

Izvorni znanstveni rad
UDK 1(091) Fichte, J.G. 323.1

"Odgoj nacije" — Fichteovo zasnivanje filozofije nacionalnog

GORAN GRETIĆ*

Sažetak

Autor pokazuje kako Fichteovo poimanje nacije, iako bitno moderno, počiva na dugoj filozofskoj tradiciji koja postulira primat zajednice naspram pojedinca. Već u svojoj ranoj filozofiji Fichte je svoje prvotno, prosvjetiteljstvom i osobito Kantom nadahnuo, poimanje čovječanstva kao najopćenitije zajednice kojoj pojedinac stremlji u svojoj težnji za apsolutnim, prenio na naciju kao apstraktnu etičku cjelinu. Općečovječansko shvaćanje nacije transformira se u kasnog Fichtea u filozofsku hipostazu njemačke nacije. Po Fichteu jedino njemačka nacija kao zajednica "živog jezika" ima općečovječansko značenje i svjetskopovijesnu misiju koju treba ostvariti u budućnosti. Njemačka se nacija, međutim, tek mora uspostaviti kao dinamička cjelina koja nastaje uzdizanjem naroda iznad političkih i socijalnih podjela. To se uzdizanje zbiva kroz odgoj pojedinaca za ljubav prema naciji, a na temelju "istinske" filozofije (Fichteova filozofskog učenja). Autor zaključuje da pojam nacije u kasnoga Fichtea, koji odnos pojedinca i države svodi na odgojnu diktaturu i potpuno poništenje zasebnosti pojedinačne volje, tvori plodno tlo za totalitarne nacionalističke ideologije.

I. Povijesno-problemski uvod

Da bi se uopće dospjelo do ideje filozofije nacionalnog i zatim iz nje izvedene nacionalne filozofije, neophodno je prethodno imati razrađenu koncepciju odnosa pojedinca i zajednice tj. države. Promišljanje tog odnosa, dakako, jedna je od najstarijih tema filozofije, odnosno od Platonove *Države* pitanje određenja i karaktera zajednice te njezina odnosa spram pojedinca i obratno ne prestaje biti jedna od središnjih tema filozofije.

Fichteovi završni stavovi u kasnom razdoblju njegovog mišljenja o prvotnosti zajednice spram pojedinca utemeljeni su u tradiciji zapadnjačke metafizike, za koju je uglavnom karakteristično da se mišljenje određuje po cjelini. Stoga se radi metafizičko-ontologijskog razumijevanja Fichteove, u svakom pogledu radikalne, koncepcije čini uputnim prikazati, makar u obrisima, temeljna stajališta te tradicije.

* Goran Gretić, Universität in Köln.

Misao o prioritetu cjeline ili metafizički pojam zajednice prvi je utemeljio Aristotel. Iako se na prvi pogled čini kao da Aristotel utemeljuje zajednicu u pojedincu, jer se država i konkretna zajednica izvode iz bitka čovjeka, kojeg on određuje kao "*zoon politikon*", kada se поближе razmotri Aristotelovo utemeljenje i razumijevanje političke, društvene biti čovjeka pokazuje se da ta određenja ipak proizlaze iz načina mišljenja koje polazi od cjeline. Za Aristotela je čovjek u svojoj biti biće su-života, zajedništva, i to zato jer je cjelina prije dijelova, pa se stoga i bitak čovjeka prvo poima kao dio cjeline. Na temeljna Aristotelova stajališta nadovezuju se kasnije filozofijska promišljanja problema zajednice, dakako, uvijek u oporbi s protutezom o prioritetu pojedinca pred zajednicom. Već se u kasnoj antici sukobljavaju ta dva stajališta. Primjerice, Epikur zastupa stav o prioritetu pojedinca, a Stoa uglavnom vidi pojedinca kao dio cjeline, uklopljenog ne više u konkretnu državu već u čovječanstvo. Konačno, u neoplatonizmu, u skladu s njegovim temeljnim filozofijskim stajalištem - po kojem pojedinačno proizlazi iz cjeline i u nju se vraća - zajednica se u raznim stupnjevima i oblicima svog bitka shvaća kao nešto izvornije i prvotnije od pojedinca. Tu su Aristotelova stajališta sasvim radikalizirana budući da pojedinac potpuno gubi svoju supstancijalnu samostojnost, jer je supstancija sama cjelina.

Ideju prioriteta pojedinca pred zajednicom, ali i metafiziku cjeline, kršćansko je mišljenje na stanovit način podupiralo. Čovjek, kako vidi *Novi zavjet*, nije pojedinac za sebe, po svom bitku, već je pripadnik zajednice, naroda i svijeta. On je po svojoj ideji određen kao građanin božjeg carstva, te je po tome čovjek ranog kršćanstva u prvom redu subjekt općine. Prvobitno kršćanstvo uskoro je bilo prožeto misaonim sustavom neoplatonizma, posebice spisima D. Areopagite. U tom preobraženom religiozno-misaonom sustavu čovjek je uvijek dio cjeline čovječanstva, te je i sam jedan krug unutar cjeline bitka, pa zato nije i ne može biti ništa izvan te cjeline. Prema tome, posljednja konzekvencija neoplatonizma jest panteistička mistika u kojoj se individualnost u potpunosti utapa u cjelinu, primjerice po Eriugeni individuum proizlazi iz Boga i ponovo se vraća u Božji prapočetak.

Valja naglasiti da je samo ponekad pojam zajednice kršćanstva dobivao tako radikalne oblike, iako se uvijek kasnije u njegovim misaonim sustavima nalaze filozofijski elementi neoplatonizma. Po Augustinovim pogledima čovjek je u sredini između dviju mogućnosti svoje egzistencije u zajednici, dviju vrsta *civitates*, a po Augustinu crkva je od samog početka svijeta utemeljeno vječno carstvo ili *corpus mysticum*. Međutim, misao o pojedincu i njegovu spasu uvijek ostaje prisutna u tom mišljenju i na taj se način sprječavaju svi pokušaji da iz obzora cjeline pojedinac kao takav u potpunosti nestane.

Opasnost gubljenja mjesta pojedinca u neoplatoničkoj mistici kasnije je otklonjena upoznavanjem originalnih Aristotelovih spisa, dakle neposredovanih arapskom tradicijom. No spoznaja da supstancijalnost pripada pojedincu pri tome ipak nije značila da je čovjek prvotno pojedinac, a tek zatim biće zajednice, odnosno države. To se najbolje vidi kod T. Akvinskog, koji preuzima Aristotelovu tezu o specifičnoj supstancijalnosti pojedinačnog, dok zajednice kao obitelj, država, narod i crkva nemaju jedinstvo supstancije, već samo jedinstvo koje znači samo-ustrojenje, a to je ipak najmanji mogući stupanj jedinstva među mogućim vrstama jednobitka. Kada se ti ontologijski stavovi pridodaju kršćanskoj ideji da je za čovjeka naposljetku najvažniji osobni spas, čini se da se po tom učenju opet daje značajno težište pojedincu. Ali usprkos tome, T. Akvinski poima

čovjeka, kao već prije njega i A. Magnus nadovezujući se na Aristotela, kao, *naturaliter animal sociale*, a taj se stav opet dokazuje odnosom cjeline i dijelova. Dapače, i neovisno o tome kod T. Akvinskog još snažnije dolazi do izražaja mišljenje cjeline iz kršćanske tradicije, po njemu čovjeka po prirodi odlikuje težnja k *summum bonum*, k Bogu, a Bog ne promatra kao prvo pojedinačno i pojedince već cjelinu, sve čemu Bog teži je s obzirom na *bonum commune*. To je i osnovni razlog da čovjek ipak intimno i nužno teži cjelini, naime s obzirom na svoje odnošenje prema Bogu, a pri tome ništa ne mijenja na stvari da kod T. Akvinskog, za razliku od Aristotela, spas pojedinca stoji iznad razloga države. Jer, iznad pojedinca i, s onu stranu države, uzdiže se crkva kao opća zajednica koja podjednako zahvaća i ono zemaljsko i ono nadzemaljsko, a u njoj se čovjek kao njoj pripadajući pojedinac shvaća u svojoj težnji k spasu. Na taj način dobiva metafizičko utemeljenje zajednice kod T. Akvinskog teologijsku preobrazbu, te je čovjek kršćanski shvaćen oduvijek član zajednice koja Božjom odlukom ima vlastiti bitak i samostalno značenje, prije i iznad onog pojedinačnog.

Upravo iz tih dubljih teologijskih razloga ideja prioriteta zajednice važila je čak i u razdoblju nominalizma u kojem se misao o pojedinačnom snažnije razvila. Potom je u doba renesanse, preko prirodno-filozofijskih promišljanja jednog G. Bruna, ideja o cjelini opet zadobila potporu, naime tu je pojedinačno shvaćeno kao članak i dio cjeline svijeta. Na teologijskoj razini, u filozofiji N. Kuzanskog obnavlja se misao o organskoj cjelini i podrijetlu pojedinca u njoj.

Međutim, odlučujuće značenje dobiva misao cjeline u Leibnizovoj filozofiji čija je monadologijska filozofija koncipirana s dvostrukog polazišta. Prvi vid je pojedinačna monada, a drugi je cjelina monada, univerzum u kojem je pojedinačna monada samo dio, pri čemu se oboje ujedinjuje u ideji zajednice. Leibniz pripisuje čovjeku instinkt za zajednicu i utemeljuje taj instinkt u njegovoj težnji k savršenstvu, smatrajući da je ona istovremeno nužna odlika njegova bića. Ali i kod Leibniza naposljetku u osnovi leži polazište iz Božjeg vidokruga, jer čovjek je građanin "cité de Dieu" koji Leibniz označava kao moralni svijet u svijetu prirode. Stoga je čovjekova pripadnost zajednici utemeljena u tome da je on od Boga stvoren kao biće su-življenja.

Misao vodilja tih utemeljenja zajednice iz vidokruga cjeline uvijek je jedna te ista, naime u biću se čovjeka pronalazi podloga koja ga usmjerava ka zajednici. Pri tome filozofijska razmatranja ne ostaju pri utvrđivanju te činjenice i pronalaženju njezinih osnova, već se uzdižu na stajalište iznad čovjeka, bilo da se radi o postavljanju nekog općeg metafizičkog stava ili o uvođenju ideje Boga koji prvo gleda cjelinu, a tek kroz nju ono pojedinačno. Drugim riječima uvijek se radi o metafizičkim pretpostavkama u kojima je ukorijenjen pojam zajednice.

Fichteova koncepcija zajednice i države u kasnoj fazi njegova mišljenja, a ona je ovdje predmet našeg interesa, u potpunosti se uklapa u taj filozofijsko-povijesni razvojni put. Za razliku od njegovih prvih nacrtu u *Učenu o znanosti*, kasnije on zajedništvo čovjeka ne temelji u njegovu bitku, već ga određuje na temelju cjeline, a ta cjelina više nije neposredno znanje čovjeka o samom sebi, budući da je zadobiveno iz obzora cjeline, dakle, iz jedne metafizičke hipoteze. Kao što je poznato, Fichte se u svojim prvim pokušajima određenja pojma zajednice nadovezivao na prosvjetiteljstvo, u kojem je taj problem bio vrlo značajan. Ali pokazuje se da je Fichteovo osnovno stajalište ipak bitno različito

od prosvjetiteljstva, budući da on konačno uspijeva iz pojmova samosvijesti i samoodgovornosti zadobiti ontologijsko utemeljenje zajednice. Dakako, u tom pogledu on ovisi o tradiciji i to prvenstveno o filozofu kojem ionako zahvaljuje svoje temeljne uvide, o Kantu. Po Fichteu je nužno da se konkretne zajednice poimaju kao stupnjevi na putu čovječanstva prema njegovoj cjelini. Fichte to ovako izražava: "Um je jedan i njegov prikaz u osjetilnom svijetu također je samo jedan; čovječanstvo je jedna jedina i samoorganizirajuća cjelina uma. Ono je odvojeno u više međusobno odvojenih članaka. Već prirodno ustrojstvo države privremeno dokida neovisnost i stanja pojedine količine u jednu cjelinu, dok ćudorednost preinačuje cijeli rod u jedno".¹

Dvije odlučne i osnovne odrednice čovjekova bitka po Fichteu su njegova apsolutnost i konačnost, i upravo se u njima utemeljuje njegovo biće zajednice. Čovjek je prvotno povezan s drugim pojedincima, to je oznaka njegove konačnosti, a u tijeku svog opstanka - budući da je sinteza apsolutnog i konačnog, i to na način samoodgovornosti - susreće se s različitim zajednicama. Stoga se čovjek na kraju mora, s obzirom na vlastitu apsolutnost, a to je i njegov posljednji cilj, razumjeti kao biće koje oduvijek u cjelini teži beskonačnosti, da bi na taj način uspio otkloniti pojedinačnost svoje egzistencije.

Fichteova ontologijska koncepcija čovjeka ne može se odrediti naprosto kao ja-filozofija u smislu pogrešno shvaćenog solipsizma. Dapače, ona je u svom temelju filozofija zajednice i države, a čovjek nije samo dijelom svog bića ili po određenim karakteristikama, već u temelju svoje konačno-apsolutne egzistencije, biće zajednice.

To pokazuje i sâm razvoj Fichteova mišljenja. Naime, kao što je poznato, njegovo filozofiranje započinje razmatranjem i tumačenjem samosvijesti u njezinoj rastrganosti i otuđenosti da bi se dospjelo do jedinstva samosvijesti. Ali to jedinstvo ostaje samo temeljna pretpostavka koja se više ne može zahvatiti te se stoga iskazuje samo kao uvid u udaljenu ideju.

Fichteovo je polazište bila faktična egzistencija čovjeka, a traženo jedinstvo samo posljednji horizont njegova pogleda na samog sebe. U kasnijem razvoju njegova filozofiranja taj se odnos iz temelja mijenja; u tom se kasnom razdoblju Fichteovo polazište kao prvo poima kao jedinstvo apsolutnog znanja, apsolutnog života, apsolutnog bitka, te konačno kao Bog, a pri tome se konkretna čovjekova opstojnost više ne razmatra neposredno od njega samog, već od tog metafizičkog jedinstva u liku apsolutne države.

II. Fichteovo utemeljenje filozofije nacionalnog

Začetnik i utemeljitelj ideje filozofije nacionalnog, a iz toga se kasnije pokušavalo izvesti ideju nacionalne filozofije, bio je Fichte. Fichteova politička filozofija, koja se, dakako, ne može promatrati i pojmiti izdvojeno od njegove teorijske filozofije, bila je već sredinom 19. stoljeća predmet značajnih kontroverzija. Tako je, primjerice, Eduard Zeller² istaknuo prijepornost njegove

¹ Fichte, J. G., *Werke*, Ausgabe I. H. Fichte, 1834-1846., sv. III., str. 14.

² Zeller, E., "Fichte als Politiker", u: *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1865.

političke filozofije te iznad svega ono "despotsko njegovih prijedloga". Dva su osnovna pitanja bila predmet rasprava o Fichteovoj političkoj filozofiji, pitanja socijalizma i nacionalizma, s tim da je u prvoj fazi, otprilike do početka 20. stoljeća, prevladavao interes za pitanja vrste i tipa socijalizma Fichteove teorije, dok je uoči prvog svjetskog rata i nakon njega preovladavao interes za pitanja nacionalizma i nacionalne filozofije odgoja kako ju je shvaćao Fichte.³ Ovdje valja prije svega spomenuti radove Kronera, Rickerta i Bindera⁴, koji su na reprezentativni način na filozofijskoj razini (u to vrijeme cvjeta i popularna literatura o Fichteu) pokušali tematizirati oba pitanja. Kroner je naglašavao metafizičko značenje Fichteova pojma nacionalnog i nanovo tematizirao, još za Fichtea, značajni problem odnosa čovječanstva i nacionalnog, a što je već bio predmet značajnih studija F. Meineckea. Rickert se bavio poimanjem filozofijskog značenja Fichteova socijalizma i pri tome uočio transcendentno-filozofijski aspekt učenja o vlasništvu, s time da odnos između Ja - slobode - prava - vlasništva kod Fichtea po njemu nužno vodi ujedinjenju individualizma i socijalizma.

U okviru ovog rada mi, dakako, ne možemo u cijelosti prikazati i interpretirati ni Fichteovu političku filozofiju a još manje njezinu složenu utemeljenost u njegovoj teorijskoj filozofiji. Posebice valja naglasiti da bi pokušaj konciznog prikaza dodatno otežali Fichteovi popularni radovi, koji su imali znatan utjecaj u oblikovanju javnog mnijenja o Fichteu. Stoga ćemo se ograničiti samo na razmatranje odnosa čovječanstva i nacije u njegovu mišljenju, pri čemu naprosto pretpostavljamo poznavanje bitnih elemenata njegove teorijske i političke filozofije.

"Svrha je zemaljskog života čovječanstva da ono u njemu sva svoja odnošenja slobodno ustroji prema umu."⁵

U Fichteovim ranijim radovima pojam čovječanstva igrao je vrlo značajnu ulogu, a pod tim pojmom mislio je na "čovječanstvo kao rod". Stoga su svi Fichteovi argumenti u takozvanim ranim revolucionarnim spisima bili u ime čovječanstva, a protiv postojećeg tradicionalnog svijeta. Zato i nije čudno da su se u Fichteovim ranim radovima čovječanstvo i društvo izjednačavali, budući da se u toj njegovoj prvotnoj koncepciji čovjek pojavljuje samo kao podružljivo biće. Kao što je poznato, prvo razdoblje Fichteovog mišljenja određivala je revolucija (francuska) kao epohalni događaj čovječanstva, dok je drugo razdoblje njegova mišljenja snažno određeno stranom vladavinom (francuskom) u Njemačkoj, i Fichteovim vehementnim otporom. U tome se može vidjeti izvorište iz kojega se pojam čovječanstva za Fichtea postupno počinje konkretizirati u pojmu nacije, te tako nastaje i sintagma "čovječanstvo u naciji". Naime, uvođenjem čisto političkih pogleda u njegovu teoriju, prije svega uvođenjem

³ Usp. Lübbe, H., *Politische Philosophie in Deutschland*, Stuttgart 1963.

⁴ Kroner, R., *Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte*, Freiburg 1920.; Rickert, H., "Die philosophische Grundlage vom Fichtes Sozialismus", u: *Logos*, XI, 1923.; Binder, J., "Fichte und die Nation", u: *Logos*, X, 1922.

⁵ Fichte, *Werke* VII, str. 7.

kategorije samoodređenja, u vidokrug mišljenja nužno dolazi konkretno historijsko ustrojstvo različitih država, ali se s pojmom nacije to činjenično pluralističko stanje, po imanentnoj logici same koncepcije, počinje tendencijski prevladavati. Pri tome je važno naglasiti da Fichte pojmom nacije ne želi dati samo kritiku konkretne podijeljenosti čovječanstva kao u slučaju država, već pojam nacije po Fichteu u sebi sadrži dokidanje te podijeljenosti. Nacija je za njega dinamički pojam, odnosno već je u tom pojmu sadržana i dana njegova jedinstvenost, a to znači da je u pojmu nacije istovremeno sadržana tendencija prema "naciji naprosto". U Fichteovoj kasnijoj teoriji "državu" i "države" valja razumjeti povijesno konkretno i deskriptivno, pod državom se misli zbiljski suživot i protivnosti stvarnih političkih jedinica, a cjelina povijesnog događanja mogla bi voditi do ravnoteže odnosa među državama. No u pojmu "nacije" Fichte svjesno preuzima misao čovječanstva, ali naciju, budući da je misli kao nešto apstraktno-dinamičko, određuje kao ono što prevladava pluralizam, te na taj način zapravo ne nastaje ravnoteža, već, suprotno tome, pojam nacije odlikuje njegova nadmoćnost. Samopotvrđivanje država bilo je ograničeno i potjecalo je možda iz nižih motiva, a svrsi čovječanstva moglo je služiti jedino preko nekog doista djelotvornog rodnog uma, te je stoga Fichte pojam nacije svjesno konstruirao u povezanosti s tom svrhom čovječanstva. Međutim, moglo bi se reći da se ovdje u samom mišljenju političke teorije može očitati prijelaz od političkog k ideologijskom samopotvrđivanju. Naime, u teoriji koja pojmovno ne razlikuje između društva i države mora tendencija društva k "čovječanskom društvu" nužno voditi neposrednim političkim zahtjevima, bez obzira na to što su u njoj humanistička i svjetsko-gradanska obilježja još jako naglašena. Iz toga se može zaključiti da Fichteov pojam nacije ne prevladava samo podvojenost društvo-država, već taj pojam dovodi do toga da se sa stajališta čovječanstva to isto čovječanstvo politički "liječi iz jedne točke" (Zeller), dakle vrlo jednostavno. U prvom *Razgovoru o patriotizmu* Fichte izražava tu problematiku na sljedeći način: "Gdje god postoje vladajuća volja da se dosegne svrha ljudskog roda, ta volja ne ostaje nedjelatna, već se probija, radi i djeluje u svom smjeru. No ona se može zahvaćati samo u neposrednoj okolini u kojoj ona neposredno živi i jest kao životna snaga. I koliko god je sigurno da ta volja živi u bilo kojoj državi, njezina je okolina djelatnim utjecajem države u kojoj ona (volja) živi, a u kojem se država u svom vlastitom organskom jedinstvu razdvaja od ostalog svijeta. (...) I tako svaki kozmopolit, sasvim nužno, posredstvom svog ograničenja nacijom, postaje patriot i svaki koji bi bio u svojoj naciji naj snažniji i nabudniji patriot, upravo je zato najbudniji građanin svijeta; zato da je posljednja svrha svakog nacionalnog obrazovanja još uvijek ta da se to obrazovanje proširi preko roda".⁶ Problem Fichteova pojma nacije i njezine građansko-svjetske dimenzije iscrpno je protumačio Meinecke⁷, koji je s pravom ukazivao na revolucionarni stav koji izrasta iz građansko-svjetske "umne nacije". Pri tome Meinecke, iako ukazuje na konkretne političke elemente Fichteove teorije, ne promišlja opasnosti koje izviru iz podudarnosti "društvenog" i "političkog" pojma nacije. U kasnijim interpretacijama Fichteova pojma nacije iz dvadesetih godina, mnogi utjecajni autori pokušavali su njegovu nacionalizmu oduzeti političku oštrinu. Tako, primjerice, W. Metzger⁸ ističe da Fichte već

⁶ *Op.cit.*, III, str. 229.

⁷ Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München - Berlin 1928.

⁸ Metzger, W., *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917.

u *Geschlossener Handelsstaat* naglašava etičku vrijednost nacionalnog elementa. Naime, iako društveni tj. svjetsko-gradanski karakter pojma nacije ostaje sačuvan, to Fichte ipak ne sprečava da ga spoji s političkim pojmom, a to je opet jedino moguće budući da on pojmovno ne razdvaja društvo i državu. R. Kroner⁹, primjerice, u svom poznatom radu piše da je Fichte bio "prvi koji je misao o naciji ispunio filozofijskim sadržajem, time što je ponovo smješta u bogatstvo i idealitet mišljenja o čovječanstvu". Drugi poznati primjer samo "društvene" interpretacije pojma nacionalnog, koji usprkos tome što se ograničava na političku razinu zapada u nacionalističko osvjetljenje poznati je rad J. Bindera¹⁰, po kojem je Fichte naciju "spoznao kao neuništivu bitnost". Po njemu su *Govori njemačkoj naciji* objavljenje vječnog uma i pri tome Binder neprestance naglašava njihovu povezanost s *Učenjem o znanosti*.

III. Filozofija nacionalnog u kasnog Fichtea

Međutim, u kasnijem razdoblju Fichteova učenja svi dotadašnji pojmovi o čovječanstvu i s njima povezana određenja i svrhe konačno se prenose na samu naciju. Imanentna tendencija pojma nacionalnog, i u tom pojmu stalno sadržana prisutnost pojma "moje nacije", tj. "naše nacije" - uz istodobnu prisutnost snažne općečovječanske aspiracije sadržane u takvom određenju pojma nacije, ali i uz neprovođenje pojmovnog razlikovanja društvenog i političkog aspekta određenja nacije - nužno vodi osebujnoj dinamici tog pojma, koja u sebi sadrži opasne konzekvence. Tendencija ograničenja pojma nacije na "njemačku naciju" u kasnijem je razdoblju Fichteova mišljenja tako izrazita da se jedva pronalaze izjave o "naciji općenito". Takav je primjer i 8. *Govor*, gdje je riječ o naciji u općem smislu, naime tamo se ljubav prema naciji (domovini) označava kao povezivanje pojedinca s čovječanstvom. U ljubavi prema domovini prožimaju se "nebo i zemlja, nevidljivo i vidljivo" i "tek tako stvaraju istinito i krepko nebo".¹¹ U cjelokupnom Fichteovu mišljenju teško je pronaći još jedno takvo mjesto s tako snažno naglašenom prevlašću onog vječnog nad posebnosću nacije, jer, kako kaže Fichte, tko je spoznao to "istinito i krepko nebo", taj se "bori do zadnje kapi krvi" za njegovo održavanje. Upravo se na ovom mjestu posebice dobro vidi kako se pritisak izvanrednog stanja u Njemačkoj prouzrokovano Napoleonovim osvajanjima, što je utvrdila i većina tumača Fichtea, s jedne strane, i Fichteova immanentna intencija sadržana u teorijskim pretpostavkama njegova filozofiranja, naime, težnja ka prevladavanju dualizma subjektivnost-država, s druge strane, sjedinjuju i vode ka dinamičko-nacionalističkoj teoriji kasnog Fichtea.

¹¹ Po Fichteu država "u običajnom smislu riječi" traži određena prava, unutrašnji mir te da svaki pojedinac vlastitim trudom zavrijedi svoju zaradu za održanje egzistencije. Iznad tih određenja u antropologijskom i ontologijskom smislu jesu ona koja se odnose na narod i domovinu, dok je mjesto same nacije "daleko iznad svega toga". Pojam nacije funkcionira u Fichteovu mišljenju, dakle iznad

⁹ R. Kroner, *op.cit.*

¹⁰ J. Binder, *op.cit.*

¹¹ Fichte, *Werke*, VII, str. 383.

države, kao predmet ljubavi, a to je ljubav koja spajanjem pojedinačnog s općim od strane samog pojedinca dovodi do tog poželjnog sjedinjenja. Međutim, kategorija ljubavi ovdje je nešto što se može odrediti kao želja puke neposredne subjektivnosti, a njezino prenošenje na područje koje i prema pretpostavkama samoga Fichteova učenja izmiče subjektivnosti kao takvoj, a to je svakako država, nužno uvjetuje ideologijsko ispražnjenje toga pojma. Zato bi se moglo reći da upravo u mjeri u kojoj se problem jedne nacije razlikuje od epohalnog problema revolucije kao takve (francuske), i Fichteovo se mišljenje, usredotočeno na probleme jedne konkretne nacije, udaljava od filozofije kao takve. Taj zaključak, čini se, odgovara i Fichteovu samorazumijevanju, naime na taj se način može razumjeti i protumačiti stajalište njegova kasnijeg mišljenja da se posebni nacionalni događaji moraju protumačiti kao svjetskopovijesni.

Da bi se doprlo do biti problema nacionalizacije svijesti i samosvijesti (u to vrijeme taj fenomen nikako nije bio ograničen samo na Fichtea, usp. F. Meinecke, op. cit.), valja ukazati na sljedeće karakteristične okolnosti tog povijesnog razdoblja u kojem Fichte stvara tu svoju koncepciju. Fichteovo se mišljenje artikulira u doba znatnih promjena socijalnog samorazumijevanja u Njemačkoj. Prije svega, počinju se korjenito mijenjati socijalni uvjeti klasičnog njemačkog pojma obrazovanja, i to u smjeru preorijentacije društvene svijesti od dotadašnjih malih, ograničenih društvenih struktura ka velikim i obuhvatnim zajednicama. Valja naglasiti da je ta preorijentacija društvenog samorazumijevanja obrazovanog građanstva bila pripremljena različitim povezanostima kao i snažnom komunikacijom tadašnjih naučenjaka, a preko granica ondašnjih malih njemačkih državnica. (To je i sam Fichte jasno uviđao i izričito isticao u argumentaciji svoje nove teorije obrazovanja.) Stoga je sasvim razumljivo da se klasična teorija obrazovanja, čija se socijalna osnovica počela mijenjati, prilagođavala tom procesu na način sasvim novog odnošenja prema ulozi i zadaći nacije kao one pojave koja omogućava prevladavanje partikularizama država. O tome, u ono vrijeme karakteristično njemačkome odnosu konkretne državnosti i pojma nacije, Fichte u 8. *Govoru* kaže sljedeće: "Kao samo kod Grka u staro doba, bila je kod njih (Nijemaca) čak odvojena država od nacije ... Prvo u posebno vidljivim carstvima i kneževinama - posljednje vidljivo u carskom savezu, nevidljivo ... u mnoštvu običaja i ustanova. Tako daleko kako doseže njemački jezik ... mogao se svatko dvostruko promatrati, kao građanin dijelom svoje rođene države, a dijelom cijele zajedničke domovine njemačke nacije. Svakom je bilo dopušteno preko cijele površine te domovine da sebi izabere ono obrazovanje koje je imalo najveću srodnost s njegovim duhom ili da izabere sebi najprimjereniji krug djelovanja... i tako je postojala, pokraj nekih jednostranosti i uskogrudnosti posebnih država ipak u Njemačkoj, uzetoj kao cjelini, najveća sloboda istraživanja i izražavanja koju je ikada posjedovao jedan narod; a više obrazovanje bilo je i ostalo u svakom slučaju uspjeh međudjelovanja građana svih njemačkih država ..." ¹²

Iz ovog je opširnog citata očito da je Fichte jasno spoznao kako je obrazovanje posebno važni pokretač nacionalne svijesti i, dapače, od njega potječe teorijsko utemeljenje nerazdvojive povezanosti nacionalne svijesti s promicanjem obrazovanja. Međutim, iz citiranog mjesta isto tako slijedi da za

¹² *Op. cit.*, VII, str. 382.

Fichtea kao temelj višeg obrazovanja mora važiti nacija ukoliko obuhvaća pojedinačne i samostalne države. Tako je historijska činjenica podjele njemačkog govornog područja u više samostalnih država imala za posljedicu da se u Fichteovu mišljenju nacija pojavljuje i pokazuje kao ono što je nešto više, veće, iskonskije i nadmoćno spram države. Doduše, mora se reći da je u tom istom stavu dana i mogućnost oblikovanja političke teorije koja potiče oblikovanje država ka nacijama-državama u smislu širenja višeg obrazovanja, a u kojima je onda sadržana tendencija prema čovječanstvu općenito koje u sebi obuhvaća pojedinačne države. Odnosno tako koncipirana ideja obrazovanja mogla bi se jednako tako promatrati kao nešto što je prikladno za postizanje općeljudskog razumijevanja i mira među raznovrsnim državama.

Nažalost, Fichte je na općoj razini političke filozofije, tj. na pitanjima privredno-društvenog ustrojstva države, zbog historijske i filozofijsko-povijesne ograničenosti svoje koncepcije "zatvorene trgovačke države" dokinuo tendenciju prema svjetsko-gradanskom stanju. S druge strane, mogući obzor ideje svijeta obrazovanog građanina on dokida izjednačavanjem društva i države, odnosno izjednačavanjem obrazovanja i političkog pojma nacije, a koje postaje odlučujuće u razvoju njegova kasnog mišljenja, te na koncu konzekventno iz čovječanstva nastaje "njemstvo".

U 4. *Govoru* Fichte uspostavlja i razmatra opreku između naroda i obrazovanih, a pri tome su obrazovani istodobno i obrazovatelji, a narod se već upotrebljava kao sinonim za naciju. Pri tome on kaže "naciju prve vrste", a misli na "narod živog jezika", čije je obilježje ozbiljnost i duhovno obrazovanje. Tu ponovno izlazi na vidjelo više-manje otvorena tendencija u Fichteovu mišljenju da se pojam nacije kao takav, zapravo, odnosi i upotrebljava u smislu samo jedne određene nacije. Opći razvoj te Fichteove argumentacije može se ocrtati na sljedeći način: prvo, Fichte uspostavlja identifikaciju naroda i nacije, zatim iz te povezanosti slijedi razvoj od nacije općenito k "njemačkoj naciji", da bi se konačno dospjelo do tvrdnje o jedinstvenosti i općechovječanskom značenju te posebne nacije. Na općoj teorijskoj razini to znači da je kategorija naroda izgubila svoje tradicionalno klasno značenje, te je uzdignuta do određenja nacije, što je samo posljedica temeljnih demokratskih događanja u 19. stoljeću i stoga je postalo sastavni dio opće političke filozofije, ali se zatim pokazuje da tek nacija određena kao "narod živog jezika" sadrži one karakteristike koje vode prema konzekvencijama kasnog Fichteova mišljenja.

Važno je naglasiti da su po Fichteovu mišljenju sve prednosti "naroda živog jezika" istodobno ono što nedostaje narodima "neživog jezika", a to se na kraju svodi kod Fichtea na zaključak da su Nijemci jedini europski narod "živog jezika". U povodu tih Fichteovih stajališta već je E. Zeller primijetio da ta dvojaka dedukcija služi Fichteu samo kao "patriotski postulat", koji, dakako, prethodi samoj toj dedukciji. Mi ovdje, nažalost, ne možemo razmatrati Fichteovu teoriju jezika, ali njezin se osnovni interes iskazuje u sljedećem citatu: "U svrhu ocrtavanja osebnosti Nijemaca navedena je temeljna razlika između njih i ostalih naroda germanskog porijekla; prvi su ostali pod neprestanim utjecajem prajezika koji se dalje razvija iz zbiljskog života, posljednji su prihvatili strani jezik koji je pod njihovim utjecajem ubijen".¹³ Osebnost Nijemaca Fichte

¹³ *Op. cit.*, VII, str. 328.

želi razraditi posebice i upravo u njihovim raznorodnim prednostima nad Francuzima, a isto tako i spram ostalih europskih naroda. Rezultati njegove teorije jezika, a zapravo se radi o nečem višem, o teoriji duhovnosti, iskazuju se u sljedećem općem stavu: "Različitost ... se sastoji u tome da Nijemac govori živim jezikom, sve do njegova prvog istjecanja iz sila prirode, ostala germanska plemena govori koji je samo na površini živahan, ali u koriјenu mrtav. Samo po toј okolnosti, u životnosti i smrti, postavljamo mi razliku ... Između života i smrti ne nalazi se nikakva usporedba i prvo ima pred drugim beskonačnu vrijednost."¹⁴ Fichte smatra da time dokazuje beskonačnu nadmoć njemačke nacije nad ostalim europskim narodima te iz toga izvodi i uspostavlja teoriju o svjetskopovijesnoj zadaći Nijemaca. U svom patosu on se uzdiže do tvrdnje da Nijemci nisu samo izvanredan narod već da oni jedini imaju pravo "sebe nazivati narodom naprosto, kao što riječ njemački u svom pravom značenju upravo to označava".¹⁵

Po svom podrijetlu novovjekovni pojam nacije povezan je s temeljnim demokratskim promjenama i uspostavljenim novim odnosima, naime "nacija" znači izraz novog znanja o jedinstvu građana okupljenih u zajednici na demokratskim načelima i na određenom državnom teritoriju. Tako i H. Kohn¹⁶ u svom znamenitom radu o pitanju nacionalizma naglašava kako je nacionalizam nezamisliv bez ideje narodnog suvereniteta, odnosno bez temeljnog dovođenja u pitanje tradicionalnih odnosa i položaja između vladavaca i podređenih, klasa i kasta. U tom smislu, naglašava on, nacija počiva "na racionalnoj i univerzalnoj predodžbi o političkoј slobodi i pravima čovjeka i ukazuje na budućnost, prema društvu slobodnih ljudi".¹⁷ Ali od svojih prvih praizvora u Grčkoј i Izraelu, nacionalno mišljenje nije uvijek bilo naprosto mišljenje nacionalne drugotnosti, već isto tako i nacionalne posebnosti. U toј tradiciji mišljenja pojam nacije ne naglašava uvijek samo samostojnost nekog "mi", već isto tako i izvornost, posebitost tog "mi", te prema tome tako gledano nacija nije sadržajno deskriptivna kategorija, već isto tako i bremenita dinamičkim političkim zahtjevima. To je ono što omogućava da ideja nacije, koja se iskazuje kao nacionalizam, može postati neka vrsta religije, ali, kako nam pokazuje povijesno iskustvo, nužno ograničenog karaktera, jer se zahtjev spram čovječnosti koji je nedvojbeno bio u koriјenu i temelju europskog nacionalizma pod određenim povijesnim okolnostima lako preobražava u ideologiju političkog hegemonizma dotične nacije koja onda postaje, obično s vrlo sličnom argumentacijom, nositelj zadaća čovječanstva. (Taj historijski i ideološki nastanak i rast nacionalizma u Europi vrlo je dobro prikazan u knjizi H. Kohna.) Ideologije nacionalizma lako prelaze put od naglašavanja osebnosti dotične nacije do tvrdnje o onom vlastitom upravo te nacije, tako se nacija i ono nacionalno emocionaliziraju te se konačno nacija pokazuje kao najdjelotvornije načelo novog vijeka u proizvođenju svijesti o nekom osebnom i jedinstvenom "mi". Odnosno

¹⁴ *Op. cit.*, VII, str. 325.

¹⁵ *Op. cit.*, VII, str. 359.

¹⁶ Kohn, H., *Die Idee des Nationalismus*, Frankfurt 1962.

¹⁷ H. Kohn, *op.cit.*, str. 551.

historijsko iskustvo 19. i 20. stoljeća pokazuje da je proizvođenje takve vrste svijesti neophodno i nužno da bi se konkretnim zahtjevima za vladanjem i premoći podarila potrebna probojnost i energija. I upravo se to dogodilo, kao reakcija na stranu vladavinu u vlastitoj zemlji, s Fichteovim kasnim mišljenjem, koje se stoga može promatrati kao klasični primjer političkog nacionalizma.

Za Fichtea kao revolucionarnog političkog mislioca nužno su se morala postaviti teorijska pitanja o problemu političke slobode i jednakosti, a radilo se prije svega o sprečavanju krajnjih i opasnih klasnih suprotnosti. Tim se pitanjima Fichte višekratno i intenzivno bavio u takozvanom srednjem razdoblju svog mišljenja, posebice u djelu *Zatvorena trgovačka država*, no ta su temeljna pitanja političke filozofije pod utjecajem političkih događaja ostala prikrivena ulogom i značenjem nacije, koja u tim posebnim historijskim okolnostima predstavlja ono po čemu se zadobiva nacionalno jedinstvo u suprotstavljanju vanjskom neprijatelju. Primjerice, Fichte kaže: "Zamislite novu silu tako dobru i dobrohotnu ... Ona može i najozbiljnije htjeti i najveću sreću i dobrobit svih, ali hoće li ta najveća dobrobit koju vi uopće možete zamisliti biti jednako tako i njemačka dobrobit?"¹⁸ Taj je tip argumentacije političke teorije vrlo dobro prikazao H. Lübbe¹⁹, koji pokazuje kako mehanizam i tehnika proizvodnje nacionalnog protivnika zapravo nisu ništa drugo do odvratanje od različitih unutrašnjih političkih teškoća, ili, što je još značajnije, pokazuje da je nespremnost prihvatanja novih civilizacijskih pomaka ono što izaziva agresivno ponašanje, a to se onda za tu kolektivnu subjektivnost samu predstavlja kao "oslobodilački rat".

U prethodnom Fichteovom stavu mogla bi se možda ta "njemačka dobrobit" još shvatiti u smislu stvarnih i razumljivih različitosti načina života raznih europskih naroda, međutim pokazalo se da takva vrsta umjerenog nacionalizma ne zadovoljava Fichtea, odnosno da njegova teorija vodi zaoštavanju odnosa između nacionalnog i općevječanskog. U prvom *Razgovoru o patriotizmu* Fichte kaže da je prijelaz od patriotizma k čovječanstvu neophodan za napredak čovječanstva, dapače "patriot želi da se svrha ljudskog roda najprije zadobije u naciji".²⁰ Po Fichteu, ta volja je opravdana i ima smisla samo kod Nijemaca jer "samo Nijemac to može htjeti ... i samo Nijemac prema tome može biti patriot, jedino on može u svrhu za svoju naciju obuhvatiti cjelokupno čovječanstvo ... Tome nasuprot ... patriotizam svake druge nacije mora ispasti sebičan, uskogrudan i neprijateljski spram ostalog ljudskog roda".²¹ Takvim stavovima Fichte dolazi do radikalnog i isključivog mišljenja da je samo "njemstvo" otvoreno spram ljudskog, pa iz toga i slijedi da jedino "njemstvo" može spriječiti propast čovječanstva.

Taj se zaključak javlja na kraju dokaznog sklopa koji ima sve oznake nacionalističke ideologije, dapače takvim stavovima se mijenja i utemeljenje i cjelovitost Fichteove političke filozofije. Područje njezina važenja nije više umno

¹⁸ Fichte, *Werke*, VII, str. 394.

¹⁹ Lübbe, H., *op. cit.*

²⁰ Fichte, *Werke*, II, str. 233.

²¹ *Op. cit.*, III, str. 234.

čovječanstvo, već "njemstvo" te dolazi do novog oblikovanja čuvene alternative: "Kakvu tko filozofiju bira, ovisi o tome kakav je čovjek". Sada se ta alternativa izražava ovako: "Osebjuni temelj razlikovanja leži u tome da li se vjeruje u nešto apstraktno prvo i prvotno u samom čovjeku, u slobodu, u beskonačnu popravljivost, u vječni napredak našeg roda ili se u sve to ne vjeruje, dapače misli se da se jasno uvidjelo i pojnilo da se događa suprotnost od svega toga".²² Prvo je stajalište potvrđivanje života, a drugo smrt; vjerovanje u ono prvo je nešto "njemačko", sve ostalo je "Ausländerei". Uz to "njemstvu" pripada filozofija "koja se s dobrim razlogom naziva njemačka".²³ Njoj, dakako, pripada i njegovo *Učenje o znanosti*. Ta se filozofija "suprotstavlja svakoj stranoj i smrtnoj filozofiji ozbiljno i nepopustljivo strogo".²⁴ No na kakvu vrstu filozofije reducira zapravo Fichte "njemstvo" Nijemaca pokazuje sljedeći stav: "... sada će konačno ta nacija kao u zrcalu, preko jedne filozofije koja je samoj sebi postala jasnom, u jasnim pojmovima spoznati što je do sada bila po prirodi bez razgovjetne svijesti o tome (...) Sada će joj biti ponudeno da samu sebe učini onim što valja biti, da obnovi savez i da zatvori svoj krug".²⁵ Po Fichteovu mišljenju preko te novo zadobijene samosvijesti Njemačka će se nacija sjetiti svojih čovječanskih zadaća te priioniti njihovu rješavanju: "Vi u duhu vidite kako se, preko tog roda, njemačko ime uzdiže k najslavnijim među svim narodima, vi vidite tu naciju kao onu koja je ponovno porodila i ponovno uspostavila svijet".²⁶ Ili: "ako vi potonete, s vama tone cijelo čovječanstvo bez nade u ponovno uspostavljanje prijašnjega".²⁷

IV. Totalitarne konzekvencije Fichteova prevladavanja dualizma subjektivnosti i države

Otrprike od razdoblja Fichteove koncepcije "zatvorene trgovačke države" osnovni problem njegova mišljenja postaje prevladavanje dualizama koji su nastali u dotadašnjem razdoblju njegove političke teorije. Prvo se radilo o odnosu subjektivnosti i države, i tu je subjektivnost trebala biti u potpunosti prožeta državom. Taj problem Fichte je riješio svojom teorijom o "apsolutnoj državi" koja zahtijeva potpuno podvrgavanje građanina državi, a to se zbiva na podlozi nacionalnog samopotvrđivanja. Međutim, stapanje tih dviju sfera, gledano sa strane subjektivnosti, može se zbiti samo u onim elementima koje je "apsolutna država" ostavila izvan svog domašaja, budući da su sva društvena odnošenja subjektivnosti i djelovanja već bila izručena zahtjevu države. Dakle, jedino što je preostalo, bila je čista unutrašnjost, te se sada kod Fichtea putem pojma

²² *Op. cit.*, VII, str. 374.

²³ *Op. cit.*, VII, str. 375.

²⁴ *Op. cit.*, VII, str. 378.

²⁵ *Op. cit.*, VII, str. 140.

²⁶ *Op. cit.*, VII, str. 486.

²⁷ *Op. cit.*, VII, str. 499.

nacije država uvlači u ono intimno i emotivno. To se terminologijski jasno iskazuje time da se više ne govori o "Nijemcima" već o "istinitim Nijemcima", zatim sloboda postaje "navlastita sloboda" pa se na taj način, ovim dodacima, ti pojmovi izvlače iz sfere racionalno odredljivog u područje emocionalne navlastitosti. Očito je karakteristika ideologijskog mišljenja da se pojmovima političke teorije odjedanput dodaju atributi kao "istiniti", "pravi", "navlastiti" te se oni tada više ne daju pojmovno-racionalno odrediti. Primjerice, "njemačka sloboda" više nije sloboda Nijemaca, već je po intenciji nešto više i bolje, tj. ukazuje na pravu, navlastitu slobodu, za koju je samo taj narod sposoban. Dakle, Fichte je pokušao dualizam subjektivnost-država prevladati osjećajima; međutim, kada se država kao nacija prepusti u područje osjećajnosti, tada se, više manje neminovno, ruše svi okviri racionalnosti. Jer, a to upravo znamo iz filozofije klasičnog idealizma, subjektivnost je kao takva apstraktno-beskonačna, u samoj sebi ona nema nikakva otpora ili zapreke, a to znači da se iz jednostavne političke volje za samopotvrđivanjem, koja se oblikuje kao nacionalni osjećaj, lako dospijeva do puke retorike i opasnog potenciranja nacionalnog osjećaja, a tada se granica prema destruktivnom, tj. šovinističkom vrlo lako prelazi. Naime, očito je da je uvođenje kategorije "ljubavi" u političku teoriju, kao što to čini Fichte, osobito neprikladan put za dokidanje otuđenja subjektivnosti od države. Fichte u kasnom razdoblju svog mišljenja koristi termin "pravo njemačko umijeće upravljanja državom", a pod tim on misli politiku po kojoj je odgoj integrativni činitelj cijelog naroda. Po Fichteu, taj je odgoj, dakako, nacionalni odgoj koji se, dapače, može postulirati jedino u Njemačkoj.

No, osim zbog tog nacionalnog patosa, to je stajalište svakako teorijski zanimljivo jer se njime utemeljuje da odgoj treba biti element svakog pravednog vladanja. U Fichteovu mišljenju pojam "poziva" uzdizanju slobodi imao je značajno sustavsko mjesto, posebice u djelu *System der Sittenlehre*. Međutim, razvojem svoga mišljenja on dospijeva do toga da se poredak slobode shvaća kao nešto što država pozitivno postavlja i određuje i, dakako, time postaje sve preporniji odnos spram prvobitne volje za slobodu pojedinaca. Dapače, ako se ta prisila države određuje kao nešto umno, polje se njezina djelovanja opasno širi, čak u smislu dužnosti države da intenzivira prisilu, a tada pogotovo postaje sve teže, gotovo nemoguće, odrediti mjesto slobode pojedinca.

Tu aporiju Fichte pokušava riješiti na dva načina: kao prvo dolazi do toga da u teoriji pridaje sve veće značenje državi, naime država, koja je prvotno bila samo puko sredstvo pomoću koga se pojedinac mogao uzdići do carstva slobode postaje na koncu država-institucija koja kao "apsolutna država" uglavnom sama iz sebe ozbiljuje to carstvo slobode, budući da je prvo ona jasno spoznala nužni poredak onog što je potrebno za opće dobro. Kako je prema tome kod kasnog Fichtea država koncipirana kao država prisile, proizlazi da se zadaća države sada obznanjuje kao prisila na slobodu. Takvim uzdizanjem države do sustava slobode i čudorednosti doista je dosegnuta totalitarna dimenzija organizacije društva.²⁸

²⁸ O tome govore i moderni teoretičari nazivajući takav sustav totalitarnom demokracijom; primjerice, Talmon (*Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln 1961.) tvrdi da se Fichteova politička teorija u potpunosti uklapa u tradiciju jakobinaca i Babeufa.

Kao što je poznato, za Fichteovo mišljenje sloboda je u svom subjektivnom određenju bila konstitutivni element ljudske egzistencije na taj način da je do slobode mogao dospjeti onaj koji se u slobodi uzdiže do slobode. U *System der Sittenlehre* to je formulirano kao "poziv" koji društvo upućuje pojedincu i na osnovi kojeg se on mogao uzdići do svijesti o vlastitoj slobodi. Ta kategorija "poziva" nužno mora dobivati sve značajnije mjesto ako društvo, a kasnije podružljena država, imaju zadaću pozitivnog ozbiljenja slobode. Inače, za samu Fichteovu teoriju slijedi opasnost da prisila na slobodu koju provodi "apsolutna država" dovede do potpunog ukidanja slobode ako se ne uvede neki posredujući činitelj. Fichte taj posredujući činitelj nalazi u sljedećem: "Jedino je ona država istinita koja djelatno rješava to proturječje. Posredujući članak već je, naime, pronađen: to je odgoj svih za uvid u ono pravo".²⁹

U drugom i trećem *Govoru* ocrtava Fichte plan svoga "novog nacionalnog odgoja Nijemaca koji nikad prije nije bio prisutan kod nijedne nacije".³⁰ Mora se ustvrditi da u tijeku razvoja tog svog plana Fichte dokida i posljednje ostatke slobodarstva koje je na početku svog mišljenja tako strastveno zahtijevao. Sada više ni kategorija "poziva" nije dostatna, njezino se sustavsko mjesto gubi, jer je svijest došla do uvjerenja da se sloboda može ozbiljiti samo onda kada se teži i dopijeva do apsolutnog kolektivnog cilja. Čim taj cilj kojem se teži postaje model društvenog poretka koji niječe sve ostale mogućnosti, dakle kada se smatra jedino ispravnim, s takvim je poretkom individualna sloboda sasvim nespojiva. To Talmon vrlo dobro komentira: "Paradoks totalne demokracije leži u njezinoj postojanoj tvrdnji da su ova (navedena proturječja) spojiva. Ona svoj proklamirani cilj nikada ne postavlja kao apsolutnu ideju koja postoji apriori izvan ljudi, već je promatra imanentnu umu i volji čovjeka, kao jamstvo za najpotpunije ispunjenje njegovih pravih interesa, kao garanciju slobode."³¹

Budući da Fichte ne želi odustati od svog početnog slobodarskog stajališta, on ga sada pokušava održati tvrdnjom da je taj kolektivni cilj "dobro naprosto i kao takvo" te da je i samorazumljivo da također predstavlja ozbiljenje slobode. Međutim, za takvu slobodu mora se biti odgojen pa je odgoj koji ima karakter "poziva" mogao još biti shvaćen kao posredovanje slobode pojedinaca s političkim poretkom prisile. No u razdoblju *Govora njemačkoj naciji* sloboda u nekom razumnom smislu nestaje, a odgoj postaje dio netolerantnog sustava prisile. Sada se iz Fichteova mišljenja gube posljednji ostaci prosvjetiteljskog patosa slobodne volje te on u oporbi spram njega kaže: "Naprotiv, novi odgoj morat će se sastojati upravo u tome da na tlu koje uzima u obradu u potpunosti uništi slobodnu volju i nasuprot tome proizvede strogu nužnost odlučivanja i nemogućnost suprotnog u volji".³²

K. Fischer označuje Fichteovu pedagogiju kao "despotsku strast odgoja" u kojoj se "iliberalni element", naime "radost uvjeravanja izrodila ... u strast prisile nad drugima".³³ Naravno, takav su tip odgoja posebno visoko cijenili nacional-

²⁹ Fichte, *Werke*, VII, str. 574.

³⁰ *Op. cit.*, VII, str. 280.

³¹ Talmon, *op. cit.*, str. 2.

³² Fichte, *Werke*, VII, str. 281.

³³ Fischer, K., *Fichtes Leben*, Jena 1937.

socijalisti³⁴ te je dapače Fichteov odgojni sistem kao "nacionalno-državni omladinski i učenički kolektiv" u pozitivnom smislu uspoređivan s Makarenkovim.

Fichte se, očito, u posljednjoj fazi svog mišljenja više nije mogao zadovoljiti pukom teorijom "poziva" uzdizanju prema slobodi; sada se radilo o tome da "njemstvo" njemačke nacije, koja po Fichteu zadobiva svoj smisao tek njegovom projekcijom odgoja i njenom primjenom na Nijemce, može biti plodotvorno tek kada se taj odgoj prenese na cjelinu naroda, dok je s druge strane isto tako neophodno i da se narodu omogući uzdizanje do tog odgoja. Međutim, što se tiče ostvarenja tog Fichteova plana, aktualni odnosi bili su još složeniji, naime po samom se Fichteu istinsko "njemstvo" njemačke nacije, koje se kao nešto "životno" suprotstavlja mrtvom "Ausländerei", ne može naći među "suvremenim rodом" Nijemaca. Stoga se "njemstvo" reducira, kao i uostalom sve ono životno u naciji, na jedan osebujan sadržaj svijesti, čiji je predstavnik "novija njemačka filozofija".

Meinecke, kao i mnogi drugi interpreti, dolazi na pomisao da Fichteova "slika nacije nije u osnovi ništa drugo već sam prošireni filozof Fichte".³⁵ Međutim, po samom Fichteu ta nova filozofija do sada nije pokazivala svoju djelotvornost, jer "suvremeni rod", iako je njemački, "u suvremenom životu tog razdoblja nije imao nikakvu srodnost s tom filozofijom"³⁶ da bi kao nešto životno utjecao na ono mrtvo. Odmah zatim slijedi jedno, za Fichtea vrlo karakteristično, samoodređenje vlastite filozofije, koja po njemu "uopće nije kod kuće u ovom razdoblju, već ona zahvaća vrijeme unaprijed, i unaprijed je sačinjeni životni element jednog roda koji se treba probuditi u tom istom".³⁷ Stoga neminovno slijedi da filozofiji po kojoj je zbiljnost sadašnjosti nešto mrtvo, a njezin vlastiti teorijski nacrt jedini cilj prema kojem se čovječanstvo treba razvijati, preostala još samo jedna mogućnost: da samu stvarnost preoblikuje prema vlastitim predodžbama. Upravo po toj radikalnosti Fichte je ostao dosljedan svom mladenačkom revolucionarnom stajalištu, jer još je prvotna oznaka njegova mišljenja bila oporba spram svake dane stvarnosti, te zatim određenje subjektivnosti kao nečeg sebe-znajućeg, navlastitog i opet u opreci spram svake zbiljnosti. Može se reći da je Fichte u svom mišljenju uvijek išao korak dalje od prosvjetiteljstva, time što je njegova polazišna stajališta apsolutizirao, odnosno time što je ta revolucionarna polazišta izgrađivao do sustava koji je obuhvaćao sve zbiljske korake. Međutim, to njegovo polazište nije bilo u stanju zahvatiti i svoj vlastiti svijet, te stoga društvo i cijeli politički pravni poredak postaju za Fichtea nešto apstraktno umno, nešto što se uvijek može dalje oblikovati, i po tome se nalazi u stalnoj opreci spram dane stvarnosti spram koje se uvijek iznova mora potvrđivati. To apstraktno-umno osobito je po tome što je i u njemu sadržana iskra koja je sačuvana i dolazi iz njegova podrijetla kao "pranaroda", i to je ono što omogućuje toj "životnoj" filozofiji (koja se, dakako, upravo i sama osjeća kao ta iskra) da u toj naciji započne svoje djelovanje. Doduše, ta je filozofija morala spoznati da "sadašnji rod" njoj još ne pripada,

³⁴ Usp. Becker W., *Platon und Fichte*, Jena 1937.

³⁵ F. Meinecke, *op.cit.*, str. 100.

³⁶ Fichte, *Werke*, VII, str. 309.

³⁷ *Op. cit.*, VII, str. 309.

tj. da se onaj kome ona pripada tek mora oblikovati. Kada ta filozofija postane svjesna svoje nacionalno-odgojne zadaće, "ona će moći miroljubivo i ljubazno živjeti s rodom koji joj se inače ne sviđa. Odgoj koji smo do sada opisali istodobno je odgoj za nju, s druge strane u određenom smislu jedino ona može biti odgojiteljica u tom odgoju i, tako ona mora žuriti ispred svoje razumljivosti i prihvatljivosti".³⁸

Očito je ovdje za Fichtea odgoj posljednje sredstvo u prevladavanju razlike između filozofijske razlike pravog društva i stvarnosti suvremenog stanja. Ali Fichteova filozofija po svom samorazumijevanju nije mogla ostati pri takvoj vrsti ponude, koliko god ona bila žustra. Naime, kada se ta filozofija već ograničila na odgoj, on je morao biti takav da njezin uspjeh ne dovede u pitanje. Stoga je valjalo slobodnu volju odgajanog "potpuno uništiti", jer bi se inače on još uvijek mogao drugačije odlučiti i u tom smislu Fichteovo učenje o odgoju ostaje "totalna sloboda".

Takva se specifična vrsta prisile opravdava Fichteovim riječima "vaše pravo na odgoj stoga je vaše prapravo"³⁹, ali ipak taj odgoj mora biti odgoj za slobodni uvid. I tada se odmah javlja problem da odgajani može zadobiti ili prihvatiti uvide koji su drugačiji od onih koje je htio odgajatelj. U toj dilemi Fichte iskazuje i potvrđuje apsolutnu prevlast i pravo svoje teorijske filozofije te tvrdi: "Protiv razuma nema nikakvog izvanjskog prava i najviši razum ima stoga pravo sve prisiljavati da slijede njegov uvid".⁴⁰ Fichteovo "učenje o znanosti" pretpostavlja apsolutnost razuma, a o njemu on kaže sljedeće: "Učenje o znanosti može se ignorirati, ali kada ga se razumjelo, ne može ga se smatrati neistinitim".⁴¹ Ovdje ponovno izlazi na vidjelo imanentna teorijska struktura Fichteova mišljenja, ono je netolerantno i dogmatsko, a odgoj bi trebao biti ono što perfekcionira cijeli taj sustav u kojem slobodni razum valja "potpuno uništiti". Međutim, to bi imalo za posljedicu da se u takvom vjerujućem procesu odgoja istodobno ostvaruje osebujno prisilni odgoj za *Učenje o znanosti* čijoj se razumskoj jasnoći, kad je jednom prihvaćena, više nitko ne bi mogao otrgnuti. Fichte to ovako izražava: "Stoga sam ja po tome doista začetnik novog vremena, vremena jasnoće; određeno zadajući svrhu svog ljudskog djelovanja, s jasnoćom hoteći jasnoću ... odgoj za jasnoću je naime odgoj za slobodu, jer u jasnoći je sloboda".⁴² Još je Hegel označio Fichtea filozofijskim jakobincem, no izgleda da je Fichte još više od toga, jer on u potpunosti samouvjereno svoje apstraktne umnosti, kao i slobodarstva vlastite teorije, ozbiljno nastoji narod i čovječanstvo učiniti propovjednicima i sljedbenicima svog *Učenja o znanosti*.

Totalitarnost takvog mišljenja posebice se izražava u činjenici da je Fichteova teorija odgoja, naravno, sastavni dio njegove političke filozofije. "Odgojni plan i plan vladanja u potpunosti su jednaki".⁴³ I zatim: "Samo ona nacija koja najprije

³⁸ *Op. cit.*, VII, str. 309-310.

³⁹ *Op. cit.*, VII, str. 581.

⁴⁰ *Op. cit.*, VII, str. 280.

⁴¹ *Op. cit.*, VII, str. 581.

⁴² *Op. cit.*, VII, str. 581.

⁴³ *Op. cit.*, VII, str. 583.

hoće riješiti zadaću odgoja za savršenog čovjeka tako da je zbiljski dovrši poslije će isto tako riješiti zadaću savršene države".⁴⁴ Kao izvršitelj tog odgoja određuje se država, i to prije svega zato jer jedino država može jamčiti njegovu općenitost; odgoj mora biti općenarodni. Fichte je, dakako, jasno uviđao da će se njegov odgojni plan sukobljavati s velikim otporima "sadašnjeg roda", primjerice u odvajanju djece od roditelja po uzoru na Platona itd. Stoga on daje sljedeću sliku mudrog državnika: "Ako bi se našli državnici koji bi ovdje mogli dati savjet, no koji su prije svega putem dubokog i temeljitog studija filozofije i znanosti općenito sami sebi dali odgoj (...) koji posjeduju čvrst pojam o čovjeku i njegovu određenju, koji su ovdje sposobni razumjeti i pojmiti sadašnjost, što je zapravo za čovječanstvo neizbježna nužnost (...) ako im lebdi slika novog ljudskog roda koji će nastati odgojem, te kada bi sami bili intimno uvjereni u nepogrešivost i nesumljivost predloženih sredstava, tada bi se od takvih moglo očekivati da odmah pojme da je država najviši namjesnik ljudskih poslova (...) te Bogu i njegovoj savjesti jedino odgovoran staratelj malodobnih, pa ima savršeno pravo ove potonje isto tako i prisiliti na put koji vodi njihovom spasu."⁴⁵ Ovaj nešto duži citat daje izravan uvid u samorazumijevanje Fichteove kasne filozofije, kao i u sve doista pogubne konzekvencije njegove kasne političke filozofije. Stav da pozitivna slika čovjeka budućnosti, koja se zadobiva njegovom filozofijom, tj. *Učenjem o znanosti* opunomoćuje odgajatelje da ljude prisiljavaju njihovoj sreći može se označiti kao klasičan primjer totalitarističke pretenzije neke teorije. Tako se rezultat Fichteove političke filozofije, zaključno s *Govorima njemačkoj naciji*, može odrediti kao država odgoja, a njezin totalni zahtjev nije usmjeren samo na unutrašnji plan jedne nacije, već se proteže na cijelo čovječanstvo.

Po Fichteu najveća je zadaća njegova mišljenja dokidanje proturječja koja se iskazuju kao otuđenje subjektivnosti, te se pravu, kao zakonu njegove slobode, suprotstavlja prisila. Da bi se "spas" čovječanstva kao apsolutno znana, i konačna svrha svijeta, mogao pomiriti s prisilom, Fichte na kraju svog mišljenja koncipira plan "za stvaranje konkretne ideje carstva" koja se jedino može razumjeti u obzoru njegovih završnih religiozno-filozofijskih razmatranja. Stoga bi se moglo reći da Fichteovo kasno djelo daje religiozno-filozofijsko rješenje njegove političke filozofije. Doduše, uvjetovano imanencijom apsolutnog u Fichteovu mišljenju, to "carstvo" nije carstvo ovog svijeta, ali je zato carstvo u ovom svijetu, a putem tog pojma carstva valjalo je omogućiti prevladavanje proturječnosti pojma prava. I konačno, sasvim je jasno da to "carstvo" za Fichtea ima polazište u narodu koji je po svom podrijetlu i određenju jedini prikladan za pravi odgoj, odnosno u kojem se i mogla pojaviti nova poruka "carstva" u liku "učenja o znanosti".

⁴⁴ *Op. cit.*, VII, str. 354.

⁴⁵ *Op. cit.*, VII, str. 435-436.

LITERATURA

- Arendt, H., *Elemente und Ursprünge totalitäre Herrschaft*, Frankfurt 1955.
- Becker W., *Platon und Fichte*, Jena 1937.
- Binder, J., "Fichte und die Nation", u: *Logos*, X, 1922.
- Fichte, J.G., *Werke*, Ausgabe I. H. Fichte, 1834-1846.
- Fischer, K., *Fichtes Leben*, Jena 1937.
- Gehlen, A., *Deutschtum und Christentum bei Fichte*, Berlin 1935.
- Gurwitsch, C., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924.
- Heimsoeth, H., *Fichte*, München 1921.
- Hinz, M., *Fichtes "System der Freiheit"*, Stuttgart 1981.
- Hirsch, E., *Fichtes Religionsphilosophie*, Göttingen 1914.
- Kohn, H., *Die Idee des Nationalismus*, Frankfurt 1962.
- Kroner, R., *Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte*, Freiburg 1920.
- Lask, E., "Fichtes Idealismus und die Geschichte", u: *G.Sch.*, Bd.I, Tübingen 1923.
- Lübbe, H., *Politische Philosophie in Deutschland*, Stuttgart 1963.
- Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München - Berlin 1928.
- Metzger, W., *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917.
- Rickert, H., "Die philosophische Grundlage vom Fichtes Sozialismus", u: *Logos*, XI, 1923.
- Schulz, W., *J.G. Fichte, Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962.
- Talmon, J., *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln 1961.
- Walz, G.A., *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes*, Berlin 1928.
- Weber, Mariane, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen 1900.
- Weisedel, W., *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Leipzig 1939.
- Weisedel, W., *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Berlin 1962.
- Willms, B., *Die totale Freiheit*, Köln - Opladen 1967.
- Windelband, W., *Fichtes Idee des deutschen Staates*, 1890.
- Wundt, M., *Fichte*, Stuttgart 1927.
- Zeller, E., "Fichte als Politiker", u: *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1865.

LITERATURA

Goran Gretić

"RAISING A NATION" — FICHTE'S FOUNDATION OF
'PHILOSOPHY OF A NATION'*Summary*

The author shows how Fichte's concept of the nation, although modern, originates in a long philosophical tradition that postulates the importance of the community above that of the individual. Fichte's original philosophy of humanity, inspired by enlightenment and especially Kant, he later transferred to the abstract ethical unit of nation. In it, the concept of humanity (later 'nation') is the most general community towards which the individual aspires to become a member because of his longing for the absolute. The general understanding of nations transforms into Fichte's later philosophical hypostasis of the German nation. According to Fichte, only the German nation, as a community tied by a "living language" has general human importance and a world historical mission to be accomplished in the future. The German nation, however, must become a dynamic unit through elevating its people above political and social divisions. This occurs through the education of individuals for love of the nation, based upon "true" philosophy (Fichte's philosophical teachings). The author concludes that the concept of a nation in Fichte's later works (in which the relationship between the individual and the state is an educational dictatorship and the complete destruction of individuality) creates a fertile ground for totalitarian, nationalistic ideology.