dosad uveren da nikakav ljudski razum ne može predeti dalje nego do granice na kojoj je, naročito u svojoj *Kritici moći sudskega*, stajao *Kant*, granice koju on, međutim, nikada nije odredio i naznačao kao poslednju granicu konacnog znanja. On zna da nikada neće moći da kaže nešto na šta već *Kant* nije ukazao neposredno ili posredno, jasnije ili neodređenije. On prepusta budućim vremenima da dokuče genije čoveka koji je, sa stanovišta na kojem je našao filozofiju, moć sudeњa, često kao vođen vîšim nadahnucem, ovu tako snažno odvraćao od njenog poslednjeg cilja. — On je isto tako iskreno uveren da se filozofiji, posle *Kantovog* genijalnog duha, nije mogao učiniti veći dar osim sistematskim duhom *Raijholtovim*; i on veruje da poznaje slavno mesto koje će elementarna filozofija ovog poslednjeg, pri daljem razvoju koji će filozofija, pomoću ma koga to bilo, nužno morati da učini, ipak uvek potvrđivati. Nije u njegovom načinu mišljenja da bilo čiju zaslugu hoće obesno da slavati krivo ili da je umanjiti; on veruje da uviđa da se na svaki stepen, na koji se nauka popela, tek normala popeti, pre nego što je mogla da stupi na viši; zaista ne smatra svojom ličnom zaslugom što je srećnim slučajem pozvan na rad posle odličnih radnika; i on zna da svaka zasluga, koja bi mu u tome, možda, mogla pripasti ne počiva na srećni otkrivanja, nego na čestitosti traženja u kojoj svako može samo sebi samom da sudi i plati. On to nije rekao radi onih velikih ljudi ili onih koji su im slični, već za druge, ne baš tako velike ljudi. Ko misli da je izlišno to što je on rekao, taj ne pripada onima za koje je to rekao.

Pored onih ozbiljnih, ima još i ljudi koji su filozofa opominjali da sebe ipak ne učini směšnim očekujući previše od svoje nauke. Neću odlučivati da li se svi istinski smeju od srca, posto im je žovjanost jednom urođena, ili među njima nema. Li i takvih koji se na smeh samo primoravaju da bi uopšte nerazboritom istraživaču ogadili pothvat na koji oni, iz shvatljivih razloga, ne gledaju rado\*. Pošto ja, koliko se sećam, izražavanjem takvih visokih očekivanja dosad još nisam dao nikakvu hraniu njihovoј čudi: to je meni, možda, najpre dopušteno da

ih, ne radi filozofa, još manje radi filozofije, nego radi njih samih, zatim da smeh zadrije dočle dok pothvat svečano nije propao i dok nije napušten. Mogu se onda rugati našoj veri u čovečanstvo, kome sam pripadaju, i našim očekivanjima od njegovih velikih obdarjenosti; mogu onda ponavljati svoju utešnu izrek: čovečanstvu nikada ne treba pomagati; tako je to bilo i tako će to uvek biti — toliko često je njima potrebna uteha!

čiste niti su to mogle da budu, budući da je taj neuobičajeni način mišljenja mogao sebi da obeća prijem samo putem pridodatih kritičkih upustava — čista metafizika, kažem, ne sadži nikakvu daju kritiku osim one s kojom je već, pre nje, trebalo doći do čiste.

To što je rečeno tačno određuje suština ovog spisa. On je deo kritike učenja o nauci, a nipošto samo učenje o nauci ili njegov deo.

## PREDGOVOR DRUGOM IZDANJU

Ovaj mali spis je raspodat. On mi je potreban da biti u svojim predavanjima išao po njemu; i on je do sada, ne računajući nekoliko članaka u »Filozofskom žurnalu društva nemackih naučnika« (»Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten«), jedini spis u kojem se, u učenju o nauci, filozofira o — samom filozofiranju, i stoga služi za uvođenje u taj sistem. Ti razlozi su me pokrenuli da pripremim njegovo novo izdanie.

Čak su svrha i suština ovog spisa, bez obzira na njegov određen naslov i sadžaj, često pogrešno shvatani, i kod ovog drugog izdania potrebno je da se, što sam kod prvog smatrao potpuno nepotrebnim, o tim tačkama određeno izjasnim u jednom predgovoru. — Naime, o samoj metafizici se, koja ne mora da bude samo učenje o tobožnjim stvarima po sebi, nego genetičko izvodjenje onoga što se nalazi u našoj svesti, može ponovo filozofirati — može se istraživati o mogućnosti, o istinskom značenju, o pravilima jedne takve nauke; i za obradivanje same nauke vrlo je korisno da se to događa. U filozофском smislu, sistem takvih istraživanja zove se kritika; bar bi se samo ovaj navedeni tim imenom trebalo da označi. Sama kritika nije metafizika, već se nalazi iznad nje: ona se prema metafizici odnosi upravo onako kako se metafizika odnosi prema običnom shvatanju prirodnog razuma. Metafizika objašnjava to shvatanje, a sama se objašnjava u kritici. Istinska kritika kritikuje filozofsko mišljenje: ako sama filozofija treba da znači i kritička filozofija, onda se o njoj može reći samo da kritikuje prirodno mišljenje. Čista kritika — *Kantova* npr., koja se najavila kao *kritika*, nije ništa manje do čista, nego je sama većim delom metafizika; ona kritikuje čas filozofsko, čas prirodno mišljenje: što joj po sebi ne bi bilo mana kad bi, delom, samo baš učinjenu razliku uopšte određeno pokazala, a delom kod pojedinačnih istraživanja nagovestila na kakvom bi se području ona nalazila: čista kritika, kažem, ne sadži nikakva pridodata metafizička istraživanja; čista metafizika — dosadašnje obrade učenja o nauci, koje se najavilo kao metafizika, u tom pogledu nisu

bili dovoljno određeni, ispušteno je nekoliko primedaba ispod teksta koje su sistem zaplitale u nesuglasice od kojih se do sada još može oslobođiti, i ispušten je ceo treći odjeljak (hipotetička podela učenja o nauci), koji je odmah pri njegovom sastavljanju imao samo vremensku svrhu i čiji je sadžaj otada podrobniije i jasnije izložen u *Osnovi celokupnog učenja o nauci*.\*

Budući da ponovo izdajem jedan spis u kojem sam svoj sistem najpre najavio, možda nije neuimenno da dodam nešto o tome na kakav je prijem taj sistem dosad nailazio. Malo njih se latilo umnijeg merila da prethodno mirno čuti i da tek malo promisliti; više njih je otvoreno pokazalo svoje glupo čudjenje nad novom pojmom, i primili su je sa blesavim podsmehom i neukusnim rughanjem; dobrodošniji među njima su, da bi pronasli izvinjenje za pisca, hteli da veruju da je cela stvar samo rđavo izmisljena šala, dok su drugi ozbiljno razmišljali kako se

\* Ovde se Fichte poziva na svoje delo *Osnova celokupnog učenja o nauci (Grundlage der gesamten Wissenschaftsliteratur)* iz 1794. god. Ono je, pod naslovom *Osnova celokupne nauke o znanosti*, izšlo u Zagrebu (Naprijed, 1974). — Prim.

on uskoro može zbrinuti »u unutrašnjosti izvesnih zavoda«. — Istoriji ljudskog duha, da bi se najponičniji prilog kad bi se nabrojalo kako su izvesni filozofem prihvataní pri svom prvom pojavljivanju; prava je šteta, što više nema sudova savremenika o nekim starijim sistemima, sudova koji su izrečeni u prvom zaprepašćenju. Kad je reč o Kantovom sistemu, još ima vremena da se prieđi zbirka njegovih prvih recenzija — na čelu sa onom u dobro poznatim »Getinskim naučnim novinama« (»Göttingische Gelehrten-Zeitung«) — i da se one kao retkosti sačuvaju za buduća vremena. Za učenje o nauci sam ču preduzetí taj posao; i da bih opočeo, prilažem ovom spisu dve od najčudnovatijih recenzija koje tu spadaju — razume se, bez dodavanja primedaba. Filozofskoj publici, koja je danas bolje upoznata s mojim sistemom, takve primedbe nisu potrebne, a za tvorce onih recenzija dovoljna je nesreća da se kaže ono što su oni u njima rekli.<sup>3</sup>

Bez obzira na taj zastrašujući prijem, ovaj sistem je, ipak, ubrzano posle toga, imao srećniju sudbinu, kao što to, svakako, nijednom drugom nije moglo da pripadne. Više mlađih umnih glava strasno ga je prihvatiло, a jedan zasluzni veteran u filozofskoj literaturi odbrio ga je posle dužeg i zrelog ispitivanja. Odi ujedinjenih nastoјanja toliko mnogo odlučnih glava može se очekivati da se uskoro, višestranj prikazan i proširen, primeni, da će, što namerava, prouzrokovati preuderavanje filozofiranja, a posredstvom njega i naučnog postupka uopšte. Bez obzira na sličnost njegovog prvog prijema sa prijemon neposredno prethodnog — drugog sistema, kako veruju dobri znaci — drugog prikaza upravo istog sistema, kako na isti način, ne bez dobrih razloga, pretpostavljam (o kojoj tački da se dalje sporim, naravno, odustajem), bez obzira na tu sličnost, kažem — premda, što se za kantovce razume, prijem učenja o nauci ispada mnogo grublji i prostiji nego prijem Kantovih spisa — oba (sistemi i prikazi) po svoj prilici ipak neće imati isti uspeh da stvore gomilu ropskih i brutalnih epigona. Delom bi trebalo verovati da se Nemci daju zastrašiti neposredno prethodnom činjenicom, i da neće odmah posle toga drugi put navlačiti jaram epigonstva; delom izgleda da će kako dosad odabранo izražavanje, koje izbegava utvrđeno slovo, tako i unutrašnji duh tog učenja zaštiti to učenje od besmislenih podražavalaca; ni od njegovih prijatelja ne treba očekivati da će zaista prihvati такво zaklinjanje na vernost.

Jena, o Aranđelovdanu 1798.

Za dovršenje sistema treba učiniti još neopisivo mnogo. Sada je jedva položen temelj, jedva da je započeta gradnja, i pisac hoće da se svi njegovi dosadašnji radovi smatraju samo kao prethodni radovi. Postojana nuda, koju sada može da izrazi, ne, kako je ranije strahoval, u dobru sreću da će svoj sistem morati dati u individualnoj formi u kojoj mu se on najpre pokazao, u mrtvim slovima, za bilo koje buduće vreme koje bi ga moglo razumeti, nego da će se već sa svojim savremenicima o tome sporazumeti i posavetovati da vidi da će on zajedničkom obradom više njih dobiti opštu formu i da će ga iza sebe ostaviti živog u duhu i načinu mišljenja vremena — ta nadma menja plan koji je sebi propisao pri prijavi tog sistema. Naime, on već sada neće dalje napredovati u sistematskom izvođenju sistema, nego će tek ono što je do sada otkriveno mnogostrane prikazati, i pokušati da potpuno jasno, i svakom ko nema predubudećenja, učini evidentnim. Početak tog rada je učinjen već u gore pomenutom Žurnalu, i on će biti nastavljen onoliko koliko dozvoljavaju moji naredni poslovni kao akademskog docenta. Na osnovu više meni poznatih izjava, onim člancima je ponekom puklo pred očima; a ako način mišljenja publike o tom novom učenju nije opštije preudešen, onda to svakako dolazi otuda što se čini da onaj žurnal nije mnogo proširen. Čim mi vreme dopusti, u tu svrhu cu objaviti jedan nov pokusaj strogo-sistematskog i čisto-sistematskog prikaza osnove učenja o nauci.

<sup>3</sup> Prva od dveju (ovde izostavljenih) recenzija odnosi se na Šelingov spis *O mogućnosti forme filozofije uopšte*; on je anoniman; njegov autor je sirov i tup kantovac. Drugu recenziju o izd. ovog Frilegovog spisa, kao i o *Osnovi cel. učenja o nauci*, sastavio je prof. Bek u Haleu. Ona dokazuje da i ovaj savsim nadareni misiljac nije imao dovoljno nesobitnosti da sebi prizna da mu je učenje o nauci bila zavorena knjiga. Obe recenzije su uzete iz *Analisi filozofije I* (1795) koje je u Haleu izdao Jakob.

## O POJMU UČENJA O NAUCI UOPŠTE

### § 1. HIPOTETIČKI POSTAVLJEN POJAM UČENJA O NAUCI

Da bi se podeljene strane ujedinile, najsigurnije je poći od onoga u čemu su saglasne.

Filozofija je *nauka*; — o tome se svi opisi filozofije toliko slažu koliko su u određivanju *objekta* te nauke podejani.<sup>4</sup> A šta bi bilo kad bi ta nesaglasnost dolazila otuda što sam pojam nauke, za koju oni filozofiju jednodušno priznaju<sup>5</sup>, nije bio savsim razvijen? Šta ako bi određenje tog jedinog od svih dopuštenih obeležja<sup>6</sup> bilo potpuno dovoljno da se odredi pojam same filozofije?

Nauka ima sistematsku formu; u njoj se svi stavovi povezuju u jedno jedino načelo i u njemu se ujediniuju u celinu — i to se uopšte priznaje. Međutim, da li je sad pojam nauke iscrpen?

Kad bi neko na neosnovanom i nedokazanom stavu, npr. na stavu da u vazduhu postoje stvorenenja sa ljudskim sklonostima, strastima i pojmovima, a<sup>8</sup> da postoje eferična tela, izgradivao još sistematsku prirodnu istoriju tih vazdušnih duhova, što je po sebi svakako mogućno — da li bismo takav sistem, ma koliko se u njemu strogo zaključivalo<sup>9</sup> i ma koliko njegovi pojedinačni delovi bili međusobno prisno povezani, priznali za nauku? Obrnuto, kad neko navodi pojedinačnu postavku — opstrukcije mehaničar stav: da stub, postavljen na nekoj horizontalnoj površini pod pravim углом, stoji upravno i da se, do beskraja produžen, ni na jednu od obeju strana neće nagnuti; što je on negda čuo i

<sup>4</sup> A: nauka; o tome se svi njeni opisi toliko slazu koliko se o objektu te nauke jedan od drugog odvajaju.

<sup>5</sup> A: upravo odvajaju

<sup>6</sup> za koji... priznaju — dodatak je iz B

<sup>7</sup> A: razvijen? i kad bi ono jedino obeležje

<sup>8</sup> A: i

<sup>9</sup> A: zaključuje

u mnogostrukom iskustvu našao za istinito<sup>10</sup>; — svako će priznati da taj mehaničar ima nauku o onome što je rečeno; premda odmah ne može da, počev od prvog načela te nauke, sistematski izvede geometrijski dokaz tog stava.<sup>11</sup> Zašto sad onaj postojani sistem, koji počiva na nedokazanom i nedokazivom stavu, ne nazivamo naukom; i zašto znanje ovog drugog<sup>12</sup>, koje u njezovom<sup>13</sup> razumu nije povezano ni sa kakvim sistemom, nazivamo naukom?

Bez sumnje zato što onaj prvi, u svoj svojškiski ispravnoj formi, ipak ne sadrži ništa što čovek može da zna; i što ovaj poslednji, bez svake školski ispravne forme, kaže nešto što stvarno *zna* i što može da zna.<sup>14</sup>

Kako se čini, sуштина nauke bi se, prema tome, sastojala u svojstvu njenе sadržine i u odnosu te sadržine prema svesti onoga za koga se kaže da zna:<sup>14</sup> a sistematska forma bi nauci bila samo slučajna; ona ne bi bila njenja svrha, već, možda, samo sredstvo za svrhу.

To bi se prethodno moglo ovako misliti. Ako<sup>15</sup> bi, iz bilo kog uzroka, ljudski duh mogao izvesno da zna samo veoma malo, i da bi sve drugo mogao samo da mi, nagrada, sluti, svojevoljno pretpostavlja, a da se ipak, isto tako iz bilo kog uzroka, zacelo ne bi mogao da zadowolji sa tim usko ograničenim ili nesigurnim znanjem, onda mu za proširenje i osiguranje tog znanja ne bi preostalo nikakvo drugo sredstvo osim da neizvesna znanja uporedi sa izvesnim i da iz jednakosti ili nejednakosti — neka mi se prethodno dozvole ovi izrazi, dok ne dobijem vremena da ih objasnim — da iz<sup>16</sup> jednakosti ili nejednakosti prvih sa poslednjima zaključi o njihovoj izvesnosti ili neizvesnosti. Ako bi ona bila jednaka nekom *izvesnom* stavu, onda bi on sigurno mogao da pretpostavi da su i ona izvesna; ako bi mu bila suprotna, onda bi odsad znao da su pogrešna i pomoću njih bi bio obezbeden od

<sup>10</sup> A: mehaničar stav: da na horizontalnoj liniji upravna imá sa obe strane prave uglove; ili neškolovani setjak činjenici da je jevrejski istoričar Josif živeo u vreme razaranja Jerusalima.

<sup>11</sup> A: premda prvi ne može sistematski da izvede geometrijski dokaz svog stava počev od prvog načela te nauke, niti drugi može da školski ispravno dokaze istorijsku verodostojnost svog podatka, nego su oba stvar prihvatiš samo na veru i posterje.

<sup>12</sup> A: ove druge — u njenom

<sup>13</sup> A: i što ove poslednje, bez... nešto kažu, što one stvarno *znaјu* i mogu da znaјu.

<sup>14</sup> A: Sushтина nauke bi se, prema tome, sastojala u svojstvu njenе sadržine; ova sadržina bi, bar za onog ko treba da ima nauku, morala da bude izvesna; ona bi morala da bude nešto što bi on mogao da zna:

<sup>15</sup> Umetno: To bi se... Ako imá A samo: Naiime — ako

<sup>16</sup> A: da izvesne uporedim, i iz

dajeg obmanjivanja.<sup>17</sup> On bi dobio ne istinu, ali, ipak, oslobođenje od zablude.—

Biće jasnije. — Nauka treba da bude jedno, celina. Stav da stub, postavljen na nekoj horizontalnoj površini pod pravim uglom, stoji upravo<sup>18</sup>, jeste za onoga ko nema nikakvog jedinstvenog znanja o geometriji<sup>19</sup> bez sumnje celina i, utoliko, nauka.

Međutim, mi i celokupnu geometriju posmatramo kao nauku, jer ona, ipak, sadrži još ponešto drugo osim onog stava.<sup>20</sup> — Kako i čime pak jedno mnoštvo po sebi odveć različitih stavova postaje *jednom* naukom, jednom i istom celinom?

Bez sumnje, time što pojedinačni stavovi uopšte ne bi bili nauka, nego to oni postaju tek u celini, svojim mestima u celini i svojim odnosom prema celini. No, pukim sastavljanjem delova nikada ne može da nastane nešto što se ne nalazi u nekom delu celine. Kada nikakav stav među povezanim stavovima ne bi posedovao izvesnost, nju ne bi imala ni povezivanjem nastala celina. —

Prema tome, morao bi biti izvestan bar jedan stav, koji bi ostalim stavovima predavao svoju izvesnost; tako da, ako i ukoliko taj jedan treba da je izvestan, i drugi mora da bude izvestan, a ako i ukoliko taj drugi treba da je izvestan, da i treći, itd., mora da bude izvestan. Tako bi više, po sebi, možda, vrlo različitih stavova, upravo time što bi svih posedovali izvesnost, i to *jednaku* izvesnost, zajednički imali jednu izvesnost, i time bi postali samo jedna nauka. —

Stav koji smo upravo nazvali *izvesnim*<sup>21</sup> — pretpostavili smo samo jedan takav<sup>22</sup> stav — ne može svoju izvesnost da dobije tek povezivanjem sa ostalim stavovima, već mora da je poseduje pre povezivanja; jer, iz ujedinjavanja više delova ne može nastati ništa što nije ni u jednom delu. No, svi ostali stavovi bi svoju izvesnost moralni da dobiju od njega. *On* bi pre svakog povezivanja morao da bude izvestan i utvrđen. Međutim, nijedan jedini stav ne bi to morao da bude pre povezivanja, već bi to tek njime postao.

Odatve se ujedno rasvetljava da je naša gornja pretpostavka jedino tačna i da u nauci može da bude samo jedan stav koji je pre povezivanja izvestan i utvrđen. Kad bi bilo više takvih stavova, onda

<sup>17</sup> A: i on bi bio obezbeden da ga ona neće duže obmanjivati.

<sup>18</sup> A: Stav da upravna na horizontalnoj liniji čini dva prava ugla ili da je Josif živeo u vreme razaranja Jerusalima.

<sup>19</sup> A: geometriji ili istoriji.

<sup>20</sup> A: celokupnu geometriju ili istoriju... jer obe, ipak, sadrže još ponešto drugo osim onih stavova.

<sup>21</sup> A: *Izvestan* stav

<sup>22</sup> A: samo dosad samo jedan kao izvestan.

oni ili ne bi nikako bili povezani sa drugim, i tada ne bi pripadali istoj celini, već bi činili jednu ili više odvojenih celina; ili bi time bili povezani. Međutim, stavovi ne treba da budu drukčije povezani osim jednom i istom izvesnošću: ako je jedan stav izvestan, onda i drugi treba da je izvestan, a ako prvi nije izvestan, onda ni drugi ne treba da je izvestan; i jedno taj odnos njihove međusobne izvesnosti treba da odredi njihovu povezanost<sup>23</sup>. Ovo ne bi moglo da važi za neki stav koji bi imao izvesnost nezavisnu od ostalih stavova; ako njegova izvesnost treba da bude nezavisa, onda je on izvestan čak i ako drugi nisu izvesni. Prema tome, on s njima uopšte ne bi bio povezan izvesnošću. — Takav, pre povezivanja i nezavisno od njega<sup>24</sup> izvestan stav zove se *načelo* (Grundatz). Svaka nauka mora da ima načelo, štavše, ona bi se, po svom unutrašnjem karakteru, zacelo mogla sastojati iz jednog jedinog, po sebi izvezanog stava — koji se tada, naravno, ne bi mogao zvati načelom, pošto ne bi ništa utemeljivao. Međutim, ona i ne može da ima više od jednog načela, pošto bi, inače, činila ne jednu, nego više nauka. Izuzev onog, pre povezivanja izvezanog stava, jedna nauka može da sadrži i više stavova koji se tek povezivanjem sa onim uopšte saznaju<sup>25</sup> kao izvesni, i to na isti način i u istom stepenu izvesni kao onaj. Kako je upravo napomenuto, povezivanje se sastoji u tome što se pokazuje: ako je stav A izvestan, onda i stav B mora biti izvestan — a ako je ovaj izvestan, onda i stav C, itd., mora biti izvestan; i to povezivanje se zove sistematska forma celine, a ta celina nastaje iz pojedinačnih delova. — Čemu pak to povezivanje? Bez sumnje ne zato da bi se vrsila majoritira vezivanja, već da bi se dala izvesnost stavovima koji po sebi ne bi imali nikake izvesnosti: tako sistematska forma nije svrha nauke, već je ona, samo pod uslovom da nauka treba da se sastoji iz više stavova, slučajno primenljivo sredstvo za postizanje njene svrhe. Ona nije suština nauke, već njena slučajna osobina. — Neka je nauka zgrada; neka je glavna svrha te zgrade<sup>26</sup> čvrstina. Temelj je čvrst, i ukoliko je on postavljen, svrha bi bila postignuta. Međutim, pošto čovek ne može stonavati na pukom temelju, pošto se jedino njime ne može zaštiti ni protiv namernog napada neprijatelja ni protiv nenamernih napada vremena, to on na tom temelju podiže bočne zidove, a preko njih krov. Svi dešavaju se spajaju među sobom, a i sa temeljem, i time se celina učvršćuje; ali, čvrsta zgrada se ne gradi da bi moglo da se spaja, nego se spaja da bi se zgrada učvrstila; i ona je čvrsta ukoliko svi njeni delovi počivaju na jednom čvrstom temelju.

Temelj je čvrst i nije osnovan ni na kakov novom temelju, već na čvrstom zemljišnom tlu. — Na čemu mi to hočemo da izgradimo temelj naše naučne zgrade? Načela našeg sistema trebaju i moraju da budu izvesna pre sistema. Njihova izvesnost se ne može dokazati u njihovom opsegu, nego svaki u njima mogućan dokaz već pretpostavlja izvesnost<sup>27</sup>. Ako su ona izvesna, onda je, naravno, sve što iz njih sledi takođe izvesno: *međutim, iz čega sledi njihova vlastita izvesnost?* A kad bismo odgovorili i na to pitanje, ne bi li nas pritisnulo jedno novo, od onog prvog sasvim različito pitanje? Mi<sup>28</sup> ćemo pri izgradnji naše naučne zgrade zaključivati ovako: *Ako je načelo izvesno, onda je izvestan i određen drugi stav. Na čemu se osniva ono onda?* Šta je to što utemeljuje nužnu povezanost između oba, na osnovu koje jednom treba da pripadne upravo ona izvesnost koja pripada drugom? Koji su uslovi te povezanosti; i odakle znamo da su oni njeni uslovi, i to *isključivi i jedini uslovi?* I kako uopšte dolazimo do toga da prepostavimo nužnu povezanost između različitih stavova, i da pretpostavimo isključive ali iscrpne uslove te povezanosti?

Ukratko, kako se može utemeljiti *izvesnost načela po sebi*; kako se može utemeljiti *ovlašćenje da se iz njega, na određeni način, zaključi o izvesnosti drugih stavova?*

Ono što sâmo načelo treba da ima i što treba da dodeli svim ostalim stavovima koji postoje u nauci nazivam *unutrašnjom sadržinom* načela i nauke uopšte; način, kako ono to treba da dodeli drugim stavovima nazivam *formom* nauke. Shodno tome, zadato pitanje je ovo: kako su mogući sadržina i forma nauke uopšte, tj. kako je mogućna sâma nauka?

Nešto, u čemu bi se na to pitanje odgovaralo, sâmo bi bilo nauka, *i to nauka o nauci uopšte.*

Pre istraživanja ne može se odrediti da li će odgovor na ovo pitanje biti mogućan ili ne, tj. da li naše celokupno znanje ima neki saznatljiv čvrst temelj, ili ono ipak, ma koliko pojedini njegovi delovi međusobno bili povezani, naposletku ne počiva ni na čemu, bar *za nas* ni na čemu<sup>29</sup>. No, ako naše znanje za nas<sup>30</sup> treba da ima nekakav temelj, onda mora da postoji mogućnost odgovora na postavljeno pitanje i mora postojati nauka u kojoj se na njega odgовара; a ako takva nauka postoji, onda naše znanje ima saznatljiv<sup>31</sup> temelj. Prema tome, pre istraživanja ne može se ništa reći o temeljnosti ili bestemeljnosti

<sup>27</sup> A: nju

<sup>28</sup> Umesto: A kad... M... A ima samo: Jo više — mi...

<sup>29</sup> Bar... čemu — dodatak je iz B.

<sup>30</sup> za nas — dodatak je iz B.

<sup>31</sup> saznatljiv — dodatak je iz B.

našeg znanja; a mogućnost tražene nauke može se dokazati samo njenom stvarnošću.

Imenovanje jedne takve nauke, čija je mogućnost dosad samo problematična, jeste samovoljno. Ako bi ipak trebalo da se pokraže da je tlo, koje je, prema svakom dosadašnjem iskustvu, upotrebljivo za izgradnju nauka, već zauzeto onim koje njemu pripadaju i da se samo pokaže neizgrađeni deo zemlje, naime deo za nauku naukâ uopšte; daje, ako bi se, pod nekim poznatim imenom (imenom filozofije) pronašla ideja nauke koja, ipak, takođe hoće da bude ili postane naukom i koja sa sobom ne može da bude saglasna o mestu na kojem treba da se izgradi; onda ne bi bilo neumesno da joj se pokaže rađeno prazno mesto. Da li se dosad pri reći filozofija mislio upravo to ili ne, uopšte nije ne menja, i tada bi ta nauka, ako bi samo jednom postala nauk na ne bez opravdanja odbacila ime koje je dosad nosila iz nimalo<sup>32</sup> pretvorene skromnosti — ime vajnog poznавања, hobija, diletanitizma. Nacija koja tu nauku<sup>33</sup> bude pronašla, svakako bi bila vredna toga joj dâ ime iz svog jezika\*; i ona bi se tada apsolutno mogla da zauka ili učenje o nauci. Dosad tako zvana filozofija bi, prema tome, bila nauka o nauci uopšte.

32. A: ne

33. A: koja nju

\* Ona bi, zacele, bila vredna i toga da joj iz svog jezika dâ ostale veštacke i sam jezik, kao i nacija koja njime govor, dobili bi time odlučujući prevazvodni ostalim jezicima i nacijama.  
Štaviše, po svim izvedenim delovima, postoji nužan, i kao i knog prevara, sistem filozofske terminologije, posredstvom ravnomenog prenosa zakonima metaforičkog označavanja, transcedentalnih pojavljenja, prema jedan osnovni znak koji svojevoljan, pošto svaki jezik polazi od voje (Willkür). Time filozofija, koja po svom sadržaju važi za sve, po svom označavanju postaje potpuno nacionalna; izvršena iz naidublje u nijosti nacije koja govori tim jezikom, i opet usavršavajući taj jezik do najvišeg donosi. Međutim, tu sistematsku nacionalnu terminologiju ne treba postaviti nego što sam sistem unapostane dovršen, tako i punoj izgradenosti svih svojih delova. Određivanjem te terminologije, filozofija sudeća dovršava svoj posao; posao, koji bi, po celom svom obimu, lako rada bude isuviše velik za jedan ljudski život.  
To je razlog zbog kog pisac dosad još nije izveo ono što izređeda da je on u gornjoj napomeni, vec se služi veštackim rečima, baš onako kako ih je on, a, one nemачke, latinske ili grčke. Za njega je svaka terminologija samo provizorij, sve dok se jednom, bio taj posao dodeljen njemu ili nekom drugom — ne u opšta i zauvek važeća. Radi tog uzroka i on je na svoju terminologiju obraćao mnoge pažnje i izbegavao da je čvršće odredi; niti je o toj tački nekoliko umesnih primedbi drugih (npr. predloženo razlikovanje između dogmatizma i dogmatske, primedbe koje su, ipak, umesne samo za sadašnje stanje nauke, za sebe upotrebljavaju. On nastaviti da, opisima i raznovrsnošću načina izražavanja, svom predavanju c jasnoču i određenost uvek kad su one neophodne za njegovu svrhу<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Oba poslednja pasusa naponene (štaviše... svrhu) su dodaci iz B.

## § 2. RAZVILJANJE POIMA UČENJA O NAUCI

Iz definicija ne treba zaključivati: to znači ili da se, odatle što se sebi bez protivrečnosti u opisu neke stvari koja egzistira potpuno nezaviso od našeg opisa moglo da misli izvesno obeležje, bez daljeg razloga ne može zaključivati da ono zato mora da se nalazi u zbijskoj stvari; ili da, kod neke stvari koja sama tek pomoću nas, prema nekom o tome stvorenom pojmu koji izražava njenu svrhu, treba da bude proizvedena, iz mogućnosti mišljenja te svrhe još ne treba zaključivati o njenoj izvodljivosti u stvarnosti; međutim, to nikada ne može da znači da pri svojim duhovnim ili telesnim radovima sebi ne treba zadavati nikakvu svrhu i da je sebi, čak, još pre nego što se prede na rad, ne treba pokušati učiniti jasnom, vec to prepuštiti igri svoje uobrazilje i svojih prstiju, ma šta odatle proizašlo. Pronalažač aerostatičkih balona svakako je mogao da proračuna njihovu veličinu, odnos u njima zatrivenog vazduha, prema atmosferskom vazduhu i brzinu kretanja svoje mašine<sup>35</sup>; i to još pre nego što je znao da li će naći vrstu vazduha koji je za neophodan stepen lakši od atmosferskog; i Arhimed je mogao da proračuna mašinu pomoću koje je hteo da pokrene Zemlju sa njenog mesta, premda je odmah sigurno znao da izvan njene privlačne sile ne bi našao nikakvo mesto sa kojeg bi mogao pustiti da ona deluje.

— Tako je i sa našom upravno opisanom naukom: kao takva, ona nije nešto što je od nas nezavisno i što egzistira bez našeg sudelovanja, već, stavise, nešto<sup>36</sup> što tek treba da bude proizvedeno slobodom našeg duha koji deluje u određenom pravcu — ako takva sloboda našeg duha postoji, što, takođe, još ne možemo znati. Odredimo pre toga taj pravac; razjasnimo sebi pojam o tome šta naše delo treba da postane! Da li ga možemo proizvesti ili ne, to će proizći tek otuda da li ga stvarno izvodimo. Sada pitanje nije o tome, već o tome šta odista hoćemo da učimimo; a to određuje naša definicija.

1. Opisana nauka treba najpre da bude nauka nauke uopšte. Svaka moguća nauka ima načelo koje se u njoj ne može dokazati, već koje mora da bude izvesno pre nje. Gde to načelo treba da bude dokazano? Bez sumnje, u onoj nauci koja ima da utemelji sve moguće nauke. — U ovom pogledu, učenje o nauci ima da uradi dve stvari. Najpre, da utemelji mogućnost načela uopšte; da pokaže kako, ukoliko, pod kojim uslovima i, možda, u kojim stepenima može nešto da bude izvesno, i uopšte; šta znači to — biti izvestan; zatim, ono bi posebno imalo da dokaže načela svih mogućih nauka koja u njima samima ne mogu da budu dokazana.

<sup>35</sup> A: atmosferskom i stepen njegove brzine  
<sup>36</sup> štaviše, nešto — dodatak je iz B.

Svaka nauka, ako ne treba da bude pojedinačan, istgnut stav, već celina koja se sastoji iz više pojedinačnih stavova, ima sistematsku formu. Ta forma, uslov povezanosti izvedenih stavova sa načelom i razlog da se iz te povezanosti zaključi da oni prvi nužno moraju da budu isto tako izvesni kao i ovo poslednje, može se u posebnoj nauci, ako ona treba da poseduje jedinstvo i da se bavi tudem, njoj neprikladnim stvarima, isto tako malo dokazati, kao što se u njoj može dokazati istina njenog načela<sup>37</sup>, nego se za mogućnost njene forme već pretpostavlja. Dakle, opšte učenje o nauci ima na sebi obavezu da utemelji sistematsku formu za sve moguće nauke.

2. Samo učenje o nauci je *nauka*. Stoga i ono mora da ima načelo koje se u njemu ne može dokazati, već se u svrhu njegove mogućnosti kao nauke<sup>38</sup> pretpostavlja. Međutim, to načelo se ne može dokazivati ni u kakvoj drugoj višoj nauci; jer, tada bi ta viša nauka sama<sup>39</sup> bila učenje o nauci, i ne bi bila ona čije bi se načelo tek moralno dokazati. To načelo — učenja o nauci, a posredstvom njega svih nauka i svega znanja — nije stoga absolutno sposobno ni za kakav dokaz, tj. njega ne treba svoditi ni na kakav viš stav iz čieg bi se odnosa prema<sup>40</sup> njemu rasveta njegova izvesnost. Pa ipak, ono treba da dà osnovu svake izvesnosti; otuda ono mora da bude izvesno, i to izvesno u sebi samom, radi sameg sebe i pomoći samog sebe. Svi drugi stavovi biće izvestni pošto se može pokazati da su mu u bilo kom pogledu jednak; taj stav mora biti izvestan samo zato što je jednak samom sebi. Svi drugi stavovi imat će posrednu i od njega izvedenu izvesnost; on mora biti neposredno izvestan. Na njemu se zasniva svako znanje, i bez njega ne bi uopšte bilo mogućno nikakvo znanje; međutim, on se ne zasniva ni na kakvom znanju, već je absolutno stav znanja. — Taj stav je apsolutno izvestan, tj. on je izvestan jer je izvestan<sup>41</sup>. On je temelj sveke izvesnosti, tj. sve što je izvesno jeste izvesno zato što je on izvestan; i ništa nije izvesno ako on nije izvestan. On je temelj svakog znanja, tj. zna se šta on izriče pošto se uopšte zna; to se zna neposredno, kao što se bilo šta zna. On prati svako znanje, sadržan je u svakom znanju i svako znanje ga pretpostavlja.

Učenje o nauci mora, ukoliko je samo nauka — ako samo ne treba da se sastoji iz svog pukog načela, već iz više stavova (a da će to tako biti, može se predviđati zato što ono ima da postavi načela za druge nauke) — ono mora, kažem, da ima sistematsku formu. Ono tu sistematsku formu

ne može, po određenju, da pozajmi ni od koje druge nauke, ili da se<sup>42</sup>, po važnosti, pozove na dokaz o njoj u nekoj drugoj nauci, prešto ono samo za sve druge nauke treba da postavi ne samo načela, a time njihovu unutrašnju sadžinu, nego i formu, a time mogućnost povezivanja više stavova u njima. Prema tome, ono tu formu mora imati u samom sebi i nju sanim sobom ujemeljiji.

Ovo možemo samo malo da raščlanimo da bismo videli šta je time uistinu rečeno. — Ono o čemu se nešto zna pri svemu tome bi se zvalo sadržinom stava, a ono što se o tome zna formom stava. (U stavu: zlato je telo, zlato i telo su ono o čemu se nešto zna; ono što se o njima zna jeste da su oni u izvesnom smislu jednaki i da se zato jedno može da postavi umesto drugog. To je potvrđan stav, a taj odnos je njegova forma.)

Nijedan stav nije mogućan bez sadržine i forme. Mora postojati nešto o čemu se zna i nešto što se o tome zna. Prema tome, prvi stav sveg učenja o nauci mora da ima oboje, sadržinu i formu. On treba nešto posredno i pomoći samog sebe da bude izvestan, a to ne može značiti ništa drugo do da njegova sadržina određuje njegovu formu, i obrnuto, da njegova forma određuje njegovu sadržinu. Ova forma može pristati samo onoj sadržini, a ova sadržina samo onoj formi; svaka druga forma za tu sadržinu ukida sam stav, a sa njim svako znanje. Dakle, forma absolutno prvog načela učenja o nauci nije njune, sanim stavom<sup>43</sup>, samo data, nego je i za njegovu sadržinu postavljena, kao apsolutno važeća. Ako izuzev ovog jednog, apsolutno-prvog, treba da postoji još više načela učenja o nauci, koja bi samo delom morala biti apsolutna, a delom bi morala biti uslovljena onim prvim i najvišim načelom<sup>44</sup>, pošto, inače, ne bi bilo nijednog jedinog načela: onda bi u njemu ono apsolutno-prvo samo moglo da bude ili sadržina ili forma, a ono uslovljeno isto tako samo ili sadržina ili forma. Ako se pretpostavi da je sadžina ono neuslovljeno, onda će apsolutno-prvo načelo — uslovljati njenu formu; prema tome, njena forma bi se određivala u samom učenju o nauci, pomoći njega i pomoći njegovog prvog načела: ili, ako se, obrnuto, pretpostavi da je forma ono neuslovljeno, onda se prvim načelom nužno određuje sadžinu te forme, prema tome posredno i forma, ukoliko treba da bude forma neke sadržine; dakle, i u ovom slučaju bi forma bila određena učenjem o nauci, i to pomoći njegovog načela. — Međutim, jedno načelo, koje apsolutno-prvim načelom ne bi bilo određeno ni po svojoj formi ni po svojoj sadržini, ne može da postoji, ako treba da postoje apsolutno-prvo načelo, učenje o nauci

<sup>37</sup> kao ... načela — dodatak je iz B.

<sup>38</sup> kao nauke — dodatak je iz B.

<sup>39</sup> sama — dodatak je iz B.

<sup>40</sup> A: poređenja sa

<sup>41</sup> Bez protivečnosti se ne može piati ni o kakvom temelju izvesnosti. — Marginalni dodatak pisca.

<sup>42</sup> A: da se, po važnosti, na to

<sup>43</sup> stavom — dodatak je iz B.

<sup>44</sup> Pošto u prvom slučaju nisu načela, već izvedeni stavovi, pošto u drugom slučaju, inače, itd. — Marginalni dodatak pisca.

i sistem ljudskog znanja uopšte. Shodno tome, ne bi ni moglo da postoji više načela osim tri; jedno, koje je naprsto i apsolutno određeno pomoću samog sebe, kako po formi tako i po sadržini; jedno, koje je po formi određeno pomoću samog sebe i, jedno, koje je po sadržini određeno pomoću samog sebe. — Ako u učenju o nauci postoji još više stavova, onda oni svi moraju da budu određeni pomoću načela, kako po formi tako i po sadržini. Prema tome, učeње o nauci mora da odredi formu svih svojih stavova, ukoliko se posmatraju pojedinačno. No, takvo određivanje pojedinačnih stavova nije drukčije moguće do tako da se oni sami međusobno određuju. Međutim, svaki stav mora biti *potpuno* određen, tj. njegova forma mora pristajati samo njegovoj sadržini, i nijednoj drugoj, a ova sadržina mora pristajati samo onoj formi u kojoj se nalazi, i nijednoj drugoj; jer, stav, inače, ne bi načelu, ukolikو je ono izvesno (neka se podseti na ono što je upravo rečeno)<sup>45</sup>, bio jednak i, prema tome, ne bi bio izvestan. — Ako sad svih stavovi učenja o nauci treba po sebi da budu različiti — kao što to oni moraju biti, jer, inače, ne bi bilo više stavova, nego jedan i isti stav više puta: onda nijedan stav ne može svoje potpuno određenje dobiti drukčije osim pomoću jednog jedinog među svim stavovima; a ovim se ceo niz stavova potpuno određuje, i nijedan ne može stajati na nekom drugom mestu do na onom na kojem stoji. Svaki stav u učenju o nauci dobija pomoć određenog drugog stav-a svoje određeno mesto, i samo to mesto određuje nekom trećem određenom stavu. Prema tome, učeњe o nauci određuje sebi pomoću samog sebe formu svoje celine.

Ta forma učenja o nauci ima nužnu važnost za njegovu sadržinu. Jer, ako je apsolutno-prvo načelo bilo neposredno izvesno, tj. ako je njegova forma pristajala samo njegovoj sadržini, a njegova sadržina samo njegovoj formi — a pomoću njega se svih mogućih sledećih stavovi, neposredno ili posredno, određuju po sadržini ili po formi; ako oni, tako reći, u njemu već leže<sup>46</sup> sadržani — onda o ovima<sup>47</sup> mora važiti upravo ono što važi o onome: da njihova forma pristaje samo njihovoj sadržini i da njihova sadržina pristaje samo njihovoj formi. To se odnosi na pojedinačne stavove; no, forma celine nije ništa drugo da forma pojedinačnih de ova mišljenih kao jedno, a ono što važi za svaki pojedinačni stav, mora važiti i za sve misljene kao jedno.

Međutim, učeњe o nauci ne treba svoju formu da dâ jedino *sebi samom*, već i *svim ostalim mogućim naukama*, i da važnost te forme osigura za sve. Ovo se pak ne može misliti drukčije osim pod uslovom da

je sve što stav bilo koje nauke treba da bude već sadržano u bilo kom stavu učenja o nauci i da je, dakle, u njemu postavljen u njemu pripadnoj formi. A to nam ovara lak put vraćanja ka sadržini apsolutno-prvog načela učenja o nauci, o kojoj sad možemo reći nešto više nego što smo maločas mogli.

Ako se pretpostavi da *značilo izvesno* ne bi značilo ništa drugo do imati uvid u nerazdvojivost od edene sadržine od određene forme (što ne treba da bude ništa drugo do nominalno objašnjenje, budući da je realno objašnjenje: znanja apsolutno nemoguće); onda bi se već sada moglo oprimljike uvideti kako se time, što apsolutno-prvo načelo znanja svoju formu apsolutno određuje svojom sadržinom i svoju sadržinu apsolutno svojom formom, celokupnoj sadržini znanja može odrediti njegova forma; ako bi, naime, sva mogućna sadržina ležala u njegovoj sadržini. Prema tome, ako je naša pretpostavka tačna i ako bi trebalo da postoji apsolutno-prvo načelo sveg znanja, morala bi sadržina tog načela da bude ona koja bi u sebi sadržavala svaku mogućnu sadržinu, a da sama ne bi bila sadržana ni u kakvoj drugoj sadržini. To bi naprosto bila sadržina, apsolutna sadržina.

Lako je primetiti da se kod pretpostavke mogućnosti takvog učenja o nauci uopšte, kao i, posebno, mogućnosti njegovog načela, uvek pretpostavlja da u ljudskom znanju stvarno postoji sistem. Ako takav sistem treba u njemu da postoji, onda se, nezavisno od našeg opisa učenja o nauci, takođe može dokazati da bi moralo da postoji takvo apsolutno-prvo načelo.

Ako nikakav sistem ne treba da postoji, onda se mogu zamisliti samo dva slučaja. Ili uopšte ne postoji nešto neposredno izvesno; naše znanje čini jedan ili više beskrajnih nizova, u kojem se svaki stav utemeljuje nekinim višim stavom, a ovaj opet višim, itd. Naše kuce građimo na zemljiskom tlu, ono počiva na slonu, ovaj na kornjačinom kori, ova — ko zna na čemu, i tako dalje u beskraj. — Ako je s našim znanjem jednom bilo tako, mi to, naravno, ne možemo izmeniti, ali onda i nemamo nikakvog pouzdanog znanja: mi smo se, možda, vratili do izvesnog stepena u nizu, i do njega smo sve pouzданo otkrivali; no, ko nam može jamčiti da ako bi, možda, trebalo da idemo još dublje, nećemo otkriti njegov pratemelj i da ono nećemo morati da napustimo? Naša izvesnost je izmisljena, i nikada u nju ne možemo biti sigurni sledećeg dana.

Ili — drugi slučaj — naše znanje se sastoji iz konačnih nizova, ali iz više. Svaki niz se zaključuje u načelu koje se ne utemeljuje nikakvim drugim načelom, već jedino samim sobom; međutim, postoji više takvih načela koja među sobom, pošto se sva utemeljuju sama sobom<sup>48</sup>

<sup>45</sup> A: izvesno (vidi gore)

<sup>46</sup> A: bi ležali

<sup>47</sup> A: njemu (štamarska greška, umesto: ovima?)

<sup>48</sup> sama sobom — dodatak je iz B.

i apsolutno nezavisno od svih ostalih, nemaju nikake povezanosti, već su potpuno izolovana. U nama, možda postoji više urođenih istina, koje su sve jednako urođene i u čiju povezanost ne možemo očekivati nikakav dalji uvid, pošto ona leži izvan urođenih istina; ili, postoji raznolika jednostavnost (ein mannigfaltiges Einfaches) u stvarima izvan nas, koja nam se saopštava pomoću utiska koji one na nas čine, u čiju povezanost, međutim, ne možemo da prodremo, pošto iznad onog najjednostavnijeg u utisku ne može da postoji ništa još jedno stavnije. — Ako je to tako; ako je ljudsko znanje, po sebi i po svojoj prirodi, takvo skrpljeno delo kakvo je stvarno znanje mnogih ljudi, ako se u našem duhu ikonski nalazi mnoštvo niti koje se među sobom ne povezuju, niti se mogu povezati, ni u kakvoj tački: onda se, opet, ne možemo boriti protiv svoje prirode; istina, naše znanje je, dokle se prostire, sigurno; ali, ono nije *jedno* znanje, nego su to *mnoge* nauke. — Nas stan bi tada, doduše, stajao čvrsto, ali to ne bi bila jedna jedinstvena zgrada, već agregat soba gde ni iz jedne ne bismo mogli preći u drugu; bio bi to stan u kojem bismo uvek zabasali i u kojem se nikad ne bismo odomacili. U njemu ne bi bilo svetlosti, i mi bismo, pri svem našem bogatstvu, ostali siromašni, jer ga nikada ne bismo pročenili, nikada posmatrali kao celinu, i nikada ne bismo mogli da znamo šta uistinu posedujemo; nijedan njegov deo nikada ne bismo mogli da upotrebimo za poboljšanje ostatog, jer se nijedan deo ne bi odnosio na ostale. Još više, naše znanje nikada ne bi bilo dovršeno; svakodnevno bismo morali očekivati da se neka nova urođena istina u nama ispolji ili da nam iskustvo dà nešto novo jednostavno (ein neues Einfaches). Uvek bismo morali biti spremni da sebi bilo gde sagradimo novu kuću.

— Tada nikakvo opšte učenje o nauci ne bi bilo potrebito da utemelji druge nauke. Svaka bi se temeljila na sebi samoj. Postojalo bi onoliko nauka koliko i pojedinačnih, neposredno izvesnih načela.

Međutim, ako ne treba da postoji samo jedan ili više fragmenata sistema, kao u prvom slučaju, ili više sistema, kao u drugom slučaju, nego ako u ljudskom duhu treba da postoji dovršen i jedinstven sistem, onda mora da postoji takvo najviše i apsolutno-prvo načelo. Ako se od njega nase znanje širi u još tako mnogo nizova, i od svakog tog opet polaze nizovi, itd., onda svi, ipak, moraju biti čvrsto prikačeni o jedan jedini beočug, koji ni na čemu nije učvršćen, već vlastitom snagom drži sebe i ceo sistem. — Sad imamo Zemljinu kuglu koja se drži pomoću vlastite sile teže, čije središte svemoćno privlači sve što smo stvarno izgradili na njenom opsegu, a ne možda u vazduhu, samo upravno, a ne pod kosim uglovim, i koja ne dopušta da se zrnce prašine otrgne od njenе sfere.

Da li takav sistem i — što je njegov uslov — takvo načelo postoji, o tome pre istraživanja ne možemo ništa odlučiti. Načelo se ne može

dokazati ne samo kao pukti stav već ni kao načelo celokupnog znanja. To zavisi od pokušaja. Nademo li stav koji ima unutrašnje uslove načela, sveg ljudskog znanja, ispitáćemo da li ima i spoljašnje uslove; da li se sve što znamo, ili verujemo da znamo, može svesti na njega. Ako nam to uspe, onda smo stvarnim postavljanjem nauke dokazali da je ona bila moguća i da postoji sistem ljudskog znanja čiji je ona prikaz. Ako nam to ne uspe, onda ili takav sistem uopšte ne postoji, ili ga mi samo nismo otkrili i njegovo otkriće moramo prepustiti srećnjim sledbenicima. Bez uvjajanja tvrditi da takav uopšte ne postoji, pošto ga *mi* nismo otkrili, jeste uobraženost, čije se opovrgavanje nalazi ispod dostojanstva ozbiljnog razmatranja.

2. S obzirom na to, ono bi svim naukama trebalo da dâ svoja načela. Prema tome, svi stavovi koji su načela u bilo kojoj posebnoj nauci istovremeno su i domaći stavovi učenja o nauci; jedan i isti stav treba posmatrati sa dva stanovista: kao stav koji je sadržan u učenju o nauci i kao načelo koje se nalazi na čelu neke posebne nauke<sup>53</sup>. Učenje o nauci daje zaključuje iz stava kao onog koji je u njemu sadržan; a posebna nauka iz istog stava kao svog načela takođe zaključuje. Dakle, ili u obema naukama sledi isto; sve posebne nauke su, ne samo po svom načelu nego i po svojim izvedenim stavovima, sadržane u učenju o nauci; i nikakva posebna nauka ne postoji, već samo delovi jednog i istog učenja o nauci; ili se u obema naukama zaključuje na različit način, što i nije mogućno, posto učenje o nauci svim naukama treba da dâ svoju formu; ili se nekom stavu samog učenja o nauci, ako treba da postane načelo neke posebne nauke, mora pridodati još nešto što se, naravno, ne može pozajmiti ni iz čega drugog osim iz učenja o nauci. Nastaje pitanje: šta je to što treba pridodati, ili — posto to što treba pridodati čini razliku — koja je određena granica između učenja o nauci uopšte i svake posebne nauke?

3. Dalje, učenje o nauci trebalo bi da svim naukama odredi njihovu formu u istom smislu. Kako to može da se dogodi, gore je već pokazano. Međutim, pred nas se, pod imenom *logike*, isprečava jedna druga nauka s istim zahtevima. Između obeju se mora odlučiti, mora se istražiti kako se učenje o nauci odnosi prema logici.

4. Učenje o nauci je samo nauka, i što ono u tom pogledu ima da ostvari, određeno je gore. Međutim, ukoliko je ono samo nauka, znanje, u formalnom značenju,<sup>54</sup> ono je nauka o bilo čemu, ono ima neki predmet, a iz gornjeg je jasno da taj predmet nije nikakav drugi do sistema ljudskog znanja uopšte.<sup>55</sup> Nastaje pitanje: kako se nauka, kao nauka, odnosi prema svom predmetu kao takvom?

#### § 4. KAKO UČENJE O NAUCI MOŽE BITI SIGURNO DA JE ISCRPLO LJUDSKO ZNANJE UOPŠTE?

*Dosadašnje* istinito ili umišljeno ljudsko znanje nije ljudsko znanje uopšte. Čak i ako se pretpostavi da bi neki filozof ono prvo stvarno obuhvatio i da bi potpunom indukcijom mogao<sup>56</sup> da navede dokaz

<sup>53</sup> kao ... nauke — dodatak iz B.

<sup>54</sup> znanje ... značenju — dodatak iz B.

<sup>55</sup> Jer, ono pita: 1. kako je nauka uopšte moguća? 2. Ono polaze pravo na to da iscrpe ljudsko znanje koje je izgrađeno na jednom jedinom načelu. — *Marginalni dodatak pisac*.

<sup>56</sup> A: filozof bi stvarno mogao da ga obuhvati i

### DRUGI ODEJAK

#### RAZMATRANJE POJMA UČENJA O NAUCI

##### § 3.

Naučno razmotriti neki pojam — a jasno je da ovde ne može da bude govor o kakvom drugom razmatranju osim o ovom najvišem od svih razmatranja — smatram da je to kad se navodi njegovo место u sistemu ljudskih nauka uopšte, tj. kad se pokazuje koji mu pojam određuje njegovo место i kojem drugom se to место pomoću njega<sup>49</sup> određuje. Međutim, pojam učenja o nauci uopšte može u sistemu sveg ljudskog znanja imati isto tako malo места kao pojam znanja po sebi u sistemu znanja uopšte: šavise, on sâme je место за sve naučne pojmove, i u sebi samom i pomoću sebe samog određuje им njihova места. Jasno je da se ovde govorи само о hipotetičkom razmatranju, tj. pitanje је оvo: ako se pretpostavi da nauke već postoje i da je istina u njima (što se nikako ne može znati pre optek učenja o nauci), kako se onda učenje o nauci koje treba postaviti odnosi prema tim naukama?

I na to pitanje je već odgovoren samim njegovim pojmom. Ove poslednje se prema onom prvom odnose kao ono što je utemeljeno (das Begriindete) prema svom temelju (Grund); one njemu ne naznačuju svima njima njihova места. Prema tome, ovde je reč samo о daljem razvijanju tog odgovora<sup>51</sup>.

1. Učenje o nauci trebalo bi da bude nauka svih nauka. Primenom, najpre, nastaje pitanje: kako ono može garantovati да nije само utemeljio sve do sada poznate i pronadene nauke, nego i sve pronalazivje i mogućne nauke, i da je potpuno iscrplio celokupno područje ljudskog znanja<sup>52</sup>?

<sup>49</sup> A: sistema (štamarska greška, umesto: pojma)

<sup>50</sup> — ne odista u učenju o nauci, ali, ipak, u sistemu znanja јija kopija ono treba da bude. — *Marginalni dodatak pisac*.

<sup>51</sup> Brojevi 1—4 pre sledećih pasusa — dodatak iz B.

<sup>52</sup> Ovo pitanje Enesidema. — *Marginalni dodatak pisac*.

da je ono sadržano u njegovom sistemu, time on još nipošto ne bi udovoljio zadatku filozofije uopšte<sup>57</sup>; jer, kako bi on pomoću svoje indukcije iz dosadašnjeg iskustva dokazao da se i u budućnosti ne može učiniti nikakvo otkriće koje ne odgovara njegovom sistemu? — Izgovor da je, možda, htio da iscrpe samo znanje koje je moguće u sadašnjoj sfери ljudske egzistencije, ne bi bio temeđitiji; jer, ako njegova filozofija važi samo za tu sfjeru, onda on ne poznaje nikavu moguću drugu sfjeru, on, prema tome, ne poznaje ni granice one sfere koja njegovom filozofijom treba da bude iscrpena; on je samovoljno povučao u učenju o nauci jasno je da ta nauka izvodi naznačeni negativan dokaz neposredno u sebi samoj i pomoću sebe same. Njime se dokazuje da je nauka *sistematska*, da su svi njeni delovi povezani u jednom jedinom načelu. — Nauka je *sistem*, ili, ona je dovršena onda kad se nijedan stav ne može dalje izvoditi, a to daje pozitivan dokaz da nijedan stav nije premašio<sup>58</sup> preuzet u sistem. Pitanje je samo ovo: kada i pod kojim uslovima se nijedan stav ne može dalje izvoditi; jer, jasno je da samo relativno i negativno obeležje: *ja ne vidim ništa što se može dalje izvoditi, ništa ne dokazuje*. Posle mene bi, zacelo, mogao doći neko drugi ko bi nesto video tamo gde ja nisam ništa video. Nama je za dokaz<sup>59</sup> potrebno pozitivno obeležje — da se apsolutno i bezuslovno ništa dalje ne može izvoditi; a takav dokaz ne bi mogao pošti. Istovremeno i<sup>60</sup> krajnji rezultat. Tada bi bilo jasno da dalje ne bismo mogli ići a da putem, kojim smo jednom išli, još jednom ne idemo. — Kod budućeg postavljanja nauke pokazaće se da ona stvarno dovršava taj kružni tok i da istraživača napušta upravo na onoj tački od koje je sa njim pošla; da ona, dakle, drugi pozitivan dokaz isto tako izvodi u sebi samoj i pomoću sebe same\*.

To je mogućno samo pod sledećim uslovima: najpre, da se počne da je postavljeno načelo iscrpeno; a zatim, da nijedno drugo načelo nije mogućno osim postavljenoog.

Načelo je iscrpeno onda kad je na njemu izgrađen potpun sistem, tj. kad načelo nužno vodi ka svim postavljenim stavovima, i kad se svi postavljeni stavovi ponovo nužno svode na njega. Ako u celom sistemu ne postoji nikakav stav koji može da bude istinit, ako je načelo pogrešno — ili pogrešan ako je načelo istinito, onda je to negativan dokaz da nijedan stav nije sviše preuzet u sistem; jer onaj koji ne bi

<sup>57</sup> A: on time svom zadatku

\* Na mogući prigovor.<sup>58</sup> — Naravno, istinski zadaci ljudskog duha su beskonacni, kako po svom broju tako i po svojoj širini; njihovo rešavanje bilo bi mogućno samo pomoću dovršenog približavanja onom beskonacnom, što je po sebi nemogućno: no, oni su to samo<sup>59</sup> zato što su podjednako dati *kao* beskonacni. Postoji beskonечно mnogo radijusa nekog beskonacnog kruga čije je središte dato; a kao što je dato središte, dat je, dakako, ceo beskonacni krug i dato je beskrnjano mnogo njegovih radijusa. Njihova krajnja tačka leži, naravno, u beskonacnosti; no, druga leži u sredisu, i ona je svima zajednička. Srediti je dato; pravac linija je takođe dato, jer to treba da su prave linije: dakle, dati su svi radijusi (pojedinačni radijusi iz njihovog beskonacnog broja *određeni* su postepenim razvojem naše pravobitne ograničenosti) kao oni koje stvarno treba povući; ali nisu *dati*; oni su bili dati istovremeno sa središtem. Prema *stopenjima*, ljudsko znanje je beskonacno, ali je, prema *vrsti*, potpuno određeno svojim zakonom, i može se sasvim iscrpeti.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> samo — dodatak iz B.

<sup>60</sup> A: utisnina onog Na-Ja.

<sup>61</sup> Zadaci leže tu i treba ih iscrpiti; no, oni nisu rešeni i ne mogu se rešiti. — *Marginalni dodatak pisca*.

potpun sistem, odatile Jos nikako ne sledi da je njegovim iscrpljenjem iscrpeno ljudsko znanje uopšte; ako se već ne pretpostavi ono što treba dokazati — da je ono načelo načelo ljudskog znanja uopšte. Onom dovršenom sistemu se, naravno, ništa više ne može, niti za njega niti od njega, učiniti; no, šta sporečava da možda u budućnosti, iako se dosad nikakvi tragovi toga ne pokazuju, stavovi uvećanim iskustvom ne bi mogli<sup>62</sup> dospjeti do ljudske svesti, stavovi koji se ne temelje na onom načelu, koji, dakle, prepostavljaju jedno ili više drugih

<sup>62</sup> poseban. — *Marginalni dodatak pisca*.

<sup>63</sup> A: previše (štamparska greška?)

<sup>64</sup> za dokaz — dodatak iz B.

<sup>65</sup> samo — dodatak iz B.

<sup>66</sup> istovremeno i — dodatak iz B.

i sve jednome. No, ono je jedina nauka koja može da se dovrši; dovršenost, prema tome, predstavlja karakter koji ga odlikuje. Sve druge nauke su beskonacne i nikada se ne mogu dovršiti; jer, one se ne vraćaju ponovo u svoje načelo. Učenje o nauci treba to da dokaze za sve nauke i da navede razlog za to.

<sup>67</sup> A: trebali

načela: ukratko, za što pored onog dovršenog sistema ne bi u ljudskom duhu mogao da postoji još jedan ili više drugih sistema? Naravno, oni ne bi ni s onim prvim ni među samima sobom imali ni najmanje veze, ni najmanju zajedničku tačku: no, oni to ne 'bi' ni trebalo da imaju, ako ne tvore<sup>68</sup> jedan jedini, već više sistema. Ako mogućnost takvih novih otkrića treba da na zadovojavajući način bude utvrđena, moralo bi se, dakle, dokazati *da* u ljudskom duhu može da postoji samo jedan jedini sistem. — Pošto bi taj stav — da sve ljudsko znanje čini samo jedno i u sebi jedinstveno znanje<sup>69</sup> — i sâm mora<sup>70</sup> da bude sastavni deo ljudskog znanja, to se on ne bi mogao temeljiti ni na čemu drugom do na stavu koji je postavljen kao<sup>71</sup> načelo sveg ljudskog znanja i ni iz čega se ne bi mogao dokazati osim iz njega. Ovim bi, bar privremeno, bilo dobijeno toliko da neko drugo načelo, koje bi jednom možda dospelo do ljudske svesti, ne bi moralio da bude protivrečno<sup>72</sup> načelo. Jer, pod gornjom pretpostavkom bi u postavljenom načelu morao biti sadržan stav: u ljudskom duhu postoji jedan sistem. Svakи stav koji ne bi trebalo da pripada tom jednom sistemu ne bi od tog sistema bio samo različit, nego<sup>73</sup> bi mu čak protivrečio, ukoliko onaj sistem treba da je, već naprosto svojim pukim postojanjem (Dasein), jedino mogućan. On bi protivrečio onom izvedenom stavu o jedinstvenosti sistema; i — pošto su *svi* stavovi onog sistema među sobom nerazdvojno povezani, ako je bilo koji istinit, nužno treba da su istiniti svi, ako je bilo koji pogresan, nužno treba da svi budu pogrešni — protivrečio bi svakom njegovom stavu i, naročito, načelu. Ako se pretpostavi da bi i taj tudi stav na gore opisani način pada, radi samo formalne protivrečnosti njegovog postojanja, i *materiјaliter* morao da protivreči celokupnom prvom sistemu i da počiva na nekom načelu upravo suprotnom od prvog načела; tako da bi, ako bi prvi npr. bio ovaj: Ja sam Ja — drugi mora da bude: Ja nisam Ja. Iz te protivrečnosti se sad bez okolišenja ne može izvoditi nemogućnost takvog drugog načela. Ako se u prvom načelu nalazi stav: sistem ljudskog znanja je jedan, onda se, naravno, u njemu nalazi i

<sup>68</sup> A: treba da tvore

<sup>69</sup> A: Pošto bi taj stav — da je sistem jedan jedini

<sup>70</sup> A: trebalo

<sup>71</sup> kao — dodatak iz B; isto kao i prethodne reči: stavu koji je postavljen.

<sup>72</sup> A: i njemu *upravo suprotno*

<sup>73</sup> Sledeće reči do kraja pasusa u A glase: njemu, ukoliko onaj sistem treba da je jedini, čak suprotan, i mora bi počivati na načelu u kojem bi ležao stav: Ljudsko znanje nije jedinstven sistem. Daljin zaključavanjem bi se moralo doći do načela koje je prvom načelu upravo suprotno; i ako bi pro glasilo: Ja sam Ja, onda bi drugo glasilo: Ja sam Ne-Ja.

stav da tom jedinom sistemu ništa ne mora da protivreči; međutim, oba stava su tek zaključci iz njega samog, i kao što se pretpostavlja apsolutna važnost svega onoga što iz njega sledi, pretpostavlja se već da je on apsolutno-prvo i jedino načelo i da u ljudskom znanju apsoluitno zapoveda. Dakle, ovdje postoji krug iz kojeg ljudski duh ne može nikada da izade; i svakako je reč o tome da se taj krug prizna kao određen, kako se jednom ne bi zapalo u neprikliku zbog njegovog ne-čekivanog otkrića. Taj krug je sledići: ako je stav X<sup>74</sup> prvo, naiviše i apsoluitno načelo ljudskog znanja, onda u ljudskom znanju postoji jedan sistem; jer, ovo poslednje sledi iz stavu X: posto u ljudskom znanju treba da postoji jedan sistem, to je stav X, koji strarno (shodno postavljenoj nauci) utemeljuje sistem, načelo ljudskog znanja uopšte, a na njemu utemeljen sistem jeste onaj jedini sistem ljudskog znanja.

Ne postoji razlog da se preko tog kruga prekoraci. Zahtevati da se on otkloni znači zahtevati da ljudsko znanje bude sasvim bez temelja, da ne postoji ništa apsoluitno izvesno, vec da sve ljudsko znanje bude samo uslovno, i da nijedan stav po sebi ne treba da važi, nego da svaki treba da važi pod uslovom da važi onaj iz kojeg on sledi; rečju, to bi značilo tvrditi da uopšte ne postoji neposredna, nego samo posredna istina — *bez nečega čime je posredovana*.<sup>75</sup> Ko ima sklonost za to, uvek može istražiti šta bi znao kad njegovo Ja ne bi bilo Ja, tj. kad on ne bi egzistirao i kad se nikakvo Ne-Ja ne bi moglo da razlikuje od njegovog Ja.

#### § 5. KOJA GRANICA RAZDVAJA OPŠTE UČENJE O NAUCI OD POSEBNE NAUKE KOJA JE NJIME UTEMELJENA?

Gore smo (§ 3.) otkrili da jedan i isti stav ne može u istom odnosu da bude stav opštег učenja o nauci i načelo bilo koje posebne nauke; već da još nešto mora da se pridoda, ako on treba da bude ovo poslednje. — Ono što mora da se pridoda, ne može se pozajmiti niotkuda osim iz opštег učenja o nauci, jer je u njemu sadržano sve mogućno ljudsko znanje; međutim, tamo ono ne mora da leži baš u onom stavu koji sada treba da se pomoću svog dodatka podigne do načela neke posebne nauke<sup>76</sup>; jer on bi, inače, već tamo bio načelo, i ne bismo imali nikakvu granicu između posebne nauke i delova opštег učenja o nauci. Prema tome, mora postojati pojedinačan stav učenja o nauci koji se ujedinjava sa stavom koji treba da postane načelo. — Pošto ovde

<sup>74</sup> A: stav R

<sup>75</sup> rečju... Posredovana — dodatak iz B.

<sup>76</sup> A: načela učenja o nauci

treba da odgovorimo ne na neposredan, iz pojma<sup>77</sup> sâmog učenja o nauci proizašao<sup>78</sup> prigovor, nego na prigovor koji je proistekao iz pretpostavke da izvan njega stvarno postoje još druge, od njega odvojene nauke, to na njega ne možemo odgovoriti drukčije osim, takođe, pomoću pretpostavke; i zasad smo učinili dosta ako samo pokazemo bilo kakvu mogućnost trazenog ograničenja. Da ona označava istinsku granicu — premda bi to svakako mogao da bude slučaj — ovde ne možemo i ne treba da dokazujemo.

Prema tome, ako se pretpostavi da učenje o nauci sadrži one određene radnje ljudskog duha koje duh sve — bilo to<sup>79</sup> samo uslovljeno ili neuslovljeno — izvršava primudno i nužno; no, pri tom ono, kao najviši temelj objašnjenja onih nužnih radnji uopšte, postavlja moć ljudskog duha da sebe bez prinude i primoravanja apsolutno odredi za delovanje uopšte; onda bi pomoću učenja o nauci bilo dato jedno nužno i jedno ne-nužno ili slobodno delovanje. Radnje ljudskog duha, ukoliko on deluje nužno, bile bi određene pomoću učenja o nauci, ali ne ukojiko on deluje slobodno. — Dalje, ako se pretpostavi: da i slobodne radnje, iz bilo kog razloga, treba da budu određene, onda to ne bi moglo da se zbiva u učenju o nauci, ali bi se, ipak, pošto je reč o određenju, moralo da zbiva u *naukama*, i to u posebnim naukama. Predmet ovih slobodnih radnji ne bi mogao da bude nijedan drugi do pomoći učenja o nauci uopšte dato ono što je nužno (das Notwendige), pošto ne postoji ništa što ono ne bi dalo, i pošto nigde ne daje ništa osim onoga što je nužno. Prema tome, u načelu neke posebne nauke morala bi se odrediti radnja koju bi učenje o nauci ostavilo slobodnom: učenje o nauci bi načelu dalo ono što je nužno i slobodu uopšte, a posebna nauka bi dala slobodi svoje određenje; sad bi bila nadena oštra granica linija, i čim bi po sebi slobodna radnja dobila određeni pravac, mi bismo sa područja opštег učenja o nauci prešli na polje posebne nauke. — Da bih bio jasniji, navešću dva primera.

Učenje o nauci daje kao nužno prostor i tačku kao apsolutnu granicu; no, ono uobrazili dopušta potpunu slobodu da tačku postavi tamo gde joj je volja. Čim je ta sloboda određena, npr. da tu tačku dalje pokriće prema ograničenju neograničenog prostora i da time povlači liniju,<sup>80</sup> mi više nismo na području učenja o nauci, nego

na tlu jedne posebne nauke koja se zove geometrija. Uopšte, zadatak da se prostor ograniči prema nekom pravilu, ili konstrukcija u njemu, jeste načelo geometrije, i ova si je time oštro odjeljena od učenja o nauci.

Pomoću učenja o nauci nužno je data priroda koju, po njenom bicu (Sein) i po njenim određenjima, treba smatrati kao od nas nezavisnu<sup>82</sup>, i nužno su dati zakoni po kojima se ona mora i treba da posmatra;<sup>83</sup> ali, pri tom moć suđenja zadizava svoju potpunu slobodu da te zakone uopšte primeni ili ne, ili, kako kod raznovrsnosti zakona tako i predmeta, koji zakon hoće da primeni na koji joj draga predmet, npr. da čovekovo telo posmatra, kao sirovu ili organizovanu, ili kao animalno živu materiju. Međutim, čim moć suđenja dobije zadatak da neki određen predmet posmatra prema nekom određenom zakonu,<sup>84</sup> kako bi videla da li se i koliko s njim slaze ili ne, ona više nije slobodna, nego je pod nekim pravilom; a mi, prema tome, nismo više u učenju o nauci, već na polju jedne druge nauke koja se zove prirodna nauka. Uopšte, zadatak da se svaki u iskustvu dat predmet drži na svakom, u našem duhu datom prirodnom zakonu, jeste načelo prirodne nauke: ona se skroz sastoji iz eksperimentata (ne, međutim, iz trpnoj odnosa prema neregulisanim uticajima prirode na nas) koji se sebi svojevoljno zadaju i kojima priroda može odgovarati ili ne: a time je prirodna nauka dovoljno odvojena od učenja o nauci uopšte.

beskonacnih radijusa, kojima, međutim, naša ograničena uobrazila ipak mora da postavi jednu krajnju tačku; te krajnje tačke, misljene kao jedno, jesu prvojna linija kruga) čini mi se da za to i amći; a odatle postaje jasno da i zasto je beskonacan zadatak da se ona meri pomoću prave linije i zasto bi se on mogao ispuniti samo u dovršenom približavanju onom beskonacnom. — Odatle je takođe jasno zasto se prava linija ne može definisati.

<sup>77</sup> A: ona visno Ne-Ja

<sup>78</sup> A:

<sup>79</sup> A: on

<sup>80</sup> Ovde u A sledi napomena: Ma kako to moglo biti čudovato nekum istraživačima prirode, u svoje време ce se, ipak, pokazati da se može strogo dokazati: da je prvo on sâm zakone prirode, za koje veruje da ih posmatranjem od nje uči, u nju položio, i da se on, najmanji kao i najveći, rast najsimije travke, kao i kretanje nebeskih tela, pre svakog posmatranja mogu izvesti iz načela sveg ljudskog znanja. Istina je da nikakav prirodni zakon i, uopšte, nikakav zakon ne dolazi do svesti ako nije dat predmet na koji on može da se primeni; istina je da se svi predmeti nemaju nužno da slazu s tim, i da svi ne moraju s tim da se slazu u istom stepenu; istina je da se sa njima nijedni jedini ne slaze potpuno i sasvim, niti da može da se slaze; ali, upravo zato je istina da mi nji ne učimo pomoći posmatranja, nego da su oni u osnovi svakog posmatranja, i da nema zakona, kako zakona za prirodu koja je od nas nezavisna, tako i zakona za nas same, kako treba da posmatramo prirodu.

<sup>81</sup> Npr.: da li se životinjski svet može objasniti iz onog samo organskog, da li je, možda, kristalizacija prelazak od hemijskih jedinjenja ka organizaciji, da li su magnetska i električna sila u sushini jednovrsne ili različne, itd. — *Marginalni dodatak* pisac.

Dakle, već se ovde vidi — što samo užred napominjemo — zašto će učenje o nauci imati apsolutni totalitet i zašto će sve posebne nauke biti beskonačne. Učenje o nauci sadrži samo ono što je nužno; ako je to nužno u svakom posmatranju, onda je to ono i s obzirom na kvantitet, tj. ono je nužno ograničeno. Sve ostale nauke odnose se na slobodu: kako na slobodu našeg duha, tako i na slobodu od nas absolutno nezavisne prirode.<sup>85</sup> Ako to treba da bude stvarna sloboda i ako apsolutno ne treba da se nalazi ni pod kakvim zakonom, onda se nijoj, takođe, ne može propisati nikakav delokrug, što se pomoću zakona mora dogoditi. Prema tome, njen delokrug je beskonačan. — Dakle, od iscrpnog učenja o nauci nema nikakve opasnosti po perfektibilnost ljudskog duha koja napreduje u beskonačnost, ona se time nikako ne utiča, već, štaviše, potpuno sigurno i nesumnjivo postavlja, i njoj se naznačava zadatak koji ni u vremosti ne može da izvrši.

#### § 6. KAKO SE OPŠTE UČENJE O NAUCI POSEBNO ODNOŠI PREMA LOGICI?

Učenje o nauci treba da postavi formu za sve mogućne nauke. — Po uobičajenom mnenju, u kojem, svakako, može biti i nečeg istinitog, logika čini to isto. Kako se odnose obe te nauke i kako se, posebno, one odnose s obzirom na onaj posao koji sebi obe prisvajaju?

Čim se podsetimo da logika svim mogućim naukama treba da dà samo i jedino formu, a učenje o nauci ne samo formu nego i sadržinu, otvoren je lak put da se prodre u to veoma važno istraživanje. U učenju o nauci nikada nisu odvojene forme od sadržine ili sadržina od forme; u svakom od njegovih stavova obe su najprisnije ujednjene. Ako u stavovima logike treba da leži samo forma mogućih nauka, a ne sadržina, onda oni nisu istovremeno stavovi učenja o nauci, nego su od njih različiti; sledstveno tome, i cela nauka niti je samo učenje o nauci niti, možda, deo njege; ona, ma kako to nekom moglo biti čudnovato pri sadašnjem stanju filozofije, nije nikakva filozofska, već je vlastita, samostalna nauka, čime se, ipak, njenom dostojanstvu ne ide na ušrb.

Ako je ona to, onda se mora moći pokazati određenje slobode s kojim naučni postupak prelazi sa područja učenja o nauci na područje logike i kod kojeg bi, prema tome, ležala granica između obe nauke. Takvo određenje slobode lako je pokazati.<sup>86</sup> Naime,<sup>87</sup> u učenju o

nauci sadržina i forma su nužno ujedinjene. Logika treba da postavi puku formu, odvojenu od sadržine; ovo odvajanje se, pošto nije niti kakvo provobitno odvajanje, mora dogoditi samo pomoću slobode. Slobodno odvajanje puke forme od sadržine bilo bi, prema tome, ono pomoću čega bi se logika ostvarivala. Takvo odvajanje<sup>88</sup> se naziva *apstrakcijom*; prema tome, suština logike se sastoji u apstrakciji od svake sadržine učenja o nauci.

Na taj način bi stavovi logike bili samo forma, što je nemoguće; jer, u pojmu stava uopšte leži da on ima obe, kako formu tako i sadržinu (§ 1.). Shodno tome, ono što je u učenju o nauci samo forma, moralo bi u logici da bude sadržina, i ta sadržina bi ponovo dobila opštu formu učenja o nauci koja bi se, međutim, ovde određeno mislila kao forma logičkog stava. Ova druga radnja slobode, kojom forma<sup>89</sup> postaje svoja vlastita, sadržina,<sup>90</sup> i u kojoj se samoj sebi vraća,<sup>91</sup> zove se *refleksija*. Nikakva apstrakcija nije mogućna bez refleksije; i nikakva refleksija nije mogućna bez apstrakcije. Obe radnje, misljene odvojeno jedna od druge, i posmatrane svaka za sebe, jesu<sup>92</sup> radnje slobode; ako se upravo u tom odvajaju<sup>93</sup> obe odnose jedna na drugu, onda je pod uslovom jedne nužna druga; međutim, za sistematsko mišljenje obe su samo jedna i ista radnja posmatrana sa dve strane.<sup>94</sup>

Ona prva *ne utemeljuje* ovo poslednje, nego ovo poslednje utemeljuje onu prvu: učenje o nauci se apsolutno ne može dokazati iz logike, i njenu nijedan jedini logički stav, čak ni stav protivrečnosti, ne sme da prethodi kao važeći; naprotiv, svaki logički stav, i cela Logika, moraju se dokazati iz učenja o nauci; — mora se pokazati da su forme, koje su postavljene u ovom poslednjem,<sup>95</sup> stvarne forme izvesne sadržine u učenju o nauci. Dakle, logika pozajmjuje svoju važnost od učenja o nauci, a ne učenje o nauci svoju od logike.

Dalje, učenje o nauci nije *uslovljeno* i *određeno* logikom, ali je logika *uslovljena* i *određena* učenjem o nauci. Učenje o nauci ne dobija svoju formu od logike, već je ima u sebi samom, i tek je za mogućnu apstrakciju postavlja pomoću slobode. Međutim, nasuprot tome, učenje

<sup>88</sup> A: odvojenju od sadržine; ovo odvajanje po sebi nije nužno, nego se ono događa pomoću slobode; shodno tome, u logici mora da se odredi sloboda, da se preduzme takvo odvajanje. Ono se naziva

<sup>89</sup> uopšte. — *Marginalni dodatak pisca*.

<sup>90</sup> A: formom same forme kao njene sadržine

<sup>91</sup> i u ... vraca — dodatak iz B.

<sup>92</sup> A: po sebi posmatrane jesu obe

<sup>93</sup> A: ali, ako se one međusobno

<sup>94</sup> međutim, za sistematsko ... strane — dodatak iz B.

<sup>95</sup> A: u njemu

3 Učenje o nauci

o nauci uslovjava važnost i primenljivost logičkih stavova. Forme, koje ovo poslednje postavljaju, ne smeju se u uobičajenim poslovima mišljenja i u posebnim naukama primenjivati ni na koju<sup>96</sup> drugu sa držnu osim na onu koju one već u učenju o nauci u sebe privataju, jer tako ne bi nastala nikakva posebna nauka, nego bi se samo ponavljali delovi učenja o nauci, ali, ipak, nužno na deo sadržine, na sadržinu koja je pojmlena u onoj sadržini i sa njom. Bez tog uslova, takvim postupkom ostvarena posebna nauka jeste kula u vazduhu, ma kako se u njoj moglo logički tačno da zaključuje.<sup>97, 98</sup>

Konačno, učenje o nauci je nužno — ne baš kao jasno mišljena, sistematski postavljena nauka, ali, ipak, kao prirodnja dispozicija (Naturanlage) — a logika je veštacki proizvod ljudskog duha u njezinoj slobodi. Bez onog prvog, uopšte ne bi bili mogući nikakvo znanje i nikakva nauka; bez ove poslednje, sve nauke bi se, samo kasnije, mogle ostvariti. Ono prvo je isključivi uslov svake nauke; ova poslednja je vrlo blagovoran pronalazak da se osigura i olakša napredak nauka.

Izložitu u primerima ono što je ovde sistematski izvedeno:

$A = A$  je bez sumnje logički tačan stav, i ukoliko to jeste, njegovo značenje je ovo: *kad je A postavljeno, onda je A postavljeno*. Pri tom nastaju dva pitanja: da li je A postavljeno? — i ukoliko je i zašto je A postavljeno, *kad je postavljeno* — ili,<sup>99</sup> kako se uopšte povezuju ono

Ako se pretpostavi: da A u gornjem stavu znači Ja i da, dakle, ima svoju određenu sadržinu — onda bi stav najpre značio: Ja sam Ja; ili, *kad sam ja postavljen, onda sam ja postavljen*. Međutim, posto je subjekt stava apsolutni subjekt, napros o subjekt, to se u ovom jednom slučaju sa formom stava istovremeno postavlja njegova unutrašnja sadržina: Ja sam postavljen, *pošto* sam sebe postavio. Ja jesam pošto ja jesam. — Logika, dakle, kaže: *kad je A, jeste A*; učenje o nauci: *pošto A (ovo određeno A = Ja)*<sup>100</sup> jeste, jeste A. Time bi se na pitanje: da li je A (ovo određeno A) on postavljen? — odgovorilo

### § 7. KAKO SE UČENJE O NAUCI, KAO NAUKA, ODNOŠI PREMA SVOM PREDMETU<sup>101</sup>

Svaki stav u učenju o nauci ima formu i sadržinu: nešto se zna; ono jeste nešto o čemu se zna. No, i samo učenje o nauci je nauka o nečemu; a ne samo to nešto. Prema tome, ono bi uopšte, sa svim svojim stavovima, bilo forma izvesne, pre njega postojeće sadržine. Kako se ono odnosi prema toj sadržini i šta sledi iz tog odnosa?

Objekt učenja o nauci je, po svemu, sistem ljudskog znanja. On postoji nezavisno od nauke o njemu, ali je njome postavljen u sistematskoj formi. Šta je sad ta nova forma; kako se ona razlikuje od forme koja mora da postoji pre nauke; i kako se nauka uopšte razlikuje od svog objekta?

Ono što je u ljudskom duhu tu, nezavisno od nauke, takođe možemo nazvati njegovim radnjama. One su *ono što* (das *Was*) koje postoji; one se dogadaju na izvestan određeni način; po tom određenom načinu jedna se razlikuje od druge, a to je *ono kako* (das *Wie*). Dakle, u ljudskom duhu prvo bitno, pre našeg znanja, postoje forme

<sup>96</sup> A: (kratce): Ali, naprotiv, učenje o nauci uslovjava primenu logike: forme, koje ono postavlja, ne smeju se formirati tako da se ne može dobiti nešto. — *Zaključuje* — dodatak iz B.

<sup>97</sup> Tako pretkantovski dogmatski sistemi koji postavljaju pogrešan pojam stvari. — *Marginalni dodatak pisca*.

<sup>98</sup> ili — dodatak iz B.

<sup>100</sup> (ovo... Ja) — dodatak iz B.

<sup>101</sup> (ovo...) — dodatak iz B.

ovako: ono je postavljeno, *jer* je postavljeno. Ono je bezuslovno i absolutno postavljeno.<sup>102</sup>

Ako se pretpostavi: da A u gornjem stavu ne znači Ja, nego bilo šta drugo, onda se iz gornjeg može uvesti uslov pod kojim se može reći: A je postavljeno; i kako je čovek ovlašćen da zaključi: kad je A postavljeno, onda je ono postavljeno. — Naime, stav:  $A = A$  prvo bitno važi *samo za Ja*; on je izvučen iz stava učenja o nauci: Ja sam Ja; dakle, svaka sadržina, na koju on treba da je primenljiv, mora ležati u Ja, i mora u njemu da bude sadržana. Nijedno A, dakle, ne može da bude ništa drugo do *u onom Ja postavljenom*, i sada bi stav glasio ovako: što je u Ja postavljeno, jeste postavljeno; ako je A postavljeno u Ja, onda je ono postavljeno (ukoliko je, naime, ono postavljeno kao mogućno, stvarno ili nužno), i tako je on neprotivrečno istinit, ako Ja treba da bude Ja. — Dalje, ako je Ja postavljeno postoje postavljeno, onda je sve, što je u Ja postavljeno, postavljeno pošto je ono postavljeno; i ako je samo A nešto što je u Ja postavljeno, onda je A postavljeno kad je ono postavljeno; i odgovoreno je i na drugo pitanje.

<sup>102</sup> Poslednja rečenica je dodatak iz B.

<sup>103</sup> Treba primetiti da je do sada od tog pitanja potpuno apstrahuovano, da, dakle, sve ono prethodno treba modifikovati prema odgovoru na njega. — *Marginalni dodatak pisca*.

i sadržina, i obe su nerazdvojno povezane; svaka radnja se događa na određen način prema nekom zakonu, a taj zakon određuje radnju. Ako su sve te radnje međusobno povezane i ako se nalaze pod opštim, posebnim i pojedinačnim zakonima, onda za mogućnog posmatrača takođe postoji sistem.

Međutim, nikako nije nužno da te radnje u našem duhu, po vremenskom sledu,<sup>104</sup> postoje u onoj sistematskoj formi u kojoj se izvode kao nezavisne jedna od druge,<sup>105</sup> jedna posle druge; da, možda,<sup>106</sup> ona koja sve pod sobom sadrži i daje najviši, najopštiji zakon, dode prva, zatim da dođe ona koja pod sobom manje sadrži, itd.; dalje, to nikako nije posledica toga da sve postoje čiste i neizmešane, tako da se više nijh, koje bi mogućni posmatrač svakako razlikovao, ne bi, kao nijedna, trebalo da pojave. Na primer, ako je najviša radnja inteligencije<sup>107</sup> ta da samu sebe<sup>108</sup> postavi, nikako nije nužno da ta radnja vremenski bude prva koja dolazi do jasne svesti; isto tako nije nužno da ona igda čista dolazi do<sup>109</sup> svesti, da inteligencija<sup>10</sup> ikada bude sposobna da apsolutno misli: *Ja jesam a da istovremeno ne mislim* što nije ona sama.<sup>111</sup>

U ovome se nalazi celokupna materija mogućnog učenja o naući, ali ne i same nauka. Da bi se ona ostvarila, za to je potrebna još jedna radnja ljudskog duha koja nije sadržana među svim onim radnjama, naime ta da se njegov način delovanja uopšte podigne do svesti. Posto ona među onim radnjama koje su sve nužne, a nužne su sve, ne treba da bude sadržana, to ona mora da bude radnja slobode. — Dakle, učenje o nauci, ukoliko treba da bude sistematska nauka, upravo onako kao što sve moguće nauke treba da su sistematske, nastaje određenjem slobode; a ta sloboda je ovde naročito određena da način delovanja inteligencije<sup>112</sup> uopšte podigne do svesti; učenje o naući razlikuje se od drugih nauka samo po tome što je sám objekt ovih poslednjih slobodna radnja, a objekt onog prvog nužne radnje.

Tom slobodnom radnjom se nešto što je već po sebi forma, nužna radnja, ili svesti, a ona radnja je, prema tome, radnja refleksije. One nužne radnje se iz niza, u kojem, možda, po sebi mogu da postoje,

odvajaju i postavljaju čisto od svakog mešanja; shodno tome, ona radnja je i radnja apstrakcije. Nemoagućno je reflektovati a da se nije apstrahuovalo.

Forma svesti, u koju treba da se preuzme nužan način delovanja inteligencije<sup>114</sup> uopšte, bez sumnje sâma pripada nužnim načinima delovanja svesti; njen način delovanja se bez sumnje u nju preuzima baš onako kao i sve što se u nju preuzima: po sebi, dakle, ne bi bilo nikakve teškoće da se odgovori na pitanje: odakle bi u svrhu mogućnog učenja o nauci ta forma trebalo da dođe. Međutim, ako se čovek oslobođi i pitanja o formi, onda sva teškoća pada na pitanje o materiji.

— Ako nužni način delovanja inteligencije<sup>115</sup> po sebi treba da bude preuzet u formu svesti, on bi vec kao takav morao biti poznat, morao bi, prema tome, u tu formu već biti preuzet; a mi bismo bili затvoreni u jednom krugu.

Prema gornjem, taj način delovanja uopšte treba da se pomoću reflektujuće apstrakcije odvoji od svega onoga što on nije. Ta apstrakcija se događa pomoću slobode, i filozofirajuća moć sudeњa<sup>116</sup> u njoj nikako nije vodenja slepom prinudom. Dakle, sva teškoća je sadržana u pitanju: po kojim pravilima postupa sloboda u onom odvajanjju? Kako filozof<sup>117</sup> zna šta treba da preuzme kao nužan način delovanja inteligencije, a stari<sup>118</sup> treba<sup>119</sup> da ostavi kao ono slučajno (ein Zufälliges)?

On to apsolutno ne može da zna ako samo ono što tek treba da podigne do svesti nije do nje već podignuto; što sebi protivreči. Dakle, za taj posao nema nikakvog pravila, i nikakvog i ne može biti. Ljudski duh čini razne pokusje; slepim tapkanjem dolazi do sumračja, i tek iz njega prelazi na svetlost dana. U početku je voden nejasnim osjećajima\* (čije poreklo i stranost učenje o nauci ima da utvrdi); i mi ni

114. A: ljudskog duha

115. A: ljudskog duha

116-117. A: ljudski duh

118. Šta ... slučajno — dodatak iz B.

119. A: hoće

\* Odlatje se rasvetljava da nejasna osćenja onog tačnog ili genija nisu filozofu u manjem stepenu potrebna nego, možda, pesniku ili umetniku; samo, na jedan drugi način. Ovom poslednjem je potreban smisao za *lepotu*, a onom smisao za *istinu*; što, svakako, postoji.

Jedan se — svakako ne uvidam zašto i kako — filozofski pisac, inače dostojan poštovanja, pomalo žestio na nedužno izražavanje primedbe. »Przna reč genije može se prepustiti pelivanima, francuskim kuvarima — lepim duhovima, umetnicima, itd.; a za solidne nauke rade postaviti teoriju pronaalaženjak. — To bi, dakako, trebalo; i to će se sasvim sigurno dogoditi čim nauka uopšte bude uznapredovala do mogućnosti takvog pronaalaštva. Međutim, koliko gornje izražavanje stoji u protivročnosti sa jednom takvom namerom? — I kako će se pronaći takva teorija samog pronaalaženja? Možda teorijom pronaalaženja teorije pronaalaženja? A ova?

120. Drugi pasus ove napomene je dodatak iz B.

danasm ne bismo imali jasan pojam, i<sup>121</sup> još bismo bili od zemlje stvoren čovek koji se otima tlu da nismo počeli nejasno osećati ono što smo tek kasnije jasno saznali. — To potvrđuje i istorija filozofije; i sada smo naveli istinski razlog zašto je ono što, ipak, očigledno postoji u svakom ljudskom duhu, i što svako može rukama opipati ako mu se jasno pokaže, tek posle raznovrsnog tumaranja dospelo do svesti malog broja ljudi. Svi filozofi su dolazili do postavljenog cilja, svi su hteli da pomoći refleksije odvoje nužan način delovanja inteligen- cije<sup>123</sup> od njenih slučajnih uslova; svi su ga strano, samo više ili manje sudjeluju je uvek dalje napredovala i približavala se svom cilju.

Međutim, pošto ona refleksija, ne ukoliko se uopšte preduzima ili ne, jer je u tom pogledu slobodna, nego ukoliko se preduzima *prema zakonima* — ukoliko je, pod uslovom da se uopšte događa, određen način — takođe pripada nužnim načinima delovanja inteligen- cije,<sup>124</sup> to se njeni zakoni moraju nalaziti u sistemu tih načina delo- vanja<sup>125</sup> uopšte; i na kraju se, posle dovršenja nauke, svakako može uvidjeti da li je njima udovoljeno ili ne. Dakle, moglo bi se verovati da bi, bar na kraju, bio mogućan evidentan dokaz tačnosti našeg na- učnog sistema kao takvog.

Ali zakoni refleksije, koje smo u kretanju nauke otkrili kao jedino-moguće pomoći kojih učenje o nauci može da nastane<sup>126</sup> — čak i onda kad se podudaraju sa onima koje smo hipotetički prepo- stavili kao pravilo našeg postupka, i sâmi su, ipak, rezultat svoje pre- dašnje primene; a ovde se, prema tome,<sup>127</sup> otkriva nov krug: prepo- stavili smo izvesne zakone refleksije, a sada, u toku nauke, nalazimo iste kao jedino-tačne,<sup>128</sup> dakle — u svojoj pretpostavci smo imali potpuno pravo, i naša nauka je po formi tačna.<sup>129</sup> Da smo druge bili pretpostavili, u nauci bismo, bez sumnje, druge i otkrili kao jedino-

tačne;<sup>130</sup> pitanje je samo da li bi se oni sa pretpostavljenim podudarali ili ne; da se s njima nisu bili podudarili, onda je svakako bilo sigurno da su ili pretpostavljeni, ili otkriveni, ili, najverovatnije, i jedni i drugi, bili pogrešni. Dakle, u dokazu na kraju ne možemo u kružu zaključi- vati na naznačen pogrešan način; nego, o tačnosti sistema zaključujemo iz *podudaranja* onoga što je pretpostavljeno i onoga što je otkriveno.<sup>131</sup> Međutim, to je samo negativan dokaz koji utemeljuje puku verovat- noću. Ako se pretpostavljene i otkrivene refleksije *ne* podudaraju, onda je sistem sigurno pogrešan. Ako se one podudaraju, onda on *môže* da bude tačan. Ali, on *ne mora* nužno da bude tačan; jer, prenda se kod *tačnog zaključivanja*, ako samo u ljudskom duhu treba da postoji sistem, takvo podudaranje može otkriti samo na *jedan* način, ipak uvek ostaje mogućan slučaj da je podudaranje proizvedeno otprilike pomoći dva ili više *neautičnih zaključaka* koji uticu na podudaranje. — To je kao kad bih proveravao deljenje pomoći množenja. Ako kao proizvod ne dobijem željenu veličinu, nego bilo koju drugu, sigurno sam bilo gde pogrešno računao; ako je dobijem, onda je verovatno da sam tačno računao, ali i samo verovatno; jer, mogao sam u deljenju i množenju da učinim istu grešku, da u oboma, možda, kažem  $5 \times 9 = 36$ ; i podudaranje tako ne bi ništa dokazivalo. — Tako je i sa učenjem o nauci; ono nije samo pravilo nego je istovremeno račun. Ko sumnja u tačnost našeg proizvoda, ne sumnja upravo u večno važeći zakon da se jedan faktor mora onoliko često postavljati koliko drugi ima jedinica; on valja i njemu leži isto toliko na srcu kao i nama, i on sumnja samo u to da li smo ga mi strano posmatrati.

Prema tome, čak i kod najvišeg jedinstva sistema, što je negativan uslov njegove tačnosti, još uvek preostaje nešto što se nikada ne može strogo dokazati, već se samo može pretpostavljati kao verovatno, naime, da sâmo to jedinstvo nije slučajno nastalo pomoći netačnog zaključivanja. Može se primeniti više sredstava da se ta verovatnoća povisi; niz stavova se, ako u našem pamćenju nisu više prisutni, može više puta promisliti; može se ići obrnutim putem, i od rezultata se vraćati ka načelu; može se o samoj svojoj refleksiji ponovo reflekto- vati, itd.: verovatnoća uvek postaje veća, ali nikada ne postaje izve- snost ono što beše puka verovatnoća. Ako je čovek pri tom samo sve-

stan, ako je valjano istraživao\* i ako sebi nije već unapred postavio rezultate koje je hteo da otkrije,<sup>135</sup> onda se tom verovatnoćom svakako može zadovoljiti, i od svakoga ko dovodi u sumnju pouzdanost našeg sistema, sme se zahtevati *da dokaze greške u našim zaključcima*; no, nikada se ne sme polagati pravo na nepogrešivost. — Sistem ljudskog duha, čiji prikaz treba da bude učenje o nauci, apsolutno je izvestan i nepogrešiv; sve što je u njemu utemeljeno jeste apsolutno istinito; on se nikada ne varira, i što je ikada u ljudskoj duši nužno<sup>136</sup> bilo ili će biti, jeste istinito. Ako su se *ljudi* varali, onda greška nije ležala u onom nužnom, nego je nju refleksivna moć sudeđenja napravila u svojoj slobodi, budući da je zakon zamjenila sa nekim drugim. Ako je naše učenje o nauci pogoden prikaz tog sistema, onda je ono, kao i on, apsolutno izvesno i nepogrešivo; ali, pitanje je upravo u tome da li je i koliko naš prikaz pogoden\*\*, a o tome nikada ne možemo navesti strog dokaz, već samo dokaz koji utemeljuje verovatnoću. On samo pod uslovom, i samo utoliko, ima istinu kad je pogoden. Mi nismo zagonodavci ljudskog duha, već njegovi istoriografi; naravno, ne novinski pisci (*Zeitungsschreiber*), već pragmatički pisci istorije (*Geschichtsschreiber*).

\* Filozof nije potreban samo smisao za istinu nego i ljubav prema istini. Ja ne govorim o tome da on ponovo svoju sofisteriju, kojih je za samog sebe, zaceleo, svestan i za koje, možda, veruje da ih neće otkriti nijedan od njegovih savremenika, ne treba da pokuša da urvrdi rezultate koji su već pretpostavljeni; tada sam zna da ne voli istinu. Pa ipak, o ovome je svako svoj<sup>132</sup> sopstveni sudija, i njeđan čovek nema pravo da drugog čoveka okrivi zbog te nedopuštenosti tamo gde znaci ne postoje sasvim očigledno. Međutim, on mora biti na oprezi i prema onim nesvojevajim sofisterijama kojima nijedan izložen od istraživača ljudskog duha; on ne mora samo nejasno da oseća već da do jasne stvari i do svoje najviše maksime podigne to da on samo istinu traži, ma kako ona ispalta; i da bi mu čak istina da nigde nema nikakve istine bila dobrodošla, kad bi samo bila istina. Ni prema jednom stavu, ma kako izaledao suočavanjem i cepidlački, ne sme on da bude ravnodušan — svim mu moraju biti podjednako sveti, pošto svij<sup>134</sup> spradaju u sistemu istine i pošto svaki podupire sve. On nikada ne smre da piše: Šta će otavade slediti? već mora da ide pravo svojim putem, ma šta moglo da sledi. Ne smre zazirati od tegobe, mora se, ipak, postojano odrzavati u sposobnosti da napusti najmukotrpnije i najturobne radove čim mu se njihova neutemeljenost ili pokaže ili je on sam otkrio. Ako bi se i prevario, šta bi to još bilo, šta bi ga drugo pogodilo osim sudbine koja je dosad bila zajednička svim misiocima?

<sup>132</sup> A: finih

<sup>133</sup> svoj — dodatak iz B.

<sup>134</sup> svi — dodatak iz B.

<sup>135</sup> koje je htio da otkrije — dodatak iz B.

<sup>136</sup> nizno — dodatak iz B.  
\*\* Skromnost ovog izražavanja je suprotnstvijena potonjoj velikoj — neskromnosti pisca. Svakako je bilo nemoguće da predviđi s kakvim bi prigovorima i s kakvim bi iznošenjem tih prigovora imao posla, i veći broj filozofskih pisaca nije nipošto poznavao tako dobro kao što ih orada poznaje; poređ toga, on ne bi bio

K tome još dolazi okolnost da sistem stvarno može biti istinit u celini a da njegovi pojedinačni delovi nemaju potpunu evidenciju. Tu i tamo se može netično zaključivati, mogu se preskočiti posredni stavovi, nedokazivi stavovi mogu bez dokazivanja da budu postavljeni ili netačno dokazani, a da najačniji rezultati ipak budu tačni. To se čini nemogućim; izgleda da za dlaku malo odstupanje od prave linije nužno mora odvesti do odstupanja koje se uvećava do beskonačnosti: i to bi tako svakako bilo kad bi čovek sve što zna morao da ostvaruje pomoću jasnog mišljenja; i kad u njemu, štaviše, ne bi bez njegove svesti vladala osnovna obdarenost (Grundanlage) uma i kad ga pomoću novih lutanja ponovo ne bi vukla od prave putanje *formaliter* i logički tačnog razmišljanja ka *materialiter* jedino istinitom rezultatu, ka kojem nikada ponovo ne bi mogao da dospe tačnim zaključivanjem iz netičnih međustavova;<sup>138</sup> i kada često ne bi osećanje, prouzrokovanim novog lutanja od prave putanje razmišljanja, ispravljalo stara lutanja i kad ga ponovo ne bi vuklo tamu kuda se tačnim zaključivanjem nikada ponovo ne bi mogao da vrati.

Dakle, čak i ako bi trebalo da se postavi opšte-vazče učenje o nauci, filozofirajuća moć sudeđenja će još uvek na tom polju same imati da radi na njegovom dajjem usavršavanju,<sup>139</sup> — ona će još uvek morati da popunjava praznine, zaostrava dokaze, da određenja još bliže određuje.

pri svoje ponašanje predskaze i za one slučajevе koji su stvarno nastupili. Pri svem tom, gorje izražavanje ne sadrži ništa što bi stajalo u protivrečnosti s njegovim potonjim ponašanjem. On gore govorи о prigovorima protiv njegovih *zaključaka*; no, protivnici dosad još nisu došli; oni se još spore o načelu, tj. o celokupnom pogledu koji pisac filozofije daje; a o tome, po njegovom ondašnjem i sadašnjem najiskrenijem uverenju, ne postoji nikakav spor, ako se samo zna o čemu je reč; on na takvu protivniju odsticu nije računao. On govorи о prigovorima koji se povinju bar izgledu temeljnosti, izgledu da oni stvarno nesto *dokazuju* ili *pokažuju*; a takvi su za njega od onih koji nisu uspieli da pogode nještu tobožnju neskromnost. — Ovde je izjava čiju nužnost pisac tada nije mogao da prepostavi Brijanje, čiji autori nisu stečeli potrebna predznanja i koji nisu načinili potrebne preuvežbe, brijanje po čijem se glasu odmah poznaje da oni ne znaju o čemu je reč, koje se iskazuju u ljetutjom i zapenušenom tonu, koje, posto je nemoguće da može proizleziti iz uverenja i iz žudnje za napretkom nauka, mora da proizlazi iz drugih, nedostojnih motiva. (surevnjivosti, osvetoljubivosti, slavojublja, žudnje za honorarima i sl.) — takvo brijanje na zastupanje u najmanji obzir, a odgovor na njega nikako ne pada pod pravila *naučnog* spora.

Zašto ti tumači iz onih i sličnih izražavanja ne čine *onaj zaključak* — jedini koji se dosegda — da je ton, koji im se foliklo ne dopada, nastao jedino pomoću njihovog<sup>137</sup>

<sup>137</sup> Napomena je dodatak iz B.

<sup>138</sup> A (kratce) kad bi čovek bio samo biće koje misli, a ne i biće koje oseća.

<sup>139</sup> A: perfekibilnosti

Uz ovo treba da stavim još dve primedbe:

Učenje o nauci pretpostavlja, kao poznata i važeća, pravila refleksije i apstrakcije; ono to mora nužno da čini, i toga ne treba da se stidi ili da od toga pravi tajnu i da je sakriva. Ono sme da se izražava i da izvodi zaključke baš kao i svaka druga nauka; ono sme da prepostavlja sva logička pravila, i da primenjuje sve pojmove koji su mu potrebni. No, te pretpostavke se dogadaju samo zato da bi ono sebe učinilo razumljivim; dakle, bez i najmanjeg povlačenja zaključka odatle. Sve što se može dokazati mora se dokazati — svi se stavovi, izuzev onog prvog i najvišeg načela, moraju izvoditi. Tako npr. niti je logički stav suprotnosti (protivrečnosti), koja utemeljuje svaku analizu; niti logički stav razloga (ništa nije suprotno što u nekom trećem ne bi bilo isto, i ništa nije isto što u nekom trećem ne bi bilo suprotno — što utemeljuje svaku sintezu) izvedeni iz apsolutno-prvog načela, ali su svakako izvedeni iz oba načela koja na njemu počivaju. Istina, oba poslednja su takođe načela, ali ne apsolutna; u njima je samo nešto apsolutno. Prena tome, ti stavovi, kao i logički stavovi koji na njima počivaju, ne moraju se, doduše, dokazivati, ali se moraju izvesti. — Biću još jasniji. — Ono što učenje o nauci postavlja jeste misao i u rečima izražen stav; ono u ljudskom duhu čemu taj stav korespondira jeste bilo koja radnja ljudskog duha koja se po sebi nikako ne bi morala nužno mišljiti. Toj radnji se ne mora ništa pretpostavljati jasno i određeno, i kao ono bez čega bi radnja bila nemoguća. Ako je to npr. radnja D — četvrtu u nizu, onda njoj mora prethoditi radnja C i mora se dokazati kao isključivi uslov njene mogućnosti (mogućnosti radnje D);<sup>140</sup> a ovoj mora opet<sup>141</sup> prethoditi 142 radnja B. Međutim, radnja A je apsolutno moguća, ona je potpuno bezuslovna; i njoj se, prema tome, ne sme i ne treba ništa da pretpostavi. — No, mišljenje radnje A je sasvim druga radnja koja daleko više pretpostavlja. Ako se pretpostavi da je to mišljenje<sup>143</sup> u nizu radnji D koje treba postaviti, onda je jasno da se u njegovu svrhu moraju pretpostaviti A, B, C, i to da se, pošto ono mišljenje treba da bude prvi posao učenja o nauci, prečutno moraju pretpostaviti. Tek se u stavu D dokazuju pretpostavke prvog; ali, tada će se opet pretpostaviti više. Prena tome, forma nauke stalno prethodi njenoj materiji; a to je gore pokazani razlog zbog kojeg nauka kao takva ima samo

verovatnoću. Ono što je prikazano i prikaz nalaze se u dva različita niza. U prvom se ne pretpostavlja ništa što nije dokazano; za mogućnost drugoga se nužno mora pretpostaviti ono što se tek kasnije može dokazati.

Refleksija koja vlada u celom učenju o nauci, ukoliko je ono nauka, jeste *predstavljanje*; međutim, odalje nikako ne sledi da će sve ono o čemu se reflektuje takođe biti samo predstavljanje. U učenju o nauci se Ja *predstavlja*; no, ne sledi da se ono predstavlja samo *kao predstavljajuće*:<sup>144</sup> u njemu se, svakako, mogu naci još druga određena. Ja kao filozofirajući subjekt je, neosporno, samo predstavljajuće; Ja kao objekt filozofiranja bi, zaceleo, moglo biti još nešto više. Predstavljanje je najviša i apsolutno-prva radnja filozofa kao takvog; apsolutno-prva radnja ljudskog duha bi, zaceleo, mogla biti druga. Da će to biti tako, već je pre svakog iskustva verovatno zato što se predstava može potpuno iscrpsti i što je njen postupak uopšte nužan, te, prema tome, mora imati neki poslednji temelj svoje nužnosti, koji, kao poslednji temelj, ne može imati nikakav viši. Pod tom pretpostavkom bi nauka, koja je ingradena na pojmu predstave, mogla, do-duše, da bude vrlo korisna proprediktiva nauke, ali ne bi mogla da bude sâmo učenje o nauci. — Ali, iz gornjeg naznačenja sigurno sledi toliko da svi načini delovanja inteligencije,<sup>145</sup> koje učenje o nauci treba da pretrese, mogu dospeti do svesti samo u formi predstave — samo ukoliko se, i onako kako se, predstavljaju.

<sup>140</sup> (mogućnost radnje D) — dodatak iz B; u originalu pogrešno C (umesto D).

<sup>141</sup> mora opet — dodatak iz B.

<sup>142</sup> prethoditi — dodatak iz B.

<sup>143</sup> A: Ako se pretpostavi da je ona

<sup>144</sup> A: predstavljajuće, samo kao inteligenciju,

<sup>145</sup> A: da celokupan način delovanja ljudskog duha

načelu. Da bi se ta protivrečnost izbegla, moramo prepostaviti da se samo Ne-Ja, koje treba da određuje inteligenciju, određuje pomoću Ja koje u tom poslu ne bi bilo predstavljajuće, nego bi imalo apsolutni kauzalitet. — Međutim, pošto bi takav kauzalitet potpuno ukinuo suprotno Ne-Ja, a sa njim i predstavu koja je od njega zavisna, te, prema tome, pretpostavku kauzaliteta protivreći drugom i trećem načelu, to se on mora predstaviti *kao* predstavi protivreči, kao *nepredstavljen*, kao kauzalitet koji nije kauzalitet. No, pojam kauzaliteta koji nije kauzalitet jeste pojam *teženja* (Streben). Kauzalitet se može misliti samo pod uslovom dovršenog približavanja onom beskonačnom, približavanju koje se samo ne može misliti. — Taj pojam teženja, koji treba dokazati kao nužan, postavlja se u osnovu drugog dela učenja o nauci koji se zove praktički deo.

Ovaj drugi deo je po sebi kudikamo najvažniji; naravno, prvi nije manje važan, ali samo kao osnova drugog, i pošto je ovaj bez njega apsolutno nerazumljiv. Tek u ovom drugom dobija teorijski deo svoje sigurno ograničenje i svoju čvrstu osnovu, u kojem se<sup>147</sup> iz postavljenog nužnog teženja odgovara na pitanja: zašto moramo da predstavljamo pod uslovom neke postojeće afelkcije uopšte? S kojim pravom dovodimo predstavu u odnos prema nečemu izvan nas kao njenom uzroku? S kojim pravom uopšte predstavljamo moć predstavljanja koja je skroz određena zakonima (koji se ne predstavljaju kao u moći predstavljanja) odomaćeni, nego kao zakoni težećeg Ja, čija je primena uslovljena uticajem protivrečeg Ne-Ja na osećanje? U njemu se utemeljuje nova, potpuno određena teorija prijatnog, lepog i uživanog, zakonitosti prirode u njenoj slobodi, učenja o bogu, takozvanog običnog ljudskog razuma ili prirodnog smisla za istinu i, konačno, prirodno pravo i nauka o moralu, čija načela nisu samo formalna, nego materijalna. Sve to pomoću postavljanja triju apsoluta: jednog apsolutnog Ja, i zakona koji su sami dati, koji su predstavljivi samo pod uslovom uticaja Ne-Ja; jednog apsolutnog, od svih naših zakona nezavisnog i slobodnog predstavljivog Ne-Ja, pod uslovom da ono te zakone izražava pozitivno ili negativno, ali uvek u jednom konačnom stepenu; i jedne apsolute predstavljive moći u nama da nas apsolutno odredi prema meri uticaja obaju, pod uslovom da razlikuje uticaj Ne-Ja od uticaja Ja ili zakona. Iznad ta tri apsoluta ne ide nikakva filozofija.

### HIPOTETIČKA PODELA UČENJA O NAUCI

#### Treći odjeljak<sup>146</sup>

##### § 8.

Apsolutno-prvo načelo, pošto ne treba da utemelji samo deo ljudskog znanja, nego celokupno znanje, mora biti zajedničko celom učenju o nauci. Podela je mogućna samo suprotstavljanjem, čiji članovi, međutim, ipak moraju biti jednakim nekom trećem.

Ako se pretpostavi da je Ja najviši pojam i da je tom Ja suprotno Ne-Ja, onda je jasno da se ovo poslednje ne može suprotstavljati a da nije *postavljeno*, i to postavljeno u onome što je najviše pojmljeno, onome Ja. Dakle, Ja bi trebalo razmotriti u dva smisla: kao ono u kojem se postavlja Ne-Ja, i kao ono *koje* bi tome Ne-Ja bilo suprotno, i koje bi, prema tome, samo bilo postavljeno u apsolutnom Ja. Poslednje Ja bi onome Ne-Ja, ukoliko su oba postavljena u apsolutnom Ja, trebalo u tome da bude jednak, a istovremeno bi trebalo da mu baš u tom smislu bude suprotno. Ovo bi se moglo misliti samo pod uslovom nečeg trećeg u Ja u kojem bi oba bila jednak, a to treće bi bio pojam kvantiteta. Oba bi, pomoću onog što im je suprotno, imala odredljiv kvantitet\*. Ili se Ja određuje pomoću Ne-Ja (po svom kvantitetu). Ono je utoliko zavisno; zove se inteligencija, a deo učenja o nauci koji o njoj raspravlja jeste njegov teorijski deo. On je utemeljen u pojmu predstave uopšte koji treba izvesti iz načela i koji pomoći njih treba dokazati.

Međutim, Ja bi trebalo apsolutno i naprsto da bude određeno pomoću samog sebe: ako je ono određeno pomoću Ne-Ja, onda ono ne određuje samo sebe, i protivreći se najvišem i apsolutno-prvom

<sup>146</sup> Cee *Treći odjeljak* nedostaje u B.

\* Samo pojmovi Ja, Ne-Ja i pojam kvantiteta (granice) jesu apsolutno <sup>a</sup>priori. Iz njih treba izvoditi sve ostale čiste pojmove pomoću suprotstavljanja i izjednačavanja.

<sup>147</sup> budući da se?

šati da odgovorim u javnim predavanjima koja sam objavio pod nazivom *Moral za naučnika*.<sup>\*</sup> Nemojte od toga očekivati sistematsku nauku; naučniku to češće nedostaje kod delanja nego kod znanja. Štaviše, dopusite da sebe u tim časovima, kao društvo prijatelja koje je ujedno više nego jednom vezom, osokolimo za visoko plameno oscjanje naših zajedničkih dužnosti.

Akademskim građanima, čiji sugrađanin da budem, bar malo, smatram za čast, iz mojih objava lekcija poznato je koja predavanja namjeravam da držim o nauci čiji sam pojam ovde pokušao da razvijem; i ja vam o tome nemam da kažem ništa drugo osim da se nadam da će vam, kao štampan *rukopis za svoje slušače*, moći u ruke da dam uputstvo za obe njena dela. Na uobičajenom mestu ču, posle svog dolaska, naznačiti izabранe časove.

Samo sam vam još o jednoj tački dužan da dam objašnjenje. — Kao što je svima vama bez sumnje poznato, nauke nisu pronađene radi dokonog duhovnog zanimanja i za potrebe profinjenog luksuza. Tada bi naučnik pripadao upravo onoj klasi kojoj pripadaju sva živa oruđa luksusa, koji nije ništa drugo do luksuz, i čak bi mu se u ovoj smelo osporavati najviše mesto. Sve naše istraživanje se mora odnositi na najvišu vrstu čovečanstva, na opstevanje roda čiji smo članovi, a od pitomaca nauke, kao od središta, mora se širiti humanitet u najvišem smislu reči. Svaki rast nauke uvećava dužnosti njenih slугу. Uvek je, dakle, nužno da se sledeća pitanja vrlo ozbiljno prime k srcu: koje je istinsko određenje naučnika? Na koje mesto je on postavljen u poretku stvari? U kakvim se medusobnim odnosima nalaze naučnici, u kakvim prema ostalim ljudima uopšte i, posebno, prema njihovim pojedinim staležima? Kako i kojim sredstvima mogu oni najunesnije da udovolje dužnostima koje su im tim odnosima naložene, i kako treba da se obrazuju za tu umešnost? To su pitanja na koja ču poku-

\* Ovo poslednje ne da bih smanjio prava kritike, već da bih kritici i njenom predstavniku, publici, ukazao svoje poštovanje.

\* Na ovom mestu Flitje navešćuje svoja poznata predavanja iz 1794. god. o određenju naučnika. Poziv naučnika je, inače, bio omiljena tema Flitjeve akademске delatnosti, tako da je, osim ovih iz 1794. godine, u toj dva navrata držao predavanja o isto temi. Flitje je ova prva objavio pod naslovom *Nekoliko predavanja o određenju naučnika* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1794). Ona su u našem prevodu objavljena u časopisu »Treći program«, jesen 1974. — Prim. prev.

O osobenosti učenja  
o nauci s obzirom na teorijsku moć

Johann Gottlieb Fichte

Grundriss des Eigentümlichen der  
Wissenschaftslehre in Rücksicht auf  
das theoretische Vermögen als  
Handschrift für seine Zuhörer<sup>1</sup>

Prvo izdanje A: Jena und Leipzig, bei Ernst Christian Gabler, 1795.

Novo nepromjenjeno izdanje B: Tübingen, J. G. Cotta, 1802.

Druge poboljšano izdanje C: Jena und Leipzig, Gabler, 1802.

#### § 1. POJAM POSEBNOG TEORIJSKOG UČENJA O NAUCI

U *Osnovi celokupnog učenja o nauci*\* smo, za utemeljenje teorijskog učenja o nauci, posli od stava: Ja postavlja sebe kao određeno pomoću Ne-Ja. Istraživali smo kako se, i na koji način, može nešto što ovom stavu odgovara misliti kao iskonski postojeće u umnom biću. Posle izdvajanja svega nemogućeg i protivrečnog, naši smo traženi, jedno mogući način. Kao što je izvesno da onaj stav treba da važi, i kao što je izvesno da on samo na pokazani način može da važi, tako je izvesno da se on u našem dušu prvobitno mora nalaziti kao fakat. Taj postulirani fakat bio je sledeći: pobudena dosad još sasvim neobjašnjivim i nepojmljivim podstrekom na iskonsku delatnost Ja, snaga uobrazije, koja lebdi između prvobitnog pravca te delatnosti i onoga što je nastao refleksijom, proizvodi nesto što je sastavljeno iz oba pravca. Pošto u Ja, prema njegovom pojmu, ne može da bude ništa što ono u sebe nije postavio, to ono mora u sebe da postavi i onaj fakat, tj. ono taj fakat mora sebi prvobitno da objasni, da ga potpuno odredi i utemelji.

Sistem onih činjenica koje se u iskonskom objašnjenju onog fakta nalaze u dušu umnog bića jeste teorijsko učenje o nauci uopšte; a ono iskonsko objašnjenje obuhvata teorijska moć uma. Dobro razmisliši, kažem: *iskonsko* objašnjenje onog fakta. On se u nama nalazi bez našeg hotimičnog sudjelovanja; on se objašnjava bez našeg horimčnog sudjelovanja, samo putem i prema zakonima i prirodi umnog bića; a razni momenti, koji se u daljem toku tog objašnjenja mogu razlikovati, jesu nove činjenice. Refleksija se odnosi na prvobitni fakat; i to ja nazivam iskonskim objašnjenjem. — Nešto sasvim drugo su hotimično i naučno objašnjenje koje preduzimamo kod transcendentnog filozofiranja. Da bi ga naučno postavila, refleksija se u njemu upravo odnosi na iskonsko objašnjenje prvog fakta.

<sup>1</sup> *Prethodna primedba izdavača.* »Druge poboljšano izdanje« je veran, čak stranu po stranu sa originalom podudaran otisak izdanja A; strogo uzev, ono se utočilo sime nazivati »poboljšanim« što su uzete u obzir korekture koje su u A zabeležene u popisu štamarskih grešaka — kao, međutim, i u B. Pa ipak, C je u celini pažljivo štampano nego B. Izgleda da se sâm Filte samo kod prvog izdanja brinuo za stampu. — U B spisu »O osobenosti...« prethodno »Osnova celokupnog učenja o nauci« oba dela su tamo sjedinjena u jednu knjigu (sa tekćom paginacijom).

\* Filte se ovde poziva na svoje delo *Osnova celokupnog učenja o nauci* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) objavljeno 1794. Ono je, pod naslovom *Osnova celokupne nauke o znanosti*, izšlo u »Naprijeđ«, Zagreb, 1974. — *Prim. prev.*

Kako Ja uopšte u sebe postavlja onaj fakat, ukratko smo naznali već u deduktiviji predstave uopšte. Tamo je bilo govora o objašnjenju onog fakta *uopšte*, i mi smo potpuno apstrahovali od objašnjenja bilo kog posebnog fakta, *kao posebnog*, koji spada pod taj pojam.

To je došlo jedino otuda što nismo ušli, niti smo mogli da uđemo, u sve momente tog objašnjenja. Inače bismo našli da se nijedan sličan fakat, kao fakat uopšte, ne može potpuno objasniti, da je on samo kao poseban fakat potpuno određiv i da svaki put jedan fakat jeste, i mora da bude, određen drugim faktom iste vrste. Prema tome, nikakvo potpuno teorijsko učenje o nauci nije moguće a da nije *posebno*; i naš prikaz učenja o nauci, ako prema pravilima učenja o nauci konsekventno postupamo, nužno mora da postane prikaz posebnog teorijskog učenja o nauci, pošto ćemo u svoje vreme nužno morati doći do određenja fakta ove vrste pomoću suprotnog fakta iste vrste.

O ovome još nekoliko reči, radi razjašnjenja. *Kant* polazi od pretpostavke da je *ono raznoliko* (ein Mannigfaltiges) dato za mogućno preuzimanje u jedinstvo svesti, i on nije, sa tačke na koju se stavio, mogao da pote ni od koje druge pretpostavke. Time je on za teorijsko učenje o nauci utemeljio ono posebno (das Besondere); ništa dalje nije htelo da utemelji, i s pravom je napredovao od posebnog ka opštem. Istina, na tom putu može se objasniti kolektivno opšte — celina, do sadašnjeg iskustva, kao jedinstvo pod istim zakonima — ali nikada se ne može objasniti beskonačno opšte — napredak iskustva u beskonačnosti. Od koničnog nema puta u beskonačnost; međutim, obrnuto, pomoći moći određivanja zacelo postoji put od neodredene i neodređljive beskonačnosti ka koničnosti (zato je sve konačno proizvod onog određujućeg). Učenje o nauci, koje treba da obuhvati celokupni sistem ljudskog duha, mora da krene tim putem i da od opštег silazi ka posebnom. Da je za moguće iskustvo dato *ono raznoliko*, mora biti dokazano; a dokaz se izvodi na ovaj način: ono što je dato mora da bude *nešto*, a ono je samo utoliko nešto ukoliko postoji još nešto drugo, koje je takođe nešto, ali nešto drugo; i počevši od one tačke gde će taj dokaz biti mogućan, stupićemo u oblast posebnog.

*Metod* teorijskog učenja o nauci opisan je već u *Osnovi*, i on je lak i jednostavan. Ni razmatranja nastavlja se na načelu koje ovde skroz vlađa kao regulativ: *onome Ja ništa ne pripada osim onoga što u sebe postanju*. Gore izvedeni fakat stavljam u osnovu i gledamo kako Ja može da ga u sebe postavi. Ovo postavljanje (Setzen) je isto tako fakat, i na isti način mora pomoći Ja da se u sebe postavi; i tako stalno dalje, dok ne dođemo do najvišeg teorijskog fakta, do onoga kojim Ja (svesno) postavlja sebe kao određeno pomoću Ne-Ja. Tako se teorijsko učenje o nauci završava svojim načelom, vraća u sebe i, prema tome, samo sobom potpuno zaključuje.

Medu činjenicama što ih treba izvesti lako bi se moglo pokazati karakteristične razlike koje bi nas ovlastile na njihovu podež, a s njima i na podež nauke koja ih izlaže. Te podež, međutim, shodno sintetičkom metodu, vrše se tek tamo gde se pojavljuju razlozi podež.

Radnje kojima Ja u sebe bilo šta postavlja, posto je o njima reflektuje, ovde su fakta, kao što je baš rečeno; no, odatle ne sledi da su one ono što se obično naziva faktima svesti ili da ih čovek, kao činjenicu (unutrašnje) iskustva, postaje svestan. Ako svest postoji, onda je ona sama činjenica, i mora se izvoditi kao sve ostale činjenice: i ako, s druge strane, postoje posebna određenja te svesti, onda se i ona moraju izvoditi, i jesu istinska fakta svesti.

Odatle se, delom, rasvjetljava da se, što je već više puta napomenuto, učenju o nauci ne prigovara kad se nešto što ono postavlja kao fakat ne nalazi u (unutrašnjem) iskustvu. Ono to nikako ne tvrdi; ono samo dokazuje da se nužno mora misliti da u ljudskom duhu postoji nesto što odgovara izvesnoj misli. Ako to u svesti ne treba da se nalazi, onda učenje o nauci ujedno navodi zašto ono tu ne može da se nađe, pošto naiće, spada u osnove mogućnosti svake svesti. — Delom se rasvjetljava da se učenje o nauci, i kod onoga što ono stvarno postavlja kao činjenicu unutrašnjeg iskustva, ipak ne oslanja na potvrdu iskustva, već na svoju dedukciju. Ako je ono tačno dedukovalo, onda će, naravno, fakat postojati u iskustvu, stvoren upravo onako kako ga je ono dedukovalo. Ako nikakav takav fakat ne postoji, onda je ono, naravno, netačno dedukovalo, i filozof će u takvom slučaju za sebe dobro učiniti ako se vrati i ispita grešku u zaključivanju, koju je bilo gde morao da napravi. Međutim, učenje o nauci, kao nauka, apsolutno ne pita za iskustvo, i naprsto ga ne uzima u obzir. Ono bi moralo biti istinito čak i ako ne bi moglo da postoji nikakvo iskustvo (bez kojeg, naravno, ne bi bilo moguće nikakvo učenje o nauci *in concreto*, što, međutim, ovde ne pripada) i bilo bi *a priori* sigurno da bi se svakako moguće buduće iskustvo moralo da upravlja prema zakonima koje je ono postavilo.

Radnje kojima Ja u sebe bilo šta postavlja, posto je o njima reflektuje, ovde su fakta, kao što je baš rečeno; no, odatle ne sledi da su one ono što se obično naziva faktima svesti ili da ih čovek, kao činjenicu (unutrašnje) iskustva, postaje svestan. Ako svest postoji, onda je ona sama činjenica, i mora se izvoditi kao sve ostale činjenice: i ako, s druge strane, postoje posebna određenja te svesti, onda se i ona moraju izvoditi, i jesu istinska fakta svesti.

Odatle se, delom, rasvjetljava da se, što je već više puta napomenuto, učenju o nauci ne prigovara kad se nešto što ono postavlja kao fakat ne nalazi u (unutrašnjem) iskustvu. Ono to nikako ne tvrdi; ono samo dokazuje da se nužno mora misliti da u ljudskom duhu postoji nesto što odgovara izvesnoj misli. Ako to u svesti ne treba da se nalazi, onda učenje o nauci ujedno navodi zašto ono tu ne može da se nađe, pošto naiće, spada u osnove mogućnosti svake svesti. — Delom se rasvjetljava da se učenje o nauci, i kod onoga što ono stvarno postavlja kao činjenicu unutrašnjeg iskustva, ipak ne oslanja na potvrdu iskustva, već na svoju dedukciju. Ako je ono tačno dedukovalo, onda će, naravno, fakat postojati u iskustvu, stvoren upravo onako kako ga je ono dedukovalo. Ako nikakav takav fakat ne postoji, onda je ono, naravno, netačno dedukovalo, i filozof će u takvom slučaju za sebe dobro učiniti ako se vrati i ispita grešku u zaključivanju, koju je bilo gde morao da napravi. Međutim, učenje o nauci, kao nauka, apsolutno ne pita za iskustvo, i naprsto ga ne uzima u obzir. Ono bi moralo biti istinito čak i ako ne bi moglo da postoji nikakvo iskustvo (bez kojeg, naravno, ne bi bilo moguće nikakvo učenje o nauci *in concreto*, što, međutim, ovde ne pripada) i bilo bi *a priori* sigurno da bi se svakako moguće buduće iskustvo moralo da upravlja prema zakonima koje je ono postavilo.

## § 2. PRVA POSTAVKA

### POKAZANI FAKAT SE POSTAVLJA OSÈĆAJEM, III: DEDUKCIJA OSÈĆAJA

I

U *Osnovi* opisana oprečnost suprotnih pravaca delatnosti Ja je nešto što se u Ja može razlikovati. Ukoliko je u Ja, oprečnost treba pomoći Ja da u Ja bude postavljena; prema tome, ona se najpre mora razlikovati. Ja je postavljena, to najpre znači *da je ono sebi suprostavljala*.

Dosad, tj. na ovoj tački refleksije, u Ja još ništa nije postavljeno; u njemu nema ničega drugog osim onoga što mu ikonski pripada, čiste delatnosti. Da Ja sebi nešto suprotstavlja, to, dakle, ovde ne znači ništa više, i ništa više ne može da znači do: ono nešto *ne postavlja kao čista delatnost*. Prema tome, ono stanje Ja bilo bi postavljeno u oprečnost, kao suprotnost čiste delatnosti, kao izmešana, samoj sebi suprotna i delatnost koja samu sebe ponistiava. — Radnja Ja, koja je sada pokazana, jeste čisto sintetička.

Ovde ostavljamo sasvim neistraženo kako, na koji način i kojom moći Ja bilo šta može da postavi, posao je u celokupnom ovom učenju reč jedino o proizvodima njegove delatnosti. — No, već je u *Osnovi podsećeno* na to da, ako ikada oprečnost treba da bude postavljena u Ja i ako iz nje nešto dalje treba da sledi, samim *postavljanjem* oprečnosti kao takve, lebdjenje uobrazilje između suprotnosti mora da prestane, ali da ipak njegov trag, kao ono *nešto*, kao mogućna *materija* (Stoff), mora da preostane. Kako to može da se dogodi, vidimo već ovde, iako još ne vidimo moć kojom se to dogada. — Ja mora da postavi onu *oprečnost* suprotnih pravaca, ili, što je ovde isto, suprotnih snaga; dakle, niti samo jednu niti samo drugu, nego obe; i to obe u *oprečnosti*, u suprotnoj delatnosti, koja je, međutim, za sebe zadžala ravnotežu. Ali, suprotna delatnost, koja sebi drži ravnotežu, ponistiava se, i ne ostaje ništa. Pa ipak, nešto treba da ostane i da bude postavljeno: ostaje, prema tome, *nima materiju*, nešto što *ima snagu*, što je zbog otpora ne može da ispolji u delatnosti, *supstrat snage*, kao što se čovek u svakom trenutku može uveriti pomoću eksperimenta koji čini sam sa sobom. I to ovaj supstrat, do čega je ovde uistinu stalo, ne ostaje kao nešto *prethodno postavljeno*, već kao *čisti proizvod ujedinjavanja suprotnih delatnosti*. To je temelj svake materije i svakog mogućeg ostalog supstrata u Ja (a izvan Ja *nema ničega*), kao što će se sve jasnije pokazivati.

## II

Ja, međutim, treba onu oprečnost da postavi *u sebe*: ono, prema tome, takođe mora da je sa sobom *izjednači*, da je doveđe u odnos sa samim sobom, a za to mu je u njoj potreban temelj odnosa sa Ja. Kako je baš napomenuto, onone Ja dosad ne pripada ništa osim čiste delatnosti. Dosad samo ona treba da se odnosi na Ja, ili da se sa njim izjednači; sledstveno tome, traženi temelj odnosa ne bi mogao da bude nijedan drugi osim čiste delatnosti, i u samoj oprečnosti bi se moralio nači na čistu delatnost Ja, ili, tačnije, ona bi morala biti *postavljena*, sintetički uneta.

Međutim, u oprečnosti pojnjena delatnost Ja baš je postavljena kao *ne čista*. Koliko sada vidimo, ona mora, radi mogućnosti odnosa prema Ja, da bude postavljena i kao *čista*. Prema tome, ona je *samoj sebi suprorna*. To je nemoguće i protivrečno, ako se ne postavi još ono treće u kojem je ona samo sebi jednak i ujedno suprotna. Prema tome, takvo treće se *mora postaviti*, kao *sintetički član ujedinjavanja*.

No, takvo treće bilo bi *svakoj delatnosti Ja uopšte suprorna delatnost* (onoga Ne-Ja), koja bi delatnost Ja u oprečnosti potpuno savladala i uništila, budući da bi joj držala ravnotežu. Prema tome, ako traženi odnos treba da bude mogućan i ako protivrečnost koja se na njega ostanja treba da bude otklonjena, mora se postaviti takva potpuno suprotna *delatnost*.

Time se naznačena protivrečnost stvarno rešava, i zahtevano suprostavljanje u oprečnosti pojnjene delatnosti Ja sa samim sobom postaje mogućno. Ta delatnost je čista, i treba je postaviti kao čistu, ako se suprotna delatnost Ne-Ja, koja je neodoljivo protiskuje, misaono ukloni i ako se od nje apstrahuje; ona nije čista, već objektivna, ako se suprotna delatnost dovede u odnos sa njom. Prema tome, ona je samo uslovno čista ili ne; taj uslov može da bude postavljen ili da ne bude postavljen. Kao što se pretpostavlja da je to uslov, tj. da je takav da se može ili ne može postaviti, pretpostavlja se da bi ona delatnost Ja samo sebi mogla da bude suprotna.

Sada pokazana radnja je istovremeno *tetička*, *antitetička* i *sintetička*. *Tetičku* ukoliko izvan Ja postavlja suprotnu, apsolutno neopazajuću delatnost. (Kako Ja to može, o tome će tek dole biti govora; ovde je samo pokazano da se to dogada i da mora da se dogada.) *Antitetičku* ukoliko postavljanjem ili ne-postavljanjem uslova samoj sebi suprostavlja jednu i istu delatnost Ja. *Sintetičku* ukoliko postavlja- njen suprotnu delatnost, kao slučajnog uslova, onu delatnost postavlja- kao jednu i istu.

## III

I tek je sada mogućan zahtevani odnos prema Ja delatnosti koja se nalazi u oprečnosti, postavljanje nije kao nečega što onome Ja prispavljanje nije. Ona se postavlja u Ja, posao se i ukoliko se može razmatrati i kao čista, jer bi ona bila čista kad ona delatnost Ne-Ja ne bi na nju uticala i jer ona samo pod uslovom nečega što je potpuno strano i sto nikako ne leži u Ja, već mu je upravo suprotno, nije čista, nego objektivna. — Zatelo treba primetiti, i iz pažnje, štaviš, ne ispuštati, da se ta delatnost odnosi na Ja ne samo ukoliko je postavljena kao čista već i ukoliko je postavljena kao objektivna, dakle

*prema sintezi, i sa svim onim što je u njoj sintezom ujedinjeno.* U nju postavljena čista samo je temelj odnosa; ona je ono na što se odnosi (das Bezogene) ukoliko se postavlja kao čista, *Kad na nju ne bi uticala suprotna delatnost, ali sada kao objektivna, pošto suprotna delatnost na nju stvarno utiče.\**

U tom odnosu se *isključuje* delatnost koja je suprotna onome Ja; delatnost Ja se sada može posmatrati kao čista ili kao objektivna; jer, u oba smisla ona se postavlja kao uslov, jednom kao takav od kojeg se mora apstrahovati, drugi put kao takav o kojem se mora reflektovati. (Uopšte, ona se, naravno, *postavlja* u svakom slučaju; kako i kojom moći, o tome ovde nije reč.) I ovde, kao što će se sve jasnije pokazivati, leži poslednji razlog zbog kog je iz sebe izlazi i zbog kog nešto izvan sebe postavlja. Ovde se najpre, da se tako izrazim, od Ja nešto odvaja; što će se daljim određivanjem potpuno pretvoriti u univerzum sa svim njegovim obeležjima.

Izvedeni odnos zove se *osećaj* (takođe: u-sebi-nalazeњe — *In-sichfindung*. *Nalazi* se samo ono što je tude; ono što je u Ja iškonski postavljen uvek je tu). Prevladana unišena delatnost Ja je *ono što je osećano* (das Empfundne). Ona je spolja osećana (*empfunden*), tuda ukoliko je savladana, što ona prvo bitno i pomoću samog Ja nikako ne može da bude. Ona je iznutra osećana (*empfunden*), nešto u Ja — ukoliko je savladana samo pod uslovom suprotnе delatnosti, i, kad ta delatnost otpadne, ukoliko bi sama bila delatnost, i to čista delatnost.

*Ono što oseća* (das Empfindende) je, razumljivo, u izvedenoj radnji odnoseće Ja; ono se, razumljivo, *ne oseća*, ukoliko ono *oseća*; prema tome, o njemu ovde nikako nije reč. Da li se, kako i kojim određenim načinom postupanja ono postavlja, mora se odmah istražiti u sledećem paragrafu. Ovde isto tako nije reč o suprotnoj delatnosti Ne-Ja koja je u osećaju isključena; jer, ni ona se ne oseća, pošto se čak, u svrhu mogućnosti osećaja uopšte, mora isključiti. Kako se i kojim određenim načinom delovanja ona postavlja, pokazaće se u budućnosti. Ta primedba, da ponešto ovde ostaje potpuno neobjašnjeno i neodređeno, ne sme da nas iznenadi: štaviše, ona sama služi potvrđivanju u *Osnovi* postavljenog stava o sintetičkom metodu: da se, naime, tim metodom uvek ujedinjavaju samo srednji članovi, a da spoljašnji krajevi (kao što su ovde Ja koje oseća i onome Ja suprotna delatnost Ne-Ja) ostaju neujedinjeni za buduće sinteze.

\* *Enesidem* napominje protiv *Rajholtida* da se na subjekt ne odnosi samo forma predstave nego celokupna predstava. To je potpuno tačno, celokupna predstava je ono što se odnosi; ali, istovremeno je tačno da je samo forma predstave temelj odnosa. Bas tako je i u našem slučaju. — Temelj odnosa i ono na što se odnosi ne smije se zanemarivati; a da se to u našoj dedukciji uopšte ne bi dogodilo, moramo se toga odmah od početka brižljivo čuvati.

#### ONO ŠTO OSEĆA POSTAVLJA SE OPĀŽAJEM, III: DEDUKCIJA OPĀŽAJA

U predlažnjem paragrafu dedukovan je osećaj kao radnja. Ja kojom ono dovođi u odnos prema sebi nešto tude, u sebi nađeno, sebi ga prsvaja, u sebe postavlja. Upoznali smo kako sāmu tu radnju ili *osećaj*, tako i njen predmet, *ono što je osećano*. Ostали su nepoznati, kako i prema pravilima sintetičkog metoda morali su ostati nepoznati, kako *ono što oseća*, Ja koje je u onoj radnji delatno, tako i u osećaju isključena i onome Ja suprotna delatnost Ne-Ja. Prema našem sadašnjem dovoljnom poznavanju sintetičkog metoda, treba očekivati da će naš sledeći posao biti da sintetički ujedinimo te isključene spoljašnje kravje, ili bar da, ako i to još nije mogućno, između njih umetnemo srednji član.

Polazimo od sledećeg stava: u Ja je, prema gornjem, osećaj; kako pak onome Ja ne pripada ništa osim onoga što u sebe postavi, to Ja mora osećaj prvo bitno da postavi u sebe, mora da ga sebi prisvoji. — To postavljanje osećaja nije dedukovano. Istina, u prethodnom paragrafu smo videli kako Ja postavlja u sebe ono što je osećano, a radnja tog postavljanja beše upravo osećaj; ali nismo videli kako ono u sebe postavlja sām osećaj ili kako sebe postavlja kao ono što oseća.

#### I

U tu svrhu, najpre, mora se delatnost Ja u postupku osećanja, tj. u prsvajanju onoga što je osećano putem protivstavljanja, moći razlikovati od onoga što se prsvaja ili od onoga što je osećano.

Prema prethodnom paragrafu, ono što je osećano je delatnost Ja, ukoliko se razmatra kao pojmljena u sporu sa suprotnom, njoj potpuno jednakom snagom, kojom se ona ništi i ukida; kao ne-delatnost, koja bi ipak moga da bude, i koja bi bila delatnost, kad bi suprotna snaga otpala; shodno tome, prema gornjem, kao *mīna* delatnost, kao materija ili supstrat snage.

Delatnost koja ovoj treba da je suprotna mora, prema tome, da bude postavljena kao nesuzbijana niti sprečavana nekom suprotnom snagom, dakle kao stvarna delatnost — stvarno delovanje.

#### II

Poslednja stvarna delatnost treba da bude postavljena u Ja: no, njoj suprotna, sprečena i savladana delatnost mora, prema prethodnom paragrafu, takođe da bude postavljena u Ja. To sebi protivreči, ako

obe delatnosti, kako stvara tako i savladana, sintetičkim ujedinjavanjem ne treba jedna na drugu da se odnose. Prema tome, pre nego što zahtevani odnos upravo pokazane delatnosti prema Ja možemo da preduzmem, moramo najpre njoj suprotnu delatnost dovesti u odnos sa njom. Osim toga, u Ja bismo svakako sačuvали novi fakat, ali bismo izgubili i time istisnuli prethodni; ništa ne bismo dobili i nijedan korak dalje ne bismo otisli.

Obe, pokazana stvarna delatnost Ja i ona savladana, moraju se odnositi jedna prema drugoj. To je, međutim, po pravilima svake sinteze, mogućno samo tako da se obe ujedine, ili, što znači isto, da se između obe postavi određeno treće (bestimmtes Drittes), koje je delatnost (onoga Ja) i istovremeno tripljenje (savladana delatnost).

To treće treba da bude delatnost Ja; ono, prema tome, treba jedino i apsolutno da bude postavljeno pomoću Ja; dakle, načinom delanja Ja utemeljeno delovanje, prema tome — postavljanje, i to određeno postavljanje onog određenog. Ja treba da bude njegov *realni temelj*.

Ono treba da bude tripljenje Ja, kao što i iz opisa toga proizlazi. — Ono treba da bude određeno ograničeno postavljanje. Međutim, Ja ne može samo sebe da ograniči, kao što je u *Osnovi dovoljno dоказano*. Ograničenje njega moralo bi, prema tome, da dolazi spolja, od Ne-Ja, iako, možda, posredno. Shodno tome, Ne-Ja treba da bude njegov *idealni temelj*; osnova toga da ono uopšte ima kvantitet.

Ono istovremeno treba da bude oboje; ono što je u njemu upravo razlikованo ne sme se izdvajati. Fakat treba da se razmatra kao i po svom *određenju* apsolutno postavljen putem Ja, a i po svom *buduću* kao postavljen putem Ne-Ja. Idealni i realni temelj treba u njemu da budu prisno ujedinjeni, da budu jedno i isto.

Da bismo ga odmah potpuno upoznali, prethodno ćemo ga razmotriti prema oba ta odnosa koja se u njemu, kao mogućna, zahtevaju. — Ono je delovanje Ja, i treba da se, prema svom celom određenju, razmatra kao samo i jedino u Ja osnovano. Ono ujedno treba da se razmatra kao proizvod delovanja Ne-Ja, kao, prema svim svojim određenjima, osnovano u Ne-Ja. — Dakle, određenje načina delanja Ja ne treba da određuje način delanja Ne-Ja, ni, obrnuto, određenje načina delanja Ne-Ja ne treba da određuje način delanja Ja; već oba treba iz vlastitih osnova i prema vlastitim zakonima da teku potpuno nezavisno jedno pored drugog. Pa ipak, između njih treba da postoji prisna harmonija. Jedno treba da bude upravo ono što je i drugo, i obrnuto.

Pomisli li se na to da je Ja postavljajuće (setzend), da, prema tome, delatnost, koja u njemu treba da je apsolutno utemeljena, mora

da bude postavljanje, odmah se vidi da ta radnja mora da bude *opazanje*. Ja posmatra Ne-Ja, i ovde mu ništa drugo ne pripada do posmatranje. Ono se, u posmatranju kao takvom, postavlja protipuno nezavisno od Ne-Ja; ono posmatra iz vlastitih pobuda, bez i najmanje primoravanja spolja; ono vlastitom delatnošću i sa sveštu o vlastitoj delatnosti u svojoj svesti postavlja jedno obeležje prema drugom. Međutim, ono ih postavlja kao kopije (Nachbildungen) nečega što postoji izvan njega. — U onome što izvan njega postoji stvarno treba da se nalaze kopirana obeležja, i to ne možda na osnovu postavljenosti u svesti, već potpuno nezavisno od Ja, prema sopstvenim, u samoj stvari utemeljenum zakonima. Ne-Ja ne proizvodi opazaj u Ja, Ja ne proizvodi svojstvo Ne-Ja, već ova treba da su jedno od drugog potpuno nezavisni, a da ipak između oba treba da postoji najprisnija harmonija. Kad bi bilo moguće da se posmatraju, s jedne strane, Ne-Ja po sebi, i to ne posredstvom opažaja, a s druge strane, ono što opaža po sebi, u samoj radnji opažanja i bez odnosa prema opažanom Ne-Ja, onda bi se oni pojavljivali na jednak način određeni. — Ubrzo ćemo videti da taj pokusaj ljudski duh, a da toga ipak nije svestan, stvarno preduzima, ali, naravno, samo posredstvom opažaja i prema njegovim zakonima; i da upravo otuda proizlazi zahtevana harmonija.

Svakako je čudovato da oni koji su verovali da su saznali stvari po sebi nisu stavili onu laku primedbu, koja se pokazuje vec najmanjom refleksijom o svesti, i da, počev od nje, nisu došli na misao da pitaju o temelju pretpostavljene harmonije, koja se, ipak, očigledno samo pretpostavlja a ne opaža, niti bi mogla da se opaža. Sada smo dedukovali temelj sveg saznanja, kao takvog; pokazali smo zasto je Ja intelektualna i zašto to mora da bude; naime, zato što protivrečnost, koja se nalazi u njemu samom, između njegove delatnosti i njegovog tripljenja, izvorno (bez svesti, i u svrhu mogućnosti svake svesti) mora da se ujedini. Jasno je da to ne bismo mogli kad ne bismo izašli iznad svake svesti.

Sledećom primedbom razjasnićemo ono što je dedukovano, unapred ćemo baciti svetlo na ono što sledi i u metod ćemo preneti jasan uvid. — U našim dedukcijama uvek posmatramo samo proizvod pokazane radnje ljudskog duha, a ne i samu radnju. U svakoj sledećoj dedukciji radnja, kojom je proizveden prvi proizvod, novom radnjom, koja sledi posle toga, ponovo postaje proizvodom. Ono što se u svakom prethodnom proizvodu, bez daljeg određivanja, postavlja kao delovanje duha, postavlja se, i dalje određuje, u svakom sledećem. Prema tome, i u našem slučaju upravo sintetički izveden opazaj mora se već u prethodnoj dedukciji nalaziti kao delovanje. Na tom mestu pokazana radnja sastojala se u tome da Ja svoju delatnost, koja se nalazi

u oprečnosti prema misaonu uklonjenom uslovu, postavlja kao delatnu, ali sa misaono pridodatim uslovom kao savladanu i mirnu, a da je ipak postavlja u Ja. Takva radnja je, očevđeno, izvedeni opažaj. On je po sebi, *kao* radnja, prema svom postojanju, utemeljen samo u Ja, u postulatu da Ja u sebe postavlja ono što u njemu treba da se nalazi, shodno predlažnjem paragrafu. On postavlja nešto u Ja što apsolutno ne treba da bude utemeljeno pomoću samog Ja, već pomoću Ne-Ja — dogodenj utisak. On je, kao radnja, potpuno nezavisan od tog utiska, i ovaj od njega. S njim ide paralelno. — Ili, da svoje misli, premda slikom, potpuno razjasnim — prvobitna čista delatnost Ja podstrekom je modifikovana i isto tako stvorena, i zato je nikako ne treba pripisivati onome Ja. Ona druga slobodna delatnost oslobođata ovu, onaku kakva jeste, od prodiranog Ne-Ja, posmatra je, prelazi je i vidi ono što je u njoj sadržano; no, ono se nikako ne može smatrati za čisti oblik Ja, već samo za sliku Ne-Ja.

### III

Prena ovim prethodnim istraživanjima i nagoveštajima, pravi zadatak nam postaje još razgovetniji.

Radnja Ja u postupku osećanja treba da se postavi i odredi, tj. da se na popularan način izrazi. Postavljamo pitanje: kako to Ja postupa da bi osećalo, kojim načinom delanja je postupak osećanja mogućan?

Ovo nam se pitanje nameće, jer se, prema gore rečenom, čini da je postupak osećanja nemoguć. Ja treba u sebe da postavi nešto tute; ovo tute je ne-delatnost ili trpljenje, i Ja treba da ga delatnošću postavi u sebe; Ja, prema tome, treba istovremeno da bude delatno i trpmo, i osećaj je mogućan samo pod prepostavkom takvog ujedinjenja. Prema tome, mora se pokazati nešto u čemu su delatnost i trpljenje tako prisno siedinjeni da ta određena delatnost nije moguća bez tog određenog trpljenja, i da to određeno trpljenje nije mogućo bez one određene delatnosti; da se jedno samo drugim objašnjava i da je svako, posmatrano po sebi, nepotpuno; da delatnost nužno pokreće na trpljenje, i da trpljenje nužno pokreće na delatnost — je to je priroda gore zahtevane sinteze.

Nijedna delatnost u Ja ne može se prema trpljenju odnositi tako da bi ga proizvodila ili da bi ono bilo postavljeno kao proizvedeno pomoću Ja; jer Ja bi tada nešto u sebe postavljalo i istovremeno ništio, što sebi protivreći. (Delatnost Ja ne može se odnositi na materiju trpljenja.) Ali ona može da ga odredi, da povuče njegove granice. A to je delatnost koja bez trpljenja nije moguća; jer samo Ja ne može da

ukine deo svoje delatnosti, kako je upravo rečeno; taj deo mora nečim izvan Ja da već bude ukinut. Ja, prema tome, ne može da postavi никакvu granicu, ako već spolja nije dato nešto što treba ograničiti. *Određivanje* je, dakle, delatnost koja se nužno odnosi na trpljenje. Isto tako bi se trpljenje nužno odnosilo na delatnost, i bez delatnosti ne bi bilo mogućno, kad bi bilo puno ograničenje delatnosti. Ako nema delatnosti, nema ni njenog ograničenja; prema tome, nema ni trpljenja navedene vrste. (Ako u Ja nema nikakve delatnosti, onda nikakav utisak nije mogućan; način uticanja, prema tome, nikako nije utemeljen jedino u Ne-Ja, već istovremeno i u Ja.)

Sledstveno tome, traženi treći član, radi sinteze, jeste ograničenje (Begrenzung).

Postupak osećanja je mogućan samo utoliko ukoliko se Ja i Ne-Ja međusobno ograničavaju, i to ne daљe do na ovoj, oboma zajedničkoj granici. (Ta granica je istinska tačka ujedinjavanja Ja i Ne-Ja. Osim nje, oni nemaju ništa zajedničko, i ništa zajedničko ne mogu ni da imaju, pošto treba da jedno drugom budu potpuno suprotni. Međutim, oni se, počev od te zajedničke tačke, dele; od nje Ja tek postaje inteligencija, budući da slobodno prekoračuje granicu i time nešto iz samog sebe prenosi preko granice, na ono što izvan nije treba da leži; ili, kad se stvar posmatra s druge strane, budući da ono u sebe samo preuzima nešto što treba da pripada samo onome što leži izvan granice. S obzirom na rezultate, oboje je potpuno jednake važnosti.)

### IV

Ograničenje je, prema tome, onaj treći član kojim pokazana protivrečnost treba da bude ukinuta i kojim osećaj, kao ujedinjenje delatnosti i trpljenja, treba da postane mogućan.

Najpre, posredstvom ograničenja *ono što oseća* može da se odnosi na Ja, ili, popularnije izraženo, ono što oseća je Ja, i može da se postavi kao Ja, ukoliko je u osećaju, i putem njega, ograničeno. Samo ukoliko može da bude postavljeno kao ograničeno, ono što oseća je Ja, a Ja je osećajuće (empfindend). Kad ne bi bio ograničen (nečim njemu suprotnim), osećaj se onome Ja nikako ne bi mogao da pripše.

Kao što smo u prethodnom paragrafu videli, Ja se u osećaju ograničava. Ono isključuje nešto od sebe kao tuđe, postavlja se, prema tome, u izvesne granice izvan kojih ne treba da leži, već izvan kojih treba da leži ono što je njemu suprotno. Sada je ono, za bilo koju inteligenciju izvan sebe, ograničeno.

Sada *sam osećaj* treba da bude postavljen, tj. najpre s obzirom

na upravo pokazani njegov član, isključenje (on se u osećaju takođe

odnosi, ali o tome sada nije reč) — Ja treba da se postavi *kao ograničeno*. Ono treba da bude ograničeno ne samo za neku mogućnu inтелигенциju izvan sebe već i za *samo sebe*.

Ukoliko je Ja ograničeno, ono samo ide do granice. Ukoliko ono se postavlja kao ograničeno, onda ono nužno ide preko nje; ono se odnosi na samu granicu *kao takvu*, a pošto granica nije ništa bez dve suprotnosti, ono se odnosi i na ono što leži izvan nje.

Da se Ja, kao takvo, postavlja ograničeno, najpre znači: ono se, ukoliko leži unutar granice, *suprostavlja* nekom Ja koje utoliko i tom određenom granicom nije ograničeno. Takvo neograničeno Ja mora, prema tome, da bude *postavljen* u svrhu postuliranog suprostavljanja.

Ja je neograničeno, i apsolutno neograničljivo, ukoliko njegova delatnost zavisi samo od njega i ukoliko je u nižem samom utemeljena: ukoliko je ona, prema tome, kako smo se uvek izražavali, *idealna*. Takva, samo idealna delatnost postavlja se, i to se postavlja kao prelazeća preko ograničenja. [Naša sadašnja sinteza, kao što i treba, ponovo zahvata u onu koja je postavljena u prethodnom paragrafu. I tamo je sprečena delatnost onim što oseća morala da bude postavljena kao delatnost: kao nešto što bi bilo delatnost kad bi otpao otpor Ne-Ja i Ja samo od sebe zavisilo, prema tome, kao delatnost u idealnom odnosu. Ovde se ona, isto tako, ponovo postavlja kao delatnost, samo posredno i ne sama, već zajedno sa delatnošću koja leži pred tačkom prepreke (kako je takođe nužno, ako naše raspravljanje treba da pređe napred i osvaja polje).]

Njoj se suprostavljava ograničena delatnost koja, prema tome, ukoliko treba da bude ograničena, nije idealna, čiji niz (Reihle) ne zavisi od Ja, već od njeni suprotnog Ne-Ja, i koju hoćemo da nazovemo delatnošću koja se odnosi na *stvarnost* (auf das *Wirkliche* gehende Tätigkeits).

Jasno je da se time delatnost Ja, ne možda ukoliko je sprečena i ukoliko nije sprečena, već jedino ukoliko je u delovanju, sebi samoj suprostavljena, posmatra kao da se odnosi na idealno ili na realno. Delatnost Ja, koja prelazi preko granične tačke koju hoćemo da nazovemo *C*, samo je idealna, uopšte nije realna, a realna delatnost uopšte ne ide preko te tačke. Delatnost koja leži unutar ograničenja od A do C istovremeno je idealna i realna; prvo, ukoliko se ona, shodno prethodnom postavljaju, temelji jedino u Ja; poslednje, ukoliko se ona postavlja kao ograničena.

Dalje je jasno da to celokupno razlikovanje proizlazi iz suprostavljanja: ako realna delatnost ne treba da se postavi, onda ni idealna idealna delatnost ne bi bila postavljena, onda ni realna ne bi mogla

da se postavi. Obe se nalaze u odnosu međusobnog određivanja, i ovde opet imamo, samo primenom nešto jasnij, stav: idealitet i realitet su sintetički ujedinjeni. Ako nema idealnog, nema ni realnog, i obrnuto.

Sada je lako pokazati kako se dogadja ono što dalje treba da se dogodi; naime, da se ono što je suprotno ponovo sintetički ujedinjuje i na Ja odnosi.

Delatnost koja leži između A i C jeste delatnost koja treba da se odnosi na Ja, da se pripoji njemu. Ona bi, kao ograničena delatnost, bila bez mogućnosti odnosa (nicht beziehbar), jer Ja samim sobom nije ograničeno; no, ona je i idealna, samo u Ja utemeljena, shodno ranije pokazanom postavljanju idealne delatnosti uopšte; a taj idealitet (sloboda, spontanost, kako će se u svoje vreme pokazati) je temelj odnosa. Ona je ograničena samo ukoliko zavisi od Ne-Ja, što se posmatra kao isključeno i kao nešto tuđe. Pa ipak, ona se onome Ja pripisuje — napomena čiji je razlog naveden u prethodnom paragrafu — ne samo možda kao idealna, već izričito kao realna i ograničena delatnost.

Ova delatnost u odnosu, ukoliko je pak ograničena i ukoliko od sebe isključuje nešto tuđe (jer dosad je samo o tome reč, a ne i o tome kako ona u sebe preuzima), očigledno je gore izvedeni osećaj, i delom se zbilo ono što je traženo.

Prema dovoljno poznatim pravilima sintetičkog postupka, neće se doći u iskušenje da se *ono na što se odnosi* (mit dem Beziehenden). Ovo poslednje čemo okarakterisati onoliko koliko je ovde mogućno i potrebno.

Ono svojom delatnošću očigledno prelazi preko granice, i nikako se ne obazire na Ne-Ja, već ga, štavše, isključuje; ta delatnost je, prema tome, samo idealna. Međutim, ono na što se odnosi takođe je samo idealna, upravo ista idealna delatnost Ja. Dakle, ono što se odnosi i ono na što se odnosi nikako ne treba razlikovati. Ja, iako treba da se postavi odmah i na koje nešto treba da se odnosi, u tom odnosu za refleksiju ipak nikako ne postoji. Ja deluje; to vidimo na naučnoj tački refleksije na kojoj se nalazimo, i to bi videla bilo koja inteligencija koja posmatra Ja; ali, sâmo Ja to, na sadašnjoj tački (zacetku, možda, na nekoj budućoj mogućoj tački), nikako ne vidi. Dakle, Ja sâmo sebe zaboravlja u objektu svoje delatnosti, i imamo delatnost koja se pojavljuje jedino kao tripljenje, onako kako smo je tražili. Ta radnja se zove *opažanje*; nêma, nesvesna kontemplacija koja se u predmetu zaboravlja. *Ono što je opaženo* je Ja, ukoliko oseća. *Ono što opaža* je isto tako Ja, koje, međutim, ne reflektuje o svom opažanju, niti, ukoliko opaža, o tome može da reflektuje.

Ovde za Ja najpre u svest stupa supstrat, ona čista delatnost koja je postavljena kao bivstvajuća (*seiend*) čak i ako ne treba da bude nikakvog stranog uticaja, ali koja se postavlja na osnovu suprotnosti, prema tome, međusobnim određivanjem. Nijeno *bice* (*Sein*) treba da je nezavisno od svakog stranog uticaja na Ja, ali je njen postavljenost (*Gesetzsein*) zavisna od tog uticaja.

## V

Osećaj treba postaviti; to je u ovom paragrafu zahtev. Međutim, osećaj je samo utočko mogućan ukoliko se ono što oseća odnosi na ono što je osećano i ukoliko ga u Ja postavlja. Prema tome, posrednim pojmom ograničenja i ono što je osećano mora da bude u mogućnosti odnošenja prema Ja.

Doduše, ono se već gore u osećaju na to odnosilo. No, ovde sâm osećaj treba da bude postavljen. On je upravo postavljen putem opažaja, u kojem se, međutim, isključuje ono što je osećano. To, očigledno, nije dovoljno; on mora da je u mogućnosti da bude postavljen, ukoliko pravija ono što je osećano.<sup>2</sup>

Ovo pravljajanje odnosa treba da se dogodi posrednim pojmom ograničenja. Ako se ograničenje ne postavlja, onda traženi odnos nije mogućan; on je mogućan samo pomoću ograničenja.

Time što se nešto u osećaju isključuje i postavlja kao ograničujuće, Ja ograničava sâmo to nešto, kao nešto što tome Ja ne prispada; međutim, upravo kao objekt te radnje ograničavanja, ono se ponovo, sa višeg stanovišta, opaža u Ja. Ja ga ograničava; stoga ono u njemu zacelo mora biti sadržano.

Ovde treba da se stavimo na to više stanovište da bismo postavili ono ograničavanje Ja kao radnju kojom ono što je ograničeno (ono što je osećano) nužno dolazi u njegov delokrug — a time, prema zahtevu, postavljamo ono što oseća — doduske, ne upravo u Ja, kako se baš dogodilo — ali ga mi postavljamo kao ono osećajuće, određujemo njegov način delanja, karakterišemo ga i razlikujemo od svih vrsta delatnosti Ja koje nisu postupak osećanja.

Da bismo to ograničavanje, kojim Ja sebi prisvaja ono što je osećano, odmah upoznali kao određeno, podsetimo se na ono što je o toj tački rečeno pri dedukciji osećaja. Ono što je osećano odnosilo se na Ja tako što je tome Ja suprotna delatnost bila postavljena jedino kao uslov, tj. kao nešto takvo što bi moglo, ili ne bi moglo, biti po-

stavljen. Ono što u onom postavljanju ili nepostavljanju postavlja jeste, kao i uvek, Ja. Prema tome, u svrhu onog odnosa nije samo onome Ne-Ja, već posredno i onome Ja nešto pisan, naime moć da nešto postavlja ili da, takođe, ne postavlja. Sto, zacelo, treba primetiti, ne možda moć da postavlja, ili moć da ne postavlja, nego moć da postavlja ili ne postavlja trebalo je da se tom Ja pripise; u njemu su, prema tome, ujedno, i sintetički ujedinjeni, trebalo da se nalaze postavljanje određenog nečega i nepostavljanje tog određenog nečega; a to mora da se nalazi, i svakako se nalazi, u svim slučajevima gde se nešto postavlja kao slučajan uslov, kao što se i oni čije se poznavanje filozofije ne proteže preko oskudne logike jako žale na logičku nemogućnost i neshvatljivost kad im se bilo gde nade pojam takve vrste koji se proizvodi snagom uobrazilje i koji se stoga snagom uobrazilje mora shvatiti, bez koje, međutim, ne bi postojale nikakva logika i nikakva logička mogućnost.

Tok slike je sledeći: oseća se. To je mogućno samo pod uslovom da se Ne-Ja postavlja kao puki slučajni uslov onoga što je osećano; kako se to postavljanje zbiva, o tome ovde još ne treba da govorimo. Ono, međutim, nije mogućno ako Ja postavlja i istovremeno ne postavlja; a u postupku osećanja se, prema tome, nužno nalazi takva radnja, kao srednji član između pokazanih članova. Mi treba da pogodimo kako se postupak osećanja zbiva; prema tome, moramo da pogodimo kako se zbivaju postavljanje i nepostavljanje.

Delatnost u ovom postavljanju i nepostavljanju najpre je, po svojoj formi, očigledno idealna delatnost. Ona prelazi preko granične tačke; njome, prema tome, nije sprečena. Osnova iz koje smo nju izveli, a sa njom i ceo osećaj, bila je ta da Ja u sebe mora da postavi ono što u njemu treba da bude. Delatnost je, prema tome, utemeljena jedino u Ja kao takvom. Ako je ona samo to i ništa drugo, onda je ona puko nepostavljanje a nikakvo postavljanje; ona je samo čista delatnost.

Međutim, ona takođe treba da bude postavljanje, a to je ona svakako zato jer delatnost Ne-Ja, kao takvu, nikako ne ukida niti umanjuje. Ona je ostavlja takvu kakva jeste, ona je samo postavlja izvan opsega Ja. — Ali opet, Ne-Ja nikada ne leži izvan opsega Ja, ukoliko je Ne-Ja. Ono mu je suprotno ili nikako nije. Ona, prema tome, uopšte postavlja Ne-Ja, samo ga voljno postavlja napolje. Ja je ograničeno, jer je uopšte Ne-Ja njime postavljeno; međutim, ono takođe nije ograničeno, jer ono idealnom delatnošću Ne-Ja postavlja napolje, dokle hoće. [Pretpostavimo da je C određena granična tačka. Ovde istraživana delatnost Ja postavlja je uopšte kao graničnu tačku, ali je ne ostavlja na mestu koje joj je Ne-Ja odredilo, već je dalje prebacuje u ono neograničeno. Prema tome, ona tome (Ja), postavlja

<sup>2</sup> I. H. Fichte (S. W. I, 350): sebi prisvaja ono što je osećano.

granicu uopšte, ali ona samoj sebi, ukoliko je upravo ta delatnost Ja, ne postavlja nikavu, jer onu granicu ne postavlja ni na kakvom određenom mestu, nijedno među svim mogućim mestima nije takvo od koga granica ne bi mogla da bude dalje povučena, jer se na nju odnos idealna delatnost koja bi u sebi samoj imala razlog ograničavanja. Dok ta delatnost deluje, za nju granice nema. Kad bi ikad presta da deluje (u svoje vreme će se pokazati pod kojim uslovom ona svakako prestaje), još uvek bi postojalo isto Ne-Ja sa istom nesmanjenom i neograničenom delatnošću. Pоказана radnja Ja je, po svemu, ograničavanje idealnom delatnošću (slobodnom i neograničenom).

Nju prethodno hoćemo da okarakterisemo, kako izloženu nešhvatičivost ne bismo dugo ostavili neshvacrenom. Pema praviju sintetičkog metoda, trebalo bi da je odmah suprostavljanjem odredimo. To sada činimo, i time postajemo potpuno razumljivi.

Postavljanju i n-postavljanju treba, u svrhu sadašnje sinteze, suprostaviti ono istovremeno *postavljeno* i *nepostavljeno*, i tim suprostavljanjem oboje ih odrediti. Takvo nešto je, već prema gornjem istraživanju, bila delatnost Ne-Ja. Ona je ujedno postavljena i nepostavljena, tj. ukoliko Ja izvlači granicu napolje, ono ujedno izvlači realnu delatnost Ja napolje; ono je postavlja, ali idealno, svojom vlastitom delatnošću; jer, kad ne bi bilo takve delatnosti Ne-Ja koju treba pretpostaviti i kad nikakva ne bi bila postavljena, onda ni granica ne bi bila postavljena, a ona se postavlja upravo tako što se izvlači napolje; i Ne-Ja istovremeno iznosi granicu napolje, kao što je Ja iznosi. U celokupnoj širini koju sebi pri svemu tome možemo da zamislimo, Ja svuda, a ujedno i Ne-Ja, postavlja granice; samo, oba na drukčiji način; i u tome su suprotni, a da bi mo odrediti njihovo suprostavljanje, moramo granicu sprots aviti njima samima.

Ona je *idealna* ili *realna*. Ukoliko je prva, postavljena je pomoću Ja, ukoliko je poslednja, pomoću Ne-Ja.

Međutim, i kad je samoj sebi suprostavljena, ona ipak ostaje jedna i ista, a ona suprotna određenja su u njoj sintetički ujedinjena. Ona je realna samo ukoliko je postavljena pomoću Ja, a prema tome je i idealna; ona je idealna, delatnošću Ja može biti napolje izvršena, samo ukoliko je postavljena pomoću Ne-Ja, a prema tome je realna.

Time je pak delatnost Ja, koja prelazi preko čvrste granične tačke C, sâma istovremeno realna i idealna. Ona je realna ukoliko se odnosi na nešto realnim postavljeno; ona je idealna ukoliko se na to odnosi iz vlastite pobude.

Time ono što je osećano dolazi u mogućnost odnošenja prema Ja. Isključuje se, i ostaje, delatnost Ne-Ja; jer upravo se ona, koliko sada vidimo, sa granicom izvlači napolje u beskonačno; no, u moguć-

nost odnošenja prema Ja dolazi njen proizvod, ograničenje u Ja, kao uslov njegove, sada pokazane, idealne delatnosti.

Ono na što, kao na Ja, treba u tom odnosu da se odnosi proizvod Ne-Ja, jeste idealna radnja koja na to smera; ono što treba da se odnosi jeste ista idealna radnja; i, prema tome, nema razlike između onoga što se odnosi (koje ovde, prema sintetičkom metodu, bez onoga ne može biti postavljeno) i onoga na što se odnosi. Stoga se ne zbiva nikakav odnos prema Ja; a dedukovana radnja je *opažaj* u kojem Ja samo sebe gubi u objektu svoje delatnosti. *Ono što je opaženo je idealno shvaćeni proizvod Ne-Ja*, koji se opažajem proširuje u ono neušlojeno; i ovde, prema tome, najpre dobijamo supstrat za Ne-Ja. Kako je rečeno, *ono što opaža je Ja*, koje, međutim, o sebi ne reflektuje.

## VI

Pre nego što predemo na najavažniji posao našeg sadašnjeg istraživanja, reći ćemo nekoliko reči da bi se pripremili za njega i radi pregleda celine.

Ni izdaleka još nije dogodeno ono što je trebalo da se dogodi. Ono što oseća je postavljeno opažajem, time je postavljeno ono što je osećano. Međutim, ako, kao što se zahtevalo, *osećaj* treba da bude postavljen, onda se oboje moraju postaviti ne odvojeno, već u sintetičkom ujedinjenju. To bi moglo da proizade iz još neujedinjenih krajnjih tačaka. One se stvarno i nalaze u prethodnom istraživanju, samo što na njih nije odmah skre uga pažnja.

Da bismo Ja postavili kao ograničeno i da bismo mu dosudili granicu, bila nam je, naprve, potrebna onome što je ograničeno suprotna, idealna, neograničena i, koliko smo mogli da vidimo, neogničljiva delatnost. Ako zahtevani odnos treba da je mogućan, onda ova delatnost, kao takva, čijom suprotnošću jedna druga (ognograničena) treba da se odredi, mora u Ja već da postoji. Dakle, još treba odgovoriti na pitanje: kako i kojim povodom Ja dolazi do delovanja te vrste? — Tada smo, da bismo ono što je osećano, koje je trebalo da leži izvan određene graniče, pomoći Ja obuhvatiti i u njega mogli da ga postavimo, pretpostavili delatnost koja bi granicu izvlačila napolje — u ono beogranično, koliko smo mogli da uvidimo. *Da takva radnja postoji*, dokazano je time što izvan nje zahtevani odnos ne bi bio mogućan; no, uvek ostaj da se odgovori na pitanje: za to onaj odnos uopšte i, prema tome, ona radnja kao njegov uslov, treba da postoji? Ako se pret ostavi da bi iz zaključivanja proizašlo da su obe one delatnosti jedno i isto, onda b odatle sledio da bi samo sebe ograničilo, Ja mo a granici da izvlači napolje, a da bi granicu moglo

da izvlači napolje, ono mora samo sebe d. ograniči, i time bi osećaj i opažaj, i u osećaju unutrašnji opažaj (opažaj onoga što oseća) i spoljni opažaj (opažaj onoga što je osećano), bili prisno ujedinjeni, i jedan bez drugoga ne bi bio mogućan.

Ne vežući se ovde za strogu formu koje smo se dosad držali i koja je dovoljno određeno naznačena, tako da naše rezonovanje usmereno prema njoj s malo muke može svako da ispita, idemo prirodnim putem radi unapređenja razgovetnosti u ovom važnom i odlučnom, ali zamišljenom istraživanju; pokušajmo da odgovorimo na postavljena i nametnutaa pitanja i od rezultata očekujmo ono što bi onda moglo da je da se preduzme.

A. — Otkuda idealna i neograničena delatnost koju treba suprotstaviti realnoj i ograničenoj? Ili, ako ni ovo ne treba ovde još da saznamo, ne mogu li se pružiti još neki prilozi za njen karakterisanje?

Ograničena delatnost, kao takva, trebalo bi da bude određena suprotnošću sa njom, da, prema tome, bude u odnosu sa njom. Međutim, ono što nije postavljeno, nijemu se ništa ne može suprotstaviti. Prema tome, za mogućnost zahtevanog odnosa *pretpostavlja*, se ne samo ograničena već, o čemu je ovde uistinu reč, i neograničena idealna delatnost. Ona je uslov odnosa, ova, međutim — bar ne, razmotri no sa sadašnjeg stanovišta — nije, obrnuto, uslov onoga. Ako odnos treba da je mogućan, onda id alna delatnost već postoji u Ja.

Ne istražujući odakle ona nastaje i šta je njen određeni povod, jasno je samo to da za nju nema nikakve granične tačke C, da ona na njoj i po njoj nikako ne uzima svoj pravac, već potpuno slobodno i nezavisno izlazi u bezgranično.

Ona treba suprotnošću sa ograničenom da se postavi kao izričito neograničena; pošto ništa nije ograničeno što nema određenu granicu, to se i ograničena nužno mora postaviti kao u određenom C ograničena, a to nužno znači da ona treba da se postavi kao da u C nije ograničena. (Da li ona, možda, izvan C, u nekoj drugoj mogućnoj tački, može da bude ograničena, tim suprotstavljanjem ostaje potpuno neodređeno, i baš treba da ostane neodređeno.)

Shodno tome, u odnosu se određena granična tačka C na nju odnosi, tačka, prema tome, mora, pošto delatnost treba da postoji pre odnosa, stvarno u njoj da leži, ona tu tačku nužno dotiče, ako tačka na nju treba da je odnošljiva, a da na nju prviobično nije bila usmerena — gotovo slučajno, kako bi ovde moglo da izgleda.

U odnosenju se tačka C u njoj postavlja, tamo gde padne, bez i najmanje slobode. Tačka pada je određena; samo njen izričito postavljanje, *kao* tačke pada, jeste delatnost odnosa. Dalje, u odnosenju se ona idealna delatnost postavlja kao *prelazeća preko te tačke*. To,

opet, nije mogućno bez toga da se ta tačka, ukoliko ona preko nje treba da pređe, svuda u njoj postavlja, kao takva preko koje je ona izasia. Ona se, prema tome, po svojoj celoj širini, prenosi u nju; svuda se, gde se o njoj reflektuje, postavlja granična tačka, samo radi pokusaja i idealno, da bi se izmerila njena udaljenost od prve čvrste i nepokretne tačke. Pošto ta delatnost, međutim, treba da izlazi, da uvek ide da je nigrde ne bude ograničena, to se ta druga idealna tačka nigde ne može utvrditi, već ona dalje lebdi (forischwebend), i to tako da se u celokupnom širenju nijedna tačka (idealno) ne može postaviti a da je ona ne dodiruje. Prema tome, ukoliko ona idealna delatnost treba da pređe preko granične tačke, utoliko se ta tačka prenosi u ono beskonačno (dok ponovo ne budemo mogli da dođemo do nove granice).

Kojom se delatnošću ona prenosi? Pretpostavljenom idealnom delatnošću, ili delatnošću odnosa? Idealnom, pre odnosa, očigledno ne, jer za nju utoliko nikakva granična tačka ne postoji. Međutim, samo odnoseve već pretpostavlja ono prenosa kao temelj razlikovanja i odnosa. Prema tome, upravo u odnosu i putem njega u nju se sintetički postavljaju granična tačka i njeno prenošenje; i to isto tako idealnom delatnošću, jer je, kao što znamo, svakako odnosa utemeljeno jedino u Ja: samo, drugom idealnom delatnošću.

Ovdje nalazimo sledeće radnje Ja koje nabrajamo radi budućeg. 1. Takva koja idealnu delatnost ima za objekt. 2. Takva koja realnu i ograničenu delatnost ima za objekt. Obe treba da u Ja istovremeno postoje, da, prema tome, budu jedno i isto; premda još ne uvidamo kako bi to bilo mogućno. 3. Takva koja graničnu tačku iz realne delatnosti prenosi u idealnu i u njoj je sledi. Njome u samoj idealnoj delatnosti nešto postaje različito, ukoliko, namerice, ona ide do C i ukoliko je potpuno čista; i ukoliko prelazi preko C, i ukoliko, dakle, granicu treba da prenese. Ova primedba će u nastavku postati važna. — Ovde propuštanom da dalje okarakterisemo te posebne radnje, pošto njihovo postupno karakterisanje postaje mogućno tek u nastavku.

Da bismo sprecili pogreške u onome što sledi, određene delatnosti označavamo slovima — idealna delatnost se suprotnjava i odnosi iduci od A preko C u ono bezgranično, a realna iduci od A do granične tačke C.

B. — Ja se, kako smo upravo pobliže videli, ne može postaviti kao ograničeno a da ujedno granicu ne pređe i da je od sebe ne udalji. Pa ipak, ono treba, istovremeno kad prelazi preko granice, da se istom granicom postavi kao ograničeno, što sebi, na izloženi način, protivreći. Doduše, rečeno je da je ono ograničeno i neograničeno u sasvim suprotnom smislu i prema sasvim suprotnim vrstama delatnosti; prvo, ukoliko je ona realna, poslednje, ukoliko je idealna. Istina, obe te vrste delatno-

sti smo jednu drugoj sprostavili; ali, nikakvim drugim obeležjem do obeležjemu ograničenosti ili neograničenosti: i naše objašnjenje se, prema tome, vrti u krugu. Ja postavlja realnu delatnost kao ograničenu, a idealnu kao neograničenu. Dobre, a koju to ona postavlja kao realnu? Ograničenu, a neograničenu kao idealnu. Ako iz tog kruga ne možemo da izdremo i ako za realnu i idealnu delatnost ne možemo da pokažemo od ograničenosti potpuno nezavisan temelj razlikovanja, onda su traženo razlikovanje i odnos nemogući. Mi ćemo naći takav temelj razlikovanja, a naše sadašnje istraživanje odnosi se na to.

Prethodno ćemo postaviti stav čija će se istina uskoro potvrditi: Ja se za sebe uopšte ne može postaviti a da se ne ograniči i da, shodno tome, iz sebe ne izđe.

Ja je prvo bitno samim sobom postavljeno, tj. ono je ono što jeste za bilo koju inteligenciju izvan sebe; njegova suština je utemeljena u njemu samom; ono bi se tako moralo misliti *kad* bi se mislio. Mi mu, dalje, možemo, zbog razloga koji su postavljeni u *Osnovi praktičkog znanja*,<sup>\*</sup> pripisati težnju (Streben) za tim kako da beskonačnost *ispuni*, tako i tendenciju da je *obuhvatiti*, tj. da o sebi samom reflektuje kao o beskonačnom. Oboje mu pripada ukoliko je ono Ja (S. 263 f. *Osnove*).<sup>3</sup> Međutim, iz te puke tendencije ne nastaje delovanje Ja, odatle nikakvo delovanje ne može da nastane.

Pretpostavimo da ono, težedi, napreduje do C i da se njegova težnja da ispunji beskonačnost u C sprečava i slama; razume se, za neku moguću inteligenciju izvan njega koja ga posmatra i koja je tu njegovu težnju postavila u svojoj vlastitoj svesti. Šta će time u njemu nastati? Ono je težilo za tim da ujedno reflektuje o samom sebi, ali to nije moglo, posešto svako reflektovano mora da bude ograničeno, a Ja je bilo neograničeno.

Ono je u C ograničeno; prema tome, u C nastupa, sa ograničenjem, istovremeno refleksija Ja o samom sebi; ono se vraća u sebe, nalazi samo sebe, oseća sebe, ali, očigledno, još ništa izvan sebe.

Ta refleksija Ja o samom sebi jeste, kao što sa tačke na kojoj se nalazimo svakako vidimo i kao što bi moguća inteligencija izvan Jasta tako videla, radnja Ja koja je utemeljena u nužnoj tendenciji i u pridošlom uslovu. Ali, šta je ona za sâmo Ja? U toj refleksiji Ja sebe najpre nalazi: za sebe tek nastaje. Pre nego što je sâmo bilo, ono ne

može da u sebi pretpostavi temelj bilo čega. Prema tome, ono samoosčećanje je za Ja puko trpljenje; ono za sebe *ne reflektouje*, već je *reflektovano* nečim izvan njega. Mi vidimo da ono deluje, ali s nužnošću, delimično u pogledu delovanja uopšte, prema zakonima njegove suštine, delimično u pogledu određene tačke, prema nekom uslovu izvan njega. *Sâmo Ja* sebe nikako ne vidi da deluje, već je jedino trpno.

Sada Ja *jeste* za samo sebe; i ono jeste, posto je i ukoliko je ograničeno. Ukoliko treba da je Ja i da je ograničeno, mora ono sebe da postavi kao ograničeno, tj. ono mora sebi da suprostavi nešto ograničavajuće. To se nužno dogada delatnošću koja prelazi granice C, a ono što preko nje treba da leži shvata kao suprostavljeno težćem Ja (dem strebenden Ich). Kako je ono za delatnost — najpre za posmatrača, a, zatim, kakvo je ono za Ja?

Ona je jedino u Ja utemeljena, po formi i po sadržini. Ja postavlja ono ograničavajuće pošto je ono ograničeno i pošto sve, što u njemu treba da bude, mora da postavi. Ono ga postavlja *kao* ograničavajuće, prema tome, kao ono suprostavljeno i Ne-Ja, pošto u sebi treba da objasni *ograničenost*. Stoga njednog trenutka ne treba verovati da se ovde onome Ja otvara put da prodre u stvar po sebi (tj. bez odnosa prema Ja). Ja je ograničeno, mi polazimo od te pretpostavke. — Da li to ograničenje po sebi, tj. bez odnosa prema nekoj mogućnoj inteligenciji, ima neku osnovu? Kako je ta osnova stvorena? Kako to, ipak, mogu da znam? Kako umno mogu da odgovorim, ako mi se nalaze da od svakog uma apstrahujem? Za Ja, tj. za svaki um *ima ono neku osnovu*, jer za Ja svako ograničavanje pretpostavlja ono ograničavajuće; a ta osnova isto tako leži za Ja, *ne* u samom Ja, jer bi tada u njemu bili protivrečni principi i ono uopšte ne bi postojalo, već u onom suprotnom; a takvo suprotno se, kao takvo, pomoću Ja postavlja prema onim zakonomima uma, i jeste njegov proizvod.

[Mi argumentisemo ovako: Ja je ograničeno (i nužno mora da je ograničeno ako ikada treba da postane Ja); ono mora, prema zakonom svoje suštine, to ograničenje i njegovu osnovu da postavi u ono ograničavajuće, a ovo poslednje je, prema tome, njegov proizvod. — Ako je neko samog sebe tako prisno prožeo transcendentnim dogmatizmom da se prema svemu rečenom i svim rečenim dosad od njega još nije mogao da oslobodi, onda bi on protiv nas argumentisao otprije na sledeći način: ceo taj postavljeni način zaključivanja onoga Ja odobravam kao način njegovog objašnjavanja; međutim, time u Ja nastaje samo predstava stvari, i ona je svakako njegov proizvod, ali nije sâma stvar; no, ja ne pitam za način objašnjavanja, već za samu stvar, i to po sebi. Vi kažete da Ja treba da bude ograničeno. *To ograničenje razmotreno po sebi*, i potpuno apstrahujući od refleksije ograničenja putem Ja, kao nečega što me se ovde ne tiče, *ipak mora da ima*

\* U pitanju je treći deo Fichteve *Osnove celokupnog učenja o nauci* koji nosi naslov *Osnove nauke o praktičnom*. Stampan je tek sedinom 1795. god. Vidi u pom. prevodu (»Napriček« Zagreb, 1974) str. 182. i dalje. — Prim. prev.

<sup>3</sup> Upor. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Leipzig, Fritz Eckardt, 1911. S. 192 f.

*osnovu*, a ta osnova je upravo stvar po sebi. — Na ovo pak odgovaramo da on upravo onako objašnjava kao Ja o komе reflektujem; da je on sâm, ukoliko jeste, ono Ja, ukoliko se u svom zaključivanju upravlja prema zakonima uma; i da on samo treba da reflektuje o onoj okolnosti, kako bi video da se još uvek, samo bez svog znanja, sa nama nalazi u istom krugu u kojem se i mi, s našim znanjem, nalazimo. Ako u svom načinu objašnjava, ne može da se oslobođi zakona mišljenja svog duha, onda nikada neće izići iz onog kruga koji smo oko njega povukli. Međutim, oslobođi li se toga, njegovi prigovori opet neće biti opasni za nas. Okruža potiče njegovo istraživanje na stvari po sebi, čak i posle toga što je dopustio da se u nama nalazi samo predstava stvari po sebi, još čemo u ovom paragrafu potpuno videti.]

Šta je pokazana radnja za Ja? Ne ono što je za posmatrača, jer za Ja ne postoje osnove sa kojih ga posmatrač prosudiće. Za njega su one bile jedino u Ja, kako po formi tako i po sadržini: jer Ja je moralo da reflektuje na osnovu njemu poznate, samo delatne, i posebno refleksijom delatne, suštine. Za sâmo sebe, Ja još nikako nije postavljen kao reflektujuće, čak ni kao delatno, već je, prema gornjem, jedino trpno. Prema tome, ono nikako nije svesno svoga delovanja, niti može da ga postane svesno, već bi mu se njegov proizvod, kad bi mogao da se pojavljuje, pojavljivao kao postojeći bez ikakvog njegovog sudeovanja.

(Ono što je ove dedukovano, prvo bitno u svesti, primetiti odmah pri njegovom nastanku i tako reći ga se za sebe na delu dokopati, nemoguće je zato što, kod refleksije o svom sopstvenom određenom načinu deljanja, duh (Gemüth) već mora da se nalazi na daleko višem stepenu refleksije. Međutim, nešto slično možemo da opazimo kod onoga što bi se moglo nazvati spajanjem nekog novog reda u svesti, oprilike kod buđenja iz nekog dubokog sna ili iz nemoci, posebno na nekom mestu koje je nama nepoznato. Ono čime naša svest tada započinje, svagda je Ja; mi tražimo i najpre sâmi sebe nalazimo; i usmeravamo svoju pažnju na stvari oko nas kako bismo se pomoću njih orijentisali. Pitamo se: ko sam ja? Kako sam ovde dospeo? Šta se, najzad, sa mninom dogodilo? — da bismo sadašnji red predstava spojili sa drugim, proteklim.)

C. — Za posmatrača je sada Ja preslo preko granične tačke C, sa postojano trajnom tendencijom reflektovanja o sebi. Pošto ono ne može da reflektuje a da ne bude ograničeno, sâmo sebe, međutim, ne može da ograniči, jasno je da tražena refleksija neće biti moguća ako se Ja preko C, u mogućnoj tački D, opet ne ograniči. No, pošto bi nas pokazivanje i određivanje te nove granice odvelo sviše daleko, do stvari koje ne pripadaju u sadašnji paragraf, to se ovde moramo zadovoljiti da, prema našem potpunom pravu, postuliramo: ako ono što izlazi (das Herausgehende) treba da je Ja, onda ono svoje izlaženje mora da

postavili ili da o njemu reflektuje; ipak, bez želje da nas time oslobođi obaveze da na svom mestu pokazuemo uslov mogućnosti jedne takve refleksije.

Ja je, samim svojim izlaženjem kao takvim (za mogućeg posmatrača) proizvelo Ne-Ja, bez ikakve svesti. Sada ono reflektuje o svom proizvodu, i postavlja ga u toj refleksiji *kao* Ne-Ja; ovo poslednje apsolutno i bez svakog daljeg odredenja i, isto tako, bez ikakve svesti, pošto o Ja još nije reflektovano. — Ne ostajemo duže kod tih radnji Ja, jer su one ovde potpuno neshvatljive, a u svoje vreme čemo do njih opet doći\*, samo obrnutim putem.

Ono mora o proizvodu te svoje druge radnje, kao takvog postavljeno Ne-Ja uopšte, ponovo da reflektuje; isto tako ne bez novog ograničenja koje čemo u svoje vreme pokazati. — Ja je u osećanju trpno postavljeno; prema tome, njemu suprotno Ne-Ja mora se delatno postaviti.

O tome kao delatno postavljenom Ne-Ja opet se reflektuje, isto tako pod gore navedenim uslovom; i tek sada stupamo na područje našeg sadašnjeg istraživanja. Stavljamo se, kao uvek dosad, i kao što je korisno u sličnim istraživanjima koja prelaze preko uobičajenog vidokrugua i nevičnih misliocima se čine transcedentnim, na stanovište mogućeg posmatrača, pošto sa onog stanovišta istraženog Ja nista nismo mogli da vidimo.

Pomoću Ja i u Ja (kako je, ipak, više puta napomenuto — bez svesti) postavljen je delatno Ne-Ja. Na njega se odnosi nova delatnost Ja, ili, takođe, ono o njemu reflektuje. Reflektovano može biti samo ono što je ograničeno; delatnost Ne-Ja se, prema tome, nužno ograničava, i to *kao* delatnost, pošto je i ukoliko je u radnji postavljena — ne, možda, prema obimu njenog delokruga, tako da bi npr. napredovala samo do E ili F i ne dalje, kako bi se prerano moglo da pretpostavi. Odakle ovde treba da dobijemo takav obim, pošto još ne postoji nikakav prostor? Ne-Ja ne ostaje *delatno* već postaje mirujuće, sprečava se ispoljavanje njegove snage i preostaje puni supstrat snage, ovo poslednje se samo na vreme kaže, da bismo u nastavku postali razumljivi, a što temeljno treba da se dedukuje. — (Sa našeg gledišta možemo da pretpostavimo da se delatnost Ne-Ja sprečava samo reflektujućom delatnošću Ja, u reflektovanju i putem reflektovanja, i mi čemo u svoje vreme samo Ja staviti na stanovište sa kojeg ono to isto pretpostavlja: no, pošto Ja ovde ni neposredno ni posredno (zaključivanjem) nije svesno te delatnosti, to ono iz nje i ne može da objasni ono sprečavanje, već se ono izvodi iz suprotne snage jednog drugog, prvom suprotnog Ne-Ja, kao što čemo u svoje vreme videti.)

\* Ovdje uzgred dobijamo pregled tačaka koje treba još da istražimo.

Ukoliko Ja reflektuje, ono ne reflektuje o samom tom reflektovanju; ono ne može istovremeno da deluje na objekt i na to svoje delovanje; ono, prema tome, nije svesno pokazane delatnosti, već samo sebe potpuno zaboravlja i gubi se u njenom objektu; i ovde, prema tome, opet imamo gore opisan spoljašnji (ali koji još nije postavljen *kao spoljašnji*) prvi prvobitni opažaj, iz kojeg, međutim, ne nastaje još nikakva svest, ne samo nikakva samosvest, jer to dovoljno prizazi iz gornjeg, već čak ni nikakva svest objekta.

Sa sadašnjeg gledišta je potpuno jasno ono što je kod izvođenja osećaja rečeno o oprečnosti suprotnih delatnosti Ja i Ne-Ja, koje su sebe međusobno trebalo da poništite. Nijedna delatnost Ja ne bi se mogla poništiti ako ono tek ne bi iz onoga što možemo da zamislimo kao njen prvi i prvobitni obim (ono što u našem prikazu leži od A do C) izala u delokrug Ne-Ja (od C do beskonačnosti). Dalje, ne bi bilo nikakvog Ne-Ja i никакve njegove delatnosti ako ih Ja ne bi postavilo; oba su njegov proizvod. — Delatnost Ne-Ja se poništava ukoliko se reflektuje *o tome* da je ona prethodno postavljena i da se sada refleksijom ukida radi njene mogućnosti, delatnost Ja, ako se *o tome* reflektuje da ono o svom reflektovanju, u kojem je ono, ipak, svakako delatno, ponovo ne reflektuje, već da se u njemu gubi i samo sebe, tako reći, u Ne-Ja preobražava, a ovo poslednje će se ubuduće još više potvrditi. — Ukratko, ovde se nalazimo upravo na onoj tački od koje smo posli u prošlom paragrafu i od koje polazimo pri celom posebnom teorijskom učenju o nauci; kod oprečnosti, koja za mogućeg posmatrača treba da bude u Ja, o kojoj se, međutim, još nije reflektovalo i koja, otuda, za Ja nije još u Ja, pa se stoga iz dosadašnjeg još ne može izvoditi ni najmanja svest, bez obzira što sada imamo sve njene mogućne uslove.

## VII

U odnosu na mogućnost refleksije o самом sebi, Ja je sada za samo sebe ono što je na početku našeg istraživanja bilo za nekog mogućeg posmatrača izvan sebe. Posmatrač je zatekao Ja kao nešto, kao opažljivo biće i kao biće koje treba misliti kao Ja, Ne-Ja, isto tako kao nešto, i tačku dodira između oba. Međutim, ako o oba nije reflektovao, samo time u njemu još nije nastala nikakva predstava o ograničenosti Ja. On je trebalo da reflektuje, jer je samo utoliko bio posmatrač, i od tada je posmatrao sve radnje koje su nužno morale da sledi iz sruštine Ja. Samo Ja je sada tim radnjama došlo do tačke na kojoj se, na početku, nalazio posmatrač. U njoj, umtar njenog, za posmatrača postavljenog delokругa, i kao proizvod samog Ja, postoje Ja, kao nešto opažljivo (jer je ograničeno), Ne-Ja i tačka dodira između oba. Ja može samo da

reflektuje kako bi našlo upravo ono što je ranije mogao da nađe samo posmatrač.

Kao što smo gore videli, Ja je već prvobitno, na početku sveg svog delovanja, reflektovalo o sebi, i to je reflektovalo iz nužnosti. — U njemu je uopšte bila tendencija da reflektuje; ogranicenjem je pridošao uslov mogućnosti reflektovanja, ono je nužno reflektovalo. Otuda je nastalo osećanje, a iz njega sve ostalo što smo izveli. Tendencija ka refleksiji napreduje u beskonačnost, stoga ona još uvek postoji u Ja: i Ja, prema tome, može da reflektuje o самом svom prvom reflektovanju i o svemu što je odatle proizašlo, pošto postoji uslov refleksije — ograničenje nečim što se može posmatrati kao Ne-Ja.

Ja *ne mora* da reflektuje, kao što smo to kod prve refleksije pretpostavili, jer ono čime je Ja za sada mogućnu refleksiju ustavljeni, nije bezuslovno Ne-Ja, već se takođe može smatrati kao da je sadržano u Ne-Ja. Protiv toga bi se moglo reći: pošto ono treba da bude ograničeno svojim sopstvenim proizvodom, to ono samo sebe treba da ograniči, a to je više puta proglašeno za najgrublju protivrečnost. Na nužnosti da se ta protivrečnost izbegne osniva se celokupno dosadašnje rezonančno. Međutim, ono, delom, nije sasvim i apsolutno svoj sopstveni proizvod, već je ono postavljeno samo pod uslovom ograničenja pomoću Ne-Ja, a delom ga ono, upravo zbog toga, ne drži za svoj sopstveni proizvod, ukoliko sebe time postavlja kao ograničeno; a čim ga prizna za svoj sopstveni proizvod, ono time sebe postavlja kao ograničeno.

Međutim, ako samo ono što smo u Ja postavili stvarno treba u Ja da bude postojeće, onda Ja mora da reflektuje. Mi prema tome, postujemo tu refleksiju, i imamo pravo da je postuliramo. — Možda bi na nas, ako nam se trenutak — samo da bismo bili razumljiviji — hoće da dopusti jedna transcendentna misao, mogli da deluju različiti utisci: kad o tome ne reflektujemo, onda to ne znamo, i stoga na nas, kao Ja, u transcendentnom smislu nikavci utisci nisu delovali.

Tražena refleksija se zbog navedenih razloga zbriva sa apsolutnom spontanošću: Ja reflektuje apsolutno, jer reflektuje. Ne samo tendencija ka refleksiji nego je i sama radnja refleksije utemeljena u Ja; ona Je, doduše, *uslovljena* nečim izvan Ja, dogodenim utiskom, ali ona time nije nužno određena.

Kod te refleksije možemo da gledamo na dve stvari: na time *reflektovano* Ja i na u tome *reflektujuće* Ja. Naše istraživanje se, prema tome, deli na dva dela, koji bi, zacelo, kao što prema sintetičkom metodu treba očekivati, mogli da proizvedu treći deo.

A. — Onome Ja se dosad još ništa nije moglo da pripše osim osećanja; ono je osećajuće i ništa više. Prema tome, tvrdnja da je reflektovano Ja ograničeno, znači: ono se oseća ograničeno, ili, u njemu

postoji osećanje ograničenosti, nemoći (Nichtkönness) ili prinude (Zwang). Odmah će postati jasno kako je to moguće.

Ukoliko se postavlja kao ograničeno, Ja prelazi preko granice. To je kanon: ono, dakle, istovremeno nužno postavlja Ne-Ja, ali bez svesti o svom delovanju. S onim osećanjem primude ujedinjen je opažaj Ne-Ja, ali samo opažaj u kojem Ja samо sebe zaboravlja u onome što je opaženo.

Oboje, opaženo Ne-Ja i osećano i sebe osećajuće Ja, moraju se sintetički ujediniti, a to se dogada posredstvom granice. Ja se oseća ograničenim i postavlja opaženo Ne-Ja kao ono čime je ograničeno. — Izraženo na opšte slavatljiv način: ja nešto gledam, i u meni istovremeno postoji osećanje primude koje neposredno ne mogu da objasnim. Ono, međutim, treba da bude objašnjeno. Ja, dakle, oboje dovodim u odnos i kažem: to što vidim jeste temelj osećane primude.

Ono što bi pri tom moglo da pričini još poneknu teškoću bilo bi sledeće pitanje: kako dolazi do toga da se uopšte osećam primuden? Naravno, osećanje sebi objašnjavam iz opaženog Ne-Ja; no, ja ne mogu da opažam ako već ne osećam. Prema tome, ono osećanje treba objasniti nezavisno od opažaja. Kako se to događa? Sad je to upravo ona teškoća koja će nas primorati da sadašnju sintezu, kao u sebi nepotpunu i nemogućnu, povežemo sa jednom drugom, da stvar obrnemo i da kažemo: isto tako ne mogu da osećam primudu a de ne opažam; i oboje su, prema tome, sintetički ujedinjeni. Jedno ne utemeljuje drugo, već se oboje međusobno utemeljuju. Pa ipak, da bismo to raspravljanje unapred olakšali, hoćemo odmah ovde, i kako stvari stoje, da se upustimo u traženje odgovora na gornje pitanje.

Prvo bitno, Ja smera na to da samim sobom odredi svojstvo stvari; ono apsolutno traži kauzalitet. Ovom zahtevu se, ukoliko smera na realitet i ukoliko se, prema tome, može da nazove realnom delatnošću, opire, a time se zadovoljava jedna druga tendencija, u Ja iskonski utemeljena, da se o samom sebi reflektuje. Najpre nastaje refleksija o određeno datom realitetu koji se, ukoliko je već određen, može shvatiti samo idealnom delatnošću Ja, delatnošću predstavljanja, kopiranja.

Ako se sad oba, kako ono što smera (das Ausgehende) na svojstvo stvari, tako i ono što kopira (das Nachbildende) određeno svojstvo bez sudelevanja Ja, postave kao Ja, kao jedno i isto Ja (a to se događa apsolutnom spontanošću): onda se realno Ja, putem opaženog, njegovoj delatnosti, ako je trebalo da napreduje, suprotnog svojstva stvari, postavlja kao ograničeno, i tako sintetički ujedinjeno celo Ja — samo sebe oseća kao ograničeno ili kao primuden. — Osećanje je najprirobitnije uzajamno delovanje Ja sa samim sobom, pre nego što još Ne-Ja — razume se, u Ja i za Ja — postoji; jer, za objašnjenje osećanja ono

svakako mora da se postavi. Ja teži u beskonačnost; Ja o sebi reflektuje i time sebe ograničava: to je gore izvedeno, i odatle bi mogućni posmatrač mogao da zaključi o osećanju Ja; međutim, još ne nastaje samosećanje. Oba, ograničeno i ograničavajuće Ja, apsolutnom spontanošću se sintetički ujedinjuju, postavljaju kao isto Ja: to je ovde izvedeno, i time za Ja nastaje osećanje, samoosećanje, prisno ujedinjavanje činjenja i trpljenja u jednom stanju.

B. — Dalje, treba reflektovati o, u onoj radnji, reflektujućem refleksiju, nužno događa s apsolutnom spontanošću, ali se, kao što će se tek ubuduće pokazati, ne samo postulira već se sintetičkom nužnošću, kao uslov mogućnosti ranije postulirane refleksije, pro-uzrokuje. Nama je ovde manje stalo do nije same nego do njenog objekta, ukoliko on to jeste.

U onoj radnji reflektujuće Ja delovalo je s apsolutnom spontanošću, i njegovo delovanje je bilo utemeljeno jedino u Ja: ono je bilo idealna delatnost. O njoj se, prema tome, mora reflektovati kao o takvoj, i ona se mora postaviti kao da prelazi preko granice — u beskonačno, ako se u budućnosti ne ograniči drugom refleksijom. Međutim, ni o čemu se, na osnovu zakonâ refleksije, ne može reflektovati, a da se ono, ma samo i jedino refleksijom, ne ograničava: dakle, onaj postupak reflektovanja je, kad se o njemu reflektuje, ograničen. Odmah se uviđa šta će pored one neograničenosti, koja mora da ostane, biti ova ograničenost. — Delatnost ne može da bude reflektovana kao delatnost (Ja nikada nije neposredno svesno svoga delovanja, kao što je to i bez ovoga poznato), već kao supstrat, prema tome, kao proizvod apsolute delatnosti Ja.

Odmah je jasno da Ja, koje taj proizvod postavlja, zaboravlja sebe u postavljanju tog proizvoda, da se, shodno tome, taj proizvod opaža bez svesti opažanja.

Ukoliko, dakle, Ja ponovo reflektuje o apsolutnoj spontanošći svog reflektovanja u prvoj radnji, postavlja se neograničeni proizvod delatnosti Ja kao takav. — Mi ćemo taj proizvod u nastavku pobliže upoznati.

Taj proizvod treba da bude postavljen kao proizvod Ja; on se, prema tome, nužno mora da odnosi na Ja. On ne može da se odnosi na Ja koje opaža, pošto ono, prema gornjem, još nikako nije postavljeno. Ja još nije postavljeno, osim ukoliko sebe oseća kao ograničeno, pa bi se, prema tome, on na ovo morao da odnosi.

Međutim, Ja, koje se oseća kao ograničeno, suprotno je onome koje pomoću slobode nešto, i to nešto neograničeno, proizvodi; Ja koje oseća nije slobodno već prinudeno, a proizvodilačko nije prinudeno, već ono proizvodi sa slobodom.

Tako to svakako mora da bude ako odnos i sintetičko ujedinjavanje treba da su mogući i nužni; prema tome, za traženi odnos treba samo da pokažemo temelj odnosa.

Ovaj bi morao da bude delatnost sa slobodom ili absolutna delatnost. Takva pak ne pripada ograničenom Ja; prema tome, ne pokazuje se kako je između oba mogućno ujedinjavanje.

Treba da učinimo samo još jedan korak da bismo našli najnečekivaniji rezultat koji okončava prastare pometuje i zauvek dovodi um do njegovih prava. — Sâmo Ja treba da bude ono što se odnosi. Ono, dakle, nužno izlazi iz ograničenja, apsolutno samim sobom, bez ikakvog razloga i protiv spoljašnjeg razloga, upravo time prisvaja sebi proizvod i pomoću slobode ga čini svojim — temelj odnosa i ono što se odnosi jesu jedno.

Ja nikada nije svesno te radnje i nikada ne može da je bude svesno; njenja sústina se sastoјi u apsolutnoj spontanosti, i čim se o njoj reflektuje, ona prestaje da bude spontanost. Ja je slobodno samo dok deluje; čim o tom delovanju reflektuje, delovanje prestaje da bude slobodno, prestaje uopšte da bude delovanje i postaje proizvod.

Iz nemogućnosti svesti slobodnog delovanja nastaje celokupna razlika između idealiteta i realiteta, između predstave i stvari, kao što ćemo uskoro bliže videti.

Sloboda ili, što znači isto, neposredno delovanje Ja kao takvo, jeste tačka ujedinjavanja idealiteta i realiteta. Ja je slobodno, budući da se, i time što se, postavlja kao slobodno, što se oslobada; a ono se postavlja slobodno, ili se oslobada, budući da je slobodno. Određenje i bice (Sein) jesu jedno; ono što deluje (Handehndes) i ono na šta se deluje (Behandeltes) jesu jedno; upravo dok se Ja određuje za delovanje, deluje ono u tom određivanju; i dok deluje, ono se određuje.

Ja ne može refleksijom da se postavi kao slobodno, to je protivstavke da smo slobodni; međutim, ono sebi prisvaja nešto, kao proizvod svoje sopstvene slobodne delatnosti, i utoliko se, bar posredno, postavlja kao slobodno\*.

C. — Dok oseća sebe. Ja je ograničeno, i ono se utoliko postavlja kao ograničeno, prema prvoj sintezi. Ja je slobodno, i ono se, bar

posredno, postavlja kao slobodno, dok postavlja nešto kao proizvod svoje sopstvene delatnosti, prema drugoj sintezi. Oba određenja Ja, određene ograničenosti u osećanju i određenje slobode u proizvođenju, potpuno su suprotna. Ja bi se, možda, u sasvim različitim obzirima moglo da postavi kao slobodno ili kao određeno, tako da time ne bi bio ukinut njegov identitet. Međutim, u obe sinteze izričito je zahtevano da ono sebe treba da postavi kao ograničeno, pošto se i ukoliko se postavlja kao slobodno, i da sebe postavi kao slobodno, pošto se i ukoliko se postavlja kao ograničeno. Prema tome, ono treba da bude slobodno i ograničeno u jednom i istom smislu; — to sebi očigledno protivreći, a ta protivrečnost mora da se ukinie. — Najpre, učićemo još dublje u smisao stavova koji su postavljeni kao suprotni.

1. — Ja treba sebe da postavi kao ograničeno, pošto se i ukoliko se postavlja kao slobodno. — Ja jeste slobodno jedino ukoliko deluje; prema tome, prethodno bi trebalo da odgovorimo na pitanje: što znači delovanje; koji je njegov temelj razlikovanja od ne-delovanja? — Svako delovanje pretpostavlja snagu; da se apsolutno deluje, znači: snaga se sama sobom, i u samoj sebi, određuje, tj. ona dži svoj pravac. Prema tome, ona ranije nije imala nikakav pravac, nije bila postavljena u delovanje, već je bila mirujuća snaga, puka težnja za primenom snage. Ukoliko Ja, shodno tome, treba sebe — prethodno u refleksiji — da postavi kao apsolutno delatno, utoliko ono mora da postavi sebe i kao ne-delatno. Određenje za delovanje pretpostavlja mir. — Dalje, snaga sebi apsolutno daje pravac, tj. ona sebi daje objekt na koji se odnosi. Sâma snaga daje sebi samoj objekt; no, što ona sebi treba da dâ, to ona, ukoliko ga daje, takođe već mora da ima; ono bi, prema tome, već moralo njoj da bude dato, prema kom davanju bi ona trebalo da se ponasa trpno. Dakle, samoodređenje za delovanje čak nužno prepostavlja trpjnu — i mi se ovde ponovo nalazimo zapleteni u feškoće, od kojih će se upravo najjasnije sjetiti proširiti na celo naše istraživanje.

2. — Ja treba sebe da postavi kao slobodno, pošto se i ukoliko se postavlja kao ograničeno. — Da se Ja postavlja kao ograničeno, znači: ono postavlja granicu svojih delatnosti (ne: ono proizvodi tu granicu, već ono nju, nekom suprotnom snagom, samo postavlja kao postavljenu). Da bi bilo ograničeno, Ja je, prema tome, već moralo da deluje, njegova snaga je već morala da ima pravac, i to pravac putem samoodređenja. Svako ograničavanje pretpostavlja slobodno delovanje.

Sada ova načela primenjujemo na sledeći slučaj.

Ja je za same sebe još uvek primuđeno, primorano, ograničeno, ukoliko prelazi preko ograničenja, postavlja Ne-Ja i opaža ga, ne postavlja u tom opažaju svesno samog sebe. To Ne-Ja je, kao što znamo sebi smesta demonstrira realizacijom nekog proizvoda koji može da izvede samo iz višeg stanovišta na koje smo se postavili, njegov proizvod, i ono

\* Prema tome, dokazi zdravog ljudskog razuma za slobodu su sasvim tačni i toku ljudskog duha potpuno primeneni — Diogen je išao da bi privremeno samom sebi — poštio zadržata spekulaciju time, naravno, još nije bila upućena u svoje granice — dokazao osporavanu mogućnost kretanja. Upravo tako — ako hocete nekome slobodu nudrijašenjem da odstranite i ako vam stvarno uspe da vašim prividnim razlozima izazovete sumnju o traženoj stvari, upravo tako zdrav ljudski razum nju sebi smesta demonstrira realizacijom nekog proizvoda koji može da izvede samo iz svog sopstvenog slobodnog delovanja.

o njemu mora da reflektuje kao o svom proizvodu. Ta refleksija se nužno zbića apsolutnom samodelatnošću.

Ja, jedno i isto Ja sa jednom i istom delatnošću, ne može istovremeno da proizvodi Ne-Ja i da o njemu reflektuje kao o svom proizvodu. Prema tome, ono mora svoju prvu delatnost da ograniči, da je prekine (abrechen), ukoliko zahtevana druga treba da mu pripadne, a to prekidanje njegove prve delatnosti dogada se isto tako apsolutnom spontanošću, posao se cela radnja time događa. Apsolutna spontanost je mogućna samo pod tim uslovom. Pomoću nje, Ja treba sebe da odredi. Međutim, tome Ja ne pripada ništa izuzev delatnosti. Ono bi, prema tome, moralo da ograniči jednu od svojih radnji, i da zato opet, posao mu ne pripada ništa osim delatnosti, ograničava nekom drugom, prvoj suprotnom radnjom.

Dajje, Ja treba svoj proizvod, suprotno ograničeno Ne-Ja, da postavi *kao* svoj proizvod. Upravo onom radnjom kojom ono, kako je baš rečeno, prekida svoje proizvođenje, postavlja ono proizvod kao takav, podiže ga na viši stepen refleksije. Donja, prva regija refleksije je time prekinuta, i sada imamo posla samo sa prelaskom od pre ka drugoj, sa njihovom tačkom ujedinjavanja. Međutim, Ja, kao što je poznato, nikada nije neposredno svesno svog delovanja; ono, prema tome, može ono traženo da postavi kao svoj proizvod samo posredno, novom refleksijom.

Ono njome mora da se postavi kao proizvod apsolutne slobode, a oznaka jednog takvog proizvoda jeste da bi mogao da bude i drukčiji i da bi mogao da se postavi kao drukčije bivstvujući. Moć koja opaža leđi između različitih određenja, i između svih mogućih postavlja samo jedno. Time proizvod dobija osobiti karakter slike (Bild).

(Da bismo bili razumljivi, postavljamo kao primer objekt s različitim obeležjima, bez obzira na to što dosad o jednom takvom još ne može da bude govor. — Ja sam u prvom opažaju, proizvodilačkom, izgubljen u objektu. Reflektujem najpre o samom sebi, nalazim sebe i od sebe razlikujem objekt. No, još je u objektu sve poremećeno i međusobno pomешано, a dalje i nema ničega do objekta. Sada reflektujem o njegovim pojedinačnim obeležjima, npr. o njegovoj figuri, veličini, boji, itd., i postavljam ih u svojoj svesti. Kod svakog pojedinačnog obeležja te vrste u početku sam sumnjičav, kolebljiv, u osnovu svog posmatranja stavjam svojevrsnu shemu neke figure, veličine, boje, koje se približavaju onima objekta, posmatram tačnije, i sad tek svoju shemu figure određujem oprilike kao kocku, shemu veličine oprilike kao veličinu pesnice, shemu boje oprilike kao tamnozelenu. Tim prelaženjem sa neodređenog proizvoda slobodne uobrazljive na potpuno određenje u jednom i istom aktu postaje slikom ono što se u mojoj

svesti nalazi, i postavlja se kao slika. Ona postaje *moj* proizvod, jer moram da je postavim kao određenu apsolutnu samodelatnošć.)

Ukoliko Ja tu sliku postavlja nešto što nije njen proizvod, što nije više odredljivo, već je potpuno određeno, i to samim sobom određeno, bez ikakvog sudelovanja Ja. To je *zblijska stvar* (das wirkliche Ding), prema kojoj se Ja koje slika (das bildende Ich) upravlja u projektovanju svoje slike i koja mu stoga, pri njegovom slikanju (Bilden), nužno mora lebdati pred očima. Ona je proizvod njegove prve, sada prekinute radnje. Međutim, njege je u tom odnosu nemoguće postaviti kao takvog. Ja slika prema njoj; ona, prema tome, mora da je sadržana u Ja, da je pristupačna njegovoj delatnosti; ili, između stvari i slike stvari, koje su jedna drugoj suprotne, neophodno je moći pokazati temelj odnosa. Takav temeljni odnos pak jest potpuno određen, ali nesvestan opažaj stvari. Za njega i u njemu su sva obeležja objekta potpuno određena, i on je utolikо odnosišiv na stvar, a Ja je u njemu trpno. Pa ipak, on je i radnja Ja, i stoga odnosišiv na Ja koje je u slikanju delatno. Ono ima pristup ka njemu; ono svoju sliku određuje prema određenju zatečenom u njemu: (ili, ako se radije hoće, pošto je oboje iste važnosti, ono sa slobodom prelazi u njemu postojeća određenja, nabraja ih i pamti).

[Taj posredni opažaj (Mittelanschauung) je krajnje važan; stoga o njemu odmah ponešto beležimo, premda čemo mu se opet vratiti. Taj opažaj je ovde sintezom postuliran kao srednji član koji nužno mora da postoji ako slika objekta treba da je mogućna. Međutim, uvek ostaje pitanje: odakle on dolazi? — Ne može li se on još odnekud drugde izvesti, posao se ovde nalazimo usred kruga radnji umnog duha koji su sve povezane kao karikе lanca? A to se svakako može. — Ja prviobično proizvodi objekt. Ono se, u svrhu refleksije o objektu, u tom proizvođenju prekida. Šta se tim prekidanjem događa sa prekinutom radnjom? Da li se ona potpuno uništava i iskorenjuje?

To ne može biti; jer tada bi prekidanjem bila prekinuta celokupna nit svesti, i svest se nukada ne bi mogla dedukovati. Dalje je, štaviše, traženo da o njegovom proizvodu treba da se reflektuje, a to, opet, ne bi bilo mogućno kad bi on bio potpuno ukiniut; međutim, nemoguće je da ostane radnja, jer ono na što se delovanje odnosi utolikо nije radnja. Ali, njegov proizvod, objekt, mora da ostane, i prekidajuća radnja se, prema tome, odnosi na objekt i upravo ga time što se na to odnosi i što prekida prvo delovanje čini *nečim* (Etwas), utvrđenim i fiksiranim. Dalje, sama ta radnja prekidanja, koju sad znamo kao usmerenu na objekt — da li ona kao radnja dalje traje ili ne?

Ja je samodelatno prekidanje svoje proizvodnje da bi o objektu reflektovalo, da bi, dakle, na mesto prve, postavilo novu radnju i da

bi, posebno tamo gde sada stojimo, taj proizvod postavilo *kao svoj proizvod*. Ja ne može istovremeno da deluje u različitim odnosima; dakle, ona radnja koja je usmerena na objekt, ukoliko se slika, sâma je prekinuta; ona postoji samo kao proizvod, tj. ona je, po svemu, neposredan, na objekt usmeren opažaj, i kao takav postavljen — to je, dakle, baš onaj opažaj koji smo upravo postavili kao srednji član i koji se, kao takav, pokazuje i sa neke druge strane.

Taj opažaj je bez svesti, upravo zbog istog razloga zbog kojeg postoji, pošto Ja ne može da deluje duplo; jer, prema tome, ne može da istovremeno reflektuje o dva predmeta. Ono se u sadašnjem sklopu posmatra kao da postavlja svoj proizvod *kao takav*, ili kao Ja koje slika; prema tome, ono sebe ne može istovremeno postaviti kao da stvar neposredno opaža.

Taj opažaj je temelj svake harmonije koji<sup>4</sup> pretpostavljano između naših predstava i stvari. Po našem vlastitom iskazu, mi spontanošću projektujemo sliku, i svakako se može objasniti i opravdati kako je smatran za svoj proizvod i kako možemo da je u sebe postavimo. Međutim, toj slici treba da odgovara nešto što leži izvan nas, što slikom nikako nije proizvedeno niti određeno, već nešto što, prema svojim sopstvenim zakonima, egzistira izvan nje; i tu se nikako ne može uvideti ne samo s kakvim pravom tako nešto tvrdimo, već, šta više, ni kako čak možemo da dođemo do takve tvrdnje ako istovremeno hoćemo da imamo neposredan opažaj stvari. Uverimo li se samo jednom u nužnost takvog neposrednog opažaja, onda ni uverenje da, shodno tome, stvar mora u nama samima da leži, pošto ni na šta ne možemo neposredno da delujemo, osim na nas same, nećemo moći dugo da tajmo.]

Kako smo upravo videli, Ja je u slikanju potpuno slobodno. Slika je na izvestan način određena, pošto ju je Ja tako, a ne drugačije — kako bi u tom pogledu svakako moglo — odredilo; a tom slobodom u određivanju postaje slika odnošljiva prema Ja i može se postaviti u Ja, i to kao njegov proizvod.

Međutim, ta slika ne treba da je prazna, već njoj treba da odgovara stvar izvan nje: ona se, prema tome, mora odnositi na tu stvar. Kako stvar postaje onome Ja pristiupačna za mogućnost tog odnosa, naime pomoću neposrednog opažaja stvari koji treba prepostaviti, upravo je rečeno. Ukoliko se slika odnosi na stvar, ona je potpuno određena, ona mora da bude baš *takva* i ne sme da bude drukčija; jer stvar je potpuno određena i slika treba da joj odgovara. Potpuno određenje je temelj odnosa između slike i stvari, a slika sada ni najmanje nije različita od neposrednog opažaja stvari.

4 koju (?)

Time se onom prethodnom očigledno protivreči; jer, ono što nužno mora da je takvo kakvo jeste i da ne može da bude drukčije, nije proizvod Ja i u njega nikako ne može da se postavi ili da se na njega odnosi. (Kao što je više puta napomenuto, Ja ionako u slikanju nije neposredno svesno svoje slobode; no, da ono sliku, ukoliko je postavljaju čak sa drugim mogućim određenjima, postavlja kao svoj proizvod, to je pokazano i to ne treba ponavljati nikakvom budućom operacijom uma. Medium, ako ono odmah potom bas tu sliku dovodi u odnos prema stvari, onda ono nju više ne postavlja kao svoj proizvod; prethodno stanje Ja je prošlo, i između njega i ovog sadašnjeg nema jedinstva, osim, možda, onog koje mogući posmatrač uspostavlja time što Ja, koje je delatno u oba stanja, misli kao jedno i isto. Ono što je pre bila samo slika, sada je samo stvar. No, onone Ja svakako mora biti lako da se ponovo vrati na predašnji stepen refleksije, ali time ne nastaje jedinstvo, i sada je opet samo slika ono što je pre bila samo stvar. Kada umni duh ne bi pri tom postupao po nekom zakonu koji upravo ovde treba da potražimo, onda bi odatile nastala trajna sumnja o tome da li postoe samo stvari a nikakve predstave o njima, ili da li postoe samo predstave a nikakve njima odgovarajuće stvari, i sad bismo ono što u nama postoji smatrali pukim proizvodom naše uobrazilje, a sad opet stvari koja nas aficira bez bilo kakvog našeg sudelovanja. Ta kolebljava neizvesnost zaista i nastaje onda kad se onaj ko nije naviknut na takva istraživanja primota da prizna da se predstava stvari samo u njemu može da nađe. On to sad priznaje; i odmah zatim kaže: no, to je ipak izvan mene, i možda odmah zatim opet otkriva da je to u njemu dok se ponovo ne istera napolje. On ne može da se izbavi iz te teškoće; jer, prema je on odvajkada, u svakom svom teorijskom postupku, odmah sledio zakone uma, on ih, ipak, ne poznaje naučno, i o njima ne može da položi računa sebi.)

Ideja zakona koji treba potražiti bila bi sledeća: slika nikako ne bi morala da bude mogućna bez stvari; i stvar, bar u onom smislu u kojem ovde može da bude govor, tj. za Ja, ne bi morala da bude mogućna bez slike. Tako bi obe, slika i stvar, stajale u sintetičkoj povezanosti, i jedna ne bi mogla da bude postavljena a da ne bude i druga.

Ja treba sliku da dovede u odnos prema stvari. Treba pokazati da taj odnos nije mogućan bez pretpostavke slike *kao takve*, tj. kao slobodnog proizvoda Ja. Ako zahtevanim odnosom stvar uopšte tek postaje moguća, onda se potvrđivanjem poslednje tvrdnje dokazuje da stvar nije moguća bez slike. — Obrnuto, Ja treba sliku da projektuje slobodno. Moralo bi se pokazati da to nije mogućno bez pretpostavke stvari; a to bi se dokazalo time što nikakva slika nije moguća bez slike (razume se, stvari za Ja).

Najpre govorimo o odnosu, razume se, potpuno određene slike prema stvari. On se događa pomoću Ja; no, ta njegova radnja ne dolazi neposredno do svesti; i otuda se, zacelo, ne može uvideti kako bi slika mogla da se razlikuje od stvari. Prema tome, Ja bi se svakako, bar posredno, moralo da nalazi u svesti, i tako bi razlikovanje slike od stvari postalo moguće.

Ja se posredno nalazi u svesti — znači: objekt njegove delatnosti (njen proizvod, samo bez svesti) kao proizvod postavlja se pomoću slobode, kao u mogućnosti da bude drukčiji (als anders sein können), kao slučajan.

Tim načinom se stvar postavlja, ukoliko se na nju odnosi potpuno određena slika. Postoji potpuno određena slika, tj. osobina, npr. crvena boja. Daje, ako zahtevani odnos treba da je mogućan, mora da postoji stvar. Obe treba sintetički da se ujedine apsolutnom radnjom Ja; poslednja treba da se odredi prvom. Prema tome, ona ne mora, pre radnje i nezavisno od nje, da time bude određena; ona mora da se postavi kao takva kojoj ta osobina može, ili ne, da pripadne, i jedino time što se delovanje postavlja, postavlja se za Ja slučajnost svojstva (Beschaffenheit) stvari. Međutim, po svom svojstvu slučajna, stvar se upravo time otkriva kao prepostavljeni proizvod Ja kome ništa ne pripada osim bića (Sein). Slobodna radnja, i nužnost da takva slobodna radnja postoji, jedini je temelj prelaska sa neodređenog na određeno, i obrnuto.

[Ovu važnu tačku pokušaćemo da još bolje razjasnimo. — U sudu: A je crveno, najpre se nalazi A. Ono je postavljeno; ukoliko treba da je A, o njemu važi stav:  $A = A$ ; ono je, kao A, samim sobom potpuno određeno; otprilike po svojoj figurji, svojoj veličini, svom mestu u prostoru, i tд., kao što se u sadašnjem slučaju može da zamisli; bez obzira na to što — kako, zacelo, treba primetiti — stvari, o kojoj smo gore govorili, pošto treba da je još potpuno neodređena, ne pripada ništa osim to da je stvar, tj. da *jest*. — Zatim, u sudu se nalazi *crveno*. Ono je, isto tako, potpuno određeno, tj. ono je postavljeno kao ono što isključuje sve ostale boje, kao ne-žuto, ne-plavo<sup>5</sup> itd. (baš kao gore, i stoga ovde imamo primer o onome što se misli pod potpunim određenjem osobine ili, kako smotri takođe nazvali, slike). Kakvo je sad A, kad je reč o crvenoj boji, pre suda? Očigledno, neodređeno. Mogu mu pripadati sve boje, a među njima i crvena. Tek se sudom, tj. sintetičkom radnjom onoga ko sudi posredstvom snage uobrazilje, koja se radnja izražava kopulom *je*, određuje ono što je neodređeno; njemu se sve moguće boje koje su mogle da mu pripadnu, žuta, plava itd.,

prenošenjem predikata ne-žuto, ne-plavo, itd. = crveno, osporavaju.

— To A jeste neodređeno ukoliko se prosuduje. Kad bi već bilo određeno, onda nikakav sud ne bi bio izrečen; ono ne bi bilo raspravljeno.]

Kao rezultat našeg istraživanja, imamo stav: *kad se prepostavlja realitet stvari (kao supstančije), njeno svojstvo postavlja se kao slučajno, prema tome, posredno kao proizvod Ja*; i mi, prema tome, ovde imamo svojstvo u stvari, na koje ja možemo da priključim.

Radi bolje preglednosti, naznačavamo sistematsku shemu prema kojoj treba da se ravnamo pri koničnom rešavanju našeg pitanja i čija je vrednost dokazana u *Osnovi* — Kod razmatranja pojma uzajamnog delovanja. — Ja samo sebe postavlja kao totalitet, ili, ono se određuje; to je mogućno samo pod uslovom da ono od sebe isključuje nešto čime se ograničava. Ako je A totalitet, onda se B isključuje. — No, i B je, ukoliko se isključuje, posavljeno; ono treba pomoću Ja, koje samo pod tim uslovom može A da postavi kao totalitet, da bude postavljeno, a Ja, prema tome, i o njemu mora da reflektuje kao o postavljenom. Međutim, A odsad nije više totalitet, već je ono samo, postavljenošu drugoga, isključeno od totaliteta, kao što smo se u *Osnovi* izrazili, i postavljeno je, prema tome, A + B. — O njemu se u *ovom ujedinjavanju* ponovo mora da reflektuje, jer ono, inače, ne bi bilo ujedinjeno; ali, tom refleksijom se ono samo ograničava, postavlja se, prema tome, kao totalitet, i nešto mu, prema gornjem pravilu, mora da bude suprostavljeno. — Ukoliko se navedenom refleksijom postavlja A + B, kao totalitet, onda se ono izjednačava sa apsolutno postavljenim A (ovde Ja) kao totalitetom; postavljenom i preuzetom u Ja, u nama dobro poznatom značenju, njemu se utoliko, prema tome, B suprotstavlja, a pošto je B ovde sadržano u A + B, to se B samo sebi suprotstavlja, ukoliko je delimično ujedinjeno sa A (sadržano u Ja), a delimično tome A (Ja) suprotstavljen. A + B se, prema gore navedenoj i dokazanoj formuli, određuje pomoću B. — O A + B određenom pomoću B, tj. ukoliko je A + B određeno pomoću B, mora se reflektovati kao o takvom. — No, tada je, pošto B treba da se odredi pomoću B, i sa njim sintetički ujedinjeno A time određeno; a pošto B i B treba da budu sintetički ujedinjeni, to se time sa prvim B ujedinjeno A takođe sintetički ujedinjuje. To protivreči prvom stavu, prema kojem A i B treba da budu apsolutno suprotni. Ta protivrečnost ne može se drukčije rešiti do time da A samo sebi bude suprotno; i tako se A + B određuje pomoću A, kao što je zahtevano u razmatranju pojma uzajamnog delovanja. No, A ne može samo sebi da bude suprotno ako tražene sinteze treba da budu moguće. Prema tome, ono mora sebi da bude jednak i istovremeno suprotno, tj. mora da postoji delovanje apsolutne moći Ja, snage uobrazilje, kojom se ono apsolutno ujedinjuje. — Posle ove slieme, prelazimo na istraživanje. —

<sup>5</sup> U A je vezna critica izostala kod ne žuto; B štampa: ne žuto, ne plavo; C ima gorjiji tekst.

*Ako je A totalitet i ako se takav postavlja, onda se B isključuje.*

— Ja sebe posredno postavlja kao Ja, a ograničava se utoliko ukoliko sliku projektuje s apsolutnom slobodom i ukoliko leđni u sredini između više njenih mogućih određenja. Slika još nije određena, ali se određuje; Ja je pojmjeno u postupku određivanja. To je ono, već gore potpuno opisano stanje na koje se ovde pozivamo. Ono bi se zvalo A. (Unutrašnji opazaj Ja u slobodnom slikanju.)

Ukoliko Ja tako postupa, onda ono toj slobodno lebdeći slici, a posredno sebi samom, onom koji slika (dem Bildende), suprotstavlja potpuno određenu osobinu, za koju smo već gore pokazali da se obuhvata i shvata pomoću Ja, posredstvom neposrednog opažaja stvari u kojem, međutim, Ja nije svesno samog sebe. Ono što je određeno ne postavlja se kao Ja, već mu je suprotno i, utoliko, isključeno. Ono bi se zvalo B.

*B se postavlja i A se, prema tome, isključuje od totaliteta.* — Ja je osobinu postavilo kao određenu, i ono se, kako je trebalo, nije u slike kanju nipošto moglo da postavi kao slobodno a da nju tako ne postavi. Prema tome, Ja mora, ukoliko sebe treba da postavi kao slobodno slikajuće (frei bildend), da reflektuje o onoj određenosti osobine. (Ovde nije reč o sintetičkom ujedinjavanju više obeležja u jednom supstratu, a isto tako nije reč o sintetičkom ujedinjavanju obeležja sa supstratom, kako će se odmah izložiti; već je reč o potpunoj određenosti predstavljajućeg Ja u shvatnju nekog obeležja, o čemu se, međutim, kao primer, sebi može zamisliti figura nekog tela u prostoru.) Time se Ja isključuje od totaliteta, tj. ono više nije dovoljno samo sebi, nije više određeno po-mocu samog sebe, već pomoću nekog drugog, njemu potpuno suprotnog; njegovo stanje, tj. slika u njemu, ne može se više objašnjavati jedino iz A+B, ili A određeno pomoću B kao totalitet. (Spoljasnji određeni čisti opažaj).

(Uopšte, kod ovih razlikovanja, a posebno kod sadašnjeg, svakako treba primjetiti da se u svesti nikako ne bi moglo da nađe nešto što im odgovara pojedinačno. Opisane radnje ljudskog duha ne nalaze se u duši odvojene i za to se uopšte ne prikazuju, već se sve, što sada postavljam, događa u sintetičkom ujedinjavanju, kao što dalje postojano ide-mo sintetičkim hodom, i od postojanja jednog člana zaključujemo o postojanju ostalih. Primer dedukovanog opažaja bio bi opažaj svake čiste geometrijske figure, npr. figure kuba. No, takav opažaj nije mogućan. Nikakav kub se ne može zamisliti a da se istovremeno ne zamislji prostor u kojem on treba da leđni i da se onda ne opiše njegova granica; i ovde se ujedno nalazi u čulnom iskustvu dokazani stav: da Ja ne može da postavi nikakvu granicu a da istovremeno ne postavi ono ograničavajuće, ono što je granicom isključeno.)

*O A+B mora da se reflektuje, i to u ovoj vezi, tj. reflektuje se o svojstvu kao određenom.* Bez toga ono ne bi bilo u Ja; bez toga tražena svest o njemu ne bi bila moguća. Mi smo, prema tome, od tache na kojoj se nalazimo, sami i pomoći razloga koji se u njoj samo nalazi, dalje nošeni (isto tako Ja, koje je predmet našeg istraživanja), i upravo je to suština sinteze; ovde leži ono X koje odaje nepotpunost i o kojem je često bilo govora. — Ova refleksija se, kao svaka, događa pomoći apsolutne spontanosti; Ja reflektuje apsolutno, jer je Ja. Iz često navođenog razloga, ono u tom delovanju nije svesno svoje spontanosti; ali, objekt njegove refleksije, ukoliko to jeste, postaje time proizvod one spontanosti, i njemu mora da pripadne obeležje proizvoda slobodnog delovanja. Ja — slučajnost. On pak ne može da bude slučajan ukoliko je postavljen kao određen i ako se o njemu kao takvom reflektuje, prema tome, u drugom smislu koji će se odmah pokazati. — On slučajnosti koja mu pripada postaje proizvod Ja i u njega se vraća; Ja se, prema tome, opet određuje; to nije mogućo a da sebi nešto, dakle Ne-Ja, ne suprotstavi. (Pri tom samo jedna opšta napomena, koja je već često pripremana, ali koja samo ovde može da bude dobro razjašnjena. Ja reflektuje slobodno, to je radnja određivanja koja se baš time sama određuje: ali, ono ne može da reflektuje, da postavlja granicu, a da istovremeno nešto apsolutno ne proizvodi kao ograničavajuće. Dakle, određivanje i proizvodjenje su uvek zajedno, i to je ono na čemu se drži identitet svesti.)

Ovo suprotstavljenje nužno se nalazi u odnosu prema određenoj osobini; a ova je, u odnosu na ono, slučajna. Ono je, daje, baš kao i osobina, suprotno onome Ja i stoga, kao i osobina, Ne-Ja, ali nužno Ne-Ja.

Međutim, osobina, kao određena, i ukoliko to jeste — dakle, kao nešto prema čemu se Ja odnosi samo trpmo — mora, prema gornjim razmatranjima, da bude isključena od Ja; i Ja, ako i ukoliko o tome reflektuje kao o određenom, kao što se ovde događa, mora da je od sebe isključi. No, u sadašnjoj refleksiji Ja takođe od sebe isključuje još jedno drugo Ne-Ja, kao određeno i nužno. Shodno tome, ova moraju jedno prema drugom da se odnose i da se sintetički ujedine. Temelj ujedinjavanja je taj da su oba Ne-Ja, da su, prema tome, u odnosu prema Ja jedno i isto; temelj razlikovanja je ovaj: osobina je slučajna, ona bi mogla da bude i drukčija, a supstrat, kao takav, nužno postoji u odnosu na prvu. — Oba su ujedinjeni, tj. oni su u odnosu jednog prema drugom nužni i slučajni: osobina mora da ima supstrat, ali supstratu ne mora da pripada ta osobina. Takav odnos slučajnog prema nužnom u sintetičkom jedinstvu naziva se odnos *supstancialiteta*. — (B suprotno B-u. Poslednje B nikako nije u Ja. — A+B je određeno pomoći B. U Ja preuzeta i po sebi potpuno određena slika uvek može da bude određena

za Ja; u tome izražena osobina za stvar je slučajna. Ona joj i ne bi mogla pripadati.)

*Mora se reflektovati o onom B koje je u prošlosti poslu isključeno i koje znamo kao nužno Ne-Ja, suprotno onom slučajnom koje je u Ja sadržano. Iz te refleksije odmah sledi da ranije kao totalitet postavljen A+B sada više ne bi moglo da bude ono što je u Ja isključivo sadržano i utoliko slučajno. Ono mora da bude određeno pomoću onog što je nužno. *Najpre*, osobina, obeležje, slika, ili kako se već hoće da nazove, mora time da bude određena. Ona je bila postavljena kao za stvar slučajna, a stvar kao nužna; prema tome, one su potpuno suprotne. Ukoliko o obe treba putem Ja da se reflektuje, moraju one u jednom i istom Ja da budu ujedinjene. To se dograđa apsolutnom spontanošću Ja. Ujedinjavanje je samo proizvod Ja; da se ono postavlja, znači: *proizvod se postavlja pomoću Ja.* — No, Ja nije neposredno svesno svog delovanja, već samo u proizvodu i posredstvom proizvoda. Ujedinjavanje oba mora stoga samo da bude postavljeno kao slučajno; i posto se sve slučajno postavlja kao nastalo putem delovanja, to i ono samo mora da se postavi kao nastalo putem delovanja. — No, ono što je u svom postavljanju samo slučajno i zavisno od nekog drugog, ne može da se postavi kao delatno; prema tome, može samo ono što je nužno. Na ono što je nužno prenosi se u refleksiju i putem nje pojam delovanja koji uistinu leži jedino u onome što sâmo reflektuje; a ono što je slučajno, postavlja se kao njegov proizvod, kao ispoljavanje njegove slobodne delatnosti. Takav sintetički odnos zove se odnos *delotvornosti* (Wirksamkeit), a stvar, razmotrena u tom sintetičkom ujedinjavanju nužnog i slučajnog u njoj, jeste *zblijska* stvar.*

(Kod ove, vrlo važne, tačke dajemo nekoliko primedaba.)

1. Upravo pokazana radnja Ja očigledno je radnja pomoći uobrazilje u opažaju; jer, delom Ja potpuno ujedinjuje ono suprostavljeno, što je posao uobrazilje; delom se ono sâmo gubi u tom delovanju i ono što u njemu leži prenosi na objekt svog delovanja, što karakteriše opažaj.
2. Takozvana kategorija delotvornosti se ovde, prema tome, pokazuje kao da nastaje jedino u uobrazilji; i tako-to-i-jeste, u razum nista ne može da dođe izuzev snagom uobrazilje. Kakvu će promenu razum preduzeti s onim proizvodom uobrazilje, može već ovde da se predviđi. Mi smo stvar postavili kao *slobodno* delatni i bez svakog pravila (kao što se ona i stvarno, dole dok razum ne obuhvati i pojmi svoj način dela- nja, u svesti postavlja, kao *suđbina* sa svim njenim mogućim modifikacijama), pošto snaga uobrazilje na to prenosi svoje vlastito *slobodno* delovanje. Nedostaje ono zakonomerno. Ako

se vezani razum bude usmerio na stvar, onda će ona delovati po nekom pravilu, kao i on sam.

3. *Kantu*, koji dopušta da se kategorije provbitno proizvode kao *misane forme* i koji sa svog stanovišta ima na to potpuno pravo, potrebni su shemati koji su projektovani u snazi uobrazilje da bi njihovu primenu na objekte učinili mogućom; prema tome, on isto kao i mi dopušta da one snagom uobrazilje budu prerade i da joj budu pristupačne. One u učenju o nauci nastaju *istovremeno sa objektima*, i, da bi tek mogle da se učine mogućim, na tu sâme uobrazilje.

4. *Majmon* o kategoriji delotvornosti kaže isto što i učenje o nauci samo on takav postupak ljudskog duha naziva obmanom (Täuschung). Mi smo na drugom mestu videli da obmanom ne treba nazivati ono što je primereno zakonima umnog bića i što je prema njima absolutno nužno, i da se to ne može izbeći ako ne želimo da prestanemo da budemo umna bića. — Međutim, prava sporna tačka je u sledećem: »Ako biste ipak», rekao bi *Majmon*, »heli da imate zakone mišljenja *a priori*, kako vam kao dokazano dopuštam«, (čime je, svakako, mnogo dopušteno, jer kako bi u ljudskom duhu mogao da postoji puki zakon bez primene, prazna forma bez materije?), »onda biste mogli da ih primenite na objekte, samo, ipak, posredstvom snage uobrazilje; prema tome, u poslu primene mora u njoj objekt i zakon da budu istovremeno. Kako ona, ipak, dolazi do objekta?« Na to pitanje ne može se drukčije odgovoriti osim ovako: ona sâma mora da ga proizvede (kako je u učenju o nauci iz drugih razloga, sasvim nezavisno od one potrebe, već dokazano). — Prema tome, *Kantovim* slovom svakako potvrđena, ali zabluda koja njegovom *duhu* potpuno protireči, nalazi se samo u tome što objekt treba da bude nešto drugo a ne proizvod uobrazilje. Ako to tvrdi, čovek postaje transcedentni dogmatičar i potpuno se udaljava od duha kritičke filozofije.
5. *Majmon* je samo sumnjavao u primenljivost zakona-delotvornosti; on bi, prema svojim načelima, mogao da sumnja u primenljivost svih zakona *a priori*. — Tako čini *Hjum*. On je napominjao: vi sami ste oni koji u sebi imate pojam delotvornosti i koji ga prenosite na stvari; shodno tome, vaše saznanje nema objektivnu vrednost. *Kant* mu odobrava prethodni stav ne samo za pojam delotvornosti već za sve pojmove *a priori*; no, on odbija njegov zaključak dokazom da objekt može da postoji samo za neki mogućni subjekt. U tom sporu je ostalo

nedodirnuto kojom se moći subjekta prenosi na objekt ono što u subjektu leži. Jedino snagom ubrazilje vi primećujete zakon delotvornosti na objekte, dokazuje *Majmon*; shodno tome, vaše saznanje nema objektivnu vrednost, i primena vaših zakona mišljenja na objekte jeste puka obmana. Učenje o nauci odobrava mu prethodni stav ne samo za zakon delotvornosti već za sve zakone *a priori*, ali bližim određivanjem objekta, koje se već nalazi u Kantovom određenju, pokazuje da naše saznanje upravo zato ima objektivnu vrednost i da sam pod tim uslovom može da je ina. — Tako skepticizam i kriticizam napreduju, svaki svojim jednolikim putem, i ostaju uvek verni sebi. Samo se netaćno može reći da kritičar opovrgava skeptičara. On mu, štaviše, odobrava ono što traži, a najčešće još i više nego što on traži; i samo ograničava zah-teve koje on, većinom baš kao i dogmatičar, polaže na sazna-nje stvari po sebi, budući da pokazuje da su ti zahtevi neosno-vani.)

Ono što sad pozajmimo kao ispoljavanje delatnosti stvari i što je njenom slobodnom delatnošću, uostalom, potpuno određeno, postavljeno je u Ja i određeno je za Ja, kao što smo gore videli. Prema tome, samo Ja je time posredno određeno; ono prestaje da bude Ja i samo postaje proizvod stvari, pošto je ono što ga ispunjava i zastupa proizvod stvari. Stvar deluje putem i posredstvom tog svog ispoljavanja na sâmo Ja, i Ja nikako više nije Ja, već je u tom određenju ono što je putem stvari postavljeno. Delovanje stvari na Ja, ili fizički uticaj pristalica Loka i novijih elektičara, koji iz sasvim heterogenih delova Lajbni-covog i Lokovog sistema sklapaju jedinstvenu celinu, što je, međutim, sa sadašnjeg stanovišta, ali i samo sa njega, potpuno osnovano. — Ono što je postavljeno (das Aufgestellte) nalazi se kad se reflektuje o A + B, određenom pomoću B.

Tako ne može da bude; stoga A + B, određeno pomoću B, mora ponovo da se postavi u Ja ili da, prema formuli, bude određeno pomoću A.

Najpre: A, tj. posledica koja u Ja pomoću stvari treba da je proizvedena, postavlja se, s obzirom na Ja, kao slučajno. Prema tome, toj posledici se u Ja, i sâmom Ja, ukoliko je njome određeno, nužno suprotstavlja u samom sebi i samim sobom bivstvujuće Ja; Ja po sebi. Baš onako kako je gore onom slučajnom u Ne-Ja bilo suprotstavljenono nužno ili stvar po sebi, tako se ovde onom slučajnom u Ja suprotstavlja ono nužno ili Ja po sebi, a ovo je, upravo kao i gornje, proizvod samog Ja. Nužno je u njemu supstancija, a slučajno akcidencija. — Oba, slučajno i nužno, moraju biti postavljena kao sintetički ujedinjena, kao jedno i isto Ja. Sad su oni apsolutno suprotni, treba ih, prema tome,

ujediniti samo apsolutnom delatnošću Ja, koje Ja, kao gore, nije ne-posredno svesno, već je prenosi na objekte refleksije; uspostavlja, prema tome, između oba odnos delotvornosti. Ono slučajno postaje učinak pomoću delatnosti apsolutnog Ja u reflektovanju, ispoljavanje o tome se u ovoj refleksiji potpuno apstrahuje, jer ono ne može da isto-isključuje stvar sa svojim ispoljavanjem i njemu potpuno suprotstavlja. — Oba, Ja i Ne-Ja, egzistiraju po sebi nužno, potpuno nezavisno jedno od drugog; oba se u toj nezavisnosti ispoljavaju, svako svojom vlastitom delatnošću i snagom, koje još nismo podveli pod zakone i vremenu bude učinak Ja i njegove suprotnosti, Ne-Ja. Time se od Ja isto-isključuje stvar sa svojim ispoljavanjem i njemu potpuno suprotstavlja.

Sada je dedukovano kako dolazimo do toga da suprotstavljamo delatno Ja i delatno Ne-Ja i da oba posmatramo kao jedno od drugog potpuno nezavisna. Utoliko Ne-Ja uopšte postoji, i određeno je samim sobom; no, da se ono predstavlja pomoću Ja, za njega je slučajno. Isto tako postoji Ja i deluje samim sobom, a da ono sebi Ne-Ja predstavlja, za njega je slučajno. Ispoljavanje stvari u pojavi jeste proizvod stvari, ta pojava, ukoliko postoji za Ja i ukoliko se pomoću njega shvata, jeste proizvod Ja.

Ja ne može da deluje a da nema objekt; dakle, delotvornošću Ja postavlja se delotvornost Ne-Ja. Ne-Ja može da deluje, ali ne za Ja, a da Ja ne deluje; time što se njegova delotvornost postavlja za Ja, istovremeno se postavlja delotvornost Ja. Stoga su ispoljavanja obe snage nužno sintetički ujedinjena, i temelj njihovog ujedinjavanja (ono što smo gore nazvali njihovom harmonijom) mora da se pokaze. Ujedinjavanje se događa pomoću apsolutne spontanosti, kao i sva ujedinjavanja koja smo dosad pokazali. Ono što je postavljeno pomoću slobode ima karakter slučajnosti; prema tome, i sadašnje sintetičko jedinstvo mora da ima taj karakter. — Delovanje je gore preneto; ono je, prema tome, već postavljeno i ne može ponovo da se postavi; ostaje slučajno jedinstvo delovanja, tj. slučajno podudaranje delotvornosti Ja i Ne-Ja u nečem trećem, što nije ništa drugo, nisi može da bude, da ono u čemu se oni podudaraju; i koje u ovom trenutku hoćemo da nazovemo jednom tačkom.

#### § 4. OPĀJAJ SE ODREĐUJE U VREMENU, A ONO ŠTO JE OPĀŽENO U PROSTORU

Prema gornjem paragrafu, opažaj treba da je u Ja, akcidencija Ja. Prema tome, Ja mora sebe da postavi kao ono što opaža; ono mora opažaj da odredi s obzirom na sâmo sebe: stav, koji se postulira u teo-

rijskom delu učenja o naući, prema načelu: onome Ja ne pripada ništa osim onoga što u samō sebe postavi.

Ovdje postupamo prema istoj shemi istraživanja kao i u prethodnom paragrafu, samo s tom razlikom što je tamo bilo govora o *nečemu*, o opažaju, a ovde će se govoriti jedino o *odnosu*, o sintetičkom ujedinjavanju suprotnih opažaja; shodno tome, dok se tamo reflektovalo o jednom članu, ovde će morati da se reflektuje o dva suprotna člana u njihovoj povezanosti; prema tome, ono što je tamo bilo jednostruko, ovde će biti skroz trostruko.

## I

Da se opažaj, onako kako je gore određen, tj. sintetičko ujedinjavanje Ja i Ne-Ja, postavlja i preuzima u Ja slučajnim podudarnajem u jednoj tački, znači, prema sada dovoljno poznatom značenju: *on se postavlja kao slučajan*. — Zacele treba primetiti da ništa što je u njemu jednom utvrđeno ne smje da se promeni, već da sve mora brižljivo da bude zadžano. Opažaj se samo *daje određuje*; međutim, sva određenja koja su jednom postavljena ostaju.

Da se opažaj X, *kao opažaj*, postavlja kao slučajan, znači: njenu se suprotnjava drugi opažaj — ne, možda, drugi objekt, drugo određenje i sl., nego, od čega ovde sve zavisi, jedan drugi, kao i on potpuno određen opažaj = Y, koji je, u suprotnosti prema prvom, nužan, a prvi, u suprotnosti prema njenu, slučajan. Y je utolikopotpuno isključeno od Ja koje u X opaža.

X kao opažaj nužno pada — u neku tačku; Y kao opažaj isto tako, ali u neku koja je prvoj suprotna i od nje, dakle, potpuno različita. Jedna nije druga.

Pitanje je samo kakva je to nužnost koja se pripisuje opažaju Y u odnosu na X i kakva je to nužnost koja se pripisuje opažaju X u odnosu na Y. Sledeča: opažaj Y je sa svojom tačkom nužno sintetički ujedinjen, ako X sa svojom treba da bude ujedinjen; mogućnost sintetičkog ujedinjavanja X sa njegovom tačkom pretpostavlja ujedinjavanje Y sa njegovom tačkom, ali ne i obrnuto. U tačku u koju se X postavlja može se — tako postavljati Ja — postaviti i drugi opažaj; međutim, u onu tačku u kojoj je Y postavljen, apsolutno se ne može postaviti nikakav drugi opažaj do Y, ako X kao opažaj Ja treba da ima mogućnost da se postavi.

Samo ukoliko se postavlja ova slučajnost sinteze, treba X postaviti kao opažaj Ja; i samo ukoliko se toj slučajnosti suprotstavlja nužnost iste sinteze, treba postaviti nju samu.

(Pri tom, naravno, preostaje da se odgovori na daleko teže pitanje — čime to tačka X može još drukčije da bude određena i odredjiva nego opažajem X, a tačka Y drukčije nego opažajem Y? Dosad ta tačka, stavlje, nije još ništa do ono u čemu se podudaraju delovornost Ja i Ne-Ja; sinteza, kojom opažaj postaje mogućan i koja jedino potiču opažaja postaje mogućna; a tačka je tako, i nikako drukčije, postavljena u pređašnjem paragrafu. Sada je jasno: ako tačka X treba da bude postavljena kao ona u kojoj se može postaviti i neki drugi opažaj, a tačka Y, nasuprot tome, kao ona u kojoj se nijedan drugi opažaj ne može postaviti, da se obe odvajaju od svojih opažaja i da nezavisimo od njih jedna od druge moraju da se razlikuju. *Kako* je to mogućno, ovde se, naravno, još ne može uvideti; no, svakako se uviđa toliko da to mora biti mogućno, ako onome Ja ikada treba da bude pripisan neki opažaj).

## II

Ako se A postavlja kao totalitet, onda se B isključuje. Ako A označava sliku koju treba odrediti pomoću slobode, onda B označava osobinu koja je određena bez sudeovanja Ja. — U opažaju X se, ukoliko uopšte treba da je opažaj, prema prošlom paragrafu isključuje određeni objekt X; tako i u njemu suprotnom opažaju Y. Oba objekta su određena kao takva, tj. duša je u opažanju njih primorana da ih postavi upravo *onako* kako ih postavija. Ta određenost mora da ostane, i nije reč o tome da se ona izmeni.

Međutim, odnos koji postoji između opažaja nužno postoji i između objekata. Prema tome, objekt X bi, u odnosu prema Y, morao da bude *slučajan*, a ovaj bi, u odnosu prema onom, morao da bude *nužan*. Određenje X-a nužno prepostavlja određenje Y-a, ali ne i obrnuto.

No, sad su oba objekta, *kao objekti opažaja uopšte*, potpuno određena, i zahtevani međusobni odnos oba ne može se odnositi na tu određenosť, već na neku drugu, još potpuno nepoznatu; na takvu kojom nešto ne postaje objekt uopšte, nego samo objekt jednog opažaja koji treba razlikovati od jednog drugog opažaja. Zahtevano određenje ne pripada u *umutražnja* određenja objekta (ukoliko o njemu važi stav  $A=A$ ), već je ono spolažnje. Međutim, kako bez zahtevanog razlikovanja nije mogućno da se opažaj postavlja u Ja, a posto je ono određenje uslov zahtevanog razlikovanja, to je objekt samo pod uslovom ove određenosti objekt opažaja, i ona je isključivi uslov svakog opažaja. Ono nepoznato, kojim objekt treba da bude određen, u ovom trenutku nazivamo O, način kako je Y time određeno nazivamo z, način kako je X time određeno nazivamo v.

Uzajamni odnos je sledeći: X mora, ili i ne, da bude postavljen kao ono što treba sintetički ujediniti sa v; dakle, i v kao ono što treba sintetički ujediniti sa X ili sa svakim drugim objektom: Y, naprotiv, kao sintezom nužno ujedinjeno sa z, ako X treba da bude ujedinjeno sa v. — Budući da se v postavlja kao ono što treba ujediniti sa X, ili i ne, to se Y nužno postavlja kao ujedinjeno sa z, a odatle istovremeno proizlazi sledeće: svaki mogući objekt treba ujediniti sa v, samo ne Y jer je ono već nerazdvojno ujedinjeno. Isto tako treba X ujediniti sa svakim mogućim O, samo ne sa z jer je sa ovim Y nerazdvojno ujedinjeno; od ovoga je, stoga, apsolutno isključeno.

X i Y su od Ja potpuno isključeni, Ja se sâmo potpuno zaboravlja i gubi u njihovom opažaju; odnos oba, dakle, o kojem je ovde reč, apsolutno se ne može izvesti iz Ja, već se mora *pripisati samim stvarima* — on se onome Ja pojavljuje ne kao zavisan od njegove slobode, već kao određen pomoću stvari. — Odnos besé: pošto je z ujedinjeno sa Y, to je X od toga apsolutno isključeno. To se, preneto na stvari, mora izraziti ovako: Y isključuje X od z, ono ga određuje negativno. Ako Y ide do tačke d, onda se X isključuje do te tačke, ako ono ide do c, onda se X samo dote isključuje, id. Međutim, pošto ne postoji nikakav drugi razlog zašto X ne može da se ujedini sa z, izuzev što se putem Y-a od toga isključuje, i pošto ono što je osnovano (das Begründete) očigledno ne važi dalje nego osnova (Grund), to X određeno započinje tamo gde Y prestaje da ga isključuje ili gde se Y završava; i otuda im pripada kontinuitet.

Ovo isključivanje, ovaj kontinuitet nije mogućan ako oba X i Y, nisu u zajedničkoj sferi (koju ovde, naravno, još uopšte ne poznajemo) i ako se u njoj u jednoj tački ne podudaraju. U postavljanju ove sfere sastoji se sintetičko ujedinjavanje oba prema zahtevanom odnosu. Prema tome, apsolutnom spontanošću uobrazije proizvodi se takva zalednička sfera.

### III

Ako se reflekтуje o isključenom B, onda se time A isključuje od totaliteta (od Ja). No, kako se B upravo refleksijom preuzima u Ja, pošto se, prema tome, sâmo postavlja sa A ujedinjeno kao totalitet (kao slučajno), to se jedno drugo B, s obzirom na koje je ono slučajno, mora da isključi ili da mu se suprostavi kao nužno. Ovaj opšti stav primenjujemo na sadašnji slučaj.

Y je sada, prema našem dokazu, s obzirom na svoje sintetičko ujedinjavanje sa jednim, još sasvim nepoznatim O, određeno; a X je, u odnosu na to i posredstvom toga, isto tako, bar *negativno*, određeno;

ono ne može da bude određeno na onaj način kao Y pomoću O, nego samo na suprotan; ono je isključeno od određenja Y-a.

Oba moraju, ukoliko, što se ovde zbiva, treba da se sa A ujedine ili da u Ja budu preuzeti, i u ovom pogledu da se postave kao slučajna. To, naipe, znači da se onima, prema postupku dedukovanom u prethodnom paragrafu, suprostavljaju nužno Y i X, u odnosu na koje su oba slučajna — supstančije, kojima oba pripadaju kao akcidentije.

Bez dužog zadiravanja na ovom članu istraživanja, odmah idemo dalje ka gore isto tako dedukovanom sintetičkom ujedinjavanju onoga što je sada postavljeno kao slučajno sa njemu suprotnim nužnim. Name, u onome Ja shvaćeno i utoliko slučajno Y jeste pojava — učinak, ispoljavanje snage Y-a koju nužno treba pretpostaviti; X isto tako, i to oba ispoljavanja *slobodnih* snaga.

Kakav odnos postoji između Y i X kao pojava, takav mora da postoji i između snaga koje se pomoću njih postavljaju. Ispoljavanje snage Y-a se, prema tome, dogada potpuno nezavisno od ispoljavanja snage X-a; obrnuto, međutim, poslednja je u svom ispoljavanju zavrsna ob ispoljavanja prve i njome je uslovljena.

*Uslovljena*, kažem, tj. ispoljavanje Y-a ne određuje ispoljavanje X-a *pozitivno*, koja bi tvrdnja u onome što je ranije dedukovano imala ne najmanji razlog; ne leži u ispoljavanju Y-a razlog što je ispoljavanje X-a upravo takvo a ne drukčije: ali, ono ga određuje *negativno*, tj. u njenom leži razlog što X ne može da se ispolji na izvestan određeni način među svim mogućim načinima.

Reklo bi se da ovo protivreči gornjem. Izričito je postavljeno da kako X tako i Y treba da se ispoljavaju pomoću slobodne, apsolutno neograničene delotvornosti. Sada ispoljavanje X-a treba, kako je upravo zaključeno, da bude uslovljeno ispoljavanjem Y-a. To zasad možemo da objasnimo samo negativno. X, isto kao Y, deluje naprosto jer deluje; prema tome, delotvornost Y-a nije uslov delotvornosti X-a, uopšte i po svojoj formi; a stav nikako ne treba tako razumeti kao da bi Y aficiralo X, na njega delovalo, gonilo ga i teralo da se ispolji. Dalje, X je u načinu svog ispoljavanja potpuno slobodno, kao i Y; dakle, poslednje isto tako ne može da uslovjava i određuje način delotvornosti prvog, njenu materiju. Prema tome, važno je pitanje kako bi to odnos još zacelo mogao da preostane u kojem bi jedna delotvornost mogla da uslovjava drugu?

Oba, X i Y, treba da se nalaze u sintetičkom odnosu prema potpuno nepoznatom O. Jer, prema našem dokazu, oba se, jedan prema drugom, ukoliko onome Ja treba da bude pripisan opažaj, nužno nalaze u izvesnom odnosu, jedino u pogledu njihovog odnosa prema O. Prema tome, oba, i nezavisno jedan od drugog, moraju da se nalaze u

odnosu prema O. (Zaključak je onakav kakav bi bio kad ne bih znao da li bi A i B imali određenu veličinu; no, znao bih da je A veće nego B. Odatile bih sigurno mogao da zaključim da bi oba svakako morala da imaju određene veličine.)

O mora da bude takvo da ostavlja potpuno neomešanu slobodu oba u njihovoj delotvornosti, jer oba treba, kako se izričito traži, da deluju slobodno i da u, kod i bez povrede te slobodne delotvornosti sa O budu ujedinjeni. Sve ono na šta se delotvornost neke snage odnosi (što je njen objekt, jedini način sintetičkog ujedinjavanja koji dosad poznajemo), svojim otporom nužno ograničava tu delotvornost. Shodno tome, O ne može da ima nikakvu snagu, nikakvu delatnost, nikakvu intenziju; ono baš ni na šta ne može da deluje. Ono, stoga, nema nikakav realitet, i nije ništa. — Šta bi ono, ipak, još moglo da bude, videćemo verovatno u budućnosti. Gore postavljeni odnos beše: Y i z su sintetički ujedinjeni, i time se X isključuje od z. Kao što smo upravo videli, to sintetičko ujedinjavanje Y-a sa z dogodilo se vlastitom, slobodnom, nesmetanom delotvornošću unutrašnje snage Y; pa ipak, z nipošto nije proizvod same te delotvornosti, već je s njim samo nužno ujedinjeno, te stoga mora biti mogućno da se od njega i razlikuje. Da lije, upravo se tim ujedinjavanjem delotvornost X-a i njen proizvod *isključuje* od z; prema tome, z je *sfera delotvornosti Y-a*. — Prema gornjem, z *nije ništa do ta sfera*; ono nije ništa po sebi, nema nikakav realitet, i njemu nikakav predmet ne može da se prida osim upravo deducijom. — Dalje, z je sfera delotvornosti *samo i jedino* Y-a, jer time što se ono kao takvo postavlja, od toga se isključuje X i svaki mogući objekt. Sfera delotvornosti Y-a ili z znače jedno i isto, oni su potpuno jednakne vrednosti; z nije ništa drugo do ta sfera, a ta sfera nista drugo do z, z nije ništa kad Y ne deluje, i Y ne deluje kad z ne postoji. Delotvornost Y-a *ispunjaja* z, tj. ona od toga isključuje sve što nije delotvornost Y-a. (Onde još ne treba misliti na eksistenciju, jer ona još nije dokazana, i ona onim izrazom nipošto ne treba da bude nepravedno prisvojena).

Ako z ide do tačke c, d, e, itd., onda je delotvornost X-a isključena do c, d, e, itd. Međutim, pošto poslednja ne može da se ujedini sa z samo zato što je od toga pomoću Y-a isključena, nužan je kontinuitet između sfera delotvornosti oba, i one se podudaraju u jednoj tački. Snaga uobrazljije oba ujedinjava i postavlja z i -z, ili kako smo to gore odredili,  $v=0$ .

Međutim, delotvornost X-a treba, bez štete po njegovu slobodu, da bude isključena od z. To isključivanje se ne događa bez štete po njegovu slobodu ako se ispunjavanjem onoga z putem Y-a nešto u X negira, ukida, onemogućava mu se po sebi mogućno ispoljavanje snage. Prema tome, ispunjavanje onoga z putem njegove delotvornosti ne mora

da bude mogućno ispoljavanje X-a; u njemu ne mora da leži nikakva tendencija ka tome i u tome, z već iz unutrašnjeg razloga, koji leži u samom X-u, nije njegova sfera delovanja, ili, štaviše, u X-u ne leži nikakav razlog da bi z moglo da bude njegova sfera delovanja; inače, ono bi bilo ograničeno i ne bi bilo slobodno.

Prema tome, oba, Y i X, slučajno se podudaraju u jednoj tački, apsolutnom sintetičkom jedinstvu absolutno suprotnog (prema gornjem), bez ikakvog međusobnog uticaja, bez ikakvog zahvatanja jednog u drugo.

#### IV

$A \dashv B$  treba da se odredi pomoću B. Dosad je time samo B bilo određeno; no, i A se time posredno određuje. GORE JE TO ZNAČILO: ONO ŠTO JE U JA, I POSTO U JA NIŠTA DRUGO DO OPRAZAJ — SAMO JA JE ODREĐENO POMOCU NE-JA, AONO ŠTO JE U NJEMU I ŠTO GA SACINJAVA, POSREDNO JE SAMO NJEJOV PROIZVOD. TO PRIMENJUJEMO NA SADAŠNJI SLUČAJ.

X je proizvod Ne-Ja i po svojoj sferi delotvornosti određeno je u Ja, Y isto tako; oba sami sobom u svojoj apsolutnoj slobodi. Svojim slučajnim podudaranjem oba i određuju tačku tog svog podudaranja, a Ja se, naprotiv, ponaša samo trpno.

Tako ne treba i ne može da bude. Ja, ukoliko je Ja, mora određenje da projektuje slobodno — GORE SMO UOPŠTE OVU TEŠKOĆU REŠILI NA SLEDEĆI NAČIN: CELOCUPNA REFLEKSIJA UOPŠTE O NEČEMU KAO SUPSTANCIJU — O ONOME ŠTO JE TRAJNO I DELATNO — ŠTO SE ONDA, AKO JE JEDNOM POSTAVLJENO, NALAZI, NARAVNO, U NUŽNOM SINTETIČKOM JEDINSTVU SA SVOJIM PROIZVODOM OD KOJEG GA VIŠE NE TREBA ODRVJATI — ZAVISI OD APSOLUTNE SLOBODE JA. Ona se ovde isto tako rešava. Od apsolutne slobode ja zavisi da li hoće ili neće da se reflektuje o Y i X kao o onome što je trajno, jednostavno. Ako ono o tome reflektuje, onda ono, prema tom zakonu, naravno, Y mora da, ispunjavajući ga, postavi u delokrug onoga z, a u C da postavi graničnu tačku između delokruga oba; međutim, ono jedinstvene u tački C, onako kako su, dakle, stvarno postavljene. Ja može u sferu z da, umesto Y, postav jedno a i jedno b; da z učini delokrugom oba i da ga podeći u tački g. Ono što je sada delokrug onoga a nazivalo bi se h. No, ono nikako nije primorano da u n postavi a kao nedeljivu supstančiju, vec bi ono moglo da postavi, umesto toga, i e i d i da, prema tome, h u tački e podeći u f i k, i tako u beskonačnost. Međutim, ako je ono jednom postavilo jedno a i jedno b, onda ono mora,

prema gore dedukovanom zakonu, da im pokaze u jednoj tački produ-

daran delokrug.

Zbog već često navođenog razloga, ovi slučajnost Y-a i isto tako njegovog delokruga za Ja, mora ono sasvim uobrazilje stvarno da postavi.

Dakle, O se postavlja kao *protegnuto, jedinstveno, u beskonačnost deljivo*, i jeste *prostor*.

1. Budući da snaga uobrazilje, kao što treba, u prostoru z postavlja mogućnost sasvim drukčijih supstancija sa sasvim drukčijim delokruzima, odvaja ona prostor od svari koja ga zbiljski ispunjava i projektuje prazan prostor; ali samo u pokusu i protazno, da bi ga odmah ponovo ispunila sa ma kojim supstancijama koje imaju bilo koji delokrug. Prema tome, nema nikakvog praznog prostora do jedino u tom prelaženju snage u obrazilje od ispunjavanja prostora pomoću A ka njenom proizvoljnom ispunjavanju sa b, c, d itd.

2. Beskrajno najmanji deo prostora uvek je prostor, nešto što ima kontinuitet, a ne puka tačka ili granica između određenih mesta u prostoru; a to zato što u njemu može da se postavi, i ukoliko se on sam postavlja, ukoliko se snagom uobrazilje stvarno postavlja, snaga koja se nužno ispoljava i koja ne može da se postavi a da se ne postavi tako da sebe ispoljava, prema sintezi slobodne delotvornosti preduzeće u predašnjem paragrafu; no, ona ne može da se ispoljava ako nema sferu svog ispoljavanja, koja nije ništa drugo do takva sfera, prema sintezi preduzeće u ovom paragrafu.

3. Prema tome, intenzitet i ekstenzitet su nužno sintetički ujedini, i ne smi se hteti dedukovanje jednog bez drugoga. Svaka snaga

nužno ispunjava (ne sama sobom, ona nije u prostoru, i po sebi, bez ispoljavanja, nije ništa, ali svojim nužnim proizvodom koji je upravo sintetički temelj ujedinjavanja intenziteta i ekstenziteta) jedno mesto u prostoru; a prostor nije ništa drugo do ono što je tim proizvodom ispunjeno ili što treba ispuniti.

4. Izvan unutrašnjih određenja stvari, koja se, međutim, odnose samo na osećanje (većeg ili manjeg dopadanja ili nedopadanja) i koja nikako nisu pristupačna teorijskoj moći Ja, npr. da su gorka ili slatka, hrapava ili rjava, teška ili laka, crvena ili bela itd., i od kojih se ovde, prema tome, mora potpuno apstrahovati, stvari ne treba ničim razlikovati osim prostorom u kojem se nalaze. Dakle, ono što stvarima prispada tako da se pripisuje njima i nikako onome Ja, a što, ipak, ne pripada njihovoj unutrašnjoj suštini, jeste prostor koji one zauzimaju.

5. Ali, svaki prostor je jednak i, prema tome, pomoću njega nije

mogućno nikakvo razlikovanje i određivanje, izuzev pod uslovom da

je svar = Y već postavljena u izvesnom prostoru i da je ovaj time od-

ređen i okarakterisan; i sad se o X kaže: ono je u nekom drugom pros-

toru (razume se, kao Y). Svako određivanje prostora pretpostavlja ispunjen i ispunjenjem određen prostor. — Postavite A u beskonačno prazan prostor; ono ostaje neodređeno kako je i bilo, i vi ne možete da mi odgovorite na pitanje *gde* je ono, jer nemate određenu tačku prema kojoj biste mogli da merite i od koje biste mogli da se orijentise. Mesto koje ono zauzima nije ničim određeno osim pomoću A, i A nije ničim određeno osim svojim mestom. Prema tome, ne postoji nikakvo određenje kao jedino, pošto i ukoliko jedno postavljate; to je sinteza pomoću apsolutne spontanosti. — Da to izrazimo činio: A bi se, za bilo koju inteligenciju koja bi na vidiku imala tačku od koje i tačku ka kojoj se kreće, neprestano dalje kretalo u prostoru a da ga vi ne primičujete, jer za vas ne postoje takve tačke, već samo bezgraničan, prazan prostor. Stoga će ono za vas uvek ostati na svom mestu, ukoliko ostaje u prostoru, jer je ono u vama apsolutno time što ga vi u sebe postavljate. Postavite B pored njega; ovo je određeno, i ako vas pitam gde je ono, odgovorite mi: pored A; i ja sam time svakako zadovoljan, kad samo ne bih dalje pitao: ali, gde je to A? Ako pored B postavite C, D, E, itd. u beskonačnost, onda za sve te predmete imate *relativna* određenja mesta; no, prostor biste mogli da ispunjavate koliko hoćete, a ipak je taj ispunjeni prostor uvek konačan, koji prema beskonačnom ne može da se nalazi ni u kakvom odnosu i sa kojim stvari neprekidno jednočsto stoji kao sa A. On je određen samo zato što ste ga vi odredili na osnovu vaše apsolutne sinteze. — Očevidna primedba, kako mi se čini, koja je početak odakle je već odavno trebalo da se presudi o idealitetu prostora.

6. Objekt *sadašnjeg* opažaja, kao takav, obeležava se time što ga mi snagom uobrazilje postavljamo u neki prostor kao *prazan* prostor; međutim, to, kako je pokazano, nije mogućno ako se ne prepostaviti već ispunjeni prostor. — Zavisna sukcesija ispunjavanja prostora, u kojoj se, međutim, zbog razloga koji će se dole pokazati, uvek ponovo može da vraca.

## V

Sloboda Ja je time trebalo da se uspostavi i da se Ne-Ja (određene Y-a i X-a u prostoru) postavi kao slučajno, da bi se Ja postavilo kao slobodno da sa z poveže Y ili a, b, c, itd., a time što je ta sloboda postavljena. O se tek pokazalo kao prostor. Ta vrsta slučajnosti je pronađena i ona ostaje; međutim, pitanje je da li je teškoča time rešena na zadovoljavajući način.

Istina, Ja je uopšte slobodno da u prostoru postavi Y, X ili a,

b, c, itd.; ali, ako ono treba da reflektuje o X kao supstanciji, od koje

pretpostavke smo posli, onda *ono nužno mora*, na osnovu gore pokazanog zakona, da Y postavi kao određenu supstanciju i da ga postavi kao određenog pomoću prostora z; stoga ono, pod onim uslovom, nije slobodno. Dalje, ono je, zatim, određeno i u pogledu određivanja mesta X-a, i nije slobodno; ono mora da ga postavi pored Y-a. Prema tome, Ja, pod pretpostavkom koja je u početku paragrafa, ostaje određeno i prinudeno. Međutim, ono mora da bude slobodno: a protivrečnost, koja još traje, mora da se реши. Ona se može rešiti samo na sledeći način. Izuzev svoje određenosti i određljivosti u prostoru, oba, Y i X, moraju još na jedan drugi način da budu određena i suprotstavljenja, jer su gore oba odvojena od svog prostora i, prema tome, postavljena kao nešto što postoji za sebe i što se za sebe razlikuje od svega drugog.

Oni moraju da imaju još neka druga karakteristična obeležja, na osnovu kojih o njima važi stav A=A, npr. X je crveno, Y žuto i sl. No, pravilo određivanja mesta nikako se ne odnosi na ta obeležja, i nije rečeno da Y kao žuto treba da bude ono što je u prostoru određeno, a da X kao crveno treba da bude ono što je u prostoru prema onome određivo; već se to pravilo odnosi na Y, kao na ono što je određeno, i ni u kom drugom pogledu, a na X, kao na ono što je određivo, i ni u kom drugom pogledu; ono kaže da objekt opažaja koji treba postaviti nužno mora da bude nesto određivo, a ne može da bude nešto određeno, i da mu mora biti suprotno nešto određeno što, utoliko, ne može da bude ništa određivo. Da li baš X kao sa drugih strana određeno svojim unutrašnjim obeležjima, ili Y kao određeno svojim obeležjima — treba da budu ono što je određivo i ono što je određeno u prostoru, ostaje time sasvim neodlučeno. Ovde sloboda ima svoj prostor; ona mora da suprotstavi ono što je određeno i ono što je određivo; no, ona može da učini određenim koje hoće između onoga što je na drugom mestu suprotno i da učini određivim koje hoće. Jedino od spontanosti zavisi da li se X određuje pomoću Y-a ili Y pomoću X-a.

(Svejedno je koji se red u prostoru opisuje, da li od A do B ili obrnuto; da li se B postavlja pored A ili A pored B, jer se stvari u prostoru *uzajamno isključuju*.)

Ja može da učini određenim ili određijivim što hoće, i ono snagom uobrazilje postavlja tu svoju slobodu na upravo pokazani način. Ono lebdi između određenosti i određljivosti, obe prislužuje obema ili, što isto znači, ni jednu ni jednoj. Međutim, ukoliko treba da postoje opažaji i objekt opažaja, mora Ja, prema zakonu od koga smo pošli, da od oba po sebi određenih *jedno učini određijivim u prostoru*.

## VI

Ja može da učini određenim ili određijivim što hoće, i ono snagom uobrazilje postavlja tu svoju slobodu na upravo pokazani način. Ono lebdi između određenosti i određljivosti, obe prislužuje obema ili, što isto znači, ni jednu ni jednoj. Međutim, ukoliko treba da postoje opažaji i objekt opažaja, mora Ja, prema zakonu od koga smo pošli, da od oba po sebi određenih *jedno učini određijivim u prostoru*.

## VII

Zašto ono upravo X ili Y ili svako drugo moguće postavlja kao određljivo, o tome se ne može navesti razlog, i nikakav takav razlog ne treba da postoji, posto ono deluje pomoću apsolutne spontanosti. To se ruk pokazuje putem slučajnosti. Sada svakako treba обратити pažnju na to u čemu, zapravo, leži ta slučajnost.

Slobodom je postavljeno ono što je određljivo, čija je određljivost, kao takva, po zakonu nužna, i koje kao objekt opažaja mora da bude nešto što je određljivo; prema tome, slučajnost leži u *postavljivosti* ili *postojanju* onoga što je određljivo. Postavljanje onoga što je određljivo postaje akcijens Ja, koje se sâmo, nasuprot tome, postavlja kao supstancija, prema pravilu navedenom u prošlom paragrafu.

## VIII

Baš kao u prošlom paragrafu kod sadašnje tačke našeg sintetičkog postupka uopšte, tako su i ovde Ja i Ne-Ja potpuno suprotni i jedno od drugog nezavisni. Unutrašnje snage u Ne-Ja deluju s apsolutnom slobodom, ispunjavaju svoje stire delovanja, padaju zajedno u jednu tačku i time se, bez štete po slobodu oba, međusobno isključuju iz svojih sfera delovanja ili, kao što sada znamo, iz svojih prostora. — Ja postavlja kao supstanciju ono što hoće, isto tako deli prostor na supstancije kako hoće; samon sebi apsolutnom slobodom određuje ono što u prostoru hoće da učini određenim, ono što u njemu hoće da učini određivenim; ili, pomoću slobode biru u kom pravcu hoće da prođe prostor. Time je ukinuto svako jedinstvo između Ja i Ne-Ja; oba ničim više nisu povezana osim praznim prostorom, koji, međutim — posto je potpuno prazan i pošto ništa drugo ne treba da bude do sfera u koju Ne-Ja slobodno postavlja svoje proizvode Ne-Ja, slobodno postavlja *idealiter* — nijedno od oba ne ograničava niti ih jedno sa drugim spaja. Suprotstavljenost i ovo nezavisno postojanje Ja i Ne-Ja su objašnjeni, ali ne i tražena harmonija između oba. — Prostor se s pravom naziva formom, tj. subjektivnim uslovom mogućnosti spolašnjeg opažaja. Ako ne postoji još jedna forma opažaja, onda ostaje nemogućna tražena harmonija između predstave i stvari, njihov međusobni odnos, prema tome, čak i na njemu ćemo tu formu bez sumnje naći.

## VIII

1. Y i X, u svim svojim mogućim stanjima i odnosima, kao i u svom uzajamnom odnosu u prostoru — oba su proizvodi slobodne delotvornosti od Ja potpuno nezavisnog Ne-Ja. Me-

dutim, oni to nisu, i uopšte nikako nisu za *Ja*, bez vlastite slobođene delotvornosti sa njegove strane.

2.

Ta delotvornost oba, *Ja* i *Ne-Ja*, mora da bude međusobna delotvornost, tj. ispoljavanja oba moraju da se podudaraju u jednoj tački: apsolutnoj sintezi oba pomoću snage uobrazilje.

Tu tačku ujedinjavanja *Ja postavlja* svojom apsolutnom moći,

i ono je postavlja kao *slučajnu*, tj. *podudaranje delotvornosti obaju suprotnih* je slučajno, shodno gornjem paragrafu.

3.

Čim jedno od njih, *Y* ili *X*, treba da bude postavljeno, mora i takva tačka da bude postavljena. Da se objekt postavlja, znači: on se s jedinom takvom tačkom, i posredstvom nje,

4.

Da *Ja*, s obzirom na određenost ili neodređenost *Y-a* ili *X-a*, slobodno lebdi između suprotnih pravaca, znači, prema tome: jedino od spontanosti *Ja* zavisi da li će se *Y* ili *X* sa tačkom,

*a time i sa onim Ja*, sintetički ujediniti.

5. Ova, tako određena sloboda *Ja* mora da se postavi snagom uobrazije; mora da se postavi *sama mogućnost* sinteze tačke i delotvornosti *Ne-Ja*. To je mogućno samo pod pretpostavkom da tačka može da se postavi odvojeno od *delotvornosti Ne-Ja*.

6. Međutim, takva tačka nije ništa do sinteza delotvornosti *Ja* i *Ne-Ja*; shodno tome, od nje ne može da se odvoji sva delotvornost *Ne-Ja* a da ona sama potpuno ne iščezne. Prema tome, samo se određeno *X* od nje odvaja, a, naprotiv, neodređeni proizvod koji može da bude a, b, c, itd., *Ne-Ja* uopšte, može sa njom da bude sintetički ujedinjen; ovo poslednje zato da bi ona zadržala svoj određeni karakter kao sintetička tačka. (Da tako mora da bude, jasno je već iz gore navedenih razloga. Podudaranje *X-a* sa delotvornošću *Ja*, toliko kao sa tačkom koju sada treba istražiti, treba da bude slučajno i da se kao takvo postavi; to, očigledno, znači toliko kao da ono treba da se postavi kao sa tim ujedinjavajuće, ili ne, prema tome, kao na njegovom mestu svako mogućno *Ne-Ja*.)

7.

Na osnovu naše celokupne pretpostavke, *Ja* treba da tačku stvarno sintetički ujedi sa *X*; jer, treba da postoji opažaj *X-a*, koji već *kao takav*, kao puki opažaj, nije mogućan bez te sinteze, shodno prošlom paragrafu. Kao što je ranije dokazano, ta se sinteza događa apsolutnom spontanošću, bez ikakvog razloga određenja. Međutim, time što se *X* ujedinjava sa tačkom, od nje se sve ostalo moguće isklučuje;

jer, ona je tačka ujedinjavanja *Ja* sa snagom u *Ne-Ja* koja je postavljena kao supstanca, kao samostalna, jednostavna i slobodno delatna; dakle, time se isključuje više mogućnih snaga.

8.

Ovo zajedničko postavljanje (*Zusammensetzen*) treba pak stvarno da bude zajedničko *postavljanje* (*Zusammensetzen*) i da se kao takvo postavi, tj. ono treba da se događa pomoću apsolutne spontanosti *Ja*, a da čak njenu označu, *slučajnost*,

ne nosi ni u jednom od gore navedenih pravaca, već da je, budući da se sinteza stvarno događa i da se sve ostalo stvarno isključuje, nosi na sebi i da je postavi s tom oznakom i obeležjem. To nije mogućno izuzev suprostavljanim jedne druge nužne sinteze određenog *Y-a* sa jednom tačkom, i to ne sa tačkom *X-a*, jer se tom sintezom sve drugo od nje isključuje, već sa jednom *drugom, suprotom* tačkom. Ona bi se zvala tačka *c*, a tačka sa kojom je *X* ujedinjeno — d.

9.

Ova tačka c jeste ono što je tačka d — sintetička tačka ujedinjavanja delotvornosti *Ja* i *Ne-Ja*. Međutim, ona je tački d suprotna u tome što se sa poslednjom ujedinjavanje posmatra kao zavisno od slobode; dakle, kao da je u mogućnosti da bude i drugčije; u *c*, međutim, kao nužno; ono se ne može postaviti kao da je u mogućnosti da bude drugčije. (Sintetička radnja je zaključena, potpuno svršena, i ona više ne zavisi od mene.)

10.

Slučajnost sintetičkog ujedinjavanja sa d mora da se postavi; shodno tome, mora da se postavi i nužnost ujedinjavanja sa *c*. Prema tome, oba se u tom odnosu moraju postaviti kao međusobno nužna i slučajna. Ako sintetičko ujedinjavanje treba da bude postavljeno sa *d*, onda ujedinjavanje sa *c* mora da se postavi kao dogodeno; ali, obrnuto, ako se postavlja ujedinjavanje sa *c*, onda se ujedinjavanje sa *d* ne postavlja kao dogodeno.

11.

No, na osnovu postulata, sinteza sa *d* treba da se dogodi; ako se ona kao takva postavlja, onda se ona nužno postavlja kao *zavisna*, uslovljena sintezom sa *c*. Međutim, obrnuto, c nije uslovljeno pomoću d.

12.

Dalje, sinteza sa *c* treba da bude upravo ono što je sinteza sa *d*, svojevoljna, slučajna sinteza. Ako se ona kao takva postavlja, onda njoj opet mora jedna druga sa *b* nužno da se suprostavi, od koje zavisi i kojom je uslovljena, ali ne i obrnuto — da je ova njom uslovljena. Dalje, b je isto što su *c* i *d*, slučajna sinteza; i ukoliko se kao takva postavlja, njoj se suprostavlja druga nužna sinteza sa *a*, prema kojoj se

ona odnosi onako kako se prema njoj odnosi c, a prema c d; i tako u beskonačnosti. Tako dobijamo red tačaka kao sintetičkih tačaka ujedinjavanja delotvornosti Ja i Ne-Ja u opažaju, gde je svaka tačka zavisna od druge određene tačke koja, obrnuto, ne zavisi ponovo od nje, i gde svaka tačka ima određenu drugu tačku koja je od nje zavisna, a da ona sama, opet, od nje ne zavisi; ukratko, *vremenski red* (Zeitreih).

13. Prema gornjem razmatraju, Ja je sebe postavilo kao potpuno slobodno da se ujedini sa tačkom sa kojim je sâmo htelo; dakle, čitavo beskonačno Ne-Ja. Tako određena tačka je samo slučajna, a ne nužna; samo zavisna, a da nema drugu koja od nje zavisi, i zove se *sadašnja*.
14. Prema tome, stvari su, posmatrane po sebi <sup>1</sup> nezavisno od Ja — ako se apstrahuje od sintetičkog ujedinjavanja određene tačke sa objektom, prema tome, od delotvornosti Ja koja je samo pomoću te tačke ujedinjenja sa Ne-Ja — *istovremene* (tj. sintetički ujedinljive sa jednom i istom tačkom) u prostoru; međutim, one se samo *jedna za drugom*, u sukcesivnom redu čiji svaki član zavisi od nekog drugog a da ovaj od njega ne zavisi, mogu opažati u vremenu.

- Pri tom napominjemo još i sledeće:
- a) Za nas uopšte ne postoji nikakva *prošlost*, osim ukoliko se ne misli u *sadašnjosti*. Ono što beše juče (čovek se, zacelo, mora izražavati transcendentno da bi uopšte mogao da se izrazi) ne postoji; ono postoji jedino ukoliko ja u sadašnjem trenutku mislim *da ono* juče beše. Pitanje: nije li vreme stvarno prošlo? potpuno je istovrsno sa pitanjem: postoji li stvar po sebi ili ne? Vreme je svakako prošlo kad ga vi postavljate kao prošlo; i kad nabacujete ono pitanje, vi postavljate prošlo vreme; ako ga ga ne postavljate, vi ne nabacujete ono pitanje, i za vas onda vreme nije prošlo. — Jedna vrlo opipjiva napomena, koja je već odavno trebalo da odvede do tačnih predstava o idealitetu vremena.
  - b) Međutim, prošlost za nas nužno postoji; jer, samo pod uslovom prošlosti mogućna je sadašnjost, a samo pod uslovom sadašnjosti mogućna je svest. U celokupnosti ponavljamo dokaz o poslednjoj, koji je baš u ovom paragrafu trebal da se izvede. — Svest je svakako prošlo pod uslovom da Ja sebi suprotstavi Ne-Ja; ovo suprotstavljanje je, razumljivo, mogućno samo pod uslovom da Ja svoju idealnu delatnost usmeri na Ne-Ja. Ova delatnost je njegova, i nije delatnost Ne-Ja, samo ukoliko je slobodna, ukoliko bi,

prema tome, mogla da se odnosi na svaki objekt kao na ovaj. Ona tako mora da bude postavljena ako svest treba da je mogućna, i tako se ona postavlja; a karakter sadašnjeg momenta je u tome što bi u njega moglo da padne i svako drugo opažanje. To je mogućno samo pod uslovom jednog drugog momenta, u koji ne može da se postavi nijedno drugo opažanje osim onoga koje je u njenu postavljeno; a to je karakter prošlog momenta. Svest je, dakle, nužno svest slobode i identiteta; poslednjeg zato što svaki momenat, ukoliko treba da je momenat, mora da se spoji sa jednim drugim. Opažanje B nije opažanje ako se pretpostavlja drugo A njegovog subjekta. A bi sad uvek moglo da isčeze; ako Ja treba da napreduje ka opažaju C, onda se bar B mora da postavi kao njegov uslov; i tako u beskonačnost.

Od tog pravila zavisi identitet svesti, za koji su nam, strogo urediši, potrebna samo dva momenta. — Ne postoji nikakav *prvi* momenat svesti, već samo *drugi*.

- c) Svakako da prošli momenat, i svaki mogući prošli momenat, ponovo može da se podigne do svesti, da se reprezentuje ili predoci kao da se nalazi u *istom* subjektu, ako se reflektuje o tome da je u njega ipak moglo da padne i jedno drugo opažanje. Tada se njemu opet suproistavlja jedan koji mu prethodi, u koji, *ako* jednom u poslednji treba da se postavi izvesno određeno opažanje, nijedno drugo nije moglo da padne do ono koje je u njega palo. Otuda dolazi do toga da uvek, ukoliko samo hoćemo, možemo da se vratimo čak u ono bezuslovno i beskonačno.
- d) Određeni kvantitet prostora uvek je *istovremen*; kvantitet vremena uvek je *sukcesiv* (nacheinander). Stoga jedno možemo da merimo samo pomoću drugoga; prostor vremena koji je čoveku potreban da ga pređe; vreme prostorom koji mi, ili bilo koje telo što se pravilno kreće (sunc, kozaljka na satu, klatno), u vremenu možemo da predemo.

#### ZAKLJUČNA PRIMEDBA

*U Kritici čistoguma* Kant polazi od tačke refleksije na kojoj su dati vreme, prostor i raznolikost opažaja, u Ja i za Ja već postojeći. Mi smo sada to isto *a priori* dedukovali, i sada oni postoje u Ja. Otuda je postavljena osobenost učenja o nauci s obzirom na teoriju, i mi zasad našeg čitaoca ostavljamo baš na onoj tački gde ga Kant prihvata.

# Prvi uvod u učenje o nauci

Prvi otisak: Philos. Journal, Band V, S. 1—47. Augsburg, bei Georg Friedrich Wilhelm Späth, 1797.

Drugi otisak: Philos. Journal, Band V, S. 1—49. Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1797.

Osnovu ovog izdanja čini drugi poboljšani otisak; varijante su saopštene u napomenama.

#### PRETHODNA NAPOMENA

De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinemus, sed opus esse cogitent ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.\*

Baco de Verulamio

Bacivši samo pogled na filozofsku literaturu od pojave *Kantovih* kritika, pisac učenja o nauci se vrlo brzo uverio da tom velikom čoveku nikako nije uspela namera da iz temelja preuredi način mišljenja epohe o filozofiji, a time i o svakoj nauci, budući da ni jedan jedini od njegovih mnogobrojnih sledbenika ne primećuje o čemu se uistinu govori. Pisac je verovao da ovo poslednje zna; on je odlučio da svoj život posveti prikazu onog velikog otkrića, prikazu koji je sasvim nezavisan od *Kanta*. Tu odluku neće napustiti. Vreme će pokazati da li će mu više uspeti da bude razumljiviji u svom vremenu. U svakom slučaju, on zna da se ne gubi ništa istinito i korisno što je jednom došlo u čovečanstvo; čak i ako se pretpostavi da će to tek kasno potomstvo znati da upotrebii.

Određen svojim akademskim pozivom, pisao sam najpre za svoje slušaoce, gde je bilo u mojoj moći, da bih usmeno objašnjavao dotele dok me nisu razumeli.

\* Tražimo od ljudi da stvar o kojoj je ovde reč ne smatraju nekim mnenjem nego onim što treba uraditi i da smatraju izvesnim da mi ovde ne gradimo temelje neke filozofske škole ili nekog učenja, nego temelje ljudske koristi i veličine. Osim toga, tražimo da jednako spremno raspravljaju o opštoj koristi kao i o svojoj i da sami njoj doprinesu. *Bekon Verulamski — Prim prev.*

<sup>1</sup> Pod tim naslovom rasprava se nalazi u *Celokupnim delima* i pod njim je postala poznata. Ipak, prvočitni naslov je: *Pokušaj novog prikaza učenja o nauci pri odjeljak.*

Ne želim ovde da govorim o tome koliko imam razloga da budem zadovoljan s njima i da verujem da će mnogi među njima postati najeće nade u nauci. Onaj spis je postao poznat i napolju, a među učenjacima je podešeno mišljenje o njemu. Sud, u kojem bi se iznosili samo razlozi, nisan čitao niti čuo, izuzev od svojih slušalaca; ali sam svakako čuo ruganja, preziranja i opšte svedočenje da su ljudi od srca neskični toj nauci i da je ne razumeju. Kad je reč o poslednjem, svu krvicu preuzimam na sebe dok se ne uvidi da tamо, ipak, nije baš tako nejasno izlagano; ili, ja ču je sasvim bezuslovno i zauvek učeti na sebe, ako se time kod čitaoca može izazvati želja da pristane na ovaj prikaz u kojem će nastojati da postignem najeće jasnoću. Taj prikaz će nastaviti sve dok se ne uverim da pišem potpuno uzalud. No, uzalud pišem onda kad niko ne pristaje na moje razloge.

Čitaocima sam dužan još sledeće napomene. Oduvek sam gorio, a to ovde opet kažem, da moj sistem nije nikakav drugi do Kantov; to jest, on sadrži isti pogled na stvari, ali je u svom postupku sasvim nezavisan od Kantovog prikazivanja. To sam rekao ne da bih se pokrio velikim autoritetom li da bih svom učenju potražio oslonac izvan njega samog; nego da bih rekao istinu i da bih bio pravedan.

To bi se, možda, moglo dokazati i posle dvadeset godina. Ne računajući jedan nedavno dat mig koji će kasnije naznačiti, Kant je dosad zatvorena knjiga, a ono što su iz njega pročitali, jeste upravo ono što njemu ne pripada i što je on htio da opovrigne.

Moji spisi neće Kanta da objašnjavaju ili da iz njega budu objašnjeni; oni sami moraju stajati za sebe, i Kant ostaje sasvim po strani. Meni nije — da to otvoreno kažem — stalo do ispravljanja i dopunjavanja filozofskih pojmova koji se nalaze u upotrebi, zvali se oni antikantovski ili kantovski; meni je stalo do njihovog potpunog iskorijenjivanja i potpunog preokreta načina mišljenja o tim tačkama razmišljanja, tako da se objekt sasvim ozbiljno, a ne da se samo tako kaže, postavlja i određuje pomoću moći saznanja, a ne da se moć saznanja postavlja i određuje pomocu objekta. Shodno tome, moj se sistem može ispitivati samo iz sebe samog, a ne iz stavova bilo koje filozofije; on treba da se slaže samo sa samim sobom; on može da se objasni samo iz sebe samog, samo iz sebe samog može da se dokaze ili opovrigne; on mora da se sasvim prihvati ili da se sasvim odbaci.

»Ako ovaj sistem treba da bude istinit, onda izvesni stavovi ne mogu da postoje« — ovde ništa nije rečeno, jer mislim da nikako ne treba da postoji ono što je tim sistemom opovrgnuto.

»Ja ovaj spis ne razumem« — meni ne znači ništa drugo do ono što reči naznačuju: takvo priznanje smatram krajnje nezanim-

ljivim i krajnje nepoučnim. Moji spisi ne mogu da se razumeju, i ne treba da se razumeju, ako nisu prostudirani, jer oni ne sadrže ponavljanje lekcije koja je već negda naučena, nego, pošto Kanta nisu razumieli, nešto što je za doba potpuno novo.

Prekor bez razloga ne kaže mi ništa drugo do da se to učenje nedopada, a to priznanje je, opet, krajnje nevažno; pitanje nikako nije da li vam se ono dopada ili ne, nego da li je ono dokazano. Da bih olakšao ispitivanje prema razlozima, u ovom prikazu će svuda dodati gde bi sistem morao da se napadne. Ja pišem samo za takve u kojima još postoji unutrašnji<sup>2</sup> smisao za izvesnost ili sumnjičavost, za jasnoću ili zamšenost njihovog saznanja, kojima nešto vrede nauka i uverenje i koji su nošeni životom revošću da ih traže. S onima koji su dugotrajnim duhovnim rostvrom izgubili sebe same, a sa sobom i svoje osćeranje za vlastito uverenje i svoju veru u uverenje drugih, za koje je glupost da neko samostalno treba da traži istinu, koji u naukama ne vide ništa do ugodnije zaradivanje hleba, plašeći se, kao od novog posla, svakog njenog proširivanja, koji se ne stide nijednog sredstva da potisnu onoga koji upropasčuje zanimanje — s njima ja nemam nikakvog posla.

Bilo bi mi žao kad bi me oni razumeli. Dosad sam s njima izlazio na kraj kako sam htio, a sad se takođe nadam da će ih ovaj nagovor tako zbutiti da od sada neće videti ništa drugo do slova, budući da se ono što kod njih zastupa mesto duha unutra zatvorenim besom trza ovamo-onamo.

2 u kojima još uvek postoji smisao (1. otisak)

filozofija — da to kažem drugim rečima — treba da navede temelj sveg iskustva.

Protiv onoga što smo upravo tvrdili mogu se prigovoriti samo tri stvari. Ili bi neko mogao poricati da se u svesti nalaze predstave koje su praćene osećanjem nužnosti, i da se odnose na istinu koja treba da bude određena bez našeg sudelovanja. Takav poriče ili protiv boljeg znanja, ili bi bio drukčije stvoren nego drugi ljudi; onda ni za njega ne bi postojalo ništa što je poricao, i nikakvo poricanje, a mi bismo bez daljeg mogli preći preko njegovog prigovora. Ili bi neko mogao da kaže da se na postavljeno pitanje nipošto ne može odgovoriti, da se o toj tački nalazimo u nesavladivom meznjanju i da u njemu moramo da ostanemo. Sastavim je izlješno da se s jednim takvim upuštanom u razloge i protivrazloge. On se najbolje opovrgava stvarnim odgovorom na pitanje, i njemu preostaje samo da naš pokusaj ispitati, da navede gde i zašto mu se ne čini dovoljnim. Konatčno, neko bi mogao polagati pravo na naziv i tvrditi: filozofija je uopšte nešto drugo, ili, ona je još nesto osim onoga što je navedeno. Njemu bi bilo lako dokazati da su svi znaci oduvek smatrali za filozofiju upravo ono što je navedeno, da sve, što bi on, možda, htio da prikaže kao takvo, već ima druga imena, da ta reč, ako treba da označava nešto određeno, mora da označava upravo određenu nauku.

Pošto, ipak, nismo voljni da se upuštamo u taj po sebi neplodan spor o jednoj reči<sup>3</sup>, mi smo sa svoje strane to ime već odavno napustili, a nauku, koja pokazani zadatak treba da reši potpuno tačno, nazvali učenjem o nauci.

## 2.

Obraći pažnju na sebe samog; odvrati pogled od svega što te okružuje i usmjeri ga na svoju unutrašnjost; to je prvi zahtev koji filozofija postavlja svom učeniku. Nije reč ni o čemu što je izvan tebe, već jedino o tebi samom.

Svakako će, i pri najletimičnijem samoposmatranju, opaziti vidnu razliku između različitih neposrednih određenja svoje svesti koja možemo nazvati i predstavama. Naime, neka određenja nam se pojavljuju kao potpuno zavisna od naše slobode, ali nam je nemoguće da verujemo da njima, bez našeg sudelovanja, odgovara nešto izvan nas. Naša fantazija, naša volja, pojavljuje nam se kao slobodna. Druga određenja dovodimo u odnos sa istinom koja preba da bude utvrđena nezavisno od nas, kao sa svojim uzorom; pod uslovom da ona treba da se slazu sa tom istinom, nalazimo sebe vezanim u određenju tih predstava. U saznanju, što se tiče njegovog sadržaja, sebe ne smatramo za slobodne. Ukaratko možemo reći: neke od naših predstava praćene su osećanjem slobode, a druge su praćene osećanjem nužnosti.

Na uman način ne može nastati pitanje; zašto su predstave, koje su zavisne od slobode, određene upravo tako a ne drukčije? Jer, budući da se postavlja da su te predstave zavisne od slobode, odbija se svaka primena pojma razloga; one su takve, pošto sam ih ja tako odredio, a da sam ih drukčije odredio, one bi bile drukčije.

Međutim, svakako je vredno razmišljanja pitanje: šta je temelj sistema predstava koje su praćene osećanjem nužnosti, i samog tog osećanja nužnosti? Da se na to pitanje odgovori, zadatak je filozofije; a po mom mišljenju, filozofija nije drugo do nauka koja rešava taj zadatak. Sistem predstava koje su praćene osećanjem nužnosti naziva se i *iskusstvom*; kako unutrašnjim tako i spojašnjim. Prema tome,

Samо se kod nečega što je prosuđeno kao slučajno, tj. kod čega se pretpostavlja da može da bude i drukčije, što, ipak, ne treba da bude određeno pomoću slobode, može pitati za neki razlog; i upravo time što se pita za njegov razlog, postaje ono nečim slučajnim za onoga ko piše. Zadatak, da se potraži razlog nečeg slučajnog, znaci: pokazati nešto drugo iz čije se određenosti može uvideti zašto ono što je obrazloženo, između raznolikih određenja koja bi mu mogla pripadati, ima upravo ono koje ima. Razlog, usled samog mišljenja, nekog razloga, pada izvan onog obrazloženog; oba se, ono obrazloženo i drže, i tako se ono prvo objašnjava iz ovog poslednjeg.

<sup>3</sup> u tu neplodnu prepirku (1. otisak)

Filozofija treba da navede temelj svog iskustva; prema tome, njen objekt nužno leži izvan svakog iskustva. Taj stav važi za svaku filozofiju, te je zaista uopšte i važio do epohe kantovaca i njihovih činjenica svesti, dakle unutrašnjeg iskustva.

Protiv ovde postavljenog stava ne može se ništa prigovoriti, jer prednji stav našeg zaključka je samo analiza postavljenog pojma filozofije, i iz njega se zaključuje. Ako bi neko, možda, hteo da podseti da pojam razloga mora drukčje da se objasni, onda mu, svakako, ne možemo braniti da pod tim izrazom<sup>4</sup>, ako ga upotrebljava, zamišlja šta hoće; ali, na osnovu svog dobrog prava, izjavljujemo da *mi* želimo da se u gornjem opisu filozofije ne razume ništa drugo do ono što je pod njim navedeno. Shodno tome, morala bi se, ako ovo značenje ne treba da postoji, poricati mogućnost filozofije uopšte u značenju koje smo mi naveli, a na to smo se već gore osvrnuli.

### 3.

Konačno umno biće nema ništa osim iskustva; iskustvo je ono što sadrži celokupnu materiju njegovog mišljenja. Filozof se nužno nalazi pod istim uslovima: prema tome, čini se nepojnljivim kako on može da se uzdigne iznad iskustva.

Međutim, on može da apstrahuje, to jest: da ono što je u iskustvu povezano razvoju pomoći slobode misljenja. U iskustvu su *stvar*, ono što treba da je određeno nezavisno od naše slobode i prema čemu treba da se upravlja naše saznanje, i *inteligencija*, koja treba da sazna, nerazdvojno povezane. Filozof može da apstrahuje od jedne od njih, a tada je apstrahuovao od iskustva i uzdigao se iznad njega. Ako apstrahuje od stvari, onda zadržava inteligenciju po sebi, tj. on apstrahuje od njenog odnosa prema iskustvu; ako apstrahuje od inteligencije, onda zadržava stvar po sebi, tj. on apstrahuje od toga da se ona nalazi u iskustvu kao temelj objašnjenja iskustva. Prvi postupak se zove *idealizam*, a drugi *dogmatizam*.

Moguća su samo ta dva filozofska sistema, u šta je upravo trebalo da nas uveri ono što je ovde izloženo. Prema prvom sistemu, predstave koje su praćene osećanjem nužnosti proizvodi su inteligencije koju im u objašnjuju treba prepostaviti; prema poslednjem, one su proizvodi stvari po sebi koju im treba prepostaviti.

Ako bi neko htio da porekne taj stav, onda bi morao da dokaže ili da postoji još jedan drugi put da se uzdignemo iznad iskustva osim

puta apstrakcije, ili da se u iskustvu nalazi više od dva naznačena sastavna dela.

Doduše, dalje će se u pogledu prvog rasvetliti da ono što treba da je inteligencija u svesti stvarno postoji pod jednim drugim predikatom, da, dakle, nije nešto što je proizvedeno jedino apstrakcijom; no, ipak će se pokazati da je svest o njoj uslovljena apstrakcijom, koja je, naravno, čoveku prirodna.

Nikako se ne poriče da je zacelo mogućno da se iz odlomaka tih raznovrsnih sistema stopi celina i da se taj inkonsekventni posao odista veoma često i činio, ali poriče se da su pri konsekventnom postupku mogućna više od ta dva sistema.

### 4.

Između objekata — mi hoćemo da filozofijom postavljeni čini da on postoji samo pomoći ne i za nju — između objekta *idealizma* i objekta *dogmatizma*, s obzirom na njihov odnos prema svesti uopšte, postoji značajna razlika. Sve ono čega se sam svestan zove se objekt svesti. Postoje tri vrste odnosa tog objekta prema onome ko predstavlja. Ili se objekt pojavljuje kao tek proizveden pomoću poslednjem slučaju, ili kao određeni i po svom svojstvu, ili kao postojeći jedino po svom postojanju (*Dasein*), a po svom svojstvu određuju pomoću slobodne inteligencije.

Prvi odnos dolazi do nečega što je samo iznišljeno, bilo to bez svrhe ili sa svrhom; drugi odnos dolazi do nekog predmeta iskustva; treći dolazi samo do jednog jedinog predmeta koji ćemo odmah pokazati.

Naime, ja mogu sebe slobodno da odredim da muslim ovo ili ono, npr. stvar po sebi dogmaticara. Ako sad apstrahujem od onoga što je mišljeno i ako gledam samo na sebe, onda samom sebi u tom predmetu postajem objektom određene predstave. Da se sebi pojavljujem određen upravo tako a ne drukčije, upravo kao misleći, i između svih mogućih misli upravo misleći stvar po sebi, to, prema mom sudu, treba da zavisi od mog samoodređenja: sebe sam slobodno učinio jednim takvim objektom. Međutim, nisam učinio samog sebe po sebi, nego sam primoran da sebe unapred mislim kao ono što treba odrediti u samoodređenju. Ja sam, dakle, sam sebi objekt, čije svojstvo pod izvesnim uslovima zavisi jedino od inteligencije, a čije postojanje, međutim, uvek treba prepostaviti.

<sup>4</sup> kod tog naziva (1. otisk)

No, upravo to *Ja po sebi*\* jeste objekt idealizma. Prema tome, objekt tog sistema se kao nešto realno stvarno nalazi u svesti, ne kao *stvar po sebi*, čime bi idealizam prestao da bude ono što jeste i preobratio bi se u dogmatizam, ali kao *Ja po sebi*; ne kao predmet iskustva, jer on nije određen, nego ga jedino ja određujem, a bez tog određenja nije ništa i bez njega uopšte nije; nego je kao nesto što je uzvišeno iznad svakog iskustva.

Objekt dogmatizma, naprotiv, pripada objektima prve klase

koji se proizvode samo pomoću slobodnog mišljenja; stvar po sebi je puka izmišljotina i nema nikakve realnosti. Ona ne postoji u iskustvu, jer sistem iskustva nije ništa drugo do mišljenje koje je praćeno oséćajem nužnosti, te ga ni sam dogmatičar koji, kao i svaki filozof, treba da ga utemelji, ne može da izdaje za nešto drugo. Istina, dogmatičar hoće onoj stvari po sebi<sup>5</sup> da osigura realnost, tj. nužnost da se misli kao temelj iskustva, a on će to učiniti kad dokaže da iskustvo time stvarno treba objašnjavati i da ga bez nje ne treba objašnjavati; međutim, pitanje je upravo o tome, i ne sme se pretpostavljati ono što treba dokazati.

Dakle, objekt idealizma ima pred objektom dogmatizma tu prednost što ga ne treba dokazivati kao temelj objašnjenja iskustva, što bi bilo protivrečno i što bi sam taj sistem prevorilo u deo iskustva, ali ga, ipak, treba dokazivati uopšte, u svesti, dok, naprotiv, objekt dogmatizma ne može da vredni ni za šta drugo do za puku izmišljotinu koja svoju realizaciju očekuje tek od uspeha sistema.

Ovo je navedeno samo radi jasnijeg uvida u razlike između obaju sistema, a ne zato da se odatle zaključi nešto protiv poslednjeg. Da objekt svake filozofije, kao temelj objašnjenja iskustva, mora da leži izvan iskustva, zahteva već suština filozofije. Daleko od toga da bi to nekom sistemu trebalo da bude na štetu. Zašto još onaj objekt, povrh toga, treba da na poseban način postoji u svesti, za to još nismo našli nikakve razloge.

Ako neko ne bi mogao da se uveri u ono što smo upravo tvrdili, time se, pošto je to samo uzgredna primedba, njegovo uverenje o celini još ne bi učinilo nemogućim. Pa, ipak, ja, ču i ovde, shodno svom planu, imati na umu moguće prigovore. Neko bi mogao poručati utvrđenu neposrednu samosvest u slobodnoj radnji duha. Takođe bismo još jednom podsetili na njenе uslove koje smo naveli. Ona samosvest se ne nameće i ne dolazi sama od sebe; čovek stvarno

mora da deluje slobodno, da onda apstrahuje od objekta i da obrati pažnju jedino na samog sebe. Niko se ne može primorati da to čini, a ako to i tvrdi, ne može se uvek znati da li pri tom postupa tačno i onako kako se zahteva. Rečju: ta svest se nikome ne može dokazati, svako mora da je pomoću slobode proizvede u samom sebi. Protiv druge tvrdnje — da je strar po sebi puka izmišljotina — moglo bi se nešto prigovoriti samo zato što bi se krivo razumela. Takođe bismo uputili na gornji opis nastanka tog pojma.

## 5.

Nijedan od ta dva sistema ne može direktno da opovrge suprotni, jer njihov spor jeste spor o prvom principu koji se ne može dalje izvoditi; svaki od njih opovrgava princip drugoga, samo ako mu se prizna njegov princip; svaki osporava suprotnom sve, i oni nemaju nikakvu zajedničku tačku od koje bi se međusobno mogli sporazumeti i ujediniti. Čak i kad se čini da su saglasni o rečima nekog stava, svaki ih uzima u drugom smislu.\*

Najpre, idealizam ne može da opovrge dogmatizam. Istina, prvi, kao što smo videli, ima tu prednost nad drugim što svoj temelj objašnjenja iskustva, slobodno-delatnu inteligenciju, može da dokaže u svesti. Taj fakat, kao takav, mora da mu prizna i dogmatičar: jer, osim toga, on sebe onesposobljava za svako dalje raspravljanje s njim; no, on ga tačnim zaključevanjem iz svog principa preobražava u privid i obmanu, i time ga čini nepodobnim za temelj objašnjenja nečeg drugog, pošto on u svojoj filozofiji ne može da potvrdi samog sebe. Po njemu, sve što postoji u našoj svesti jeste proizvod stvari po sebi, prema tome i naša toboljna određenja pomoću slobode, sa samim mnenjem da smo slobodni. To mnenje se u nama proizvodi uticajem stvari, a time se isto tako proizvode određenja koja izvodimo iz

\* Otuda dolazi da *Kanta* nisu razumeli i da učenje o nauci nije našlo na prijem i da na njega, zacelo, neće skoro naći. Kantov sistem i sistem učenja o nauci jesu idealistički ne u uobičajenom neodređenom smislu reči, već u upravo navedenom određenom smislu; no, moderni filozofi su u celini *dogrmatičari* i čvrsto su odlučili da to ostani. *Kanta* su podnosi sami zato što je bilo mognuće da ga načine dogmatičarem; učenje o nauci, s kojim se ne može preduzeti takav preobražaj, tim mudračima je nužno nepodobnoljivo. Brzo širene *Kantove* filozofije, posto je shvaćena onako kako je shvaćena, nije dokaz temeljiteti, već plitkosti našeg doba. Delom je ona u tom obliku najneobičnija nakaza koju je ikad prouzvea Judska fantazija, a ostromurnosti njenih branilaca, malo je na čast što to ne uvidaju; delom se lako može dokazati da se ona preporučila samo time što je pomoći nje odstranjena svaka ozbiljna spekulacija, te su verovali da, snabdjeveni poveljom Veličanstva, dalje neguju omiljeni površni empirizam.

\* Da ne bih dao povodu za predstavu nekog *Ja* kao *stvari* po sebi, dosad sam taj izraz izbegavao. Moja brižljivost je bila uzaludna; otuda ga sad prihvatom, pošto ne uvidam koga bi trebalo da štedim.

5. hocé njoj (L. otisak)

naše slobode: samo, mi to ne znamo, zato ih ne pripisujemo nikom uzroku, dakle, pripisujemo ih slobodi. Svaki konsekventni dogmatičar nužno je fatalist; on ne poriče fakat svesti da sebe smatra slobodnim, jer to bi bilo suprotno umu; ali, on iz svog principa dokazuje pogrešnost tog iskaza. — On potpuno osporava samostalnost onog Ja na kojoj idealist gradi, i čini ga jedino proizvodom stvari, akcidentijom sveta; konsekventni dogmatičar nužno je materialist. On bi mogao da se opovrigne samo iz postulata slobode i samostalnosti onoga Ja; međutim, baš je to ono što on poriče.

Isto tako, dogmatičar ne može da opovrigne idealistu.

Dogmatičarev<sup>6</sup> princip, stvar po sebi, nije ništa<sup>1</sup>, kao što sam njegov branitelj mora da prizna, nema nikakve realnosti izuzev one koju treba da dobije time što samo iz nje može da se objasni iskustvo. Idealist poništava ovaj dokaz time što iskustvo objašnjava na drugi način, što, dakle, osporava upravo ono na čemu dogmatičar gradi. Stvar po sebi postaje potpuna himera; ne pokazuje se više nikakav razlog zbog kojeg je treba privatiti; a s njom pada celo dogmatika zgrada.

Iz onoga što je rečeno istovremeno proizlazi apsolutna nepodnošljivost oba sistema, budući da ono što sledi iz jednog ukida zaključke другог; prema tome, nužna inkonsekvencija njihovog mesanja u jedno. Svuda gde se to pokušava, članovi ne odgovaraju jedan drugom, i negde nastaje grčka praznina. Mogućnost takvog sastavljanja, koje pretpostavlja neprestani prelazak s materije na slobodu, morao bi da dokaže onaj ko bi zahtevao ono što je upravo utvrđeno.

Pošto izgleda da su, koliko smo dosad videli, u spekulativnom pogledu oba sistema jednakе vrednosti i pošto oba ne mogu postojati zajedno, a nijedan ne može da učini ništa protiv другог, to je interesantno pitanje šta onoga koji to uviđa — a to je lako uvideti — zacelo može da podstakne da jednom da prednost nad другим, i kako dolazi do toga da skepticizam, kao potpuno odustajanje od odgovora na zadati problem, ne postaje opšti.

Spor između idealiste i dogmatičara uistinu je spor o tome da li samostalnost onog Ja treba žrtvovati samostalnost stvari, ili obrnuto: samostalnosti stvari samostalnost onog Ja. Šta je to što umnog čoveka nagoni da se poglavito izjasni za jedno od toga dvoga?

Filozof na navedenom stanovištu, na koje nužno mora da se stavi ako treba da važi za filozofa i na koje čovek, pri napretku muš-

ljenja, pre ili kasnije mora da stane i bez svog namernog sudelovanja, ne nalazi ništa drugo *do da sebe mora da predstavi* da je sloboden i da su izvan njega određene stvari. Čoveku je nemoguće da ostane kod ove misli; misao puke predstave samo je polovična misao, odlomljen komad jedne misli; mora se pridomisliti nesto što predstavi<sup>7</sup> odgovara nezavisno od predstavljanja. Drugim rečima: predstava ne može da postoji sama za sebe; ona je nesto samo kad je povezana s nečim drugim, a za sebe je ništa. Ta nužnost mišljenja je upravo ono što s onog stanovišta nagoni na pitanje: šta je temelj predstava, ili, što znači potpuno isto, šta je ono što njima odgovara?

Predstava o samostalnosti onog Ja i predstava o samostalnosti stvari svakako mogu da postoje zajedno, ali ne i sama samostalnost oba. Samo jedno može da bude ono što je prvo, početno, nezavisno; ono što je drugo, time što je drugo, nužno postaje zavisno od prvog s kojim treba da je povezano.

Koje pak od toga dvoga treba učiniti onim prvim? Nikakav razlog odluke izuma nije mogućan, jer nije reč o spajanju jednog člana u nizu, dokle jedino dopiru umni razlozi, već o započinjanju celog niza, što kao apsolutno prvi akt zavisi jedino od slobode mišljenja. Otuda se on određuje pomoću volje, a pošto odluka volje ipak treba da ima neki razlog, određuje se pomoću *sklonosti* (Neigung) i *interesa*. Shodno tome, poslednji razlog različitosti između idealiste i dogmatičara jeste različitost njihovih interesa.

Najvise interes i razlog svakog drugog interesa jeste interes za *nas same*. Tako je i kod filozofa. Da u razmišljanju ne izgubi svoje sopstvo (Selbst), nego da ga održi i potvrdi, to je interes koji nevidljivo vodi svako njegovo mišljenje. No, postoje dva stepena čovečanstva; a u napredovanju našeg roda, pre nego što se on podigao na drugi stepen, postoje dve glavne vrste ljudi. Neki, koji se još nisu uzdigli do punog osecanja svoje slobode i apsolute samostalnosti, same sebe nalaze samo u predstavljanju stvari; oni imaju samo onu rasutu samovest, prikačenu za objekte, samosvest koju treba sabrati iz raznolikosti objekata. Njihova slika im se dobacuje samo pomoću stvari, kao pomocu nekog ogledala; ako im se stvari oduzmu, s njima se istovremeno gubi i njihovo sopstvo, radi samih sebe, oni ne mogu da napuste veru u samostalnost stvari, jer oni sami postoje samo s njima. Sve ono što jesu, stvarno su postali pomoću spojašnjeg sveta. Ko je uistinu samo proizvod stvari, taj sebe nikada drukčije neće ni ugledati; imaće pravo dotle dok govorii jedino o sebi i o sebi jednakim. Princip dogmatičara jeste vera u stvari, radi sebe samih: dakle, posredna vera u svoje sopstveno rasuto i samo objektima nošeno sopstvo.

<sup>6</sup> njegov (1. otisak)

Međutim, onaj ko postane svestan svoje samostalnosti i nezavisnosti od svega što je izvan njega — a to se postaje samo time što čovek samog sebe, nezavisno od svega, samim sobom učini nečim — tome nisu potrebne stvari za potporu njegovog sopstva, i one mu ne mogu biti potrebne, jer ukiđaju onu samostalnost i preobražavaju je u prazan privid. Ja, koje on ima i koje ga interesuje, ukida onu veru u stvari; on veruje u svoju samostalnost iz sklonosti, on se nije lać s afektom. Njegova vera u себе samog jeste neposredna.

Iz tog interesa mogu se objasniti i afekti koji se obično međaju u odbranu filozofskih sistema. Napadom na njegov sistem, dogmatičar stvarno dolazi u opasnost da izgubi samog sebe; ipak, on nije narušen protiv tog napada, jer u samoj njegovoj unutrašnjosti postoji nešto što mu je zajedničko s napadačem; otuda se on brani vatreno i ogorčeno. Idealist, naprotiv, ne može da mu kaže ništa što onaj prvi nije već odavno znao i kao pogrešno odbacio, prelazeći na idealizam, ako i ne pomoću samog dogmatizma, a ono, ipak, pomoću raspoloženja za njega. Dogmatičar se žesti, izokreće, i progonio bi kad bi imao moć za to; idealist je hladan i u opasnosti da se dogmatičaru ruga.

Kakva se filozofija bira, zavisi, prema tome, od toga kakav je čovek; jer, filozofski sistem nije mrtav komad pokutstva koji bi se mogao odložiti ili prihvati kako nam je volja, nego je on oduhovljen dušom onog čoveka koji ga ima. Do idealizma se nikada neće uzdici od prirode tron ili duhovnim ropstvom, učevnim luksuzom i sujetom onilitaveo i iskrivljen karakter.

Dogmatičaru se može pokazati nedovoljnost i inkonsekvencija njegovog sistema, o čemu ćemo odmah govoriti: čovek ga može zbraniti i uplašiti sa svih strana; ali, ne može ga uveriti, pošto on ne može mirno i hladno da sluša i da ispitá neko učenje koješ apsolutno ne može da podnese. Za filozofa — ako bi idealizam trebal da se osvedoči kao jedina istinita filozofija — za filozofa čovek mora biti rođen, za to odgajan i da samog sebe za to odgaja; međutim, čovek se nikakvim ljudskim umetcem ne može takvim napraviti. Zato i ta nauka, između već gotovih ljudi, očekuje malo prozelita; ako uopšte sме da se nada, onda se ona više nuda u mladi svet čija urođena snaga još nije propala u militavosti vremena.

## 6.

Međutim, dogmatizam je potpuno nesposoban da objasni ono što treba da objasni, a to i odlučuje o njegovoj nepodobnosti.

On treba da objasni predstavu, i obavezuje se da će je učiniti pojmljivom iz nekog uticaja stvari po sebi. No, on ne sme da osporava ono što neposredna svest izriče o predstavi. — Šta, dakle, ona izriče o njoj? Nije moja namera da ovde stavim u pojmove ono što se samo iznura može da opraža, niti da iscrpem ono za čije raspravljanje je određen veliki deo učenja o nauci. Ja samo hoću da dozovem u pomenje ono što je svako, ko je samo bacio jedan čvrst pogled u sebe, već odavno morao da nadje.

Inteligencija kao takva *posmatra samu sebe*; to posmatranje same sebe odnosi se neposredno na sve što ona jeste<sup>9</sup>, a u tom *neposrednom* ujedinjavanju bića (*Sein*) i posmatranja sastoji se priroda inteligencije. Ono što je u njoj i što ona uopšte jeste, jeste ona *za samu sebe*; i samo ukoliko je ona to za samu sebe, jeste ona to kao inteligencija. Ja sebi mislim ovaj ili onaj objekt: što to znači i kako se sebi pojavljujem u tom mišljenju? Ne drukčije nego ovako: ja u sebi proizvodim izvesna određenja, ako je objekt puka iznišljotina; ili, ona postaje bez mog studovanja, ako on treba da bude nešto stvarno; *i ja posmatram ono proizvođenje, ovo bice*. Oni su u meni samo ukoliko ih posmatram: posmatranje i bice su nerazdvojno ujedinjeni. — Srvar, naprotiv, treba da bude raznolika; ali, čim nastane pitanje: *za koga je ona to?*, neće nikо, ko tu reč razume, odgovoriti: *za samu sebe*; nego se mora pridomisliti još neka inteligencija *za* koju ona jeste; pošto je, naprotiv, inteligencija nužno *za* samu sebe ono što jeste, i nema potrebe da joj se nešto pridomišlja. Njenom postavljenošću kao inteligencije već je postavljeno ono *za* što ona jeste. Prema tome, u inteligenciji postoji — da se slikovito izrazim — dvostruki niz: bica i posmatranja, realnog i idealnog; a u nerazdvojivosti te dvostrukoštosti sastoji se njenu sušinu (ona je sintetička); dok, nasuprot tome, stvari pripada samo jednostavan niz, niz realnog (puka postavljenošću). Dakle, inteligencija i stvar su upravo suprotne: one leže u dva sveta između kojih ne postoji most.

Dogmatizam hoće da tu prirodu inteligencije uopšte i njenu posebnu određenja objasni pomoću stava kauzaliteta: inteligencija treba da bude učinak, treba da bude drugi član u nizu.

Medutim, stavljanje kauzaliteta govori o *realnom* nizu, a ne o dvosstrukom. Snaga onoga što deluje prelazi na nešto drugo što leži izvan njega, što mu je supрtno, i u njemu proizvodi bice i ništa više; biće za neku mogućnu inteligenciju izvan njega, a ne za njega. Dajte predmetu uticaja samo mehaničku snagu, on će dobijeni utisak proširiti na ono što mu je najbliže i tako kretanje, koje je pošlo od prvog, može joj pripada (1. otisak)

<sup>9</sup> a to posmatranje same sebe neposredno je ujedinjeno sa svim onim što joj pripada (1. otisak)

da prođe kroz niz, koliko ga god hteli da napravite dugackim; ali, u njemu niđe nećete naći jedan član koji povratno deluje u sebe. Ili, dajte predmetu uticaja ono najviše što možete dati nekoj stvari, dajte mu osetljivost, tako da se upravlja iz vlastite snage i prema zakonima svoje sopstvene prirode, a ne po zakonu koji daje ono što deluje, kao u nizu pukog mehanizma, onda on, doduše, deluje natrag na podsticaj, i određujući razlog njegovog bića u tom delovanju ne leži u uzroku, nego samo leži uslov da on uopšte nešto bude; no, on jeste i ostaje puko, jednostavno biće: biće za neku mogućnu inteligenciju izvan njega. Inteligenciju nećete dobiti ako je ne pridomislite kao ono što je prvo, apsolutno, čiju bi van vezu s onim, od nje nezavisnim bićem, bilo teško da objasnite. — Prema tom objašnjenju, niz jeste i ostaje jednostavan, i nikako nije objašnjeno ono što je trebalo objasniti. Oni su trebali da dokazuju pretlazak s bića na predstavljanje; to oni ne čine, niti mogu da učine; jer, u njihovom principu leži samo razlog nekog bića, a ne predstavljanja koje je biću potpuno suprotno. Oni čine neobičan skok u svet koji je potpuno stran njihovom principu.

Oni na različite načine pokušavaju da prikriju taj skok. Strago uzevši — a tako postupa konsekventni dogmatizam koji istovremeno postaje materializam — duša ne bi morala da bude nikakva stvar, i uopšte ništa, nego samo proizvod, samo rezultat uzajamnog delovanja stvari među sobom.

Međutim, na taj način nastaje samo nešto u stvarima, ali nikada ne nastaje nešto što je od stvari odvojeno, ako se ne pridomisli inteligencija koja stvari posmatra. Poredjenja koja oni navode da bi svoj sistem učinili shvatljivim, npr. poređenje s harmonijom koja nastaje iz saglasnosti više instrumenata, čine shvatljivom upravo njegovu pravilnost. Saglasnost i harmonija nisu u instrumentima; harmonija je samo u duhu slušaoca koji u sebi ujedinjava raznolikost u jedno; i kad se takav duh ne pridomišlja, onda ona uopšte ne postoji.

Pa ipak, ko bi dogmatizmu mogao da brani da pretpostavlja dušu kao jednu od stvari po sebi? Tada duša pripada pod ono što je on postulirao za rešenje zadatka, i samo je na taj način primenljiv stav o uticaju stvari na dušu, posto u materializmu postoji samo uzajamno-delovanje stvari među sobom, pomoću kojeg treba da se prizvede misao. Da bi se ono što se ne može misliti napravilo takvim da se može misliti, htelo se da se odmah tako prepostavi delatna stvar, ili duša, ili obe, da bi pomocu uticaja mogle da nastanu predstave. *Stvar koja utiče* trebalo bi da bude takva da bi njeni uticaji bili predstave, oprilike kao u *Berklijevom* sistemu *bog* (a taj sistem je dogmatski, nipošto idealistički). Na taj način, stvar za nas nije ništa poboljšana; mi razumemo samo mehanički uticaj, i nama je apsolutno nemoguće da mislimo drugi; dakle, ona pretpostavka sadži puke reči, a u njoj

nema nikavog smisla. Ili, duša treba da bude takve vrste da bi svaki uticaj na nju postao predstava. No, s tim nam je upravo onako kao i s prvim stavom: mi apsolutno ne možemo da ga razumemo.

Dogmatizam tako postupa svuda i u svakom obliku u kojem se javlja. On u ogromnu prazninu koja mu preostaje između stvari i predstava stavja, umesto objašnjenja, nekoliko praznih reči, koje se, istina, mogu napamet naučiti i ponavljati, ali kod kojih čovek apsolutno još nikada nije ništa mislio, niti će ikada neko nešto misliti. Ako se, naime, hoće da određeno misli način kako se dogada ono što se iznosi, onda ceo pojam iščezava u praznoj peni.

Prema tome, dogmatizam može samo da ponavlja svoj princip, i može da ga ponavlja u različitim oblicima, može ga izgovarati i uvek ponovo izgovarati; ali, on od njega ne može da pređe na ono što treba objasniti i to izvesti. Međutim, filozofija se sastoji upravo u tom izvedenju. Shodno tome, dogmatizam, posmatran i sa strane spekulacije, nije nikakva filozofija, već samo jedna nemocna tvrdnja i uveravanje. Kao jedino moguća filozofija preostaje idealizam.

Ono što je ovde postavljeno neće imati posla s prigovorima čitaoца: jer, protiv toga se ne može izneti apsolutno ništa; ali, zaceclo će imati posla s apsolutnom nesposobnošću mnogih da to razumeju. Da je svaki uticaj mehanički i da pomoću mehanizma ne nastaje nikakva predstava, to ne može poricati niko ko razume samo reč. Ali, teškoča leži upravo tu. Da bi se shvatila opisana sуштина inteligencije na kojoj se temelji naše celokupno opovrgavanje dogmatizma, za to je već potreban izvestan stepen samostalnosti i slobode duha. Mnogi svojim mišnjem nisu otišli dalje od shvatanja jednostavnog niza prirodnog mehanizma; njima, sasvim prirodno, i predstava, ako ipak hoće da je misle, pada u taj niz, jedini koji je povučen u njihovom duhu. Predstava im postaje neka vrsta stvari: čudnovata obmana, cijelo tragoveli nalazimo kod najčuvenijih filozofskih pisaca. Za te je dogmatizam dovoljan; za njih ne postoji nikakva praznina, jer za njih uopšte ne postoji suprotan svet. — Prema tome, ma koliko da je jasan, dogmatičar se ne može opovrgnuti pomoću navedenog dokaza, jer on mu se ne može učiniti pristupačnum, posto mu nedostaje moć kojom se shvata njegova premlsa.

Način na koji se ovde postupa s dogmatizmom takođe se ogrešuje o blag način mišljenja našeg vremena, koji je, istina, u svim vremenima bio neobično raširen, ali se tek u našem vremenu uzdigao do maksime koja je izražena u rečima: čovek ne mora da bude tako strog u zaključivanju, u filozofiji ne treba tako potanko uzimati dokaze kao,

<sup>10</sup> stvari, o čemu (1. otisak)

<sup>11</sup> primere (1. otisak)

možda, u matematici. Kad taj način mišljenja vidi samo nekoliko karika u lancu i ugleda pravilo po kojem se zaključuje, onda on odmah preostali deo dure popunjava snagom uobrazilje, a da dalje ne isražajuje iz čega se on sastoji. Kad im, možda, Aleksandar fon Joh kaže: sve stvari su određene prirodnom nužnošću, naše predstave zavise od svojstava stvari, a naša volja od predstava, prema tome: sve naše htjenje je određeno prirodnom nužnošću, a naše mnenje o slobodi naše volje obmana, onda je to njima neobično razumljivo i jasno, bez obzira na to što u tome nema nikakvog ljudskog razuma, te oni odnaze uvereni i zadivljeni nad oštrinom te demonstracije. Moram da napomenem da učenje o nauci niti proizlazi iz tog blagog načina mišljenja, niti na njega računa. Ako se samo jedna karika u dugačkom lancu koji ono treba da povuče strogo ne spaja sa sledećom, onda ono uopšte ništa nije dokazalo.

## 7.

Kao što je već gore rečeno, idealizam objašnjava određenja svesti iz delovanja inteligencije. Za njega je inteligencija samo delatna i apsolutna, a ne trpna; nije trpna zbog toga što je ona, shodno njegovom postulatu, ono prvo i najviše, čemu ništa ne prethodi iz čega bi se mogla objasniti nijena trpna. Zbog istog razloga njoj ne pripada nikakvo istinsko *bice, nikakvo postojanje*, jer je to rezultat uzajamnog delovanja, a ništa ne postoji, niti se preipostavlja, čime bi inteligencija mogla da se postavi u uzajamno delovanje. Idealizmu je inteligencija *činjenje* (Tun) i apsolutno ništa više; nju ne treba nazivati ni nečim *delanim*, jer se tim izrazom ukazuje na nešto postojeće čemu pripada delatnost. Međutim, da tako nešto prepostavi, idealizam nema nikakvog razloga, budući da to ne leži u njegovom principu, a sve ostalo tek treba izvesti. Iz delovanja te inteligencije treba sad izvesti *određene predstave*; predstave o svetu, svetu koji postoji bez našeg sudjelovanja, materijalnom, u prostoru postojećem svetu, itd., koje se predstave, kako je poznato, nalaze u svesti. Ali, iz nečeg neodređenog ne možemo izvesti nešto određeno; formula svakog izvođenja, stav-ratzloga, ne nalazi tu nikakvu primenu. Prema tome, ono delovanje inteligencije koje je stavljen u osnovu, moralo bi da bude određeno delovanje, i to, budući da je sana inteligencija najviši temelj objašnjenja, delovanje koje je određeno njom samom i njenom sуштинom, a ne nečim izvan nje. Prema tome, preipostavka idealizma biće ova: inteligencija deluje, ali ona, na osnovu svoje vlastite sushтине, može da deluje samo na izvestan način. Ako se taj ružni način delovanja misli odvojeno od delovanja, onda se on vrlo godno naziva zakonima delovanja: dakle, postoje nužni

zakoni inteligencije. — Na taj način je istovremeno i osećanje nužnosti, koje prati određene predstave, učinjeno shvatljivim: tada inteligencija ne oseća neki utisak spolja, nego u onom delovanju oseća granice svoje vlastite sushтине. Ukoliko idealizam čini tu, umu jedno primerenu, određenu i stvarno objašnjavačku pretpostavku o nužnim zakonima inteligencije, on se zove kritički ili, takođe, transcendentalni. Transcendentalni idealizam bio bi takav sistem koji bi iz slobodnog i potpuno bezakonitog delovanja inteligencije izvodio određene predstave; jedna potpuno protivrečna pretpostavka, budući da, kako je upravo napomenuto, stav razloga nije primenljiv na takvo delovanje.

Zakoni delovanja inteligencije koje treba pretpostaviti, kao što treba da su utemeljeni u jednoj sushтинji inteligencije, sami čine sistem, što će reći da inteligencija pod tim određenim uslovom deluje upravo tako, a to se može dalje objasniti, može se dalje objasniti iz toga što ona pod jednim uslovom uopšte ima određen način delovanja; ovo poslednje se opet može objasniti iz jednog jedinog osnovnog zakona. U toku svog delovanja, inteligencija samoj себi daje zakone, a samo to zakonodavstvo dogadja se pomoću višeg nužnog delovanja ili predstavljanja. Na primer, zakon kauzaliteta nije prvi iskonski zakon, već je samo jedan od više načina povezivanja onoga što je raznoliko i može se izvesti iz osnovnog zakona tog povezivanja; a zakon tog povezivanja raznolikog može se opet, kao i samo raznoliko, izvesti iz viših zakona.

Shodno ovoj primedbi, sam kritički idealizam može da pristupi poslu na dvojak način. Ili onaj sistem nužnih načina delovanja, a sa njim istovremeno objektivne predstave koje time nastaju, stvarno izvodi iz osnovnih zakona inteligencije i tako pušta da pred očima čitaoca ili slušaoca postepeno nastaje celokupan opseg naših predstava; ili te zakone odmakud prihvata onako kako se oni već neposredno primenjuju na objekte, dakle na njihovom najnižem<sup>12</sup> stepenu (na tom stepenu se nazivaju kategorijama), i tada tvrdi da se pomoću njih objekti određuju i uređuju.

Kritičaru poslednje vrste, koji pretpostavljene zakone inteligencije ne izvodi iz njenе sushтине — okida poticje materijalno znanje o tim zakonima, znanje da su oni upravo ti zakoni; zakon supstancijalnosti, kauzaliteta? Jer, još neću da mu dosadijem pitanjem otkud zna da su to sami imanentni zakoni inteligencije. To su oni zakoni koji se neposredno primenjuju na objekte; i on je mogao da ih crpe samo pomoću apstrakcije od tih objekata, dakle samo iz iskustva. Ništa ne pomaze ako ih, možda, zaobilaznim putem uzme iz logike; jer, za njega sama logika nije nastala drukčije do apstrakcijom od objekata, i on

12. nizem (1. otisk)

samo posredno čini ono što bi nam, da je učinjeno neposredno, savise primetno udarilo u oči. Stoga on ništa ne može da potvrdi da su nje- govi posutirani zakoni mišljenja stvarno zakoni mišljenja, odista ništa do imanentni zakoni inteligencije; dogmaticar tvrdi, suprotno njemu, da su to njena opšta, u suštini stvari utemeljena svojstva, i ne može se uviđeti zašto bi nedokazanoj tvrdnji jednoga trebalo da poklonimo više vere nego nedokazanoj tvrdnji drugoga. — Kod tog postupka ne nastaje nikakvo saznanje da, i zašto, inteligencija mora da deluje upravo tako. Radi postizanja takvog saznanja, moralo bi se u prense postaviti nešto što može da pripada samo inteligenciji, a iz onih prenisa bi se pred našim očima morali izvesti oni zakoni mišljenja.

Kod tog postupka se naročito ne uviđa kako nastaje sam objekt; jer ako čovek i hoće da prizna kritičaru njegove nedokazane postulate, njima se, ipak, ne objašnjava ništa više osim *svojstava i odnosa* stvari; da je npr. ona u prostoru, da se ispoljava u vremenu, da nijene akciden- cije moraju da se odnose na nešto supstancijalno, itd. Međutim, otkuda potiče ono što ima te odnose i svojstva; otkuda materija koja se preu- zima u te forme? U tu materiju se sklanja dogmatizam, a ono što je rđavo, napravili ste još gorim.

Mi zacelo znamo da stvar svakako nastaje delovanjem prema tim zakonima, stvar nije ništa drugo do svi ti odnosi obuhvaćeni sna- gom uobrazilje, i svi ti odnosi zajedno jesu stvar; objekt je svakako is- konska sinteza svih onih pojnova. Forma i materija nisu posebni delovi; celokupna oblikovnost (Formheit) jeste materija, i tek u analizi dobijano pojedinačne forme. No, kritičar, prema navedenom metodu, može u to samo da uverava, i čak je tajna odakle on sâm to zna, ako zna. Dokle god se ne pusti da cela stvar nastane pred očima mislioca, dogmatizam nije program iz svog poslednjeg skloništa. Međutim, to je mogućno samo ako se pusti da inteligencija deluje u svojoj celoj, a ne u svojoj podeželjenoj zakonitosti.

Prema tome, takav idealizam je nedokazan i nedokaziv. On protiv dogmatizma nema nikakvo drugo oružje osim uveravanja da ima pravo, a protiv višeg dovršenog kriticizma nema nikakvo drugo osim gneva i tvrdnje da se ne može ići dalje; uveravanja da iznad njega nema više nikakvog tla, da *njemu* odavde<sup>13</sup> postaje nerazumljivo, i slično; sve to ništa ne znači.

Konačno, u jednom takvom sistemu postavljaju se samo oni zakoni prema kojima se, jedino pomoću supsunirajuće moći sudeća, određuju samo objekti spoljašnjeg iskustva. Međutim, to je najmanji deo sistema uma. Onda taj polovični kriticizam na području praktič-

kog uma i refleksivne moći sudjenja, pošto mu nedostaje uvid u celo- kupni postupak uma, isto tako naokolo tapka kao puki podržavalač, i isto tako prostodušno njemu samom pripisuje potpuno nerazumljive izraze\*.

Na jednom drugom mestu sam već sasvim jasno raspravio me- tod potpunog transcendentalanog idealizma koji učenje o nauci posta- vija\*. Ne mogu себi da objasnim kako se ono raspravljanje nije moralno razume; dovoljno je što se uverava da ga nisu razumeli.

Prema tome, primoran sam da ponovim ono što je rečeno, i na- pomjenjem da u toj nauci sve zavisi od njegovog razumevanja.

Taj idealizam polazi od jednog jedinog osnovnog zakona uma koji on dokazuje neposredno u svetu. Pri tom on postupa na sledeći način. On poziva slušaoca ili čitaoca da slobodno misli neki određeni pojam; ako to učini, nači će da je primoran da postupa na izvestan način. Ovdje treba razlikovati dve stvari: zahtevani akt mišljenja; on se izvršava pomoću slobode, a ko ga ne izvršava, ne vidi ništa od onoga što pokazuje učenje o nauci; i nužni način kako on treba da se izvrši. Ovaj način je utemeljen u prirodi inteligencije i ne zavisi od volje; on je nešto *nužno*, što se, međutim, nalazi u slobodnoj radnji i pri slo- bodnoj radnji; nešto *nadeto*, čije je nalazanje, međutim, uslovljeno slobodom.

\* Takav kritički idealizam postavio je *gospodin prof. Bek* u svom delu *Jedino moguće stanovništvo* itd. Iako o tome nalazim gore kudene nedostatke, to me ipak, ne sprečava da tom čoveku — koji se iz pomerenosti naseg doba samostalno uzdigao do saznanja da Kantova filozofija ne poučava nikakav dogmatizam nego transcendentalni idealizam, i da, prema njoj, objekt nije ni potpuno ni napola dat, nego da se on pravi — javno izrazim dostojno postovanje i da očekujem da će se on u vremenom još više uzdati. Navedeni spis smatram za najsvrhitiji poklon koji je našem dobu mogao da se udini, i ja ga, kao najbolju pripremu, preporučujem onima koji iz mojih spisa hoće da studiraju učenje o nauci. On ne vodi na put tog sistema; ali, on razara najjaču smetnju koja mnogima zatvara taj put. — Tonom onog spisa našli su se uvreženi, ijos nedavno je jedan dobronarimerski recenzent<sup>14</sup>, u jednom čuvenom žurnalu, jasnim rečima zahtevao: *crastula, elementa venit ut discere prima blag*. Jer odista ne uvrižan kakovit bi zahtvalost trebalo jos imati prema izvesnim piscima za to što su jednu deceniju, i više, unizavalii i zapitali najduhovnije i najzu- šenije učenje, i zašto bi najpre trebalo izmoliti njihovo dopuštenje da bi se moglo imati pravo. — Zlog nalogst, s kojom isti pisac, u jednom drugom drustvu za koje je Isuviše dobar, nastreće na knjige za koje mu je njegova vlastita savest morala reći da ih ne razume i da, ipak, ne može valjano da zna koliko stvar ide duboko, mogu da ga žalim samo radi nješa samog.

<sup>14</sup> jedan recenzent (1. otisak)

Utoliko, idealizam u neposrednoj svesti dokazuje ono što tvrdi. Međutim, puka je pretpostavka da je ono nužno osnovni zakon celog umra, da se iz njega može izvesti ceo sistem naših nužnih predstava, ne samo o svetu, kako se njegovi objekti određuju supsumirajućom i refleksivnom moći sudjenja, nego i o nama samima kao slobodnim i praktičkim bicima pod zakonom. Tu pretpostavku ima on da dokaže pomoći stvarnog izvođenja, i upravo se u tome sastoji njegov istinski posao.

Pri tom on postupa na sledeći način. *On pokazuje da ono što je najpre kao načelo postavljeno i u svesti neposredno dokazano nije moguće a da se istovremeno ne dogodi nešto drugo, i da ovo drugo nije moguće a da se istovremeno ne dogodi nešto treće; sve do tle dok uslovni onoga što je najpre postavljeno nisu potpuno iscrpeni i dok ono, prema svojoj mogućnosti, nije sasvim shvatljivo.* Njegov tok je neprekidno napredovanje od onoga što je uslovljeno ka uslovu; svaki<sup>15</sup> uslov ponovo postaje nečim uslovljenim, te treba potražiti njegov uslov.

Ako je pretpostavka idealizma tačna i ako se u izvođenju tačno zaključivalo, onda kao poslednji rezultat, kao skup svih uslova onoga što je najpre postavljeno, mora da proizide sistem svih nužnih predstava ili celokupno iskustvo; a to poređenje se nikako ne čini u samoj filozofiji, nego tek na kraju.

Jer idealizam nema u vidu to iskustvo kao cilj koji mu je već od ranije poznat i do koga mora da dođe; on pri svom postupku ne zna ništa o iskustvu, na njega uopšte i ne gleda; on prema svom pravilu napreduje od svoje početne tačke, ne briňuci šta će na kraju da proistekne. Prav uga, od kojeg treba da poveče svoju pravu liniju, njemu je dat; da li mu je potrebna još jedna tačka prema kojoj treba da povlači? Ja mislim da su mu istovremeno date sve tačke njegove linije. Vama je dat određen broj. Vi slutite da je on proizvod izvesnih faktora. Prema pravilu koje vam je dobro poznato, vi samo treba da potražite proizvod tih faktora. Da li se on sa datim brojem slže, pokazće se na kraju, kad najpre imate proizvod. Dati broj je celokupno iskustvo; faktori su — ono što je u svesti dokazano i zakoni mišljenja, množanje je filozifiranje. Oni koji vam savetuju da kod filozifiranja uvek jedno oko treba da upravite na iskustvo, savetuju vam da faktore ponešto izmenite i da ponešto pogrešno umnožite, kako bi saglasni brojevi ipak proizasli: postupak, koji je isto toliko nepošten kolikо i plitak.

Ukoliko se posmatraju oni poslednji rezultati idealizma kao takvi, kao posledice razmišljanja, oni su ono *a priori* u ljudskom duhu; a ukoliko se isto to, ako se razmišljanje i iskustvo stvarno slažu, posmatra kao u iskustvu dato, zove se ono *a posteriori*. Za potpuni idealizam a

*priori i a posteriori* nikako nisu nešto dvojrsno, već potpuno jednovrsno; ono se samo posmatra sa dve strane, i razlikuje se samo po načinu na koji se do njega dolazi. Filozofija anticipira celokupno iskustvo, sebi ga misli sam kao nužno, i utoliko je, u poređenju sa stvarnim iskustvom, *a priori*. *A posteriori* je broj, ukoliko se posmatra kao dat; *a priori* isti broj, ukoliko se kao proizvod izvlači iz faktora. Ko o ovome misli drukčije, taj sâm ne zna šta govori.

Ako se rezultati neke filozofije ne slažu sa iskustvom, onda je ta filozofija sigurno pogrešna; jer ona nije udovoljila svom obećanju da će celokupno iskustvo izvesti i objasniti iz nužnog delovanja inteligencije. Ili je tada pretpostavka transcendentalnog idealizma uopšte netačna, ili je on samo u određenom prikazivanju, koje ne pruža ono što treba, netačno postupao. Posto zadatak, da se iskustvo objasni iz njegovog razloga, leži u ljudskom umu; pošto nijedan uman čovek neće prepostaviti da u niemu može da leži neki zadatak čije je rešenje apsolutno nemoguće; pošto postoje samo dva puta da se on reši, put dogmatizma i put transcendentalnog idealizma, a prvom bez daljeg treba dokazati da on ne izvršava ono što obećava, to će se odlučan misilac uvek odlučiti za ovo poslednje — da se čovek varao samo u zaključivanju i da je pretpostavka po sebi zacelo tačna, te se nikakvim neuspelim pokušajem neće dati zadržati da to opet pokuša, sve dok, konačno, jednom ipak ne uspe.

Kao što se vidi, put ovog idealizma ide od nečega što postoji u svesti, ali samo na osnovu slobodnog akta mišljenja, do celokupnog iskustva. Ono što leži između oba, jeste njegovo istinsko tlo. Ono nije činjenica svesti, ne pripada u opseg iskustva; kako bi takvo nešto moglo da se zove filozofija, pošto ona treba da dokaže razlog iskustva, a razlog ružno leži izvan onoga što je obrazloženo. On je nesto što je proizvedeno slobodnim, ali zakonitum mišljenjem. — Ovo će odmah postati sasvim jasno ako još nešto bliže razmotrimo temeljnu tvrdnju idealizma.

On dokazuje da ono što je apsolutno postulirano nije mogućno bez uslova nečeg drugog, da ovo drugo nije mogućno bez uslova nečeg trećeg, itd.; dakle, između svega što on postavlja, ništa nije mogućno pojedinačno, nego je svako pojedinačno mogućno samo u ujedinjavanju sa svim. Prema tome, u svesti se, po njegovoj vlastitoj tvrdnji, nalazi samo celina, a ta celina je upravo iskustvo. On hoće da tu celinu bliže upozna, zato mora da je analizuje, i to ne slepim tapkanjem naoko, nego prema određenom pravilu kompozicije, tako da vidi kako celina nastaje pred njegovim očima. On to može, pošto može da apstrahuje, pošto u slobodnom mišljenju svakako može da shvati ono sâmo pojedinačno. Jer u svesti ne postoji samo nužnost predstava nego i njihova sloboda: a ta sloboda, opet, može da postupa ili zakonito ili prema

15 uslovom ponovo postaje (1. otisak)

pravilu<sup>16</sup>. Celina mu je data na stanovištu nužne svesti; on je nalazi kao što nalazi samog sebe. Samo niz koji je nastao sastavljanjem te celine proizvodi se pomoću slobode. Ko preduzima taj akt slobode, taj postaje svestan nje, i u neku ruku u svojoj svesti zasniva novo područje; ko ga ne preduzima, za njega uopšte ne postoji ono što je njime uslovljeno. — Hemičar sastavlja neko telo, otpriklike određeni metal, iz njegovih elemenata. Običan čovek vidi metal koji mu je dobro poznat; hemičar vidi povezivanje tih<sup>17</sup> određenih elemenata. Da li sad obojica vide nešto drugo? Ja mislim — ne; oni vide isto, samo na drugi način. Ono hemičarevo jeste *a priori*, on vidi ono pojedinačno; ono običnog čoveka jeste *a posteriori*, on vidi celinu. — Pri tom samo postoji ova razlika: hemičar mora celinu tek da analizuje, pre nego što može da je komponuje, pošto ima posla s predmetom čije pravilo sastavljanja ne može poznavati pre analize; filozof, međutim, može da komponuje bez prethodne analize, jer već pozraje pravilo svog predmeta, uma.

Prena tome, sadržaju filozofije ne pripada nikakva druga realnost osim realnosti nužnog mišljenja, pod uslovom da nešto hoće da se misli o temelju iskustva. Inteligencija može da se misli samo kao delatna, a ona se može misliti kao delatna samo na taj određeni način, tvrdi filozofija. Ta realnost joj je potpuno dovoljna; jer, iz filozofije<sup>18</sup> proizlazi da nikakva druga realnost uopšte ne postoji<sup>19</sup>.

Učenje o nauci hoće da postavi sada opisani potpuni kritički idealizam. Ono što je naposletku rečeno sadrži pojam učenja o nauci, i o njemu ne želim da čujem nikakve prigovore; jer ono što ja hoću da učnim, niko ne može znati bolje od mene samog. Dokazi nemogućnosti neke stvari koja se realizuje, a delom je već realizovana, samo su smešni. Treba se samo držati izvodenja i ispitivati da li to izvršava ono što je obećalo.

## Drugi uvod u učenje o nauci za čitaoce koji već imaju filozofski sistem

<sup>16</sup> po volji (?)

<sup>17</sup> povezivanje tela i određenih (I. otisak)

<sup>18</sup> iz nje (I. otisak)

<sup>19</sup> da nikakva druga ne postoji (I. otisak)

Johann Gottlieb Fichte  
*Zweite Einleitung in die  
Wissenschaftslehre für Leser,  
die schon ein philosophisches  
System haben.*

Philosophisches Journal, Bd. V, S. 319—378.  
Bd. VI, S. 1—40. 1797.

1.

Verujem da je uvod, koji je dat u prvom delu ovog žurnala, potpuno dovoljan za nepristrasne čitače, tj. za one koji se bez unapred stvorenog mišljenja prepustaju piscu, koji mu ne pomažu, ali mu se i ne suprostavljaju. Dručje sivari stoje s onima koji već imaju filozofski sistem. Oni su od njegove izgradnje apstrahovali izvesne maksime koje su kod njih postale načela; ono što se ne stvara prema tim pravilima, za njih je, a da to nisu imali potrebe ni da čitaju, bez daljeg istraživanja pogrešno; ono, zato, mora da bude pogrešno, jer je prouzročeno protiv njihovog jedino važećeg metoda. Ako oni ne bi trebalo da se sasvim napuste — a zašto bi to i trebalo? — onda se, pre svih stvari, mora otkloniti ta smetnja koja nam uskraćuje njihovu pažnju; mora se uneti ne-poverenje u njihova pravila.

Zaista je potrebno ovo prethodno istraživanje o metodu u učenju o nauci, čiji su cela izgradnja i značenje potpuno različiti od izgradnje i značenja filozofskih sistema koji su dosad bili uobičajeni. Tvorci sistema koje imam na umu polaze od nekog pojma; ne vodeći računa otkud su uzeli sam taj pojam i od čega su ga sastavili, oni ga analiziraju, kombinuju ga s drugim pojmovima o čijem poreklu se isto tako nisu brinuli; a samo to njihovo razmišljanje jeste njihova filozofija. Prema tome, njihova filozofija se sastoji u njihovom sopstvenom mišljenju. Stvar stoji sasvim drukčije sa učenjem o nauci. Ono što ono čini predmetom svog mišljenja, nije mrtav pojam koji se prema njegovom istraživanju odnosi samo trpno i riz kog je ono tek pomoću svog mišljenja čini nešto, nego je to nešto živo i delatno što iz samog sebe i pomoću samog sebe proizvodi saznanja, a što filozof samo posmatra. Njegov posao u toj stvari nije ništa više nego da ono živo postavi u svrhopitvu delatnost, da tu njegovu delatnost posmatra, da je shvati i pojmi kao jedno. On eksperimentiše. Njegova stvar je da ono što treba istražiti stavi u položaj u kojem se pouzdano može izvršiti nameralno posmatranje; njegova je stvar da obraća pažnju na pojavu, da ih tačno sledi i povezuje; no, kako se objekt ispoljava, nije njegova stvar, nego stvar samog objekta, i on bi radio

upravo suprotno svojoj vlastitoj svrsi kad ga ne bi prepustio samom sebi, već kad bi zadirao u razvoj pojave. Filozof prve vrste, naprotiv, izrađuje veštački proizvod. U objektu svoje obrade on računa samo na materiju, a ne na njegovu unutrašnju, samodelatnu snagu. Pre nego što pride poslu, ta unutrašnja snaga mora već da bude usmrcena, inače bi se opitala njegovoj obradi. On iz te mitve snage izrađuje nešto jedino pomoću svoje vlastite snage, i samo prema svom sopstvenom, već pret-hodno sačinjenom pojmu. U učenju o nauci postoje dva vrlo različita niza duhovnog delovanja; niz onog Ja koje filozof posmatra i niz filozofih posmatranja. U suprotnim filozofijama, na koje sam se upravo pozvao, postoji samo *jedan* niz mišljenja: niz filozofih misli; posto se sama njegova materija ne uvodi kao misaona. Glavni razlog nesporazuma i mnogih neprikladnih prigovora protiv učenja o nauci leži u tome što se ta dva niza ili nikako nisu razlikovala, ili što se ono što je pripadalo jednomu zamjenjivalo s onim što je pripadalo drugome; a zašto se to činilo, dolazio je otuda što se u njegovoj filozofiji nalazio samo na jedan niz. Radnja onoga koji izrađuje veštački proizvod svakako je, pošto njegova materija ne deluje, sama pojava; međutim, relacija onoga ko je načinio eksperiment nije sama pojava o kojoj je reč, nego pojam o njoj.\*

## 2.

Posle ove prethodne napomene, čija će dalja primena biti sadržana u ovoj našoj raspravi — kako će učenje o nauci prići poslu da bi rešilo svoj zadatak?

Pitanje na koje ono treba da odgovori jeste, kao što je poznato, sledeće: otkuda sistem predstava koje su pracene osećanjem nužnosti? Ili: kako dolazimo do toga da onome što je, ipak, samo subjektivno

pripisujemo objektivnu važnost? Ili, pošto se objektivna važnost označava bićem: kako dolazimo do toga da pretpostavljamo biće? Pošto to pitanje polazi od povlačenja u samog sebe, od primedbe da je neposredni objekt svesti, ipak, jedino sama svest, to ono ne može da govori ni o kakov drugom biću osim o biću za nas; i bilo bi sasvim besmisleno da se ono smatra jednovršno sa pitanjem o nekom biću bez odnosa prema svesti. Pa ipak, najuobičajenije je da u našem filozofiskom dobu filozofi neguju upravo ono što je najbesmislenije.

Postavljeno pitanje: kako je mogućno biće za nas? samo apstrahuje od svakog bića: tj. ne, možda, da ono misli ne-biće, čime bi se taj pojam samo negirao a od njega se ne bi apstrahovalo, nego ono sebi uopšte ne misli pojam bića, ni pozitivno ni negativno. Ono pita za razlog predmeta bića uopšte, da li se on pridaže ili poriče; no, razlog svaki put leži izvan onoga što je obrazloženo, tj. on je ovome suprotan. Odgovor, ako treba da bude odgovor na to pitanje i ako stvarno hoće da se u njega upusti, takođe mora apstrahovati od svakog bića. Tvrđiti *a priori*, pre pokušaja, da ta apstrakcija u odgovoru nije mogućna, pošto uopšte nije moguća, znači tvrditi da ona ni u pitanju nije mogućna, da, prema tome, ni samo pitanje nije mogućno na postavljeni način: da, dakle, zadatak za metafiziku u navedenom smislu reči, ukoliko se pita za razlog razloga, ne bi mogla dokazati protiv njegovih braničila; jer, oni tvde da se mogućnost i nužnost pitanja temelje na najvišem zakonu uma, na zakonu samostalnosti (praktičkom zakonodavstvu), pod kojim se nalaze svi ostali zakoni uma, i pomoći kojeg se utemeljuju, ali istovremeno i određuju i ograničavaju na sferu svoje važnosti. Oni će protivnicima priznati njihove argumente, ali će samo osporavati njihovu primenljivost na dati slučaj, s kakvim pravom, to protivnik može prosudjivati samo pod uslovom ako se s njima uzdigne do njihovog najvišeg zakona, a time ujedno do potrebe odgovora na sporno pitanje, i ako, prema tome, prestane da bude njihov protivnik. Protivrečnost bi mogla poticati samo od neke subjektivne nemoci: iz svesti da oni, sa svoje strane, nikada nisu postavili to pitanje i da nikada nisu osećali potrebu da na njega dobiti odgovor. Protiv toga se ni sa druge strane ne može ništa uraditi, objektivnim razlozima uma, jer staje u kojem ona sumnja nastaje sama od sebe temelji se na prethodćem aktima slobode, koji se nikakvom demonstracijom ne mogu iznutriti.

## 3.

Ko je taj ko predizima zahtevanu apstrakciju od svakog bića: u kojem od ta dva niza ona leži? Očigledno, u nizu filozofskog razmišljanja; drugi niz dosad još ne postoji.

\* Na istoj zameni ova dva niza mišljenja u transcendentalnom idealizmu ospivalo bi se to kad bi neko, *pored i osim* tog sistema, našao da je mogućan još *realistički*, isto tako temeljt i konsekventan sistem. Realizam, koji se nameće svima nama, pa i najodlučnijem idealistu, kad dove do delovanja, tj. pretpostavke da izvan nas, sasvim nezavisno od nas, egzistiraju predmeti, leži u samom idealizmu i u njenu se objašnjava i izvodi; a izvedene objektivne istine, kako u svetu pojavu tako i u intelektualnom svetu, jesu jedina svrha svake filozofije. — Filozof kaže samo u *svoje* imenje što je za Ja jesti pomoću Ja. Medutim, samo Ja, kaze u svojoj filozofiji: kao što sam ja istinit i živim, tako egzistira nesto izvan mene što nije tu pomocu mene. Kako ono dolazi do jedne takve tvrdnjine, to filozof oblaštava iz nacela svoje filozofije. Prvo stanovište je često spekulativno, poslednje je stanovište života i nauke (nauke uverete u suprotnosti prema *učenju* o nauci). Ovo poslednje stanovište pojmljivo je samo sa pravog: izvan toga, realizam, doduše, ima osnove, jer nam se on nameće našom prirodom, ali on nema nikakvu *poznanu* i *razumljivu* osnovu; no, prvo stanovište i jeste samo zato da bi ovo poslednje učinilo shvatljivim. Idealizam nikada ne može da bude *način mišljenja*, on je samo *spekulacija*.

Ono čega se on jedino drži i iz čega obećava da će objasniti ono što treba da objasni, jeste ono što svesno bivstvuje, subjekt koga bi on, prema tome, morao da shvati čisto od svake predstave bića, da bi u njemu pokazao temelj svakog bića — za njega, kao što se razume. Međutim, subjektu, ako je apstrahovan od svakog njezivog bića i bica za njega, ne pripada ništa osim delovanja; on je, naročito u odnosu na biće, ono što deluje. Prema tome, on bi morao da ga shvati u svom delovanju, i tek bi od ove tачke započeo onaj dvostruki niz.

Temejljna tvrdnja filozofa kao takvog jeste ova: kao što je Ja jedino za samo sebe, tako za njega istovremeno nužno nastaje biće izvan njega; temelj ovog poslednjeg leži u onom prvom, ovo poslednje je uslovljeno onim prvim: samosvest i svest o nečemu, što ne treba da smo mi sami, nužno su povezane; onu prvu, međutim, treba smatrati kao ono što uslovjava, a ovu poslednju kao ono što je uslovljeno. Da bi tu tvrdnju dokazao, ne, možda, pomoću razmišljanja, kao važeću za sistem egzistencije po sebi, nego pomoću posmatranja iskonskog postupka una, kao važeću za um, on bi morao pokazati, najpre, kakvo je Ja za sebe i kako postaje; zatim, da to biće njega samog za sebe samog nije mogućno a da mu istovremeno ne nastane i biće izvan njega.

Prema tome, prvo pitanje bi bilo: kakvo je Ja za samo sebe? Prvi postulat: misli sebe, konstruiši pojam samog sebe; i posmatraj kako to činiš.

Svako ko to samo čini, tvrdi filozof, otkriće da se u mišljenju onog pojma njegova delatnost, kao inteligencija, vraca u samu sebe, da samu sebe čini svojim predmetom.

Ako je to tačno i ako se to prizna, onda je poznat način konstrukcije onog Ja, vrste njezivog bića za sebe (a o nekom drugom biću se nigrde ne govori), i filozof bi sada mogao napredovati do dokaza da ta radnja nije mogućna bez jedne druge kojom za Ja nastaje biće izvan njega.

Učenje o nauci započinje svoja istraživanja onako kako smo to ovdje opisali. Sada sledi naša razmatranja o tome s kakvim pravom ono tako postupa.

#### 4.

Najpre, šta u opisanom aktu pripada filozifu kao filozofu: — a šta onome Ja koje on treba da posmatra? Tome Ja ne prpada ništa drugo osim vraćanja u sebe; sve ostalo pripada relaciji filozifa, za koga već, kao puk i fakat, postoji sistem celokupnog iskustva, koji Ja pred njegovim očima treba da stvari, kako bi on upoznao način njegovog nastanka.

Trdi se da se Ja vraca u samo sebe. Zar ono, dakle, za sebe ne postoji pre tog vraćanja i nezavisno od njega; ne mora li ono da već postoji za sebe, da bi se moglo da načini ciljem nekog delovanja; ako je to tako, zar vaša filozofija već ne pretpostavlja ono što bi trebalo da objasni?

Ja odgovaram: nipošto. Tek tim aktom i samo tijme, delovanjem na samo delovanje, kojem određenom delovanju uopšte ne prethodi nikakvo delovanje, postaje Ja *iskonski za samo sebe*. Ono je samo za filozofa prethodno tu, kao fakat, jer je ovaj već način celo iskustvo. On se mora izraziti onako kako se izražava, da bi ga samo razumeli; a on tako može da se izražava, jer je već odavno shvatio sve pojmove koji su za to potrebni.

Šta je sad, da najpre vidimo posmatrano Ja, to njegovo vraćanje u samog sebe; pod koju klasu modifikacija svesti treba ono da se postavi? Ono nije *pojmanje*: ono to postaje tek suprotnoču prema nekom Ne-Ja, i određenjem onog Ja u toj suprotnosti. Prema tome, ono je puki opažaj. — Ono, prema tome, nije nikakva svest, čak ni samosvest; i samo zato što tim samim aktom ne nastaje nikakva svest, zaključuje se o nekom drugom aktu kojim za nas nastaje Ne-Ja; i jedino time postaju mogućni napredak filozofske razmišljanja i zahtevano izvođenje sistema iskustva. Opisanim aktom Ja se naprosto stavija u mogućnost samosvesti, a sa njom i svake moguće svesti; međutim, još ne nastaje nikakva stvarna svest. Navedeni akt je samo deo, i to deo koji samo filozof treba da odvoji, a ne, možda, prvo bitno odvojeni deo celokupne radnje inteligencije, kojom ona stvara svoju svest.

Nasuprot tome, kako stvar stoji s filozofom kao takvим? Ono Ja, koje samo sebe konstruše, nije nikakvo drugo do njegovo sopstveno. On navedeni akt tog Ja može da opaža samo u sebi samom, a da bi mogao da ga opaža, mora da ga izvrši. On ga u sebi proizvodi hotimice i slobodno.

Međutim — može se pri tom pitati, a i pitalo se — ako se ceda ta filozofija izgraduje na nečemu što je stvoreno aktom puke volje, ne postaje li ono na taj način priviđenje, puka izmišljotina? Kako će pak filozof toj samo subjektivnoj radnji da osigura objektivnost, kako će on onome što je, ipak, očigledno samo empirijsko i što pada u vreme — u vreme kad se filozof lača filozofiranja — osigurati njegovu izvornost? Kako će dokazati da njegovo sadašnje slobodno mišljenje usred niza njegovih predstava odgovara nužnom mišljenju kojim je on uopšte za sebe postao i kojim je započeo ceo niz tih predstava? Ja odgovaram: ta radnja je po svojoj prirodi objektivna. Ja jesam za sebe; to je fakat. No, ja sam sebi mogao da nastanem samo pomoću delovanja; jer, potomu njega ja sebi nastajem u svakom trenutku, a svakim drugim de-

lovanjem nastaje mi nešto potpuno drugo. Ono delovanje je upravo pojam *Ja*, a pojam onog *Ja* jeste pojam delovanja, oboje su potpuno isto; pod onim pojmom se ne misli ništa drugo, i ništa drugo ne može da se misli, do ono što je pokazano. To *je* takvo jer ga ja takvim *čim*. Kad misli *sebe*, filozof sebi razjašnjava samo ono što uistinu misli i što je odvajkada mislio; međutim, da on sebe misli, to je za njega neposredni fakt svesti. — Ono pitanje o objektivnosti temelji se na osobitoj prepostavci da je *Ja* još nešto drugo osim svoje sopstvene misli o sebi i da toj misli leži u osnovi još nešto drugo osim misli — bog bi znao šta! — o čijem su istinskom svojstvu oni zabrinuti. Kad oni pitaju za takvu objektivnu važnost misli, za vezu između objekta i subjekta, onda priznaju da učenje o nauci ne može o tome da pruži nikakvo obaveštjenje. Oni bi se sami mogli da usmere na otkrivanje te veze u ovom ili nekom drugom slučaju; dok se, možda, ne prisete da je ono nepoznato što traže opet njihova misao, i da je ono što će toj misli podmetnuti takođe samo njihova misao, i tako u beskonačnost; i da oni uopšte ni za šta ne mogu da pitaju i ni o čemu da govore, a da to upravo ne misle.

U tom aktu, koji je za filozofa kao takvog voljan i u vremenu, a za *Ja*, koje on sebi, prema njegovom upravo dokazanom pravu, na taj način konstruiše za svoja sledeća posmatranja i zaključke, nužan i iskonski — u tom aktu, kažem, filozof posmatra samog sebe, on neposredno opaža svoje delovanje, a zna šta čini jer *on* — to *čini*.

Da li mu u tome nastaje neka svest? Bez sumnje: jer on ne opaža samo, nego i *šhatu*. On shvata svoj akt kao *delovanje uopšte*, o kojem, na osnovu svog dozadašnjeg iskustva, već ima neki pojam; i to kao ovo *određeno delovanje* koje se vraca u *sebe*, onako kako ga u sebi opaža: on ga pomoći te karakteristične razlike izdvaja iz sfere delovanja uopšte. — Sta je delovanje, može se samo opažati, a ne razvijati iz pojmove i pomoću pojmove saopštavati; no, to što leži u tom opažaju shvata se nije nikakvo delovanje; drugo određenje ne postoji pomoću pukog pojma; čovek se za istinsku sуштинu mora obratiti opažaju.

Ceo taj postupak filozofa čini se, bar *meni*, vrlo mogućan, vrlo lak, vrlo prirođan, i jedva mogu da zamislim kako bi on drukče mogao da izgleda mojim čitaocima i kako bi oni u njemu mogli da nađu nešto naročito i tajanstveno. Po svoj prilici, svako će moći da misli *samog sebe*. On će, po svoj prilici, opaziti da se, budući da se od njega zahteva to mišljenje, poziva na nešto što je zavisno od njegove samodelatnosti, na neko *umutrašnje delovanje*, i da sebe, kad izvrši ono što je zahtevano, stvarno aficira Pomoću samodelatnosti, da, dakle, *deluje*. Po svoj prilici, on će *ovo* delovanje moći da razlikuje od *suprotog*, kojim misli objekte izvan sebe, i da nadje da su u ovom poslednjem ono što misli i ono što je mišljeno suprotni, da se, prema tome, njegova delatnost

treba da odnosi na nešto što je različito od njega samog, dok su, naprotiv, u onome što se zahtева, ono što misli i ono što je mišljeno isto i da, prema tome, njegova delatnost treba da se vrati u samu sebe. On će, po svoj prilici, uvideti, pošto mu *samo* na taj način nastaje misao o njemu samom, budući da mu, štaviše, kako je otkrio, suprotnim mišljenjem nastaje sasvim druga misao, da misao o njemu samom nije ništa drugo do misao te radnje, i da reč *Ja* nije ništa drugo do oznaka te radnje; da su *Ja* i *delovanje koje se vraca u sebe* potpuno identični pojmovi. On će, po svoj prilici, shvatiti da, ako s transcendentalnim idealizmom, međutim, samo problematično prepostavlja da svaka svest počiva na samsvesti i da je njome uslovljena — prepostavka koju on i bez toga čini, čim samo u sebe baci jedan pažljiv pogled i uzdigne se do potrebe filozofije; čija tačnost, međutim, treba da mu se kategorički dokaže u samoj filozofiji pomoći potpune dedukcije celog iskustva iz mogućnosti same svesti — shvatice da tada ono vraćanje u sebe mora *misli* pre svih drugih uslovjeno je samim tim aktom, te ga, prema tome, u istom smislu ne može ponovo uslovjavati — za *njega* kao potpuno neuslovijeni i, shodno tome, apsolutan akt; da su opet, prema tome, *ona prepostavka i ovo mišljenje onog Ja, kao iskonski postavljeni pomoći sebe samih*, potpuno identični; a transcendentálni idealizam, ako sistematski pride poslu, ne može nikako drukče da postupa nego što postupa u učenju o nauci.

Onoga ko i dalje bude imao da nešto napomenе protiv ovog postupka, toga moram, kako bi bilo manje udaraca u prazno, da uputim jedino na ovde dat opis tog postupka i da ga zamolim da mi određeno kaže kod kog člana u nizu se spotiće.

## 5.

To, filozofu pripisano opažanje samog sebe u izvršavanju akta kojim mu nastaje *Ja*, nazivam *intelektualnim opažajem*. On je neposredna svest da delujem i sta delujem: on je ono čime nešto znam, jer to čim. Da postoji takva moć intelektualnog opažaja, ne može se dokazati pomognući pojmove niti se iz pojmove može razviti šta je ona. Svako mora da je neposredno nade u samom sebi ili je nikada neće upoznati. Zahtev da mu se ona dokaže razmišljanjem, još je mnogo čudnovatiji nego što bi bio zahtev nekoga ko je slep od rođenja da mu se objasni šta su boje, a da ih sam ne vidi.

Međutim, zacelo se svakome, u njegovom, njim samim priznatom, iskustvu može dokazati da se taj intelektualni opažaj nalazi u svakom

momentu njegove svesti. Ja ne mogu da učinim nijedan korak, ni ruku ni nogu da pokrenem, bez intelektualnog opažaja moje svesti u tim radnjama; samo pomoći tog opažaja znam da *ja* to činim, samo pomoći njega razlikujem svoje delovanje, i sebe u njemu, od zatečenog objekta delovanja. Svako ko sebi pripisuje delatnost, poziva se na taj opažaj. U njemu je izvor života, a bez njega je smrt.

Međutim, taj opažaj nikada ne postoji sam, kao potpuni akt svesti; kao što ni čulni opažaj ne postoji sam, niti dovršava svest, nego oba moraju da se *shvate*. No, ne samo to nego je intelektualni opažaj uvek povezan s čulnim. Ja sebe u čulnom opažaju koji se shvata ne mogu naći kao delatnog, a da ne nađem objekt na koji delujem, a da o onome što hoću da proizvedem ne projektujem sliku koja se takođe shvata. Kako sad znam šta hoću da proizvedem, i kako bih to mogao znati, osim da sebe neposredno ne posmatram u projektovanju pojma svrhe, kao nekom delovanju? — Samo to celo stanje u ujedinjavanju navedene raznolikosti dovršava svest. Ja postajem svestan samo pojnova, pojma o objektu i pojma o svrsi, ali ne i oba opažaja koji im leže u osnovi.

Možda je ono što rečvostni ljudi hoće da naglase protiv intelektualnog opažaja samo to da je on, naime, mogućan jedino u vezi s čulnim opažajem; primedba, koja je svakako važna i koja se učenjem o nauci uistinu ne opovrgava. Međutim, ako se čovek time smatra ovašćenim da poriče intelektualni opažaj, onda bi s istim pravom mogao da poriče i čulni opažaj, jer je i on mogućan samo u vezi s intelektualnim, pošto se sve što treba da postane *mojim* predstavom mora odnositi na mene; a svest (*Ja*) dolazi jedino iz intelektualnog opažaja. (Čudnovato je u novijoj istoriji filozofije to što se nije učelo da sve što se može reći protiv tvrdnje o intelektualnom opažaju važi i protiv tvrdnje o čulnom opažaju, i da, prema tome, udarci, koji se upućuju protivniku, padaju na nas same).

Međutim, ako se mora priznati da ne postoji nikakva neposredna, izolovana svest intelektualnog opažaja, kako onda filozof dolazi do znanja i izolovane predstave o njemu? Ja odgovaram: bez sumnje onako kako dolazi do znanja i izolovane predstave o čulnom opažaju, zaključkom iz očiglednih činjenica svesti. Zaključak kojim filozof dolazi do te tvrdnje o intelektualnom opažaju jeste sledeći: ja-postavim-sеби-циљ-da-mislim ovo ili nešto određeno, i željena misao napisu; postavim себи-циљ da učinim ovo ili nešto određeno, i predstava, da se to događa, nastupi. To je činjenica svesti. Razmotrim li to prema zakonima samo čulne svesti, onda u njiju ne leži ništa više do ono što je upravo navedeno,

je iza predstave one određene pojave, kao takve koja bi trebalo da je tu, u vremenu neposredno sledila predstava iste pojave, kao takve koja je stvarno bila tu; ali, ja ne bih mogao da tvrdim. Mogao bih samo da kažem: sasvim različit: u prvoj predstavi leži *realni temelji* druge; time što sam prvu mislio, *postala* mi je druga. Ja ostajem samo trpan, mirna pozornica na kojoj bi se predstave smenjivale predstavama, a ne delatni princip koji bi ih proizvodio. No, ja pretpostavim ovo poslednje, i tu pretpostavku ne mogu da napustim a da ne napustim samog sebe; kako dolazim do toga? U navedenim čulnim ingredijencijama ne leži za to nikakav razlog; prema tome, to je posebna, i to neposredna svest, dakle opažaj, i to ne čulni opažaj koji bi se odnosio na materijalno postojanje, nego opažaj same delatnosti, koja nije ništa što stoji, nego nešto što napreduje, ne biće, nego život.

Prema tome, filozof nalazi taj intelektualni opažaj kao fakat svesti (za njega je to činjenica — Tatsache; za iskonsko Ja delotvorna radnja — Tatthandlung\*), ne neposredno, kao izolovani fakat svoje svesti, nego budući da razlikuje ono što se u običnoj svesti nalazi ujedinjeno i celini razlaže na njene sastavne delove.

Od toga je sasvim različit zadatak da se taj intelektualni opažaj, koji se ovde pretpostavlja kao fakat, objasni prema njegovoj mogućnosti i da se on, pomoći tog objašnjenja iz sistema celokupnog uma, odbrani od podozrenja varljivosti i obmane, podozrenja koje na sebe navlači svojim protivrećenjem dogmatskom načinu mišljenja, koji je isto tako utemeljen u umu; da veru u njegovu realnost, od koje vere, prema našem vlastitom izričitonu priznanju, transcedentalni idealizam svakako polazi, osvedoči još nečim višim i da sam interes, na kojem se osniva, dočkaže u umu. To se događa jedino pokazivanjem moralnog zakona u nama, u kojem se Ja predstavlja kao nešto što je tim zakonom uzvišeno iznad svake prvobitne modifikacije, u kojem mu se prispisuje apsolutno, samo u njemu, i apsolutno ni u čemu drugom, utemeljeno delovanje, te se, prema tome, karakteriše kao nešto apsolutno delatno. U svesti tog zakona, koja, bez sumnje, zacelo nije izvedena iz nečeg drugog, nego je neposredna svest, utemeljen je opažaj samodelatnosti i slobode; ja sam себi, pomoći samog sebe, dat kao nešto što na izvestan način treba da bude delatno, prema tome, ja sam, pomoći samog sebe, dat kao delatan uopšte; ja imam život u samom sebi i uzimam ga iz samog sebe. Ja vidim *sebe* samo pomoći tog medijuma moralnog zakona; ako na taj način vidim sebe, onda sebe nužno vidim kao samodelatnog; a time

\* Pravo govoreći, Fichteova kovanica »Tathandlung«, kao temeljni pojam njegove filozofije, ne može se na odgovarajući način prevesti na naš jezik. Ovde je prevodimo izrazom »delotvorna radnja«, prihvatajući tako prevod Viktora Sonnenfelda (vidi Osnova čelokupne nauke o znanosti, »Naprijed«, Zagreb, 1974.)

odr. redaktora prof. Milana Kangerge. — Prim. prev.

ni nastaje potpuno tudi ingredijens realne delotvornosti mog sopstva u svesti, koja bi, izvan toga, bila samo svest o sledu mojih predstava.

Intelektualni opažaj je jedino pouzdano stanovište za svaku filozofiju. Pomoću njega može se objasniti sve što se nalazi u svesti; ali i samo pomoći njega. Bez samosvesti uopšte nema nikakve svesti; no, samosvest je moguća samo na naznačeni način: ja sam samo delatan. Od nje ne mogu biti dalje teran; ovde moja filozofija postaje sasvim nezavisna od svake volje i postaje proizvod gvozdene nužnosti, ukoliko nužnost postoji za slobodan um: tj. proizvod praktičke nužnosti. Ja od ovog stanovišta *ne mogu* da idem dalje, jer dalje *ne smem* da idem; i tako se transcendentalni idealizam ujedno pokazuje kao dužnosti jedno primereni način mišljenja u filozofiji, kao onaj način mišljenja u kojem se spekulacija i moralni zakon najprišnije ujedinjavaju. Ja u svom mišljenju *treba* da polazim od čistog Ja i da ga mislim kao absolutno samodelatno, ne kao stvarima određeno, nego kao da ono određuje stvari.

Pojam delovanja, koji postaje mogućan samo pomoću tog intelektualnog opažaja samodelatnog Ja, jeste jedini koji ujedinjava oba sveta što za nas postoje, čulni i inteligibilni. Što je mom delovanju suprotno — meštvo mu moram sprostavljati, jer sam konačan — jeste čulni svet, a što mojim delovanjem treba da nastane, jeste inteligibilni svet. Hteo bih da znam kako bi oni, koji pri spominjanju inteligibilnog opažaja poprimaju poznati gospodski izraz lica,\* zamisili sebi svest moralnog zakona; ili kako bi sebe mogli da konstruišu pojmove o pravu, o vrlini i sl., koje oni, ipak, bez sumnje imaju. Po njima, postoje samo dva opažaja *a priori*, vreme i prostor. Oni, svakako, te pojmove stvaraju u vremenu, formi umutrasnog čula, ali im oni, bez sumnje, nisu sâmo vreme, nego samo izvesno ispunjenje vremena. Šta je sad ono čime ispunjavaju vreme i što podmeću svojoj konstrukciji onih pojnova? Ne preostalo ispasti oprimlike četvorouglasto, a njihova vrлина okrugla; onako kašto svi pojmovi čulnog opažaja koje oni konstruišu, oprimlike pojma kod nekog autora. Ko tek mora da vidi da li se ovo učenje slaže s učenjem nekog drugog čoveka, pre nego što o njemu hoće da se uveri, umesto da vidi da li se slaže sa zahtevima njegovog sopstvenog uma, na toga ono uopšte ne računa, jer mu nedostaje apsolutna samodelatnost, potpuno nezavisna vera u samog sebe, koje se onim učenjem pretpostavlja. Prema tome, pisac učenja o nauci je, zbog sasvim drugog razloga nego što je onaj da svoje učenje preporuči, nastupio s prethodnom napomenom da se ono potpuno slaže s Kantovim učenjem i da nije nikako drugo do dobro shvaćeno Kantovo učenje. On je u tom mnenju sve više učvršćivan neprekidnom obradom svog sistema i mnogostranošću na koju je bio podstaknut da je dâ svojim stavovima. Svi oni za koje se smatra da su poznavaoci Kantove filozofije i koji su u tome dali svoj prilog, kako prijatelji tako i protivnici učenja o nauci, jednoglasno uveravaju u suprotno\*, a u to, *na njihov sazver*, uverava i sam Kant, koji, bez sumnje, zaceleo mora najbolje razumeti samoga sebe\*\*. Kad bi

prirode, oni to moraju imati pomoću neposrednog opažaja, te, prema tome, osim njihova dva, postoji još i treći opažaj.

Štoga nikako nije tako beznačajno, kako se nekuma čini, da li filozofija polazi od čujenice ili delotvorne radnje (tj. od čiste delatnosti koja ne pretpostavlja nikakav objekt, nego ga sama proizvodi, i gde delovanje, prema tome, neposredno postaje *delo*). Ako polazi od čujenice, onda sebe stavlja u svet bita i konačnosti, i njoj će biti teško da iznade put ka onom beskonačnom i natčulnom; ako polazi od delotvorne radnje, onda стојi upravo na onoj takči koja povezuje oba sveta i sa koje se oni jednim pogledom mogu pregledati.

## 6. *Prilog o Kantovoj*

Nije osobina učenja o nauci, niti njenog pisca, da traži zaštitu kod nekog autora. Ko tek mora da vidi da li se ovo učenje slaže s učenjem nekog drugog čoveka, pre nego što o njemu hoće da se uveri, umesto da vidi da li se slaže sa zahtevima njegovog sopstvenog uma, na toga ono uopšte ne računa, jer mu nedostaje apsolutna samodelatnost, potpuno nezavisna vera u samog sebe, koje se onim učenjem pretpostavlja. Prema tome, pisac učenja o nauci je, zbog sasvim drugog razloga nego što je onaj da svoje učenje preporuči, nastupio s prethodnom napomenom da se ono potpuno slaže s Kantovim učenjem i da nije nikako drugo do dobro shvaćeno Kantovo učenje. On je u tom mnenju sve više učvršćivan neprekidnom obradom svog sistema i mnogostranošću na koju je bio podstaknut da je dâ svojim stavovima. Svi oni za koje se smatra da su poznavaoci Kantove filozofije i koji su u tome dali svoj prilog, kako prijatelji tako i protivnici učenja o nauci, jednoglasno uveravaju u suprotno\*, a u to, *na njihov sazver*, uverava i sam Kant, koji, bez sumnje, zaceleo mora najbolje razumeti samoga sebe\*\*. Kad bi

\* Duhotoviti pisac objave prva čestina toma ovog *Filozofskog žurnala* u A.L.Z., koji takođe poziva na dokazivanje te tvrdnje, preuključuje svoje sopstveno mišljenje o saglasnosti ili nesaglasnosti oba sistema; prema tome, ovde ni u kom pogledu nije reč o njemu.

1 Fridrik Siegel. (Primedba Imm. Herm. Fichtea.)

\*\* Gospodin Forberg, koga A.L.Z., sačuršće L.Z. i dr. naznačavaju kao pisca *Fragmenta iz mojih haranja* (*Fragmente aus meinen Papieren*, Jena, 1796), može (str. 77) da oiz *najboljeg* izvora (verovatno iz nekog Kantovog pisma njemu) uverava da je *Kant* mišljenja da je moj sistem potpuno drukčiji nego Kantov. Istina, meni je dosad bilo nemoguće da iz najboljeg ili nekog drugog izvora saznam za Kantovo mišljenje o učenju o nauci; takođe sam veoma daleko od toga da od tog, poštovanja dostoјnog starca, koji uistinu ima svoje mesto, tražim da se postavi u jedan sasvim nov, njemu sasvim stran i od njegovog manira potpuno odstupajući tok ideja, samo da bi izrekao sud koji će već, bez sumnje, vreme izreći i bez njega;

pisac učenja o nauci bio sposoban za izvestan način mišljenja, onda bi mu to moralo biti veoma dobrodošlo. Pošto on ne smatra nikakvom sramotom da Kanta valjano ne razume i pošto predviđa da će mišljenje, da to svakako nije sramota, vilo brzo postati opšte, to bi on na sebe mogao da uzme malu sramotu da Kanta jednom nije tačno protumačio, te bi mu, nasuprot tome, pripala čast da važi za prvog pronalazaca jednog pogleda koji će sigurno postati opšte proširen i koji će u čovečansku proizvesti najblažu gotovinju revoluciju. Jedva se može objasniti zašto prijatelji i protivnici učenja o nauci tako reynosno protivreče onoj tvrdnji, zašto od autora te tvrdnje tako ozbiljno traže njen dokaz koji nikada nije obećao, koji je od sebe izričito odbio i koji bi pripadao u buduću istoriju učenja o nauci, a ne u njen prikaz. Protivnici, bar, ne čine to iz nežne zabrinutosti za pščevu čast; a oni prvi bi se mogli oslobođiti te brige, pošto za takvu čast ni sâm nemam smisla, a čast, koju ja poznajem, tražim u nečem drugom. Dograda li se to da bi izbegli prigovor da nisu razumeli Kantove spise? Ta tvrdnja nije, bar u ustima pisca učenja o nauci, nikakav prigovor, koji toliko glasno koliko je moguće priznaje da ih nije ni razumeo i da je tek onda kad je na svom sopstvenom putu otkrio učenje o nauci, u njima našao dobar i samom sebi saglasan smisao; a ona će, po svenu sudeći, uskoro prestati da u bilo čijim ustima može da bude prigovor. Ako je protivnicima naročitoшло do toga da odbiju prigovor da svoje sopstveno učenje, koje su branili svim svojim snagama, nisu prepoznali kad im se ukazalo u tudem obliku, onda bili i njima uštедeo taj, svakako neugodan, prigovor, kad ne bih imao interesa koji mi izgleda višim od njihovog i kojem njihov interes treba žrtvovati. Name, ja nijednog trenutka neću da me smatraju za nešto više nego što jesam; niti ču dopustiti da mi se pripiše zasluga koja mi ne pripada.

Prema tome, jednom se zacelo moram upustiti u dokaz koji se tako često traži; stoga koristim priliku koja mi se ovde pruža.

Kako smo upravo videli, učenje o nauci polezi od intelektualnog opažaja, od opažaja apsolutne samodelatnosti onog Ja.

Međutim, ipak je neosporno, i svim čraocima Kantovih spisa leži očigledno pred očima, da se Kant ni protiv čeganje-odlučnije, moglo bi se reći prezirivje, izjasnio nego protiv tvrdnje o nekoj moći intelektualnog opažaja. To izjašnjenje je tako jako utemeljeno u suštini Kantove

a da Kant nema običaj da sudi o onome što nije čitao, to ja suviše dobro znam. Pa ipak, što je pravedno, ja moram verovati gospodin Forberg sve dobro da ne mogu da dokazem suprotno. No, tada je pitanje da li je on govorio o *svarmo pročitanom i svarmo shvaćenom* učenju o nauci ili je, možda, govorio o neobičnim nakazama, koje su se učitelju stanovista dopale da ih pod imenom učenja o nauci iznese u filozofskim analima koji su, kao što to zna njihov izdavač, skrenuli pažnju na slabosti učenja o nauci.

filozofije da ga on — posle svake daje obrade svog sistema od pojave *Kritike čistog uma*, čime su stavovi tog sistema u njegovom duhu očigledno zadobili daleko veću jasnoću i bolju zaokruženost, kao što će se to razjasniti svakome ko pažljivo upoređuje njegove kasnije sa njegovim prethodnim spisima — da ga on, kažem, u jednom od svojih najnovijih spisa (*O otmrenom tonu u filozofiji* — *Über den vornehmnen Ton in der Philosophie*, Berl. Monatschrift od maja 1796) ponavlja s jednakom oštrom, iz zablude o intelektualnom opažaju izvodi on ton u filozofiji koji prezire svaki rad i, uopšte, najnesposonosnije zanesenjaštvo.

Da li je potrebno daje svedočanstvo da je filozofija, koja je izgrađena, upravo na onome što Kantova filozofija odlučno odbacuje, potpuna suprotnost Kantovom sistemu i da je upravo nesposonosan i besmislen sistem o kojem Kant govori u pomenutom članku? Pre nego što se na tom argumentu gradilo, trebalo je istražiti da li se, možda, u oba sistema istom rečju ne bi hteli da izraze potpuno različiti pojmovi. U Kantovoj terminologiji, svaki opažaj se odnosi na biće (postavljeno, trajanje); prema tome, intelektualni opažaj bi bio neposredna svest o nečulnom biću; neposredna svest o stvari po sebi, i to pomoću samog mišljenja; dakle, stvaranje stvari po sebi pomoću pojma (otprikle onako kao što oni koji postojanje boga demonstriraju iz pojma, moraju to postojanje boga da smatraju za puku posledicu svog mišljenja). Kantov sistem, prema toku koji je uzeo, može imati potrebu da na taj način od sebe odvrati stvar po sebi; učenje o nauци ju je odstranilo na drugi način; ono zna da je stvar po sebi potpuno izokretanje uma, da je ona čisto neuman pojam; za njega je svako biće nužno čulo biti, jer ono ceo pojam izvodi tek iz forme čulnosti; i čovek je u njemu potpuno osiguran od tvrdnje o nekom sredstvu odnosa prema stvari po sebi. Za njega je intelektualni opažaj u Kantovom smislu besmislica koja nam isčezava pod rukama ako čovek hoće da je misli i koja uopšte nije vredna nikakvog pomena. Intelektualni opažaj, o kojem govoriti učenje o nauci, nikako se ne odnosi na biće, nego na delovanje, i on kod Kanta uopšte nije označen (osim, ako se hoće, izrazom *čista aperecepcija*). Pa ipak, i u Kantovom sistemu se sasvim tačno može pokazati mesto na kojem je o njemu trebalo govoriti. Čovek je, prema Kantu, zacelo svestan kategoričkog imperativa? Kant je o svesti? Kant je zaboravio da sebi postavi to pitanje, jer on nigde nije obradio osnovu celokupne filozofije, nego je u *Kritici čistog uma* obradio samo teorisku, u kojoj kategorički imperativ nije mogao da se pojavi; u *Kritici praktičkog uma* obradio je samo praktičku, u kojoj je bilo reći samo o sadržaju, te nije moglo da nastane pitanje o vrsti svesti. — Ta svest je bez sumnje neposredna, a ne čulna; dakle, upravo ono što ja nazivam intelektualnim opažajem, te ga, tako u filozofiji ne postoji nikakav klasičan autor, tako nazivam s istim pravom s kojim Kant tako naziva nešto drugo što nije ništa; s istim pravom

zahtevan da se čovek upozna sa značenjem moje oznake pre nego što sudi o mom sistemu.

Moj, poštovanja dostojan prijatelj, gospodin dvorski propovednik Šulc, koga sam upoznao sa svojom još neodređenom idejom da celokupnu filozofiju izgradim na čistom Ja, davno pre nego što sam s njom bio načistio, i koji je toj ideji bio bliži i manje renaklonjen nego bilo ko drugi, piše o tome na jednom značajnom mestu. U njegovom ispitivanju Kantove *Kritike čistog umu*, 2. deo, str. 159., kaže se: »Čista delatna samovest, u kojoj se uistinu sastoji svacije Ja, ne sme se, zato što nas neposredno može i mora da pouči, zamjenjivati s *mocu opažanja i iz toga, njež*« (sasvim onako kako je od tada tvrdilo učenje o nauci). »Jer, *opažaj* znači *predstava* koja se *neposredno* odnosi na predmet. Čista samovest, međutim, nije predstava, nego je, štavise, *ono* čime svaka predstava — tek postaje istinskom predstavom!« — »Kad kažem da sebi nešto predstavljam, onda to znači isto što i: ja sam svestan da imam predstavu o ovom predmetu« itd. Prema tome, predstava je, po g. Šulcu, ono o čemu je mogućna svest. Tu sad g. Šulc govori upravo o čistoj samovestti. On bez sumnje zna o čemu govoriti; i on, prema tome, kao filozof svakako ima predstavu o čistoj samovestti. — Međutim, g. Šulc ne govori o toj svesti filozofa, nego o prvočitnoj; prema tome, smisao řečeve tvrdnje je ovaj: prvočitno, tj. u običnoj svesti bez filozofske refleksije, sama samovest ne čini nikavu potpunu svest, nego je ona samo nužni sastavni deo kojim ova poslednja tek postaje moguća. No, da li *čulni* opažaj čini svest, da li je on nešto drugo nego takođe ono čime predstava tekr postaje predstava? Opažaj bez pojma je step. U kom smislu može g. Šulc da (čulni) opažaj nazove predstavom uz isključenje samovesti? Na stanovištu filozofa, kako smo videći, samovest je to isto tako kao i predstava; na stanovištu iskonskog predstavljanja, *on* to isto tako nije kao što to nije ni samovest. Ili, da li pojma sačinjava predstavu? Pojam bez opažaja je prazan. Samovest, čulni opažaj, pojam u njegovoj odvojenosti, svi zajedno nisu predstave, već samo ono čime predstava tekr postaju moguće. Po Kantu, po Šulcu, po meni, za potpunu predstavu potrebne su tri stvari: ono čime se predstava odnosi na neki objekt i postaje predstava o *nečemu*, a što mi jednoglasno nazivamo čulnim opažajem; — (to je tako čak i onda kad sam ja sâm objekt predstave; ja samon sebi postajem nešto trajno u vremenu) — ono čime se ona odnosi na subjekt i postaje *moja* predstava, i što kod Kanta i Šulca ne treba da se naziva opažaj, a što ja tako nazivam, pošto se to prema potpunoj predstavi nalazi u istom odnosu kao i čulni opažaj; i konacno, ono čime se ova ujedinjavaju, te samo u tom ujedinjavanju postaje predstavom, što mi, opet jednoglasno, nazivamo pojmom.

Uopšte, šta je sadržaj učenja o nauci u dve reči? Ovo: um je apsolutno samostalan; on je samo za sebe; ali, za sebe je takođe samo on. Prema tome, sve što on jestе mora biti utemeljeno u njemu samom i mora se objasniti samo iz njega samog, a ne iz nečega izvan njega, do čega, izvan njega, on ne bi mogao da dode a da sebe ne napusti. Ukratko: učenje o nauci je transcendentálni idealizam. A šta je sadržaj Kantove filozofije u dve reči? Kako se može karakterisati Kantov sistem? Priznajem da mi je nemoguće da mislim kako se samo, bez iste te pretpostavke, jedan stav kod Kanta može razumeti i kako se može slagati sa drugim stavovima; ja verujem da ona izlazi sa svih strana: priznajem da sam, između ostalog, i zato odbijao od sebe zahtevani dokaz što mi je izgledalo pomalo smešno i pomalo dosadno da nabrajanjem pojedinačnih stabala pokazujujem šunu.

Ovde hoću da navedem samo jedno glavno mesto iz Kanta. On kaže (*Kritika čistog umu*, novo izdanje, str. 136): »Najviše načelo mogućnosti svakog opažaja u odnosu na razum jeste: da svaka raznolikost stoji pod uslovima prvočitnog jedinstva apercepcije<sup>2</sup>. To, drugim rečima, znači: da se ono što je opaženo *misli*, a to je mogućno samo pod uslovom da pri tom može da posjedi mogućnost prvočitnog jedinstva apercepcije, i, prema tome, zaključujem dalje — pošto je, prema Kantu, i opažaj mogućan samo na taj način da se misli i shvata, budući da je, po njemu, opažaj bez pojma step, tj. da nije ništa — pošto sam opažaj stoji pod uslovima mogućnosti mišljenja, to, prema Kantu, pod uslovima mogućnosti prvočitnog jedinstva apercepcije ne stoji neposredno samo mišljenje, nego, posredstvom njega, i njime ustovljeno opažanje, dakle svaka svest.

Šta je uslov? — Doduše, Kant ovde govori o *uslovima*, ali on sva-kako navodi samo jedan kao temeljni uslov — šta je uslov prvočitnog jedinstva apercepcije? Prema § 16, uslov je: da moje predstave *magu* biti preraćene od onoga: *Ja* mislim (str. 132, red 14, reč »Ja« je svakako štampana jedino švabaškim slovima<sup>3</sup> a to već nešto znači), tj. *Ja sam ono što misli* u tom mišljenju.

O kom Ja je ovde reč? Možda o onome što ga kantovci spokojno pabirče iz raznolikosti predstava, od kojih ono ni u jednoj nije bilo, a u svima je zajedno; tako da bi navedene Kantove reči imale *ono* zna-

<sup>2</sup> Kod Kerbaha, str. 662.

<sup>3</sup> U Kerbahovom izdanju str. 659, red 8. odzodo. — Prema *Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Berlin, 1900) Berna Erdmann (Priloz i istorija i revizija teksta Kantove *Kritike čistog umu*) str. 45., »ta mislim« Je jedino način čitanja 3. izdanja (1790). To treće izdanje Erdmann označava kao »nematan doslovni otisk izdanja A<sup>2</sup> (2. izdanja); naročito je nemarno i nejasno reproducovanje mesta koja su u štampi istaknuta u izdanju A<sup>2</sup>.«

ženje: Ja koji mislim D isti sam Ja koji je mislio C i B i A, a tim mišljenjem svog raznolikog mišljenja ja sebi tek postajem Ja, naime *ono ien-tižno u raznolikom?* Kant bi tada bio upravo onako jedan bričnjac kao i ti kantovci; jer, tada bi, prema njemu, mogućnost svakog mišljenja bila uslovljena drugim mišljenjem, i mišljenjem ovog mišljenja, te bilo htelo da znam kako bi ikada trebalo da dodemo do nekog mišljenja.\*

Međutim, mi ovde nećemo prosti da zaključujemo, nego čemo navesti Kantove vlastite reči. Na str. 132. on kaže: »Ta predstava: Ja mislim, jeste akt spontanosti, tj. ona se ne može smatrati kao da pripada čulnosti. (Dakle, ni unutrašnjoj, dodajem, kojoj upravo opisani identitet svesti svakako pripada.) »Ja nju nazivam čistom apercepcijom, da bih je razlikoval od empirijske (upravo navedene), jer je to ona samostavko, budući da proizvodi predstavu: *Ja mislim*, koju moraju pratići sve druge predstave *koja je u svakoj svesti jedno i isto*, mikav predstava ne može dalje da prati.« Ovdje je jasno opisana priroda čiste svesti. Ona je u svakoj svesti ista; dakle, neodredljiva nekom slučajnošću svesti: *Ia je u njoj određeno jedino pomoću samog sebe, i ono je apsoluitno određeno.* — Ni Kant ne može da pod tom čistom apercepcijom razume svest o našoj individualnosti, niti da ovo poslednje meša s onim prvim; jer svest o individualnosti nužno je praćena jednom drugom svesću, svesću o *Ti*, te je mogućna samo pod tim uslovom.

Premda tome, kod Kanta sasvim pouzdano nalazimo pojama *čistog Ja*, upravo onako kako ga postavlja učenje o nauci. — A u kakvom odnosu misli *Kant*, u navedenim rečima, to čistio Ja prema svakoj svesti? Kao *tako koje je uslovjava*. Štaviše, time bi, prema Kantu, mogućnost svake svesti bila uslovljena mogućnošću onog Ja ili Čiste svesti, upravo kao i u učenju o nauci. Ono što uslovjava u mišljenju se pretpostavlja onome što je uslovjeno; jer navedeni odnos upravo to znači: štaviše, time bi, prema Kantu, sistematsko izvođenje celokupne svesti, ili, što isto znači, sistem filozofije, morao da polazi od čistog Ja, baš onako kako to čini učenje o nauci, te je, prema tome, sam Kant dao ideju jedne takve nauke.

No, možda bi taj argument mogao da se obesnaži sledećim razlikovanjem: jedino je *uslovljeno*, a drugo *određeno*.

Premda Kantu, svaka svest je samo uslovljena samsvesću; rezultati tog utemeljenja ne smiju samo protivrečiti uslovima samsvesće; ne smiju samo ukinuti njenu mogućnost; ali, nije potrebno da oni upravo iz nje *proizlaze*.

\* Štaviše, ako bi čovek hteo da im se na to ne osvrne, ma koliko da je pakosno, sabiranjem više tih predstava bi, ipak, proizšlo samo raznoliko *mišljenje*, kao jedno *mišljenje uopštete*, a nipošto *ono što misli* u tom raznolikom mišljenju.

Premda učenju o nauci, svaka svest je određena samsvesću, tj. sve što se u svesti nalazi uslovima samsvesće je utemeljeno, dato, prouzvedeno; a izvan samsveseti nupše ne postoji neki njen temelj. — Moram dokazati da u našem slučaju *određenost* neposredno sledi iz *uslovjenosti*, da, prema tome, navedena razlika u ovom slučaju uopšte ne postoji i ništa ne kaže. Ko tu kaže: svaka svest je uslovljena mogućnošću samsveseti, a *ja to sad hoću tako da smatram*, taj u tom istraživanju i ne zna ništa dalje o svesti, te apstrahuje od svega onoga što o tome, možda, ipak misli da zna. On iz postavljenog principa izvodi ono što je zahtevano; i samo ono što je tako *izveo* kao svest jeste za njega svest, a sve ostalo jeste i ostaje ništa. Prema tome, njemu izvodljivost iz samsvessti određuje opseg onoga što mu važi kao svest, zato što polazi od pretpostavke da je svaka svest *uslovljena* mogućnošću samsvesću.

No, ja vrlo dobro znam da *Kant* nipošto nije *postavio* takav sistem; tada bi pisac učenja o nauci uštedeo sebi truda i za obrađivanje izabrao neku drugu g amu ljudskog znanja. Znam da on kategorije, koje je postavio, nipošto nije *dokazao* kao uslove samsvesći, nego je samo rekao da one to jesu; još manje da su prostor i vreme, i ono što je u provodnoj svesti od njih *nerazdvojivo*, što oboje ispunjava, izvedeni kao takvi uslovi; budući da se o njima, kao izričito o kategorijama, čak i ne kaže da to jesu, nego samo posredstvom gore učinjenog zaključivanja. Međutim, ja verujem da isto tako sigurno znam da je *Kant* sebi *mislio* takav sistem; da sve ono što on stvarno iznosi jesu odломci i rezultati tog sistema, i da njegove tvrdnje imaju smisla i veze samo pod tom pretpostavkom. Da li on taj sistem samom sebi nije mislio u одредности i jasnoći, da bi ga i drugima *mogao izlagati*, ili da li ga je sebi, u stvari, tako mislio, te ga samo nije *hteo* da izloži, kako, izgleda, da neki znaci nagoveštavaju\*, to bi, kako se meni čini, moglo ostati sasvim

\* Npr. *Kritika čistog uma*, str. 1084: »U ovoj raspravi namerno prelazim preko definicije tih kategorija, *iako bih hteo da je odmah imam u posedu*. Svaka kategorija može da se definise samo *pomoću svog određenog odnosa prema mogućnosti samsveseti*, a ko poseduje tu definiciju, taj nužno poseduje učenje o nauci. — Str. 109: »U sistemu čistog uma ona bi se (ta definicija) s pravom mogla od mene da zahteva; ali, ona bi *ovde* samo glavnu tačku ukonila *ispred ocijeku*. Na ovom mestu se suprotstavljuju sistem čistog uma i ono ovde (*Kritika čistog uma*), i ova poslednja se ne izdaje za onaj prvi. Zadeto se ne može uvideti kako se kritika, od vremena kad je naročito *Rahnhold* podstakao pitanje o fundamenti i potpunosti Kantovog istraživanja, i otkad *Kant* nije objavio nikakav sistem čistog uma, samom svojom starošću preobrazila u sistem i zašto su dala pitanja, koja su, prema ovom mestu, svakako dozvoljena, pošto su stvarno postavljena, bila pomalo neblago odbrjena. — Po meni, *Kritici čistog uma* nipošto ne nedostaje fundament; to je vrlo jasno; samo, na njemu nije gradeno, a gradevinski materijal — premda već brižljivo premijen — leži jedan na drugom i jedan pored drugog u vrlo samovoljnou redu.

\* Kod Herbeta str. 98.

neistraženo ili, ako treba da se istraži, to bi mogao da učini neko drugi, jer ja o toj tački nisam nikada nešto tvrdio. Ma kako ispalio to istraživanje, tom uvrštenom čoveku ipak ostaje *ta zasluga* da je filozofiju prvi svesno odvratio od spoljašnjih predmeta i da ju je uneo u nas same.

To je duh\* i najdublja duša cele cele njegove filozofije, a to isto je takođe duh i duša učenja o nauci.

Međutim, meni se zamera glavna razlika koja treba da postoji između Kantovog sistema i učenja o nauci; tu razliku je još sasvim nedavno opet naveo jedan čovek koji, kao malo ko drugi, odavno ima za sebe osnovano mišljenje da je razumeo Kanta i koji je sad pokazao da je shvatio i učenje o nauci. Pošto hoće da potvrdi da je pisac učenja o nauci, tvrdnju koju sam upravo ponovio i obrazložio, *samom sebi*, što odatle, naravno, sledi, *drugim poznavacima Kantovih spisa*, pričinio nepravdu, *Rajnhold*, naime, kaže (str. 341. *Ebora različitih spisa* — *Auswahl vermischter Schriften*, 2. Teil, Jena, b. Mauke, 1797.): »Razlog naše tvrdnje — da našim predstavama odgovara nešto izvan nas — postoji, naravno, i prema *Kritici čistog umu u Ja*; ali, samo ukoliko u njemu, kao fakat postoji *empirijsko saznanje* (iskustvo); i ukolikot to saznanje, po svom *transcendentalmom* sadržaju (koji čini samo *formu* saznanja), mora da bude utemeljeno *jedino u samom Ja* — a po svom *empirijskom sadržaju*, pomoći kojeg im a objektivnu realnost, mora da bude utemeljeno u *Ja pomoru nečega* što je od *Ja različito*. Nikakva naučna forma filozofije nije bila moguća sve dok se ono što je od *Ja različito*, kao temelj objektivne realnosti onog *transcentalnog*, moralo da traži jedino *izvan Jak*.

Ja svoje čitaoce nisam uverio, i svoj dokaz temeljito izveo, ako ne otklonim taj prigovor.

\* Čovek je zacelo primoran da objašnjava prema *duhu*, ako ne ide valjano s objašnjanjem prema *stolu*. Sam Kant, u skromnoj ispovesti da nije naročito svestan dara za jasnoću, ne polaže veću vrednost na svoje dobro, i u predgovoru za drugo izdanie *Kritike čistog umu*, str. XLIV, sam preporučuje da se njegovi spisi objašnjavaju prema *jedinstvu* i prema *ideji* u celini, dakle, prema *duhu i nameri* koje mogu imati projedina mesta. On sam (*O jednom okruženju itd.*, str. 119, ff) pruža znakačan pokusaj objašnjanja prema cultu u tumačenju Lajbnica, i njegovi stavovi u celini-polaže od premise: da li se može verovati da je Lajbic to htio da kaže, te to i to? Na str. 122. on kaže: čovek ne sme dopuštiti da bude poremećen objašnjenjem (koje je Lajbic dao izravnim rečima) o *čistosti* *kao nekom zamršenom načinu predstavljanja*, nego, štaviše, *na njegovo mesto* mora *postaviti* objašnjenje koje je saobrazeno Lajbnicovoj nameri, *pošto se, inače, njegov sistem ne bi sljedio sa samim sobom*. Isto tako se tvrdila urođenost izvesnih pojnova razume sasvim pogrešno *ako se uzme bukvorno*. Ovo poslednje su vlastite Kantove reči. — Dakle, zacelo će izaci na to: da se originalan filozofski pisac (o pakim tumačenja ovde uopšte ne može biti reči, jer se oni uporedjuju sa svojim autorom, ako se on još nije izgubo) objašnjava prema cultu koji u njemu stvarno leži, a ne prema duhu koji bi, tobože, u njemu trebalo da leži.

Pitanje (samo istorijsko) jeste: da li je Kant iskustvo, prema njegovom empirijskom sadržaju, stvarno utemeljio *nečim* što je *različito od Ja?*

Vrlo dobro znam da su svi kantovci tako razumeli Kanta, izuzimajući samo gospodina *Beka*, čije je delo *Stanovište...*, do čega je ovde stalno, izaslo posle učenja o nauci\*. Tako ga čak razume njegov tumač g. Šulc, koga je on nedavno potvrdio i koga zbog te okolnosti ovde navodim. Kako često priznaje on g. *Eberhardu* da *objektivni temelj pojava leži u nečemu što je stvar po sebi* (npr. str. 99. *Ispitivanja* itd., 2 deo); da su na taj način *phenomena bene fundata* (pojave dobro utemeljene), i sl. Kako *Rajnhold* još do ovog časa tumači Kanta, upravo smo videli.

Može izgledati uobraženo i kao umanjuvanje drugih kad jedan jedini nastupi i kaže: do ovog trenutka, ni jedan jedini iz mnoštva vrednih naučenjaka, koji su svoje vreme i snage upotrebili za tumačenje izvestne knjige, nije tu knjigu drukčije razumeo do *potpuno izpaceno*: oni su u njoj, za sistem koji se izlaže, pronašli upravo suprotan sistem; dogmatizam umesto transcendentalnog idealizma; međutim, *jedino je ja valjano razumen*. Pa ipak, i ta uobraženost bi stvarno mogla biti samo prividna; jer, moguća je nada da će potom i drugi knjigu tako razumeti i da taj jedini neće ostati jedini. Druge razloge, zašto upravo ne treba smatrati uobraženim kad se čovek odvaja da protivreči kantovcima u celini, ovde neću da navodim.

Međutim — što je kod ove stvari najčudnije — otkriće da Kant ništa ne zna o nečemu što je od *Ja različito*, nije ništa manje nego novo. Od pre deset godina svako je mogao da čira najtemeljniji i najpotpuniji štampan dokaz o tome. On se nalazi u Jakobijevom *Idealismus und Realismus, ein Gespräch*, Breslau, 1787 (*Idealizam i realizam, razgovor*), u prilogu: *Über den transzendentalen Idealismus (O idealizmu)*, str. 207 ff. Jakobi je na tom mestu Kantovim vlastitim rečima naveo i sastavio Kantove najodlučnije izjave o toj tački, izjave koje najviše padaju u oči. Ono što je već učinjeno i što se, u stvari, ne može bolje učiniti, ja ne mogu još jednom da učinim, te čitaoce utolik radije upućujem na samu navedenu knjigu, pošto bi ta cela knjiga, kao i svi Jakobijevi filozofski spisi, još i sad zacelo mogla da bude korisna lektura našem dobu.

Neka mi oni tumači Kanta dopuste da im postavim samo nekoliko pitanja. Dakle se, prema Kantu, prostire primenljivost svih kategorija, a posebno kategorije kauzaliteta? Samo na područje pojava; prema tome, samo na ono što je već za nas i u nama samima. A na kakav način bi drukčije nisam na tu čast polagao pravo do onom tvrdnjom i onim što ovde kažem.

se moglo doći do pretpostavke nečega što je od Ja različito, kao razloga empirijskog sadržaja saznanja? Ja mislim — samo zaključkom od onoga što je obrazloženo na razlog; dakle, primenom pojma kauzaliteta. Tako sâm Kant nalazi stvar (str. 211. Jakobjevog spisa); i već zato odbacuje pretpostavku *stvari koje se po sebi nalaze izvan nas*. Međutim, oni tumači dopuštaju da on za ovaj put zaboravi osnovnu tvrdnju svog sistema o vrednosti kategorija uopšte i da pomoću smelog zaključka iz sveta pojava dode do stvari koja po sebi postoji izvan nas. *Enesidem* koji za sebe, naravno, *Kanta* takođe tako razume i čiji skepticizam, baš kao oni kantovci, istinu našeg saznanja postavlja u saglasnost sa stvarima po sebi, dovoljno jasno je kudio onu rđavu inkonsekvenciju. Šta su mi na to odgovorili oni tumači? — Kant, ipak, govori o nekoj stvari po sebi? Šta je njemu ta stvar? *Noumen*, kako na više mesta u njegovim spisima možemo da čitamo. To isto, naime puki noumen, ona je takođe kod *Rajnholda i Šulca*. No, šta je to noumen? Po *Kantu*, po *Rajnholdu*, po Šulcu, nešto što mi, prema zakonomu misljenja koje treba dokazati i koje je Kant dokazao, samo *pridomišljano pojavni* i što se, prema tim zakonima, *mora pridomišljati*: *što, prema tome, nastaje samo pomoću našeg mišljenja*; ipak, ne pomoću našeg *slobodnog* misljenja, nego pomoću misljenja koje je *nuzno* pod pretpostavkom *jastva* — i koje, prema tome, postoji samo za *naše mišljenje*, za nas misaona bica. A taj noumen ili stvar po sebi — za šta je oni tumači još dalje hoće da upotrebite? Ta misao o stvari po sebi utemeljena je pomoću osećaja, a oni hoće da osećaj opet utemelje pomoću misli o nekoj stvari po sebi. Njihova kugla zemaljska počiva na velikom slonu, a taj veliki slon — počiva na njihovoj kugli zemaljskoj. Njihova stvar po sebi, koja je puka misao, treba da *utiče* na Ja! Da li su opet zaboravili svoj prvi govor; i da li je njihova stvar po sebi, koja tek što bese puka misao, sad neslo drugo nego puka misao? Ili, hoće li oni da u svoj ozbiljnosti jednoj pukoj misli pripisu isključivi predikat realnosti, predikat delotvornosti? I to bi bila čudnovata otkriva velikog genija, koji svojom lúcom osvetljava filozofsko stoljeće koje tone?

\* Ovde leži kamen temeljac Kantovog realizma. — Nešto što postoji kao stvar po sebi, tj. nezavisno od mene *kao empirijskoga, moverni sebi zamisljati sa gledišta života*, gde sam samo ono empirijsko; i upravo zato *što ona nije stonodna* ne znam ništa o svojoj delatnosti u tom mišljenju. Samo sa filozofskog gledišta mogu da zaključim o toj delatnosti u svom mišljenju. Otuda je moglo doći da najvispremij misililac našeg doba, na čiji spis se gore pozivam, nije prihvati tako tačno shvaćen transcendentalni idealizam, štavše, koji je verovao da ga samim prikazivanjem unistava, jer sebi nije jasno mislio tu razliku dvaaju gledišta i koji je pretpostavljao da se idealistički način mišljenja zahteva u životu; zahtev, koji samo treba prikazati da bi bio uništen. — Kao što, po mom mišljenju, upravo otuda dolazi da oni drugi, koji se izjasnjavaju za taj idealizam, hoće da, *osim idealističkog*, prihvate još neki realistički sistem, do kojeg nikada neće naći pristupa.

Da je kantizam kantovaca stvarno upravo opisani sistem; da stvarno sadrži neobičan spoj najgrubljeg dogmatizma, koji dopušta da stvari po sebi čine u nama utsike, i najodučnijeg idealizma, i koji ni o kakvom drugom biću uopšte nista ne zna, to je meni sviše dobro poznato. Iz onoga što ću o tome reći izuzimam oba, poštovanja dostojna čoveka, koja sam dosad pomenuo: *Rajnholda*, jer je on, snagom duha i ljubavlju prema istini, koje njegovoj glavi i njegovom srcu čine najveću čest, otklonio taj sistem (koji on, ipak, još uvek smatra za Kantov, a sa njim se ne slžežem jedino o tom istorijskom pitanju); i Šulca, jer on već dugo vremena, a naročito od novijih istraživanja, nije u filozofiji govorio, te je stoga dopustio da se opravdano pretpostavi da je postao sumnjičav prema svom predašnjem sistemu. Uopšte, međutim, svako, ko u svojoj glavi ima samo još toliko unutrašnjeg smisla da može razlikovati mišljenje i biće, ne mešajući jedno s drugim, mora uvideti da čovek jednom takvom sistemu, u kojem se oba svakako međusobno mešaju, samo ukazuje stvari mnogo poštovanja kad o njemu ozbiljno govoriti. Svakako se od najmanjeg broja ljudi može očekivati da prevladaju prirodnu sklonost ka dogmatizmu i da se uzdignu do slobodnog zanahala spekulacije: što nije bilo moguće jednom čoveku nadmoćne snage duha, kao što je *Jakobi*, kako bi se to moglo očekivati od nekih drugih, koje ovde ne pominjem zbog časnih razloga? Neka oni, dakle, uvek budu i ostanu dogmatičari! Međutim, da su ti nespasivo dogmatičari mogli sebi da uobražavaju: da je Kantova *Kritika* tako nešto za njih; da su oni, posloši su Kantovi Kritički spisi — bog zna kakvim slučajem — bili hvalejni u jednom čuvenom žurnalu, pomisili da bismo i mi mogli ići s modom i postati kantovci; da su otada u svojoj zanesenosti godinama ispisali mnogo rizmnu skupe harrije, a da u tom dugom vremenu ni jedan jedini put nisu došli do sebe samih i ni u jednom periodu nisu razumeli ono što su sami napisali, da do ovog dana, kad su ih nešto osetno prodrmusali, još ne mogu da oteraju san s očju, nego radije oko sebe nogama i rukama udaraju po nepoželjnim narušiteljima mira; da je nemacka publika, željna učenja, žudno kupovala onu štampanu hartiju, pokušavajući da njen duh usisa u sebe; i da ju je, zacebo, ponovo prepisivala, a to prepisano po treći put prepisivala, a da osobito nije došla do toga da u njoj nema nikakvog smisla: to će u analima filozofije zauvek ostati sramota našeg veka, a naše potomstvo neće moći sebi drukčije da objasni događaje ovih godina nego pretpostavkom o nekoj duhovnoj epidemiji koja se u njima širila.

Međutim, kažu mi, tvoj argument, ako apstrahuјemo od citiranog Jakobjevog spisa koji nam je, naravno, po Kantovim sopstvenim rečima, tvrd, ipak nije nikakav drugi do ovaj: to je bijutavo, prema tome, Kant to nije rekao. Ako sad ono pivo i priznamo — što, na žalost, moramo — zašto *Kant* nije mogao tu bijutavost da kaže isto tako kao i mi drugi,

među kojima ima nekoliko čiju zaslugu sâm primajes i kojima, po svoj prilici, nećeš osporavati svaki zdrav razum? — Ja odgovaram: jedno je pronalač sistema, a drugo su njegovi tumači i sledbenici. Što kod poslednjih ne svedoči o apsolutnom nedostatku zdravog uma, svedočilo bi o tome kod prvog. Razlog je ovaj: ovi poslednji još nemaju ideju celine; jer, kad bi je imali, ne bi trebalo da studiraju nov sistem; oni tu ideju tek treba da sastave iz *onih delova* koje im pronalač iznosi; a svi ti delovi u njihovom duhu odista nisu sasvim određeni, zaokruženi i izglačani pre nego što se ne sastave u prirodnou celinu. No, možda to shvatjanje delova traži neko vreme, a za to vreme se može dogoditi da ih oni u pojednostnosti pogrešno odrede i da ih, prema tome, s *obzirkom na celinu koju treba svariti*, a kojo oni još nemaju, stave u međusobnu protivrečnost. Nasuprotnome, pronalač polazi od ideje celine u kojoj su svi delovi ujedinjeni, a on te delove izlaze pojedinačno, jer samo pomouči njih može da saopšti celinu. Posao onih prvih je sistematisanje onoga što još uopšte nemaju, nego pomoću sinteze tek treba da dobiju; posao ovog poslednjeg jeste analizovanje onoga što on već u sebi ima. Nikako ne sledi da oni prvi stvarno misle protivrečnost u kojoj se nalaze pojedini delovi s obzirom na celinu koju iz njih treba sastaviti, protivrečnost koju će, možda, naknadno otkriti неко drugi, koji sastavlja te delove, jer, šta ako još nisu došli do sastavljanja? Međutim, sasvim sigurno sledi da je onaj koji je posao od onoga što je stvarno sastavljeno, mislio tu protivrečnost, ili je zamislio da je misli, koja se nalazi u delovima njegovog prikaza; jer on je jednom te delove sasvim izvesno imao jedne pored drugih. Nije blyutavlo da se sad misli dogmatizam a zatim transcendentalni idealizam: to svi možemo, i to svi moramo, kad filozofiramo o oba sistema: ali, blyutavlo je hteti da se oba misle *kao jedno*. Tumač Kantovog sistema ne čini nužno ovo poslednje, ali bi tvorac tog sistema to sigurno učinio kad bi njegov sistem isao na to ujedinjavanje.

Očekivati tu absurdnost od bilo kog čoveka koji još vlada svojim umom, za mene je bar nemoguće; a kako bih je očekivao od Kanta? Prema tome, dokle god Kant istim rečima izričio ne izjavu da *on očećij izvodi iz nekog utiska stvari po sebi*; ili, da se poslužim njegovom terminologijom, da *ocećaj u filozofiji treba objašnjavati iz nekog transcedentalnog predmeta koji po sebi postoji izvan nas*, dotele neću verovati u ono što nam oni tumači izveštavaju o Kantu. Međutim, ako on dâ tu izjavu, onda cu *Kritiku čistog uma* pre smatrati za delo najčudnijeg slučaja, nego za delo jedne glave.

No, Kant ipak, uzvraćaju protivnici, jasnim rečima kaže (§. 1. *Kritike čistog uma*): »da nam je predmet dat« — »da je to moguće time što on na izvestan način aficira dušu« — »da postoji sposobnost da se pomoći načina na koji nas predmeti, ficitaju dobiju predstave, sposob-

nost koja se zove *čuhostik*. Štaviše, on kaže (Uvod, str. 15): »Čime bi naša moć saznavanja trebalo da se pobudi na izvršavanje, ako se to ne bi dogodalo pomocu predmeta koji diraju naša čula, te delom sami od sebe prouzrokuju predstave, a delom stavlju u pokret našu delatnost razuma, da ih uređuje, da ih povezuje ili razdvaja i da tako *svoju materiju* čulnih utisaka preradiju u saznanje koje se zove iskustvo. — To će otprilike i biti sva ona mesta koja oni u prilog sebi mogu da navedu. Pri tom, ako se samo brani mesto nasuprot mesta, rec' nasuprot reči, i ako se apstrahuje od ideje celine koju oni tumači, prema mojoj prepostavci, još nikako nisu imali, onda najpre pitam: ako se ta mesta stvarno ne bi ujedinila sa kasnije nebrojeno puta ponovljenim izjavama da uopšte ne može biti govor o uticaju nekog transcendentalnog predmeta koji po sebi postoji izvan nas: kako se onda dogodilo to da ti tumači *malobrojnim* mestima, koja, po njima, poučavaju dogmatizam, radije hteli da žrtvuju *bezbrojna* mesta koja poučavaju transcendentalni idealizam, nego, obrnuto, ona prva ovim poslednjim? Bez sumnje time što nisu nepristrata no prišli studiju Kantovih spisa, nego su svoj dogmatizam što je protkan s njihovim najprisnijim bicem, kao jedino tačan sistem, koji bi zacelo i razumni Kant morao da ima, već doneši sa sobom kao merilo objašnjavanja, te kod Kanta uopšte nisu tražili pouku o dogmatizmu, nego samo potvrdu o njemu.

Međutim, zar se te izjave, koje se čine suprotnim, stvarno ne mogu da ujedine? Kant na tim mestima govori o *predmetima*. Šta taj izraz kod njega treba da znači, o tome bez sumnje nemamo ništa da odredujemo, već da samo saslušamo Kantovo vlastito objašnjenje. »Razum, kaže Kant (str. 221). Jakobjeve rasprave), je onaj koji objekt (predmet) pridaže pojavi, budući da njenu raznolikost *povezuje u jednoj* svesti. Onda kažemo da sazajemo *predmet*, kad smo u raznolikosti opažaja prouzrokovali sintetičko jedinstvo, a pojam tog jedinstva jeste predstava o predmetu = X. *To X, međutim, nije transcendentalni predmet* (fj. stvar po sebi), *jer o nj mu ne znamo čak ni tolikok*. Dakle, šta je predmet? Ono što je pomoću razuma *pridato* pojavi, *puka misao*. — Predmet aficira; *aficira nešto što se samo misli*. Šta to znači? Ako poseđujem samo truknu logike, ništa drugo nego: ono aficira ukoliko jeste, dakle, *ono se samo misli kao aficirajuće*. Sposobnost da se pomoći načina na koji nas predmeti aficiraju dobiju predstave — šta je, pak, ona? Pošto samu afekciju samo mislimo, to mi bez sumnje samo mislimo i ono što je njoj zajedničko; i ona je samo puška misao. Ako postaviš neki predmet s mislju da te je aficirao, onda sebe *u tom slučaju* misliš *kao aficiranog*; i ako misliš da se to dešava kod *svih* predmeta tvog opažanja, onda sebe misliš kao *uopšte sposobnog za aficiranje*, ili, drugim

<sup>5</sup> Kod Kerbaha str. 647.

rečima: *tim svojim mišljenjem* pripisuj sebi receptivnost ili čulnost. Tako se predmet kao dat *takode samo misli*: i tako je iz Uvoda užeto mesto takođe užeto samo iz sistema *mnogog mišljenja* sa empirijskog gledišta, koje, pomoću kritike koja zatim sledi, tek treba da se objasni i izvede.

Zar se, prema tome, za objašnjenje saznanja uopšte ne pretpostavlja nikakav *podražaj*, nikakva *afercija*? Da razliku izrazim u jednoj reči: sve naše saznanje svakako polazi od *neke afercije*; ali, ne *pomoću nekog predmeta*. To je Kantovo mišljenje, a to je i mišljenje učenja o naući. Posto g. *Bek*, ako sam ga dobro razumeo, prelazi preko te važne okolnosti, a posto ni g. *Rajnhold*\* ne obraća dovoljno pažnje na ono što uslovjava postavljanje nekog Ne-Ja i čime ono jedino postaje mogućno, to smatran pristojnim da u ovaj prilici stvar ukratko raspravim. Pritom će se služiti svojom upotrebnom jezika a ne Kantovom, jer onom prvom, prirodno, bolje vlađam nego ovom poslednjom.

Ukoliko sebe postavljam, postavljam sebe kao nešto ograničeno; na osnovu opažaja svog samopostavljanja. Na osnovu tog opažaja, ja sam konačan.

Ta moja ograničenost, pošto uslovjava postavljanje mene samog pomoću mene samog, jeste ikonska ograničenost. — Ode bi se još daje moglo objašnjavati ili ograničenost mene, kao onoga što je reflektovano, iz nužne ograničenosti mene kao onoga što reflektuje, tako da bih sebi postao konačan, jer mogu da mislim samo ono što je konačno; ili, obrnuto, ograničenost onoga što reflektuje iz ograničenosti onoga što je reflektovano, tako da bih mogao da mislim samo ono što je konačno, jer sam ja konačan. Međutim, takvo objašnjenje ne bi ništa objašnjavalo; jer, ja izvorno nisam ni ono što reflektuje ni ono što je reflektovano, a nijedno od oba se ne određuje pomoću drugog, nego sam *oba u njihovoj ujedinjenosti*; a tu ujedinjenost, naravno, ne mogu da mislim, jer upravo u mišljenju odvajam ono što je reflektovano od onog što reflektuje.

Svaka ograničenost je, na osnovu njenog opažaja i na osnovu njenog pojma, *potpuno određena*, a ne, možda, ograničenost uopšte. Kao što vidimo, iz mogućnosti onog Ja izvedena je nužnost *njegove ograničenosti uopšte*. Međutim, odatle se ne može izvesti njena *određenost*, jer je ona sama, kao što vidimo, ono uslovjavajuće svakog jastva. Prema tome, ovde se završava svaka dedukcija. Ta određenost se pojavljuje kao ono što je apsolutno slučajno, te daje *ono što je samo empirijsko* našeg saznanja. Ona je npr. ono pomoću koje sam ja, među mogućim umnim bicipima, čovek, pomoći koju sam ja među ljudima ova *određena ličnost*, itd.

\* U svom raspravljanju o glavnim momentima učenja o naući, u gore ponenu tim »Vernischen Schriften«.

Ta moja ograničenost u svojoj određenosti objavljuje se u ograničavanju moje praktičke moci (ovde je mesto gde se filozofija sa teorijskog područja tera na praktičko područje), a njen neposredno opažanje jeste *osećanje* (tako to radije nazivam nego, po Kantu, *osčećij*; ono postaje osećaj tek odnosom prema nekom predmetu posredstvom mišljenja); *osećanje slatkog, crvenog, hladnog, i sl.*

Zaboraviti to izvorno osećanje, to vodi do transcendentalnog idealizma bez tla i do nepotpune filozofije koja ne može da objasni predikate objekata što se samo mogu osetiti. Meni se čini da je *Bek* dospeo na tu stranputicu i da *Rajnhold* pretpostavlja da se na njoj nalazi učenje o naući.

To izvorno osećanje hteti dalje objašnjavati iz delotvornosti *nečega*, upravo je dogmatizam kantovaca koji sam pokazao i koji bi oni radio hteli da natovare Kantu na leđa. To njihovo »neštoču nužno je zlosrećna stvar po sebi. Zbog gore pokazanog razloga, svako *transcendentalno* objašnjenje završava se kod neposrednog osećanja. Međutim, *empirijsko* Ja, posmatrano sa transcendentalnog gledišta, svakako sebi objašnjava svoje osećanje; prema zakonu: nema onoga što je ograničeno bez onoga što osećavaju; ono pomoću opažaja stvara sebi pretežnu materiju na koju mišljenjem prenosi ono samo subjektivno osećanje kao na njegov razlog, i jedino tom sintezom stvara sebi objekt. Producena analiza i nastavljeno objašnjavanje njegovog sopstvenog stanja daje mu njegov sistem sveta; a posmatranje zakonā tog objašnjanja daje filozoru njegovu nauku. Ovde leži Kantov *empirijski realizam*, koji je, međutim, *transcendentalni idealizam*.

Celu tu određenost, prema tome, i pomoću nje moguću sumu osećanja, treba posmatrati kao određenu *a priori*, tj. apsolutno i bez ikakvog našeg sudjelovanja; ona je Kantova *receptivnost*, a nešto posebno iznje za njega je *afercija*. Bez nje, svest je, razume se, neočajnija.

Ovo je bez sumnje neposredan fakat svesti: ja *sebe* osećam tako i tako određenog. Kada često hvaljeni filozofi hoće da objasne to osećanje, onda oni ne uvidaju da tada na njega hoće da obese nešto što neposredno ne leži u faktu; a kako to mogu bez mišljenja, i to mišljenjem prema nekoj kategoriji; ovde, prema stvari *realnog razloga*? Ako, možda, nemaju neposredan opažaj stvari po sebi i njenih odnosa, šta onda o tom stavu znaju drugo nego da su *oni* primorani da misle prema nijem? Prema tome, oni ne iskazuju ništa dalje osim da su primorani da kao razlog pridomisljaju neku stvar. To im se priznaje za gledište na kojem stoje, i tvrdi se onako kao i oni. Njihova stvar je proizvedena njihovim mišljenjem; no, ona bi odmah zatim trebalo opet da bude stvar po sebi, tj. mišljenjem neproizvedena. Ja ih uistinu ne razumem; ja ne mogu sebi niti da mislim tu misao, niti da mislim neki razum kojim se te misli misle, te bih zacelo želeo da ovim objašnjenjem s njima zauvek prekinem.

7.

Posle ovog udaljavanja, mi se vraćamo svojoj prvoj nameri da opštem tok učenja o nauci i da ga opravdamo pred napomenama izvesnih filozofa. Filozof posmatra samog sebe u onom delovanju kojim za samog sebe konstruiše pojam samog sebe, rekli smo gore (br. 5); *i on misli to delovanje*, dodajem ovde. — Filozof bez sumnje zna ono o čemu govori: ali, puki opažaj ne daje svest; čovek zna samo ono što shvata i misli. Kako je takođe već gore napomenuto, to shvatanje njegovog delovanja je za filozofa, koji već poseduje iskustvo, zaceleo mogućno, jer on ima pojam *o delovanju uopće i kao takvom*, u suprotnosti sa njemu isto tako već poznatim *bicem*; i pojam o tom *posebnom* delovanju, budući da je ono delom delovanje *inteligencije* kao takve, samo idealna delatnost, a nipošto realno delovanje pomoću praktičke moći u užem smislu, delom je među mogućnim radnjama te inteligencije, kao takve samo delovanje *koga se vrada u samo sebe*, a ne delovanje koje se u pravcu spoljašnjosti odnosi na neki objekt.

Samo, pri tom se, kao svuda tako, dakle, i ovde, ne smre izgubiti iz vida da opažaj jeste i ostaje podloga pojma, ono što je u njemu pojmljeno. Mi sebi ne možemo ništa apsolutno izmisliti ili mišljenjem stvoriti; mišljenje, kojem nikakav opažaj ne leži u osnovi, koje u istom nepodeljenom momentu ne sadrži nikakvo postojće opažanje, jeste prazno mišljenje: istinu govoreći, nije nikakvo mišljenje; ono bi najviše i ništa drugo, znači izraz: ja shvatam opažaj.

Delovanje, koje je u njemu mišljeno, filozofu mišljenjem postaje *objektivno*, tj. lebdi mu pred očima kao nešto, ukoliko ga misli, što sprečava slobodu (neodređenost) njegovog mišljenja. To je istinsko i iskonsko značenje objektivnosti. Čim mislim, mislim nešto određeno;

jer, inače, ne bih mislio, i ništa ne bih mislio; ili, drugim rečima: sloboda mog mišljenja, koja je mogla da se usmeri na beskonačnu različnost objekata, kako tvrdim, sada se odnosi samo na ovu ograničenu sferu mišljenja mog sadašnjeg objekta; ona je na to ograničena; ja se slobodno držim u toj sferi, kad gledam na sebe; ja *sam držan* tom sterom i njom ograničen, kad samo gledam na objekt i u mišljenju njega zaboravljam svoje sopstveno mišljenje; kao što se ovo poslednje bezuslovno dogada na stanovištu običnog mišljenja.

Ovo što je upravo rečeno služi za ispravljanje sledećih prigovora i nesporazuma.

Svako mišljenje se nužno odnosi na bice, kažu neki. No, onom Ja, od kojeg polazi učenje o nauci, ne treba da pripadne nikakvo bice; prema tome, ono je nemisliv; a cela nauka, koja se gradi na nečemu što je u sebi samom skroz protivrećno, jeste prazna i ništavna.

Neka mi najprvi bude dopušteno da dan opštu primedbu o duhu iz kojeg proizlazi taj prigovor. Budući da ti mudraci uzimaju u školu svoje logike pojam onoga Ja koji je postavilo učenje o nauci i da ga ispituju prema njenim pravilima, oni bez ikakve sumnje misle taj pojam; jer, kako bi ga, inače, mogli uporediti i dovoditi u odnose? Ako ga oni odistu ne bi mogli da misle, onda o njemu ništa ne bi mogli da izgovore; i on bi im u svakom pogledu ostao apsolutno nepoznat. Međutim, oni su, kako smo videli, stećno uspeći s mišljenjem njega; prema tome, oni taj svakako moraju moći. No, pošto to ne bi mogli prema svojim, nekad napamet naučenim i rđavo shvaćenim pravilima, to oni radije poriču mogućnost neke radnje, neposredno dok je izvišavaju, pre nego što bi napustili pravilo; i više veruju bilo kojoj staroj knjiži nego svojoj najvlastitijoj, najnutražnijoj svesti. Kako ti ljudi malo mogu da opaze ono što sami čine? Kako se mehančki, i čak bez unutrašnje pažnje i duba, ostvaruju njihovi filozofski dokazi! Gospodin Žurden je mislio da je tokom celog života govorio u prozi a da to nije znao, premda mu se to činilo čudnovato; oni bi na njegovom mestu u najlepšoj prozi dokazivali da nikakvu proruču ne bi mogli da govore, posio čak nisu svesni njenih pravila, i da uslovi mogućnosti neke stvari, dakako, moraju prethoditi njenoj stvarnosti. Ako kritički idealizam nastavi da im bude neugodan, treba očekivati da će uskoro kod Aristotela potražiti savet da li stvarno žive ili su već mrtvi i sahranjeni. Budući da sumnjuju u mogućnos da postanu svesni slobode i jastva, oni su na prikriven način vec sada u sumnji o toj tački.

Prema tome, njihov prigovor na izloženi način trebalo bi bez daljeg odbaciti, jer protivreči samom sebi i, shodno tome, ponisava samog sebe. Ali, dopustite da vidimo gde uistinu leži razlog tog nesporazuma. — Svako mišljenje nužno polazi od nekog bica; šta to može da znači? Ako pod tim treba razumeti stav koji smo upravo postavili i

razvili: da u svakom mišljenju postoji nešto što je mišljeno, neki objekt mišljenja na koji se to određeno mišljenje ograničava i pomoću kojeg se ono pojavljuje kao ograničeno, onda se njihova premissa bez sumnje mora priznati, te učenje o nauci nije ono koje bi htelo da je ospori. Ta objektivnost za samo mišljenje bez ikakve sumnje pripada i onom aktu koji polazi učenje o nauci, ili, što potpuno isto znači, onom aktu koji ono sebe konstruiše za samo sebe. Jedino pomoću mišljenja dobija ono tu objektivnost, i jedino je za mišljenje imo; ono je samo *idealno* biće. — Ako se, naprotiv, pod bicem u stavu protivnika ne treba da razume samo *idealno* nego *realno* biće, tj. nešto što ograničava ne samo idealnu nego i realno delujuću, odista praktičku delatnost onog Ja, nešto trajno u vremenu i postojano (otporno) u prostoru, i ako oni ozbiljno hoće da tvrde da se samo takvo nešto može misliti, onda je to jedna sasvim nova i nečuvena tvrdnja koju je, ipak, trebalo da snabdeju brižljivim dokazom. Kad bi oni imali pravo, onda, naravno, nikakva metafizika ne bi bila moguća; jer, pojam onog Ja se ne bi mogao misliti: no, tada ni samosvest ne bi bila moguća, a stoga uopšte ni svest ne bi bila moguća. Mi bismo, naravno, moralni prestatiti da filozofiramo; no, oni time nista ne bi dobili, jer bi i oni moralni prestatiti da nas opovrgavaju. Ali, da li s njima samima stvari stoje onako kako oni tvrde? Ne misle li oni sebe u svakom trenutku života kao slobođene i delatne? Ne misle li oni npr. same sebe kao slobodnodelatne tvorce vrlo razumnih i vrlo originalnih prigovora koje s vremenama na vreme iznose protiv našeg sistema? Da li je to »oni sami« nešto što se opire njihovoj delotvornosti, ili, nije li to, štavše, nešto što je upravo suprotno od onoga što se opire, ono delatno sam? O toj tački moram ih uputiti na ono što je gore (br. 5) rečeno. Ako bi se onome Ja pripisalo takvo biće, ono bi prestalo da bude Ja: ono bi postalo stvar, a njegov pojam bi bio uništen. Naravno, naknadno se — ne naknadno u vremenom redu, nego u redu zavisnosti mišljenja — takvo biće pridaže i tome Ja, koje, ipak, ostaje i mora da ostane Ja u našem značenju reći; delom protežnost i postojanje u prostoru, a u tom odnosu postaje ono određeno telo; delom identitet i trajanje u vremenu, a u tom odnosu postaje ono duša. No, posao je filozofije da dokaže i genetički da objasni kako Ja dolazi do toga da sebe tako misli; a sve to, prema tome, ne pripada onome što treba prepostaviti, nego onome što treba izvesti. — Pri tom ostaje: Ja je izvorno samo činjenje; ako se samo i misli kao delatno, onda se već ima empirijski pojam o njemu, dakle pojam koji tek treba izvesti.\*

Međutim, protivnici neće da im se naznačeni stav iznosi ovako sasvim bez dokaza. Oni hoće da ga dokazuju iz logike, i to, bog tako hoće, iz stava protivrečnosti.

Ako postoji bilo šta što u našim danima očigledno pokazuje žaljenja dostojno stanje filozofije kao nauke, onda su to takvi događaji. Kad bi neko o matematici, o prirodoj nauci, o bilo kojoj nauci dopustio da se govori tako da se iz toga može uvideti apsolutno neznanje o prvom početnim temeljima te nauke, njega bi bez daljeg vratili natrag u školu iz koje je prerano izšao. Zar se jedino u filozofiji ne smе tako činiti?

Ako se neko ovde pokaže na isti način, treba li onda tom oštromnom čoveku, uz klanjanja, pred celom publikom davati privatnu obuku koja mu je potrebna, a da izraz lica ne iskrivimo u zlovolju ili u smeh? Zar filozofi za dve hiljadе godina nijedan stav nisu isterali na čistac, stav koji bi sad bez daljeg dokazivanja mogli da prepostavite kod onih koji su im srođni u uměću? Ako takav stav postoji, onda je to sigurno stav o razlici između logike, i realne formalne logike, i realne filozofije ili metafizike. — Šta izriče taj tako strašan logički stav protivrečnosti, kojim naš sistem treba jednim udarcem da se obori na zemlju?

Koliko je meni poznato, ništa više do ovo: *ako* je pojam već određen nekim obeležjem, onda se on ne mora određivati nekim drugim, prvom suprotnim obeležjem; *kojim* obeležjem, međutim, treba odrediti pojam izvorno, to on ne izriče, niti, po svojoj prirodi, može da izrekne; jer, on izvorno određenje pretpostavlja kao već dogodeno, te ima samo primenljivost ukoliko se ona pretpostavlja, kao dogodena. O izvornom određenju moraće se potražiti savet u jednoj drugoj nauci.

Premda ovim mudracima je, kako čujemo, *protirečno* da se neki pojam ne odredi pomoću predikata realnog bića. Kako bi to moglo da bude protivrečno osim u slučaju da su taj pojam već odredili pomoću tog predikata koji su potom opet hteli da mu odreknu, te da bi on, ipak, trebalo da ostane isti pojam? Ali, ko im je naredio da taj pojam tako odrede? Zar ti virtuozi u logici ne primećuju da postuliraju princip, a vrate se u očiglednom krugu? Da li stvarno postoji pojam koji se izvorno, prema zakonima uma koji sintetizuje, a nipošto uma koji analizuje, ne određuje pomoću onog predikata realnog bića, o tome oni treba da se obaveste, jedino kod opažaja; samo, protiv toga da taj predikat možda naknadno ipak ne prenesu na taj pojam — razume se, u istom pogledu u kojem su mu na taj način već osporili određenost — upozorila ih je logika. Međutim, ako se, možda, sa svoje strane još nisu uzdigli *do svesti*

\* Da ukratko izložim ono o čemu je reč: *svakо biće znači ograničenost slobodne delatnosti*. Ili se ta delatnost razmatra kao delatnost *same inteligencije* (kao subjekta svesti). Onom što se postavlja kao nešto što označava samo tu delatnost, njenu jedino pripada *idealno biće*; čista objektivnost s obzirom na svest. Ta objektiv-

nost postoji u svakoj predstavi, čak i u predstavi onog Ja, predstavi vrline, predstavi moralnog zakona itd., ili kod potpunih izmišljotina: četvorougašton krugu, slinkusu i sl. Objekti čiste predstave.

III, slobodna delatnost, se razmatra kao delatna, kao da ima kauzalitet; onda onome što nju ogranicava pripada *realna egzistencija*. Svetarni svet.

o onom opažaju u kojem ne postoji nikakvo bitę — sam opažaj oni već imaju, za to se već pobrinula priroda umna — ako se, kažem, još nisu uzdigli do svesti o onom opažaju, onda bi *svi njihovi pojmovi*, koji mogu da potiču samo iz čulnog opažaja, svakako bili određeni pomoću predikata realnog bita; i oni su se prevarili samo u nazivu, ako su verovali da to znaju pomoću logike, jer to, ipak, mogu da znaju samo pomoću opažaja svog jadnog empirijskog sopstva. Prema tome, oni bi sa svoje strane svakako protivrečili sebi samima kad bi posle toga jedan *od svojih pojnova* mislili bez tog predikata. Prema tome, neka za sebe zadrže svoje pravilo, koje je u sferi njihovog mogućeg mišljenja svakako opšte vredno, i neka na njega uvek brižljivo paze, kako se o njega ne bi ogrešili. Sa svoje strane, mi nemamo potrebe za njim; jer, mi imamo još nekoliko pojnova više nego oni, preko čijeg područja se ne proteže ono pravilo i o kojem području oni ne mogu da prosudju, jer ono za njih apsolutno ne postoji. Neka se dalje bave svojim poslovima i neka nam dopuste da se bavimo svojim. Čak i ako bismo im priznali onaj stav, name da u svakom mišljenju mora da bude objekt mišljenja, to nipošto nije logički stav, nego takav koji se u logici pretpostavlja i po-moću kojeg ona sama tek postaje moguća. Misiliti i objekte određivati (objekte u gore navedenom značenju) jeste potpuno isto; oba pojma su identična. Logika navodi *pravila* tog određivanja; prema tome, ona, trebalo bi da verujem, pretpostavlja određivanje uopšte, kao fakat svesti. Da svako mišljenje ima neki objekt, to se može dokazati samo u opažaju. Misli i u tom mišljenju pazi kako to čini — onda ćeš bez sumnje otkriti da svom mišljenju suprotstavljaš neki objekt tog mišljenja.

Jedan drugi prigovor koji je srođan s prigovorom što je upravo ispitao, jeste ovaj: ako ne polazite od bita, kako biste ipak mogli da izvedete neko bice a da ne postupite inkonsekventno? Iz onoga što ispred sebe uzimate za obradivanje, vi nikada nećete izvoditi nešto drugo od onoga što već u tome imate; samo ako pošteno prideće poslu i ne pot-pomognete se opšnarskim potezima.

Ja odgovaram: svakako da se nikakvo bice i ne izvodi u onom smislu u kojem vi ubičajavate da uzimate tu reč — nikakvo *bće po sebi*. Što je filozof uzeo od sebe, jeste nešto što deluje prema zakonima; a što on postavlja, jeste niz nužnih radnji toga što deluje. Među tim radnjama nalazi se i jedna koja se samom tom što deluje pojavljuje kao bitči i koja mu se, prema zakonima koje treba pokazati, nužno mora takо da pojavi. Bice za filozofa, koji posmatra s višeg gledišta, jeste i ostaje delovanje. Bice jeste jedino za posmatrano Ja; ovo Ja misli realistički; za filozofa postoji delovanje, i ništa osim delovanja; jer on, kao filozof, misli idealistički.

Da ovim povodom jednom savim jasno kažem: sústina trans-cendentalnog idealizma uopšte, i sústina njegovog prikaza u učenju o

nauci posebno, sastoji se u tome što se pojam bita uopšte ne smatra kao *prvi* i *iskonski* pojam, nego se razmatra jedino kao *izveden*, i to izveden pomoću suprotnosti delatnosti, dakle samo kao *negativni* pojam. Za idealistu je sloboda ono jedino pozitivno; bice je za njega puka negacija slobode. Jedino pod tim uslovom ima idealizam čvrstu osnovu i ostaje saglasan sa samim sobom. Naprotiv, za dogmatikom, koji veruje da sigurno počiva na blju što ga dalje ne treba istraživati i utemeljivati, ova tvrdnja je budalaština i grozota; jer, jedino mu ona radi o glavi. Ono u čemu je on, i poređ svih muka koje su ga s vremenom na vreme snalazile, još uvek našao neko skroviste, neko iskonsko bice, makar ono bilo potpuno sirova i bezoblična materija, sasvim se uklanja iz središta, te on tu stoji go i čist. On nema nikakvog oružja protiv tog napada osim svedočanstva o svojoj iskrenoj zlvolji i uveravanja da ono što mu se prispeje apsolutno ne razume, da to apsolutno nete, niti može, da misli. Mi rado verujemo u to uveravanje, te, nasuprot tome, molimo samo to da se isto tako veruje i našem uveravanju da sa svoje strane sasvim dobro možemo da mislimo naš sistem. Štavise, ako bi im i to bilo suviše teško, onda možemo odustati čak i od tog zahteva i prepustiti im da to drže onako kako im se dopada. Da ih ne možemo primorati da privatre naš sistem, pošto njegovo privatanje zavisi od slobode, to je već više puta svečano priznato. — Dogmatičaru, rekoh, preostaje jedino uveravanje u svoju nemoć, koja je nesto samo subjektivno; jer, dosetka da se čovek učarci iz opšte logike i da priziva senku Stagiranina, kad sám ne zna nikakav lek za svoje telo, sasvim je nova, te će čak i u opštem očajanju naći malo podražavalace; jer, da bi se takva zaštita prezela, potrebno je samo malo školskog znanja o tome što je uistšina logika.

Neka čovek ne pusti da se zaseni time što takvi protivnici podrazavaju jezik idealizma; dajući mu ustima za pravo, uveravajući da zraju da može biti govora samo o *bíću za nas*. Oni su dogmatičari. Jer, svako, ko tu tvrdi da svako mišljenje i svaka svest moraju polaziti od bice, čini ponemnjom jezikā oni samo još jasnije pokazuju potpunu zbkanošć svojih pojnova; jer, *bíće samo za nas*, koje je ipak *iskonsko* bice što ga dalje ne treba izvoditi; šta to može da znači? Ko su oni *Mi*, za koje jedino to bice postoji? Da li su to *inteligencije* kao takve? Onda stav: postoji nešto za inteligenciju, dakako znači toliko kao: ono se pomoću nije predstavlja; i ono je *samo* za inteligenciju, znači toliko kao: ono se samo predstavlja. Prema tome, pojam bice, koji sa izvesnog gledišta treba da postoji nezavisno od predstave, ipak bi se morao izvesti iz predstave, pošto biće treba da postoji samo pomoću nje; a ti ljudi bi, prema tome, bili saglasniji s učenjem o nauci nego što su sami mislili. Ili su sami oni *Mi* stvari, iskonske stvari, dakle stvari po sebi. Kako

Bi za njih nešto trebalo da postoji, i kako bi one same trebalo da postoji za sebe same, pošto u pojmu stvari leži da ona samo jeste, a da za *nju* nije ništa. Šta za njih može da znači reča »zak«? Da li je to, možda, samo nedužan ukras koji su privatili za ljubav mode?

#### 8.

Od Ja se ne može apstrahuovati, reklo je učenje o nauци. Ta tvrdnja se može posmatrati sa dva gledišta. *Ili* sa gledišta obične svesti, tako da se time kaže: mi nikada nemamo drugu predstavu osim predstave o nama samima; kroz ceo svoj život, u svim momentima, mi uvek mislimo: Ja, Ja, Ja, i nikada nešto drugo do Ja. *Ili* se ona posmatra sa gledišta filozofa, te bi imala sledeće značenje: uz sve što se u svesti misli kao postojanje, nužno se mora pridomisljati Ja; u objašnjavanju određenja duše nikada se ne sme apstrahuovati od Ja ili, kako to Kant izražava: sve moje predstave moraju biti u mogućnosti da budu praćene, da kao praćene budu mišljene onim »Ja mislim«. Kakav bi besmisao bio potrebni za to da se stav iznosi u prvom značenju, i kakva ništavnost da se opovrgava u ovom značenju! Ako se uzme u drugom značenju, onda zacelo neču nikao, ko je samo sposoban da ga razume, protiv njega nešto prigovoriti; a da se samo ranije mislio kao određen, odavno bismo se oslobodili stvari po sebi; jer, video bi se da smo mi, ma šta mislimi, ono što u njoj misli, da, prema tome, nikada nešto ne može postojati nevezano od nas, nego da se sve nužno odnosi na naše mišljenje.

#### 9.

»Sa svoje strane, mi pod pojmom onog Ja ne možemo misliti ništa drugo do svoju dragu osobu nasuprot drugim osobama«, ispod vredaju se drugi protivnici učenja o nauci. »Ja znači mojoj određenoj osobu, kako se upravo zovem, Gajus ili Sempronijus, nasuprot svima drugima koji se tako ne zovu. Ako sad, kao što učenje o nauci zahteva, upstrahujem od te individualne ličnosti, onda mi ne preostaje ništa što bi trebalo okarakterisati pomocu *Ja*; ja biti to što preostaje isto tako mogao nazvati *Ono* (Es)«.

Šta odista hoće da kaže taj prigovor iznet s toliko drskosti? Govori li on o iskonskoj realnoj sintezi pojma o individui (o njegovoj drugoj osobi i drugim osobama), i da li oni, dakle, hoće da kažu: u tom pojmu nije ništa sintetisano do pojma nekog objekta, uposte, onog »Ono«, i razlika od drugih njemu sličnih, koji su, dakle, isto tako »Ono« i ništa više; ili se on oslanja na jezičku upotrebu, i da li oni hoće da kažu

toliko: u jeziku se izrazom *Ja* ne označava ništa više do individualnost? Što se tiče onog prvoog, mora zacelo svako, ko još vlađa svojim razumom, uvideti da razlikovanjem nekog objekta od njemu sličnih, dakle od drugih objekata, ne nastaje ništa drugo nego određeni objekt, a nipošto određena osoba. Sa sintezom pojma osobe, stvari stoje sasvim drukčije. *Jastvo* (delatnost koja se vraća u samu sebe, subjekt-objektivnost, ili kako se već hoće) se iskonski suprotnstavlja onome *Ono*, pukom objektivitetu; a postavljanje tih pojnova je apsolutno, nikakvim drugim postavljanjem uslovljeno, tetičko a ne sintetičko. Na nešto što je u tom prvom postavljanju postavljeno kao »Ono«, kao puki objekt, kao nešto izvan nas, prenos se pojmom jastva koji je nađen u nama samima, i s njim se sintetički ujedinjava; i tek tom uslovnom sintezom nastaje nam »Ti«. Pojam onog »Ti« nastaje ujedinjavanjem onog »Ono« i onog »Ja«. Pojam onog Ja u toj suprotnosti, dakle kao pojam individue, jeste sinteza Ja sa samim sobom. Ono što u opisanom aktu postavlja samo sebe, ne ono što postavlja uopšte, nego ono što postavlja *kap Ja*, jesam ja; a ono što je u istom aktu kao Ja postavljeno *pomoću menе*, a ne *pomoću samog sebe*, jesi ti. Od tog proizvoda sinteze koju treba pokazati bez sumnje se može apstrahuovati; jer, ono što je čovek sam sintetisao, zato bi trebalo da ponovo može analizovati; a ono što preostaje posle te apstrakcije, jeste Ja uopšte, tj. ne-objekt. Uzeti u tom smislu, taj bi prigovor bio vrlo neuksan.

III, oslanjaju li se ti protivnici na jezičku upotrebu? Kad bi imali pravo u tome da je reč »Jack u jeziku dosad značila samo individuum, zar bi onda odatle, što se dosad nije primećivalo i u jeziku označavalo razlikovanje koje treba dokazati u iskonskoj sintezi, sledilo da se ono nikada ne mora da primeti i nikada ne mora da označi? No, imaju li makar u tome pravo? O takvoj jezičkoj upotrebi mogu da govore? Možda o filozofskoj? Da *Kant* pojmu čistog *Ja* uzima u onom smislu u kojem ga uzima učenje o naući, to sam već pokazao. Kad se kaže: ja sam ono što misli u tom mišljenju; da li se onda možda suprotstavljamo samu drugim osobama izvan sebe; ne suprotstavljamo li sebe, stavlje, svemu onome što misli? »Načelo nujnog jedinstva apercepcije samo je identično, dakle analitički stav«, kaže *Kant* (*Kritika čistog umna*, str. 135)<sup>6</sup>. To znači isto ono što sam upravo rekao: Ja ne nastaje sintezom čija bi se raznolikost mogla dalje razlagati, nego apsolutnom tezom. Međutim, to Ja je jastvo uopšte; jer, pojam individualnosti očigledno nastaje pomoću sinteze, kako sam upravo dokazao; a njeno načelo je, prema tome, sintetički stav. — *Rajnhold* u svom stavu svesti govori o subjektu, nemacki: o Ja; istina, jedino kao o onome što predstavlja: no, to ovde nista ne menja na stvari. Budući da sebe, kao ono što pred-

<sup>6</sup> Kod Kerbeta str. 661.

stavlja, razlikujem od onoga što je predstavljeno, da li tada sebe razlikujem samo od drugih osoba, ili, da li sebe razlikujem od svega onoga što se predstavlja, kao takvog? Čak i kod gore hvaljenih filozofa, koji Ja, kao Kant i učešće o nauci, ne prepostavljaju raznolikosti predstave, nego ga iz nje pabice — da li je ono njihovo jedno što misli u tom raznokom mišljenju samo individua, ili, nije li to, štaviše, inteligencija uopšte? Rečju, postoji li bilo koji filozof od imena koji je pre njih došao do onda preostaje samo objekt uopšte?

Ili, govore li oni o običnoj jezičkoj upotrebi? Da bih nju pokazao, zacelo sam primoran da navedem primere iz običnog života. — Ako nekome u miraku doviknete: ko je tu? i on vam, pod pretpostavkom da vam je njegov glas poznat, odgovori: to sam ja, onda je jasno da on o sebi govoriti kao o ovoj određenoj osobi i da to ovako treba razumeti: da sam ja, koji se zove tako i tako, i niko od svih ostalih koji se tako ne zovu; a to zato što vi, na osnovu svog pitanja: Ko je tamo, već prepostavljate da je to uopšte neko umno biće, i sada samo hoćete da znate koje je to određeno biće među mogućim umnim bićima. Međutim, ako možda — neka mi se oprosti na ovom primeru koji smatram izvanredno prikladnim — nekoj osobi na delovima nijene odeće koju imana sebi nešto krojite, sjete i sl., i nju samu nehbitice povredite, onda bi ona oprilike viknuti: slušaj, to sam *ja*, ti *mene* povreduješ. Šta je ona time htela da kaže? Ne to da je ona ova određena osoba i nikakva druga; jer, to vi vrlo dobro znate; nego da ono što ste povredili nije mrtav i neosetljiv deo njene odeće, nego njen živo i osećajno sopstvo, što vi niste znali. Ona se pomoći tog Ja ne razlikuje od drugih osoba, nego od stvari. To razlikovanje neprestano postoji u životu, te bez njega ne možemo da učinimo nijedan korak na zemlji, niti da pokrenemo ruku u vazduhu.

Ukratko, jastvo i individualnost su veoma različiti pojmovi, a sastav u poslednjem pojmu može se vrlo jasno primetiti. Pomoći onog prvog pojma suprostavljamo se svemu što je izvan nas, samo ne osobama izvan nas; i pod njim obuhvatamo ne samo nasu određenu ličnost nego i našu duhovnost uopšte; tako se ta reč upotrebljava u filozofskom i u običnom jeziku. Prema tome, navedeni prigovor svedoči ne samo o neobičnoj nemisaonosti nego i o velikom neznanju i nepoznavanju najobičnije filozofske literature.

Međutim, oni ostaju pri svojoj nemoći da misle pojam koji im je pripisan, i mi moramo verovati njihovim rečima. Ne to da su, prema samoj umnosti i duhovnosti, uopšte bili bez pojma o čistom Ja; jer, onda bi isto tako morali da se uzdrže od toga da nam prigovaraju, kao što se od toga mora uzdržati parji; međutim, *pojam o tom pojmu* je ono što im nedostaje i do čega ne mogu da se uzdignu. Oni to zacelo imaju u sebi;

samo što ne znaju da to imaju. Razlog te njihove nemoći ne leži u nekoj posebnoj slabosti njihove snage mišljenja, nego u slabosti njihovog cekulupnog karaktera. Njihovo Ja, u onom smislu u kojem oni tu reč uzimaju, tj. njihova individualna osoba, jeste poslednja svrha njihovog delovanja, prema tome i granica njihovog jasnog mišljenja. To je za njih jedina istinska substancija, a um je samo akcidentacija toga. Njihova osoba ne postoji kao poseban izrazuma, nego — um postoji da ovoj osobi pomaze u svetu, a kad bi se osoba bezuma mogla isto tako dobro da oseća, onda bismo mogli biti bezuma, i никакav um ne bi tada postojao. To se pokazuje kroz ceo sistem njihovih pojnova, u svim njihovim tvrdnjama; a mnogi od njih su toliko iskreni da to i ne kriju. Pri zaključivanju u svoju nemoć, ovi za svoju osobu imaju potpuno pravo; samo, oni ne smeju izdavati za objektivno ono što ima samo subjektivnu važnost. U učenju o nauci odnos je upravo obrnut; tu je um ono jedino posebni, a individualnost je samo akcidentalna; um je svrha, a ljenost sredstvo; ljenost je samo poseban način da se um izrazi, um koji se sve više mora gubiti u njenoj opštjoj formi. Za učenje o nauci samo je um večan; individualnost, međutim, mora neprestano da odumire. Ko tom poretku stvari ne bude pre svega prilagodio svoju volju, taj nikada neće doći do istinskog razumevanja učenja o nauci.

## 10.

To da se učenje o nauci može razumeti samo pod izvesnim uslovima koje prethodno treba ispuniti, njima je već toliko često rečeno. Oni to neće više da čuju; a ta iskrena opomena daje im priliku za novu opitužbu protiv nas. Svako uverenje mora se saopštiti pomoći pojnova, i ne samo saopštiti nego se čak mora dati iznudititi, tvrde oni. Rđav je primer, nesposobnosno sajarenje i sl., tvrditi da je naša nauka samo za izvesne privilegovane duhove, a da svi ostali ne bi u njoj ništa mogli da vide i da od nje ništa ne bi mogli da razumeju.

Najpre hoćemo da vidimo šta je učenje o nauci uistinu tvrdilo o toj tacki. Ne tvrdi se da između čoveka i čoveka postoji ikonska i urođena razlika po kojoj bi jedni bili sposobni da misle i uče nešto što drugi, usled svoje prirode, apsolutno ne bi mogli da misle. Umnost je svima zajednička i kod svih umnih bića je potpuno ista. Ono što je u jednom umnom biću darovitost, to je i u svima. Štaviše, kao što smo već i u ovoj raspravi češće priznali, pojmovi o kojima je reč u učenju o nauci stvarno su delatni u svim umnim bićima, delatni s nužnošću umaa; jer, na njihovoj delotvornosti osniva se mogućnost svake svesti. Čisto *Ja*, za koje sebe mnogi okrivljavaju da nisu u stanju da ga misle, nalazi se u osnovi svakog njihovog mišljenja, u svakom njihovom mišljenju,

budući da se svako mišljenje ostvaruje samo na taj način. Dotle sve ide mehanički. Međutim, uvideti nužnost, o kojoj smo upravo govorili, da se to mišljenje ponovo misli, to ne leži u mehanizmu; za to je potrebljivo uzdržanje pomoću slobode do jedne sasvim druge oblasti koju ne posećujemo neposredno svojim postojanjem. Ako ta moć slobode već ne postoji i ako nije uvezana, onda učenje o nauci ne može ništa da započe sa čovekom. — Bar to neće poricati — da svaka nauka i svaka umetnost pretpostavlja izvensna predznanja koja čovek mora da poseduje pre nego što može da prodre u nauku ili u umetnost. — Ako su to samo predznanja — mogu oni odgovoriti — koja nam nedostaju, onda ih nam daje. Postavite ih jednom određeno i sistematski. Ne leži li greška kod vas samih, budući da bez daljeg pristupate stvari i od publike zahterete da vas razume pre nego što ste saopštili prethodna saznanja o kojima, osim vas, niko ništa ne zna? Mi odgovaramo: stvar leži upravo u tome što se ta saznanja ne mogu iznjeti na sistematski način, da se ne nameću i da se ne mogu nametati: rečju, da su to znanja koja možemo crpsti samo iz sebe samih, na osnovu jedne vještine koja je ranije zadobijena. Sve počiva na tome da je čovek vrlo duboko postao svestan svoje slobode, stalno je upotrebljavajući *sa jasnom svežću*, i da nam je ona iznad svega postala vredna. Kad u vaspitanju od najnežnije mladosti glavna svrha i promišljeni cilj postanu to da se unutrašnja snaga pitomca samo razvija, a ne da joj se daje pravac; kad se počne s tim da čoveka obrazuju za njegovu vlastitu upotrebu, i to kao instrument za njegovu sopstvenu volju, a ne kao bezdušni instrument za druge: tada će učenje o nauci biti opšte razumljivo i lako razumljivo. Obrazovanje celog čoveka od njegove najranije mladosti — to je jedini put za širenje filozofije. Vaspitanje mora najpre da se usmeri na to da bude više negativno nego pozitivno; samo uzajamno delovanje *sa vaspitanikom*, ne uticaj na njega — ono prvo koliko je moguće, tj. vaspitanje mora sebi ono prvo bar da postavi kao cilj, a da ovo poslednje postane samo tamo gde ne može da bude ono prvo. Dokle god vaspitanje, bilo to sa ili bez jasne svesti, sebi postavlja suprotnu svrhu, radiceš samo na upotrebljivosti pomoću drugih, a da ne misli na to da upotrebljavani princip takođe leži u individui, iskorenjujući tako koren samostalnosti u najranijoj mladosti i navikavajući čoveka da nikada samog sebe ne pokrene,

negda pri podstrek očekuje spolja: dotle će to uvek ostati naročita povlaštica prirode, koja se ne može dalje objasniti i koja se stoga neodređenom rečju naziva filozofski genije, ako se u opštoj malakslosti po-neki ipak uzdignu do one velike misli.

Glavni razlog svih zabluda tih protivnika *zaceleo može biti* taj što sebi nisu valjano razjasnilii šta znači *dokazivati*, i što nisu promisili da svakom dokazu leži u osnovi nešto što je *apsolutno nedokazivo*.

I o tome su mogli da se ponuđe kod *Jakobija*, koji je tu tačku, kao i mnoge

druge tačke o kojima oni isto tako ništa ne znaju, potpuno raščistio.

— Demonstracijom se postiže samo uslovna, posredna izvesnost; na osnovu nje je nešto izvesno ako je nešto drugo izvesno. Ako nastane sumnja o izvesnosti tog drugog, onda se ta izvesnost mora nadovezati na izvesnost nečeg trećeg, i tako uvek daje. Da li se to upućivanje stavljaja u beskonacnost, ili, postoji li bilo gde neki poslednji član? Ja znam da su neki skloni prvom mnenju; međutim, ti nisu promisili da, kad bi imali pravo, ne bi bili sposobni čak ni za ideju izvesnosti, i da ne bi mogli da tragaju za izvesnošću; jer, ono što znači: biti izvestan, to oni znaju samo na taj način što su sami izvesni o bilo kom »nesto«; no, ako je sve samо uslovno izvesno, onda ništa nije izvesno, i čak ni uslovno nije nešto izvesno. Međutim, ako postoji bilo koji poslednji član, kod kojeg se ne može dalje pitati zašto je izvestan, onda postoji nešto nedokazivo što svakom dokazu leži u osnovi.

Izgleda da oni nisu razmisliši šta znači: *nekone* nešto dokazivati. Njemu se tada dokazuje da je izvesno smatranje istinitum vec sadržano u izvensnom drugom, što on o sebi priznaje, prema zakonima mišljenja koje nam on takođe priznaje; te da ono prvo takođe nužno prihvata, poslobo obecava da prihvata ovo drugo. Prema tome, svako saopštanje uverenja pomoću dokaza pretpostavlja da obe strane bar o nečem budu saglasne. Kako bi se učenje o nauci moglo saopštiti dogmatičaru, kad s njim, što se tiče *onog materijalnog* saznanja, *apsolutno nije sašlosno ni u jednoj tački*\*; kad, prema tome, nedostaje ono zajedničko od čega bi mogli zajedno da pođu?

Konačno, izgleda da takođe nisu razmislii o tome da niko, čak i tamo gde postoji takva zajednička tačka, ne može da se prenese u dušu drugoga a da sam ne bude taj drugi; da mora računati na samostalnost drugoga i da mu ne može dati određene misli, nego samo uputstvo da te određene misli sám misli. Odnos između slobodnih bića jeste međusobno delovanje pomoću slobode, a ne kauzalitet pomoću snage koja deluje mehanički. Prema tome, taj spor se, baš kao i svi sporovi koji postoje između nas i njih, vraća na glavnu spornu tačku: oni suuda pretpostavljaju odnos kauzaliteta, jer uistinu ne poznaju neki viši;

\* To sam već više putu rekao. Izjavio sam da si izvensnim filozofima nemam zajedničku apsolutno nijednu tačku i da oni tamo, gde sam ja, nikada nisu niti mogu da budu. Izgleda da se to više snažalo za hiperbolu koja je izbačena u srđbi, nego za potpunu ozbiljinost, pošto se ne prestaje s ponavljanjem zahteva da ja *nijma* treba da dokažam svoje učenje. Svečano moram da potvrđim da onu tvrdnju uzimam u istinskom smislu reči, da je ona moja naiodlučnija ozbiljinost i da sadrži moje najpotpunije uverenje. Dogmatizam polazi od nečeg *absolutnog*; Prema tome, njegov sistem se nikada ne uzdiže nad bicem. Idealizam ne priznaje nikakvo biće kao nešto što postoji za sebe. Drugim rečima: dogmatizam potazi od nužnosti, idealizam od slobode. Stoga se oba nalaze u dva sveta koja su međusobno popunno odvojena.

a na tome se osniva i ovaj njihov zahtev — da im se to uverenje ulije u dušu, a da za to nisu pripremljeni, i da pri tom sami, sa svoje strane, nemaju ni najmanjeg posla. Mi polazimo od slobode, te slobodu, kako je pravo, pretpostavljamo i kod njih. — U onoj pretpostavci potpune vrednosti mehanizma uzroka i posledica oni, dodaše, neposredno protivreče себi samima; ono što kažu i što čine stoju u protivrečnosti. Naime, budući da *pretpostavljaju* mehanizam, oni se uzdužu iznad njega; njihovo mišljenje mehanizma jeste nešto što leži izvan njega. Mehanizam ne može da shvati samog sebe, upravo zato što je mehanizam. Samog sebe shvatiti, to može samo slobodna svest. Prema tome, ovde bi se našlo sredstvo da se oni smesta uvere. Međutim, prepreka je baš u tome što to posmatranje leži izvan njihovog vidokruga i što im nedostaju život i okretnost duha da u mišljenju nekog objekta ne misle samo taj objekt, nego istovremeno i svoje mišljenje tog objekta; cela ta primedba, njima nužno nerazumljiva, nije učinjena zbog njih, nego zbog drugih, koji tu vide i bdiju.

Stoga ostajemo kod često objavljivanog uveravanja: mi one nećemo da uveravamo, jer se ne može hteti nemoguće; mi nećemo da im opovrgavamo njihov sistem, jer to ne možemo. Istina, *za sebe* možemo opovrgnuti njihov sistem; njega treba opovrgnuti, i on se lako može opovrgnuti; njega obara sam dah slobodnog čoveka; mi ga samo za njih ne možemo opovrgnuti. Mi pišemo, govorimo, poučavamo, ne za njih, jer apsolutno ne postoji nikakva tačka s koje bismo im mogli prći. Ako govorimo o *njima*, onda to nije zbog njih, nego zbog drugih, da bismo ove sačivali od njihovih zabluda i da bismo ih odvratili od njihovog praznog blebetanja koje ništa ne znači. Ovu izjavu ne smiju smatrati za omalovažavajuću. Kad se našim napomenama osećaju omalovaženim, onda oni pokazuju svoju vlastitu rđavu svest i sami sebe javno ponizavaju pred nama. Štaviše, oni su sa svoje strane u istom položaju prema nama; ni oni nas ne mogu da opovrgnu, niti uvere, niti da iznesu nešto što je na nas upereno i što bi na nas delovalo. To mi sami kažemo; i ni najmanje nećemo postati zlovoljni kad bi oni to nama kazali. Ono što im kažemo, ne kažemo im s rđavom nanerom da kod njih prouzrokujemo neprijattost, nego samo da njima i sebi ušteditimo nekoristan trud. Uistinu bi nas radovalo kad ne bi dozvolili da ih to ozovolji. — I u samoj stvari nema ničeg omalovažavajućeg. Svako kog danas svom bratu prebacuje tu nemoc, nekad se nužno sâm nalazio u istom stanju. Jer, svi se mi u njemu radamo i treba vremena da se uzdignemo iznad njega. Upravo onda, kad se protivnici onom, njima toliko omraženom napomenom ne bi izazvali na zlovolju, nego na razmišljanje o tome ne bi li u njoj ipak, moglo biti istine, oni bi se verovatno uzdigni iznad nemoci koja im je prebačena. Oni bi od tog časa bili jednaki s nama, te bi otpao svaki prigovor. Mogli bismo, dakle, živeti s njima u

naječem miru, kad bi oni to dopustili; ako se katkad zaplićemo s njima u ljute ratove, krivica ne leži na nama.

Medutim, odatile — što smatram vrlo svrhovitim da uz put napomenem — ujedno proizlazi sledeće: da li je neka filozofija nauka, to ne zavisi od toga da li je ona *opšte važća*; kao što izgleda da pretpostavljaju neki filozofi, čiji vrlo zasluzni radovi poglavito idu za tim da svima postanu jasni. Ti filozofi traže nemoguće. Šta to treba da znači: neka filozofija je stvarno opštevažća? Ko su ti »svi« za koje ona treba da važi? To zacelo nije sve ono što nosi ljudsko lice; jer, tada bi ona morala da važi i za običnog čoveka, komu mišljenje nikada nije svrha, nego uvek samo sredstvo za njegove najbliže poslove, a morala bi da vredi čak i za nezrelu decu. Dakle, možda filozofi. Ali, ko su to filozofi? Zcelo, ipak ne svi oni koji su od nekog filozofskog fakulteta dobili titulu doktora, ili, koji su dali da se štampa nešto što oni nazivaju filozofskim; ili, koji su čak sami članovi nekog filozofskog fakulteta? Neka nam se da određen pojam o filozofiji, a da nam se pre toga nije dao određen pojam o filozofiji, tj. da nam se nije dala sama određena filozofija! Može se sasvim sigurno predviđeti da će oni koji veruju da poseduju filozofiju kao nauku, svinia onima koji tu njihovu filozofiju ne priznaju potpuno osporavati titulu filozofa i da će, prema tome, priznavanje same njihove filozofije ponovo napraviti kriterijum filozofije uopšte. Oni tako zacelo moraju da postupe, ako konsekventno pridu poslu; jer, filozofija je samo jedna. Pisac učenja o nauci npr. već je odavno izjavio da je, u pogledu svoje osobe, tog mišljenja, ukoliko o učenju o nauci nije reč kao o *nekom individualnom prikazu* koji može da se usavrsava do beskonačnosti, nego ukoliko je o njemu reč kao o sistemu *transcendentalog idealizma*; i nijednog trenutka se ne dvouni da to ovde izričitim rečima još jednom prizna. Medutim, na taj način zapadamo u očevdan krug. Moja filozofija je stvarno opštevažća za svakoga ko je filozof, kaže onda s punim pravom svako, ako je samo sâm u to uveren; čak ako nijedan smrtnik osim njega ne bi privatao njene stavove: jer, dodaje on, za koga ona ne važi, taj nije filozof.

Ja o toj tački mislim ovako: ako je makar samo jedan potpuno i u svakom času jednak uveren u svoju filozofiju, ako je on kod nje potpuno jedno sa samim sobom, ako se njegov slobodan sud u filozofiranju potpuno slaze sa sudom koji mu je u životu nametnut, onda je u tom jednom filozofiju postigla svoju svrhu i dovršila svoj krug; jer, ona ga je opet izvesno ostavila tamo odakle je počao s celim čovečanstvom: i sada filozofija kao nauka stvarno postoji u svetu, čak i ako je, osim tog jednog, nijedan čovek ne bi shvatio i privratio; štaviše, čak ako je, možda, onaj jedan ne bi uopšte znao da prikaže izvan sebe. Neka se ovde ne pruži trivijalan odgovor da su svi sistematičari oduvek bili uvereni u istinu svojih sistema. Ta tvrdnja je iz temelja pogrešna, i ona

se osniva jedno na tome što se ne zna šta je uverenje. Šta je ono, to se može saznati samo na taj način da sám čovek u samom sebi ima puninu uverenja. Sistematičari su bili uvereni samo u ovu i onu skrivenu tačku svog sistema, čega možda sami nisu bili jasno svesni, ali nisu bili uvereni u celini; oni su u nju samo u izvesnim raspoloženjima bili uvereni. To nije nikakvo uverenje. Uverenje je samo ono što ne zavisi ni od kakvog vremena i ni od kakve promene položaja; što za dušu nije nešto slučajno, nego je sama duša. Čovek može da bude uveren samo u ono što je nepromenljivo i večno istinito: uverenje o zabludi je apsolutno nemoguće. Takvih uverenih ljudi bi u istoriji filozofije zacele moglo biti malo, možda bi jedva jedan mogao biti, a možda čak ni taj jedan. Ja ne govorim o Starima. Da li su oni sebi sa svešću postavili istinsko pitanje filozofije, čak i to je sumnjiwo. Samo najveće mislioce novijeg vremena hoću da uzmem u obzir. — *Spinoza* nije mogao da bude uveren; on je svoju filozofiju mogao samo da *misli*, a ne da u nju *veruje*, jer je stajala u najdirektnijoj protivrečnosti s njegovim nužnim uverenjem u životu, na osnovu kojeg je sebe morao da smatra za slobodnog i samostalnog. On je u nju mogao da bude uveren samo ukoliko je sa-državala istinu, ukoliko je sa-državala jedan deo filozofije kao nauke. Da samo objektivno razmišljanje nužno vodi do njegovog sistema, u to je on bio uveren; jer, u tome je imao pravo; u mišljenju reflektovati o svom sopstvenom mišljenju, to mu nije padalo na pamet i u tome nije imao pravo, te je na taj način svoju spekulaciju stavio u protivrečnost sa svojim životom. *Kant* bi mogao da bude uveren; ali, ako ga dobro razumem, on to nije bio kad je pisao svoju *Kritiku*. On govorii *o nekoj obmani koja se stalno vraća na to što se ne zna da je to obmana*. Otkinda *Kant*, posebno zbog toga što je on bio prvi koji je izneo na svetu tu tobožnju obmanu, može znati da se ona uvek vraća, i kod koga se ona, kad je pisao svoju *Kritiku*, mogla da vraća osim kod njega samog? To je on mogao da iškusi samo na sebi samom. Znati da se obmanjujemo, a ipak se obmanjujati, to nije stanje uverenja i saglasnosti sa samim sobom, nego stanje sumnjejive unutrašnje oprečnosti. Prema mom iskustvu, nikakva obmana se ne vraća, jer, u umu uopšte ne postoji nikakva obmana. Kakva treba da je ta obmana? Zatočilo ne obična svest; jer, ta svest, pošto govorii *samo o sebi samoj*, uopšte ne može izreći ništa više nego da za nju samu (za nas, sa tog gledišta obične svesti) postoje stvari; a to nije obmana koja bi pomoću filozofije mogla i trebalo da se sprečava: to je naša jedina istina. Obična svest ne zna ništa o nekoj stvari po sebi, upravo zato što je obična svest koja, po svoj prilici, ne preskače preko same sebe. Pogrešna je to filozofija koja taj pojam, izmišljen u njenom krugu, tek stavlja u običnu svest. Prema tome, ti si sebi potpuno sam napravio tu obmanu koja je svakako izbegljiva i koju iz temelja treba uništiti pomoću istinske filozofije, a čim

si načisto sa svojom filozofijom, pače ti s očju kao mrena, i nikada se više neće vratiti. Tada će misliti da u životu ne znaš ništa više nego da si konačan, i to konačan na ovaj određeni način koji sebi moraš objasniti postojanjem jednog takvog sveta izvan sebe; i neće ti padati na pamet da probiješ tu granicu, kao što ti ne pada na pamet da više ne budеш ti sam. *Lajbmic* je takođe mogao da bude uveren; jer, dobro shvaćen — a zašto ne bi trebalo da samog sebe dobro shvai? — on ima pravo. Ako najveća lakoća i sloboda duha dopuštaju da se raslutti uverenje; ako umešnost dopušta da se njegov način mišljenja priлагodi svim formama, da se neušljeno primeni na sve delove ljudskog znanja, da se sve pobudene sumnje s lakoćom rasprše i da se uopšte njegov sistem više upotrebii kao instrument nego kao objekt; ako nepristrasnost, radost i dobro raspoloženje u životu dopuštaju da se zaključi o saglasnosti sa samim sobom; onda je valjda Lajbmic bio uveren, i jedini koji je bio uveren u istoriji filozofije.\*

## 11.

Jos ču s dve reči pomenuti jedno neobično zamenjivanje. To je zamenjivanje onog Ja kao intelektualnog opažaja, od kojeg polazi učenje o nauci, i onog Ja, kao ideje, s kojim se ono završava. U Ja kao intelektualnom opažaju leži jedino forma jastva, delovanje koje se vraća u sebe, koje, naravno, i samo postaje njegova sadržina; a taj opažaj je gore dovoljno opisan. U tom obliku, Ja je samo za *fizologa*, a time što ga stvara, čovek se uzdiže do filozofije. Ja, kao ideja postoji za samo *Ja* koje filozof razmatra; i on ga ne postavlja kao svoju sopstvenu ideju, već kao ideju prirodnog, ali potpuno obrazovanog čoveka; baš onako kao što istinsko biće ne postoji za filozofa, nego samo za istraženo *Ja*. Prema tome, ovo poslednje leži u sasvim drugom redu mišljenja nego ono prvo. To Ja kao ideja jeste umno biće, ukoliko je opšti um delom potpuno prikazalo u sebi samom, ukoliko je stvarno potpuno umno i ništa do umno: dakle, ukoliko je takođe prestalo da bude individua, a ovo poslednje je bilo samo pomoću čuinog ograničenja; delom ukoliko je umno biće podrobno realizovalo um i izran sebe, u svetu, koji, prema tome, takođe ostaje postavljen u toj ideji. Svet ostaje u toj ideji kao svet uopšte, kao supstrat s ovim određenim organskim ili mehaničkim zako-

\* Duhovita skica sushine Lajbnicove filozofije u poređenju sa Spinozinom nalazi se u *Selingrovom* najnovijem spisu „*ideen zu einer Philosophie der Natur*“ (*Ideje za filozofiju prirode*, Leipzig, bei Breitkopf, 1797), u Uvodu, str. XXIV f. i str. XLJ (u izdanju Selingsovih dela koje je objavljen kod Fritza Eckarda, Leipzig, 1907, Bd. I, str. 115 ff. i 131 ff.).

nima; no, ti zakoni su potpuno vođeni<sup>7</sup> da prikažu krajnju svrhuuma. Ideja onog Ja ima sa Ja kao opažajem zajedničko samo to da se i u jednom i u drugom Ja ne misli kao individua: u ovom poslednjem ne, zato što jastvo još nije određeno do individualnosti; u onom prvom, obrnuto, ne, zato što je individualnost isčeza obrazovanjem prema opštim zakonima. Međutim, ova su suprotna, u tome što u Ja kao opažaju leži samo forma tog Ja, i uopšte se ne uzima u obzir nešto što je uistinu materijalno toga Ja, koje je mislivo samo pomoću njegovog mišljenja sveta; dok se, naprotiv, u ovom poslednjem misli popuna materija jastva. Od onog prvog polazi celokupna filozofija, i ono je njen temeljni pojam; ka poslednjem ona ide<sup>8</sup>; ta ideja može da se postavi samo u praktičkom delu, kao najviši cilj težnje uma. Ono prvo je, kako je rečeno, iskonski opažaj i na dovoljno opisani način postaje pojam; ovo poslednje je samo ideja; ono se ne može misliti određeno i nikada neće postati stvarno, nego toj ideji treba samo da se do beskonačnosti približavamo.

## 12.

To su, koliko mi je poznato, nesporazumi koji se moraju uzeti u obzir, i čovek se može nadati da će jasnim raspravljanjem doprineti nešto njihovom ispravljaju. Protiv izvesnih drugih načina da se čovek ponaša prema novom sistemu — ne postoje nikakva sredstva, i nikakva nisu ni potrebna.

Ako se npr. neki sistem, čiji početak, kraj i cela suština idu za tim da se individualnost teorijski zaboravlja, a praktički poriče, izdaje za egoizam; ako ga za to izdaju ljudi koji se, upravo zato što su sami skriveni teorijski egoisti i očigledni praktički egoisti, ne mogu da uzdignu do uvida u taj sistem; ako se iz sistema zaključuje da njegov tvorac ima rđavo srce\*, i ako se iz te rđavosti tvorečvog srca ponovo zaključuje da je sistem pogresan: onda se protiv toga razlozima ne može ništa uraditi; jer, oni koji to kažu, i sami suviše dobro znaju da to nije istinito, i

<sup>7</sup> I. H. Fichte (S.W.I., 516): pogodni. — Savršim je verovatno da je ova konjekturna Fihteovog sina, izdavača sabranih dela svog oca, opravdana i da otklanja očiglednu omasku. — *Prim. prev.*

<sup>8</sup> I. H. Fichte: ne ide

\* Zar taj način argumentisanja još nije prestao? — mogao bi ovde da piše neki dobroćudan čovek koji nije savšim upoznat sa najnovijim činjenicama u literaturi. Ja odgovaram: ne, on je ubičajeniji nego ikada, i naročito se primećuje protiv mene; zasad samo još usmeno, na katedrama i sl., ali će se uskoro upotrebljavati u spisu. Priprema za to nalazi se u odgovoru recenzenta Šelingovog spisa o Ja u A. L. Z. na antikritiku gospodina Selinge; protiv te antikritike se, naravno, ne može preduvesti mnogo više nego da se piscu i njegovom sistemu napravi rđav gas.

oni inaju sasvim druge razloge da to kažu nego što su oni razlozi da u to, možda, sami veruju. Za sam sistem oni zacele najmanje brinu; no, pisac je, možda, na drugim mestima mogao da kaže ovo ili ono što im se ne dopada i može im — bog bi znao, kako i gde — na bilo koji način stajati na putu. Sa svoje strane, oni deluju potpuno primerenog svom načinu mišljenja i svom interesu; i bio bi to lud pot hvat kad bi čovek htio da ih nagovorti da odbace svoju prirodu. Međutim, kad hiljadе i hiljade onih koji nijednu rec ne znaju o učenju o nauci, niti su pozvani da o njemu nešto znaju, i koji nisu Jevreji ili drugovi Jevreja, ni aristokrati ili demokrati, koji nisu kantovci ni starije ni neke novije škole, a čak ni originalne glave kojima je pisac učenja o nauci unapred oduzeo ili poremetio vazno otkriće s kojim su upravo hteli da stupe pred publiku — kad oni onu tvrdnju žudno prihvataju i kad je ponavljaju i uvek iznova ponavljaju, bez ikakvog interesa, kako se čini, osim da ih čovek takođe smatra za učene i dobro upućene u tajne najnovije literature; onda se od njih možemo nadati da će zbog sebe samih prihvatiti našu molbu da bolje razmisle šta govore i zašto to govore.

**Pokusaj novog prikaza  
učenja o nauci**

Philosophisches Journal, Bd. VII. S. 1—20. 1797.

## PRVO FOGLAVLJE

### SVAKA SVEST JE USLOVLJENA NEPOSREDNOM SVEŠĆU O NAMA SAMIMA

#### I

Neka nam čitalac, sa kojim treba da usaglasimo mišljenje, do-  
pušti da ga oslovimo, i to da ga oslovimo poverljivim »ti.

1. Ti bez sumnje možeš da misliš: Ja; a pošto to misliš, nalaziš iznutra svoju svest na izvestan način *odredenu*; ti misliš *samo* nešto, upravo ono što obuhvataš onim pojmom Ja, i ti si ga svestan; a onda ne misliš nešto drugo što, inače, zacelo možeš da misliš i što si već mogao da misliš. — Meni zasad nije do toga da li si ti više ili manje nego ja, sam mogao da obuhvatis pod pojmom: Ja. Ono do čega mi je stalo, to i ti sigurno imaš u njemu, a to mi je dovoljno.

2. Umesto toga što je određeno, ti si mogao da misliš i nešto drugo, npr. svoj sto, svoje zidove, svoje prozore, a ti, zacelo, te predmete, stvarno i misliš kad to od tebe zahtevam. Ti to čniš na osnovu zahteva, na osnovu nekog pojma o onome što treba da se misli; prema twojih pretpostavci, on je mogao da bude i neki drugi, kažem ja. Ti, prema tome, primećujes delatnost i slobodu u tom svom mišljenju, u tom prelaženju sa mišljenja onog Ja na mišljenje stola, zidova, itd. Tvoje mišljenje je tebi *delovanje*. Nemoj strahovati da mi tim priznanjem priznajes nešto zbog čega ćeš se naposletku kajati. Ja govorim samo o delatnosti koje u tom stanju postajes neposredno svestan i ukoliko je postajes svestan. Međutim, ako bi trebalo da bude slučaj da pri tom ne postanes svestan nikakve delatnosti — to je slučaj sa mnogim čivrenim filozofima našeg doba — onda dopusti da se edinah ovde u miru razvojimo jedan od drugoga; jer, ti od sada nećeš razumeti nijednu od mojih reči.

Ja govorim o onima koji me u toj tački razumeju. Vaše mišljenje je delovanje, vaše određeno mišljenje je, prema tome, određeno delovanje, tj. ono što vi mislite jeste upravo ovo, jer ste u mišljenju upravo tako delovali; a ono bi bilo nešto drugo (vi biste *nešto drugo* misili), da ste u svom mišljenju drukčije delovali (da ste *drukčije* misili).

<sup>1</sup> Upor. gornju primedbu uz naslov Prvog uvoda.

3. Ovde sada treba naročito da mislite: *Ja*. Pošto je to određena misao, to se ona, prema upravu postavljenim stavovima, nužno ostvaruje pomoću određenog postupka u mišljenju, a moj zadatak prema tebi, razumni čitaoče, jeste ovaj: da uistinu i najdublje postaneš svestan *kako* postupaš kad misliš: *Ja*. Pošto bi moglo biti da nas objicja u tom pojmu ne obuhvatamo sasvim isto, to ti moram pomoći.

Budući da si mislio svoj sto ili svoj zid, u tom mišljenju si sam bio, pošto si, kao razuman čitalac, svestan delatnosti u svom mišljenju, *ono što misli* (das Denkende); ali, tu sam nisi sebi bio *ono što je mišljeno* (das Gedachte), nego nešto što od tebe treba razlikovati. Ukratko, u svim pojmovima te vrste, kao što ćeš to zacele naći u svojoj svesti, treba ono što misli i ono što je mišljeno da budu dvojaki. Međutim, buduci da ti misliš *sebe*, ti si sebi ne samo ono što misli nego istovremeno i ono što je mišljeno; ono što misli i ono što je mišljeno treba tada da budu jedno; tvoje delovanje u mišljenju treba da se vrati na tebe samog, na ono što misli.

Dakle — *pojam ili mišljenje onog Ja sastoji se u delovanju samog Ja na sebe; i obrnuto, takvo delovanje na samog sebe daje mišljenje onog Ja i apsolutno nikakvo drugo mišljenje*. Ti si ono prvo našao upravo u samom sebi i priznao mi, ako bi protiv drugog negodovao i sumnjao u naše ovlašćenje za obrtanje stava, onda samom tebi prepustam da provjeriš da li vraćanjem tvog mišljenja na tebe kao ono što misli ikada proizlazi drugi pojam osim pojma tebe samog; i da li bi sebi mogao da misliš mogućnost da proizade neki drug. — Prema tome, oba, pojam mišljenja koje se vraća u sebe i pojam onog *Ja*, međusobno se iscrpljuju.

Ja je ono što sam sebe postavlja, i ništa više; ono što sam sebe postavlja jeste *Ja*, i ništa više. Opisanim aktom ne proizlazi ništa drugo do *Ja*, i ja ne proizlazi nikakvim mogućim drugim aktom izazev opisanim. Ovde ujedno vidiš u kom smislu ti je pridato mišljenje onog *Ja*. Naime, jezički znaci su prošli kroz ruke nepromišljenosti, te su primili nešto od njene neodređenosti; čovek se pomoću njih ne može dovoljno sporazumeti. Samo time što se navodi akt kojim nastaje neki pojam, taj pojam se potpuno određuje. Ako učiniš ono što ti kažem, mislićeš ono što ja mislim. Na taj metod će se i u nastavku našeg istraživanja nezestavno paziti. — Tako si, možda, u pojam onog *Ja* preuzeo ponesteš što ja u njega nisam preuzeo, npr. pojam svoje individualnosti, jer se i on označava onim jezičkim znakom. Sve to će ti se sad objaviti; samo ono što nastaje samim vraćanjem tvog mišljenja na tebe samog jeste *Ja* o kojem ovde govorim.

4. Postavljeni stavovi, *neposredni izraz našeg upravo učinjenog pomraćanja*, mogli bi pobuditi sumnje samo pod uslovom ako bi se smatrali za nešto više od tog neposrednog izraza. Ja nastaje samo vraćanjem mišljenja na samu sebe, kazem: i pri tom govorim jedino o ono-

me što može da nastane samim mišljenjem; što se, kad ja mislim, nalazi neposredno u mojoj svesti i što se, kad ti tako misliš, nalazi neposredno u tvojoj svesti; ukratko, ja govorim samo o pojmu onog *Ja*. Ovde još nikako nije govor o nekom biccju izvan pojma; da li i ukoliko o jednom takvom bicciju uopšte može da bude govor, pokazate se u svoje vreme.

Da bish, dakle, osigurao čitaoca od svih mogućih sumnji i od svake opasnosti da priznati stav u toku istraživanja ne vidi kao da je uzet u jednom smislu koji on nije htio da prizna, dodajem upravo postavljenim stavovima: *Ja* je postavljanje samog sebe i sl.: *za Ja*.

Razlog te čitaočeve sumnje — da se od njega ne očekuje, možda, suviše mnogo da prizna — mogu ujedno da navedem, pod uslovom da se čovek na taj način ne da zbuniti; jer, sve to je slučajna primedba koja ovde još uistinu ne pripada stvari, a navodi se samo zato da se nijednog trenutka ne ostavi nikakva nejasnoća. — Tvrdilo se da tvoje *Ja* nastaje jedino vraćanjem tvog mišljenja na samu sebe. U malom uglu tvoje duše leži, naprotiv, prigovor — ili: ja treba da *mislim*, a pre nego što mogu da mislim, moram *ja da budem*; ili ovaj prigovor: ja treba da mislim *sebe*, da se u sebe vratim; no, ono što treba da se misli, na šta treba da se vrati, mora da bude pre nego što se misli ili na to vraća. U oba slučaja, ti postuliš *postojanje* (Dasein) samog sebe koje je nezavisno od mišljenja i pomislijenosti tebe samog, koje je u njemu pretpostavljeno: u prvom slučaju, kao postojanje *onoga što misli*, u drugom slučaju, kao postojanje *onoga što treba misliti*. Pri tom mi, prethodno, kaži samo ovo: ko je taj što tu tvrdi da bi ti morao da budeš pre svog mišljenja? To si, bez sumnje, ti sam, a to tvoje tvrdjenje je, bez sumnje, mišljenje; i to, kako ti još dalje tvrdiš, a mi ti obema rukama odobravamo, nužno mišljenje koje ti se u toj povezanosti nameće. Po svoj prilici, ti ipak znaš o tom postojanju koje treba pretpostaviti samo ukoliko ga misliš; a to postojanje onog *Ja* nije, prema tome, ništa više do postavljenost tebe samog pomoću tebe samog. Prema tome, u faktu koji si nam pokazaš, ako ga posmatramo dovoljno oštro, ne leži ništa više do ovo: *pre svog sadašnjeg, do jasne svesti podignutog samopostavljanja, ti moraš misliti jedno drugo takvo postavljanje kao ono koje se zbilo bez jasne svesti, na koje se sadašnje postavljanje odnosi i kojim je uslojeno*. Dok ti ne pokazušmo plodonosan zakon po kojem je to tako zadovolji se saznanjem da navedeni faktat ne izriče ništa više do ono što je naveđeno, kako se njime ne bi doveo u zabunu.

## II

Postavićemo se na više stanovište spekulacije.

1. Misli sebe i posmatraj kako to činiš; to je bio moj prvi zahtev.
- Morao si da posmatras da bi me razumeo (jer, govorio sam o nečemu

što je moglo da bude samo u tebi samom) i da bi u svom vlastitom iskustvu našao kao istinito ono što sam ti rekao. Ta pažnja na nas same u onom aktu bilo je ono subjektivno, nama obojici zajedničko. Tvoj postupak u mišljenju samog sebe, što ni kod mene ne beše nešto drugo, bilo je ono na šta si obraćao pažnju, to je bio predmet našeg istraživanja, ono objektivno koje nam je obojici zajedničko.

Međutim, sada ti kažem: posmatraj svoje posmatranje svog samopostavljanja; posmatraj ono što si u upravo vodenom istraživanju sam činio, i kako si to činio da bi posmatrao samog sebe. Ono što je dosad bilo ono subjektivno učini samim objektom jednog novog istraživanja koje sada započinjem.

2. Tacku do koje mi je ovde stalo nije tako lako pogoditi; no, ako se promaši, onda se sve promašuje, jer na njoj počiva celokupno moje učenje. Neka mi čitalac stoga dopusti da ga vodim kroz jedan ulaz i da ga, onoliko blizu koliko je moguće, postavim pred ono što treba da posmatra.

Budući da si svestan bilo kog predmeta — neka taj predmet bude zid koji ti stoji nasuprot — ti si, kako si upravo priznao, uistinu svestan svog mišljenja tog zida, i samo ukoliko si toga svestan, moguća je svest o zidu. Međutim, da bi bio svestan svog mišljenja, moraš biti svestan samog sebe. *Ti* si — sebe svestan, kažeš; prema tome, ti nužno razlikujes svoje misleće. Ja od onoga ja koje je mišljeno u njegovom mišljenju. No, da bi to mogao, mora opet ono što misli u onom mišljenju da bude objekt nekog višeg mišljenja, da bi mogao da bude objekt svesti, i ti istovremeno dobijaš novi subjekt, koji je opet svestan onoga što je pre toga bila samosvast. Ovde ponovo argumentujem kao i ranije: a pošto smo jednom počeli da zaključujemo po tom zakonu, nigde ni ne možeš pokazati mesto gde bi trebalo da prestanemo; prema tome, do beskonačnosti će nam za svaku svest biti potreblja nova svest čiji je objekt prva svest, te, prema tome, nikada nećemo doći do tole da možemo prepostaviti stvarnu svest. — Ti si sebe, kao svesti, svestan jedino ukoliko si svestan sebe kao onoga što bivstvuje kao svest; međutim, tada je ono što bivstvuje kao svest opet ono svesno, i ti ponovo moraš da postaneš svestan onoga što bivstvuje kao svest toga što je svesno, i tako u beskonačnost; i sada možeš videti kako dolaziš do svoje prve svesti!

Ukratko: na taj način se svest apsolutno ne može objasniti. — Još jednom: šta je bila suština upravo vodenog razmišljanja i istinski razlog zbog kojeg je svest na tom putu bila nepojmljiva? Razlog je ovaj: svaki objekt dolazi do svesti jedino pod uslovom da sam i ja svestan samog sebe, subjekta koji svesno bivstvuje. Taj stav je neosporan. Međutim, u toj svesti o sebi dalje se tvrdilo da sam ja samom sebi objekt, a o subjektu uz taj objekt opet vredi ono što je vredelo o predasnjem; on postaje objekt i potreban mu je novi subjekt, i tako u beskonačnost. Dakle,

u svakoj svesti se odvaja subjekt od objekta i svaki se razmatra kao nešto posebno; to beše razlog zbog kojeg nam je svest ispadala nepojmljiva.

Medutim, svest ipak postoji; prema tome, ona tvrdnja mora da je pogrešna. Da je ona pogrešna, znači da važi nijena suprotnost; shodno tome, važi sledeći stav: postoji neka svest u kojoj se ono subjektivno i ono objektivno nikako ne treba da odvajaju, nego su apsolutno jedno i isto. Takva svest bi, prema tome, bila ona koja nam je potrebna da bismo svest uopšte objasnili. Sada se, bez daljeg obaziranja na to, nepristrasno vraćamo svom istraživanju.

3. Budući da si, kako smo od tebe zahtevali, sad mislio predmete koji bi trebalo da su izvan tebe, sad opet samog sebe, znao si bez sumnje da si i kako i šta mislio; jer, o tome smo mogli da se medusobno dogovorimo, kao što smo to gore učinili.

Kako si došao do te svesti o svom mišljenju? Ti ćeš mi odgovoriti: to sam neposredno znao. Svest o mom mišljenju nije mom mišljenju otrilike nešto slučajno, nešto što je nijemu tek naknadno pridodato i sa njim povezano, nego je ona neodvojiva od njega. — Tako ćeš, i tako moraš, odgovoriti; jer, ti sebi nikako ne možeš da mislis svoje mišljenje bez svesti o njemu.

Dakle, najpre bismo našli takvu svest kakvu smo upravo tražili; svest u kojoj su neposredno ujedinjeni ono subjektivno i ono objektivno. Ta svest je svest o našem vlastitom mišljenju. — Zatim, ti si neposredno svestan svog mišljenja; kako ti to sebi predstavljaš? Očigledno ne drukčije nego ovako: tvoja unutrašnja delatnost, koja se odnosi na nešto izvan nje (na objekt mišljenja), ide ujedno u samu sebe i odnosi se na samu sebe. Međutim, delatnost koja se vraća u sebe nastaje nam, prema gornjem. Ja. Shodno tome, ti si u svom mišljenju bio svestan samog sebe, a ta samosvest je bila upravo ona neposredna svest o tom mišljenju; bilo da si mislio neki objekt ili da si mislio samog sebe. — Dakle, samosvest je neposredna; u njoj su ono subjektivno i ono objektivno nerazdvojno ujedinjeni i apsolutno su jedno.

Takva neposredna svest se naučnim izrazom zove *opazaji* (Anschauung), i mi ćemo je tako nazivati. Opozari, o kojem je ovde reč, jeste *postavljanje sebe kao postavljajućeg* (nešto objektivno, što mogu da budem i ja sam, kao puki objekt), a nipošto, možda, samo *postavljanje*; jer, na taj način bismo se zapleli u upravo pokazanu nemogućnost da se svest objasni. Meni je stalo do toga da me čitalac razume i da ga uverim u ovu tacku koja čini osnovu celog sistema koji ovde treba izložiti.

Svaka mogućna svest, kao ono objektivno nekog subjekta, pretpostavlja neposrednu svest u kojoj su ono subjektivno i ono objektivno

apsolutno jedno; izvan toga, svest je apsolutno nepojmljiva. Čovek će užalud tražiti vezu između subjekta i objekta, ako ih odmah nije istinski shvatio u njihovoj sjedinjenosti. Zato je svaka filozofija, koja ne polazi od one tačke u kojoj su oni ujedini, nužno plitka i nepotpuna, te ne može da objasni ono što treba da objasni i, prema tome, nije nikakva filozofija.

Ta neposredna svest jeste upravo opisani opažaj onog Ja; Ja u njenom nužno postavlja samog sebe, te se, prema tome, ono subjektivno i ono objektivno nalaze u jednom. Svaka druga svest se nadovezeće na tu i njome se posreduje; jedino povezivanjem s njom postaje svest. Samo ova nije ničim posredovana ili uslovljena; ona je apsolutno moguća i apsolutno nužna, ako bilo koja druga svest treba da postoji. — Ne treba posmatrati Ja kao puki subjekt, kako je dosad posmatran, nego kao subjekt-objekt, u navedenom smislu.

Ovde nije reč ni o kakvom drugom biciu onog Ja nego što je ono u opisanom samoopažaju; ili, izraženo još strožije, o bicu samog tog opažaja. Ja sam taj opažaj i apsolutno ništa više, a sam taj opažaj jeste Ja. Tim postavljanjem samog sebe ne treba, možda, da se proizvede neka egzistencija onog Ja, kao neka stvar po sebi koja postoji nezavisno od svesti; ta tvrdnja bi, bez sumnje, bila najeveća od svih apsurdnosti. Tom opažaju se isto tako ne pretpostavlja egzistencija onog Ja, koja je nezavisna od svesti, kao (opažajuće) stvari; što, po mom mišljenju, nije manja apsurdnost, bez obzira na to što to, naravno, ne treba reći, budući da su najčešći mudraci našeg filozofskog doba bili naklonjeni tom mišljenju. Kažem da takvu egzistenciju ne treba pretpostavljati; jer ako ne možete da govorite ni o čemu čega niste svesni, a da je sve čega ste svesni *uslovljeno naznačenom samosveću*, onda ne možete *pustiti da ono odrede*, čega ste svesni, opet uslovjava egzistenciju onog Ja, koja treba da bude nezavisna od svakog opažanja i mišljenja; onu *samosveću*. Vi biste ili morali da priznate da govorite o nečemu a da to ne znate, što teško da ćete učiniti, ili biste morali poričati da naznačena samosvećest uslovjava svaku drugu svest, što će vam, ako ste me samo razumeli, biti apsolutno nemoguće. — Ovde se, prema tome, rasvetljava i to da se čovek pomoću našeg prvočasnog neizostavljivo stavlja na stanovište transcedentalnog idealizma, ne samo za navedeni nego i za sve moguće slučajeve; i da je potpuno isto da se onaj razume i da se u ovaj bude uveren.

Dakle — inteligencija opaža samu sebe, prosto kao inteligenciju ili kao čistu inteligenciju, a u tom samoopažaju se upravo sastoji njenu suština. Prema tome, taj opažaj se, ako bi, možda, trebalo da postoji još jedna druga vrsta opažaja, za razliku od ovog poslednjeg, s pravom naziva *intelektualni opažaj*. — Umesto reči inteligencija, ja se radije

### III

Treba napomenuti još jednu okolnost u posmatranju delatnosti koju smo zahtevali. No, neka se ta napomena uzme samo kao uzgredna. Dalje se na njoj neposredno ne gradi; tek će se dole pokazati kakve posledice ona ima. Mi samo ne možemo propustiti prijku, koju ovde imamo, da damo tu napomenu.

Ti si, u predstavljanju nekog objekta ili samog sebe, našao da si delatan. Razmotri još jednom veoma svesrdno što se u tebi javlja kod te predstave delatnosti. — Delatnost je agilnost, unutrašnje kretanje; duh samog sebe otkida od onoga što je apsolutno suprotno; — a tim opisom se nipošto ne čini pojmljivim ono što je nepojmljivo, nego samo živje treba da se podseti na opažaj koji nužno postoji u svakome. — Međutim, ta agilnost se ne može drukčije opažati, i ne opaža se drukčje, nego kao *okidanje delatne snage od mirovanja*; a tako si je ti odista opažao, ako si samo stvarno izvršio ono što smo od tebe tražili.

Shodno mom zahtevu, ti si mislio svoj sto, svoj zid itd., i pošto si u sebi delatno proizvodio misli tih predmeta, ti si bio obuhvaćen u njihovoj mirnoj kontemplaciji (*obutu haerebas fixus in illo* — pogled si držao prikovan na to — kako kaže pesnik). Rekao sam ti: sada misli sebe i primeti da je to mišljenje činjenje (Tun). Da bi izvršio ono što je traženo, morao si sebe da orgnēš od onog mirovanja kontemplacije,

\* Da bi se izrazio isti pojam, ljudi se u novije vreme često služe rečju: *soštvo* (Selbst). Ukoliko tačno izvodim, onda cela porodica kojoj ta reč pripada, npr. »selbigerk (sam) itd., »dersebe« (isti) itd., znači odnos prema nečemu što je već postavljeno; no, jedino ukoliko je *ono postavljeno pomoću samog ovog pojma*. Ako sam *Ja* to što je postavljeno, onda se stvara reč: *sam*. Prema tome, *soštvo* pretpostavlja pojam onog *Ja*; a sve što se u njemu misli o apsolutnosti, pozaimljeno je iz tog pojma. U popularnom predavanju je reč *soštvo* nožda zato pogodnija. Sto pojmu *Ja*, koji se pri tom, ipak, još uvek nejasno misli, uopšte pridiđade posebnu snagu, koja običnom čitacu zato može biti potrebna; u naučnom predavanju, čini mi se, pojam se morao označiti svojom neposrednom i naročitom oznakom. — Međutim, kada bi se svrha trebalo da postigne time što se ova pojava, pojam soštva i pojam onog *Ja*, međusobno suprosto stajaju kao različita i što se iz prvog izvodi uvršten, a iz drugog prezira dostejnog učenja, kako se to nedavno dogodilo u jednom, široj publici namenjenom spisu, čiji je pisac bar istorijski morao da zna da se poslednja reč takođe uzima u još jednom drugom značenju i da se na tako označenom pojmu u tom značenju gradi sistem koji nipošto ne sadrži ono prezira dostejno učenje; — kakva bi svrha time trebalo da se postigne, apsolutno se ne da, niti može, da se shvatiti, ukoliko se ne pretpostavi neka neprijateljska svrha.

od one određenosti svog mišljenja, i da ga odrediš drukčije; i samo ukoliko si primetio to trganje i to menjanje određenosti, primetio si sebe kao delatnog. Naine, ovde se pozivam jedino na tvoj sopstveni unutrašnji opažaj; da ti spolja demonstriram ono što može da bude samo u tebi samom, to ja ne mogu.

Rezultat učinjene napomene bio bi sledeći: čovek sebe nalazi kao delatnog samu ukoliko toj delatnosti suprotstavlja neko mirovanje (stalnost i fiksiranost unutrašnje snage). (Taj stav je, što ovde samo uzgred napominjemo, i obrnuto istinit: čovek ne postaje svestan mirovanja a da ne postavi delatnost. Delatnost nije ništa bez mirovanja, i obrnuto. Štavise, taj stav je opšte istinit, te će u onome što sledi biti postavljen u toj svojoj opštijoj važnosti: svako određenje, ma šta bilo ono što se određuje, dogada se pomoću suprotnosti. Ovde samo gledamo na pojedinačan slučaj koji je pred nama.)

Kakva je bila posebna određenost tvog mišljenja koja je neposredno prethodila onoj delatnosti pomoći koje si mislio samog sebe, ili, tačnije izraženo: koja je s njom bila neposredno ujedinjena, tako da jednu bez druge nisi mogao da opažas? — Rekao sam ti: mislu *samog sebe*, da bih označio radnju koju je trebalo da izvršiš, i ti si me bez daljeg razumeo. Prema tome, ti si znao šta znači: Ja. Međutim, nije trebalo da znaš i, prema mojoj pretpostavci, nisi znao da ta misao nastaje vratljanjem delatnosti u samu sebe, nego je to tek trebalo da naučiš. No, Ja, prema gornjem, nije ništa drugo do delovanje koje se vraća u samo sebe; a delovanje koje se vraća u samo sebe jeste Ja. Kako si, dakle, mogao da poznajes Ja a da ne poznajes delatnost kojom ono nastaje? Ne drukčije nego ovako: budući da si izraz Ja razumeo, ti si *sebe*, tj. *svoje delovanje kao inteligenciju*, našao određenim na izvestan način; ipak, bez saznavanja onog određenog upravo *kao delovanju*. Ti si ga saznao samo kao *određenost*, ili *mironanje*, a da uistinu nisi znao, niti istražio, odakle dolazi ona određenost troje svesti; ukratko, čim si me razumeo, ta određenost je neposredno bila tu. Zato si me razumeo, te si svojoj delatnosti, koju sam ja zahtevao, mogao da daš svrhovit pravac. Prema tome, određenost tvog mišljenja pomoću mišljenja tebe samog bila je i nužno je morala da bude ono mirovanje od kojeg si sebe otrgnuo za delatnost.

Ili, da bi stvar bila jasnija — čim sam ti rekao: misli sebe, i čim si razumeo ovu poslednju reč, ti si *u aktu samog razumevanja* izvršio delatnost koja se vraća u sebe i pomoću koje nastaje misao onog Ja, samo što to nisi znao, pošto na to nisi posebno pazio; a otuda ti je došlo ono što si zatekao u svojoj svesti. Dalje sam ti rekao da pažiš kako to činiš; i sada si izvršio istu delatnost koju si već bio izvršio, samo sa pažnjom i svešću.

Unutrašnja delatnost, shvaćena u svom mirovanju, naziva se uopšte pojam. Prema tome, bio je to pojam onog Ja koji je nužno bio ujedinjen s njegovim opažajem i bez kojeg bi svest o onom Ja ostala nemoguća; jer, tek pojam dovršava i obuhvata svest.

Pojam nikad nije ništa drugo do delatnost samog opažanja, samo ne shvaćena kao agilnost nego kao mirovanje i određenost; a tako stvar stoji i sa pojmom onog Ja. Delatnost koja se vraća u sebe, shvaćena kao postojana i istražna, čime se, prema tome, poklapaju obe, Ja kao ono delatno i Ja kao objekt moje delatnosti, jeste pojam onog Ja. U običnoj svesti nalaze se samo pojmovi, a nipošto opažaji kao takvi; bez obzira na to što se pojam stvara samo pomoću opažaja, ali bez naše svesti. Čovek se do svesti opažaja uzdiže samo pomoću slobode, kao što se to upravo dogodilo u pogledu onog Ja; a svaki opažaj sa svestu odnosi se na neki pojam koji slobodi naznačava pravac. O tuta dolazi to da uopšte, kao i u našem posebnom slučaju, objekt opažaja treba da postoji pre opažaja. Taj objekt je upravo pojam. Prema našem sadašnjem razmatranju, vidi se da ovaj nije ništa drugo do sam opažaj, samo ne shvaćen kao takav, kao delatnost, nego kao mirovanje.

(Nastavak u sledećim sveskama)<sup>2</sup>

## Sadržaj

V Napomena prevođaoca	XVII
O POJMU UČENJA O NAUCI I LI TAKOZVANE FILOZOFIJE	
Predgovor prvom izdanju	3
Predgovor drugom izdanju	6
<i>Prvi odjeljak</i>	
O pojmu učenja o nauci uopšte	
§ 1. Hipoteutički postavljeni pojam učenja o nauci	11
§ 2. Razvijanje pojma učenja o nauci	17
<i>Dруги одјелjak</i>	
Razmatranje pojma učenja o nauci	
§ 3.	24
§ 4. Kako učenje o nauci može biti sigurno da je iscrpljivo ljudsko znanje uopšte?	25
§ 5. Koja granica razdvaja opšte učenje o nauci od posebne nauke koja je njime utemeljena?	29
§ 6. Kako se opšte učenje o nauci posebno odnosi prema logici?	32
§ 7. Kako se učenje o nauci, kao nauka, odnosi prema svom predmetu?	35
<i>Treći odjeljak</i>	
Hipotetička podela učenja o nauci	
§ 8.	44
O OSOBENOSTI UČENJA O NAUCI S OBZIROM NA TEORIJSKU MOĆ	
§ 1. Pojam posebnog teorijskog učenja o nauci	51
§ 2. Prva postavka. Pokazani fakat se postavlja osjećajem, ili: dedukcija osjećaja	53
§ 3. Druga postavka. Ono što oseca postavlja se opažajem, ili: dedukcija opažaja	57
§ 4. Opažaj se određuje u vremenu, a ono što je opažano u prostoru ...	91

## PRVI UVOD U UČENJE O NAUCI

Prethodna napomena	109
Uvod	112
DRUGI UVOD U UČENJE O NAUCI ZA ČITAOCE KOJI VEĆ IMAJU FILOZOFSKI SISTEM	131

## POKUŠAJ NOVOG PRIKAZA UČENJA O NAUCI

<i>Prvo poglavlje</i>	
Svaka svest je uslovljena neposrednom svešću o nama samima ...	179

J. G. Flinte, UČENJE O NAUCI. Lektor: Mirjana Pribićević. Omet i korice:  
Stevan Vujković. Tehnički urednik: Avram Jocović. Izdanje i štampa: Beogradski  
izdavačko-grafički zavod, Beograd, Bulevar vojvode Mišića br. 17. Za izdavača:  
Dušan Popović, generalni direktor. Tiraž 5.000.  
1976.