

Od Jene do Berlina: kontekst i uzroci Fichteove filozofske transformacije

MATTHEW NINI

Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Philosophisches Seminar, Platz der Universität 3,
79 085 Freiburg-im-Breisgau, Baden-Württemberg, Deutschland
matthew.nini@philosophie.uni-freiburg.de

IZVORNI ZNANSTVENI RAD – PRIMLJEN: 3/3/2024 PRIHVAĆEN: 14/5/2024

SAŽETAK: Fichte je napustio profesuru u Jeni 1799. godine i preselio u Berlin, gdje će njegova glavna filozofska teorija – “nauk o znanosti” (*Wissenschaftslehre*) – doživjeti radikalnu transformaciju. Odlazak iz Jene u Berlin odgovara “prijelazu” (*Übergang*) iz Fichteova ranijeg u kasnije razdoblje, što je glavni pomak u njegovu filozofskom razvoju. U ovom radu istražuju se čimbenici koji pridonose tom prijelazu u njihovu povijesnom kontekstu. Riječ je o trima događajima koji su imali velik utjecaj na evoluciju Fichteova razmišljanja: (1) prijepor oko ateizma iz 1799. koji je doveo do napuštanja profesure u Jeni; (2) spor s Jacobijem koji je nastao zbog navedenoga prijepora, a kulminirao u Fichteovu djelu *Određenje čovjeka* (*Die Bestimmung des Menschen*, 1800) i (3) filozofska rasprava sa Schellingom između 1800. i 1802. koju su pratile duboke promjene u misli obojice filozofa. Fichteov odgovor na taj trostruki napad na nauk o znanosti bio je povratak na ono što bi se moglo nazvati temeljnim uvidom djela, a to je “djelotvorna radnja” (*Tathandlung*), pretvarajući taj uvid u ideju “postanka” (*Genesis*). Ta transformacija, koja ostaje vjerna temeljnim uvidima nauka o znanosti, dovršena je 1804. i označava kraj tranzicije u berlinsko razdoblje.

KLJUČNE RIJEČI: Fichte, Jacobi, nauk o znanosti (*Wissenschaftslehre*), njemački idealizam, prijepor oko ateizma, Schelling.

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) napustio je mjesto profesora filozofije na Sveučilištu u Jeni 1799. godine kako bi živio, današnjim rječnikom kazano, kao neovisni znanstvenik u Berlinu. To preseljenje označava najvažniju transformaciju u Fichteovu razmišljanju i predstavlja “prijelaz” (*Übergang*) ili “obrat” iz njegove rane u kasnu fazu filozofskog stvaralaštva. Fichteov “nauk o znanosti” (*Wissenschaftslehre*), njegova

glavna filozofska teorija, preinačen je sedamnaest puta tijekom njegove karijere. Radikalno drukčije počeo je izgledati u Berlinu, poprimajući nove oblike i usmjeravajući se k temama različitim od onih u ranijim verzijama iz perioda života u Jeni. Zapravo, Fichte je uvijek govorio o nauku o znanosti kao o “nauku” ili “učenju” (*Lehre*) koje valja razlikovati od njegovih pojedinačnih tekstualnih izričaja. Na koncu, možemo reći da je nauk o znanosti teorija koju je Fichte tijekom cijeloga svoga radnoga vijeka uvijek iznova pokušavao artikulirati na pravi način.

Iako razvoj nauka o znanosti predstavlja filozofsko putovanje, on je neodvojiv od brojnih povijesnih čimbenika koje valja razumjeti kako bi se ta teorija mogla ispravno shvatiti i ocijeniti. U ovom radu tvrdimo da su tri povijesna događaja oblikovala Fichteovu reformulaciju nauka o znanosti na prijelazu stoljeća: (1) optužbe za ateizam, iznesene 1799. godine, koje su prisilile Fichtea da napusti svoj položaj u Jeni, što je politički događaj koji je Fichte označio kao filozofski; (2) rasprava s F. H. Jacobijem koja je uslijedila, a kulminirala Fichteovim tekstom *Određenje čovjeka* iz 1800. godine; i (3) filozofska rasprava s F. W. J. Schellingom nakon Fichteova dolaska u Berlin koja je rezultirala pojavom Schellingove filozofije identiteta i Fichteove nove verzije nauka o znanosti.

Iako su ti čimbenici doveli do radikalne reformulacije nauka o znanosti, ta nova verzija ne predstavlja odbacivanje starijih jenskih verzija te zamisli. Razvoj nauka o znanosti bio je povijesno i filozofski duboko isprepleten kritikama koje su se pojavile protiv njega, tako da je zadovoljavajuće pobijanje tih kritika moglo doći jedino iz samog nauka o znanosti. Fichte se stoga vraća na same temelje nauka o znanosti, razjašnjavajući svoje osnovne ideje s obzirom na kritike upućene protiv njega. Pritom je ključan razvoj glavnog pojma “djelotvorne radnje” (*Tathandlung*) koji će se tijekom ovih dugotrajnih rasprava pretvoriti u pojam “postanka” ili “geneze” (*Genesis*). Transformacija je dovršena 1804. godine te Fichte svojim kritičarima nudi konačan odgovor u drugom nizu predavanja o nauku o znanosti iz te godine.

Kriza: prijemor oko ateizma

Niz događaja 1799. godine potresli su filozofski svijet i radikalno promijenili tijek Fichteove karijere. Kriza koja je postala poznata kao “prijemor oko ateizma”¹ prisilila je Fichtea da napusti svoju profesuru u Jeni,

¹ Primarni izvori za “prijemor oko ateizma” nalaze se kod Lindaua (1913). Dva engleska prijevoda primarnih tekstova omogućuju čitatelju da prati razvoj događaja: Goddard (1993) te

preseli u Berlin i veći dio idućega desetljeća provede kao samostalni znanstvenik, živeći od popularnih predavanja i darežljivosti prijatelja. Ali postoji filozofska pouka koju treba naučiti iz toga povijesno uvjetovanog događaja. Ukratko, taj događaj postavlja pitanje u kojem odnosu stoji Fichteov izričaj, tj. retorika, spram suštine njegovih misli. Fichteov nauk o znanosti uvijek je imao neodređen odnos prema formi u kojoj je predstavljen. Fichte je imao poteškoća s artikuliranjem svojih misli u knjigama i predavanjima. To će se zakomplicirati njegovim inzistiranjem da pruži filozofski odgovor na političke probleme. Fichteova retorička evolucija – i ono što ta evolucija skriva i otkriva – bit će izazvana i pročišćena kroz naknadne prijepore s njegovim filozofskim suparnicima, F. H. Jacobijem i F. W. J. Schellingom. Jacobi je njegov nekadašnji mentor, a Schelling njegov neposlušni učenik. Snalazeći se u tim krizama, Fichte je nastojao dokazati (1) da njegov filozofski sustav nije inherentno ateistički te da iz njegova sustava prirodno proizlaze pravovjerne ideje o Bogu i religiji; (2) da su optužbe njegovih filozofskih protivnika zapletene u izričaj koji krivo tumači bit njegovih misli; i (3) da su naknadna nova izlaganja njegove teorije zapravo prirodni razvoj njegovih temeljnih načela te su samo bolje razvijena i retorički prilagođena publici osjetljivoj na pitanje religije. Međutim, da bismo razumjeli to pojmovno i retoričko balansiranje moramo se prvo posvetiti povijesnim okolnostima koje su do njega dovele.

Prijepor je započeo 1798. godine. Prethodne godine Fichte je bio suurednik (zajedno sa svojim kolegom iz Jene F. I. Niethammerom) časopisa *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Stanoviti F. K. Forberg napisao je članak o religiji i tražio da ga Fichte objavi i popratni svojim odgovorom. To je u konačnici bila provokacija. Forbergov članak pod naslovom “Razvoj pojma religije”² zvuči kao kolaž Fichteovih vlastitih odlomaka na tu temu. Forberg se koristi istim snažnim stilom po kojem je Fichte bio poznat i tvrdio je da radi transcendentnu filozofiju u stilu Kanta. No Forbergovi su stavovi bili daleko radikalniji od Kantovih ili Fichteovih. Njegov članak počinje znakovito:

Religija nije ništa drugo nego praktična vjera u moralnu vladavinu svijetom, ili, da izrazimo isti pojam poznatim, svetim idiomom, živa vjera u kraljevstvo Božje

Bowman i Estes (2010). Međutim, najiscrpniji povijesni prikaz nalazimo kod Léona (1922). Citiranje Fichteovih sabranih djela (J. G. Fichte-Gesamtausgabe) vršit će se na uobičajeni način = GA, serija, svezak. Isto tako, Kantova će se djela citirati korištenjem *Akademieausgabe* (AA), a za Schellinga će se koristiti *Sämmtliche Werke* (SW).

² “Entwicklung des Begriffs der Religion” (Lindau 1913: 37–58). Engleski prijevod i komentar nalaze se u Bowman i Estes (2010: 31–47).

koje će se pojaviti na zemlji. Tko god vjeruje u moralnu vladavinu svijetom, i doista vjeruje praktično, ima religiju, i samo on ima religiju. (Lindau 1913: 37)

Izjednačujući Boga sa stvari po sebi, Forberga ne zanima ni dokazivanje njegova postojanja, niti posredno deduciranje prisutnosti moralnog jamca. Zapravo, ni Bog ni vjera u Boga nisu posebno važni za Forberga. On sugerira da se trebamo samo praviti *kao da* vjerujemo: “Drugim riječima, *nije dužnost vjerovati* da moralna vladavina svijeta ili Bog kao moralni svjetski vladar postoji; umjesto toga, dužnost je samo *ponašati se kao da se u to vjeruje*. U trenucima razmišljanja ili neslaganja osoba se može ponašati kako želi” (Lindau 1913: 51). Fichte je mislio da ga Forberg optužuje za predkantovski “dogmatizam”,³ a možda je u tome vidio i optužbu za skepticizam, što je filozofska pozicija s kojom se nauk o znanosti trebao obračunati.

Fichte će stoga objaviti pobijanje Forberga u istom broju časopisa *Philosophisches Journal*. Prvotno je Forbergov članak trebao biti prvi, a Fichteov odgovor drugi, no Fichte se brinuo da će Forbergova karikatura biti pogrešno zamijenjena s njegovim vlastitim stajalištima. Kada je Forberg odbio izmijeniti svoj članak, odlučeno je da će Fichteova kritika stajati ispred Forbergova članka kako bi se spriječio nesporazum. Namjera Fichteova teksta *O razlogu našega vjerovanja u božansku vladavinu svijetom* (*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*)⁴ je ne samo istaknuti nedostatke Forbergova pragmatičnoga cinizma, već je i pokušaj da se nauk o znanosti nadopuni filozofijom religije. Fichteov vlastiti religijski stav prisvaja pojmove tradicionalne kršćanske teologije, ali transformira njihov smisao. Stoga doista postoji Bog, ali on je princip “upravljanja svijetom”, ujedno i apsolutan i preduvjet mogućnosti pojave svijeta, koji obuhvaća sam svijet u činu njegova pojavljivanja. Taj Bog nije stvoritelj, već biće očitovano u svijetu. Ne samo da je vjera u toga Boga opravdana, ona je sastavni dio našega sudjelovanja u slobodnom djelovanju u svijetu. No, bez specifične veze s naukom o znanosti, esej *O razlogu našega vjerovanja u božansku vladavinu svijetom* nije mogao dobro prikazati Fichteove misli o religiji. Kako bi iznio svoje mišljenje, Fichte se oslonio na poeziju, citirajući najprije nekoliko stihova iz Goetheova *Fausta*, a zatim strofu iz Schillerove pjesme “Riječi vjere” (“Die Worte des Glaubens”). Ovaj potonji citat elegantan je sažetak onoga što je Fichte pokušao izraziti u svom odgovoru Forbergu:

³ Fichte to kaže u svom *postskriptumu* na Forbergov esej. GA I, 4, 463.

⁴ U GA I, 5, 347–357.

I postoji Bog, sveta volja živi,
 Bez obzira na koji način ljudskost posustane,
 Visoko iznad prostora i vremena kreće se,
 Živ kao najviša misao,
 Te iako se sve okreće u vječnoj mijeni
 Postojan um ustraje i vlada nad njom.⁵ (Schiller 1943: 370)

Krivo predstavljanje Fichteove pozicije bilo je neizbježno. Forberg je bio napisao članak čija je namjera bila uvući Fichtea u prijepor. Odgovor (koji zbunjujuće dolazi prije samoga članka) bio je složen filozofski tekst čiji bi argumenti bili primjereniji za traktat dužine knjige, nadograđujući se na napredak “novog” nauka o znanosti (tj. *Nova Methodo*) i eksplicitno se distancirajući od Forberga. Prosječnom čitatelju koji nije upoznat sa složenošću i detaljima Kantove i Schulzeove misli (a još manje s notorno teškim naukom o znanosti) moglo bi se oprostiti što misli da su oba pisca imali skeptično-agnostička uvjerenja.

Rasprava bi ostala prigušena akademska debata da se nije pojavio još jedan tekst, znatno drugačiji i od Forbergova i od Fichteova. U anonimnom pismu naslovljenom “Dopis jednog oca njegovu sinu studentu o Fichteovu i Forbergovu ateizmu” “zabrinuti otac” piše svom sinu Ferdinandu, studentu Sveučilišta u Jeni, o opasnosti ateizma njegova profesora.⁶ Iako se pismo bavi sadržajem Fichteova i Forbergova članka, autora pisma više zanimaju licemjerne optužbe nego filozofija:

Gospodin Fichte na početku svog eseja tvrdi da je do sada razlagao ova načela u dvorani za predavanja, no da sada smatra da je njegova dužnost iznijeti ih pred širu filozofsku javnost na razmatranje i zajedničko promišljanje. To da se najsurroviji ateizam predaje na kršćanskom sveučilištu zaista je nečuveno. (GA I, 6, 121–122)

Pažljivi čitatelji Fichteova teksta mogli bi lako odbaciti “Dopis oca” (unatoč posebnostima eseja *O razlogu našeg vjerovanja*, jer u njemu nema ničega što bi opravdalo optužbu izravnog ateizma),⁷ no za veliku većinu Saske za koju je transcendentalna filozofija bila od male važnosti, a očuvanje kršćanske pobožnosti od velike važnosti, pismo je bilo uspješno u

⁵ “[Und ein Gott ist,] ein heiliger Wille lebt, / Wie auch der menschliche wanke, / Hoch über der Zeit und dem Raume webt / Lebendig der höchste Gedanke, / Und ob alles in ewigem Wechsel kreist, / Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.” Usp. GA I, 5, 357.

⁶ *Schreiben eines Vaters an seinem studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus*. Nürnberg, 1799. u GA I, 6, 121–137. Pismo je potpisano s inicijalom “G”, a autor pisma je nepoznat. Fichte je vjerovao da je pismo napisao konzervativni teolog Johann Philip Gabler, ali dotični je žestoko poricao tu tvrdnju. Nije vjerojatno da je Gabler, poznat po svojoj obzirnosti, napisao “Dopis oca”.

⁷ Jean-Christophe Goddard piše: “On comprend à quel point il fallait être ignorant de la Doctrine de la Science pour porter contre elle une accusation d’athéisme” (Goddard 1993: 19).

prikazivanju Fichtea kao opasnog ateista. Nije trebalo dugo da pismo dođe do izbornog kneza Saske u Dresdenu. Kopije *Philosophisches Journala* ubrzo su zaplijenjene. Fichteova karijera isprva nije bila u opasnosti: Sveučilište u Jeni bilo je pod jurisdikcijom Weimara, a ne Dresdena. Karl August, vojvoda Saske i Weimara, bio je liberalni vladar koji se okružio progresivnim misliocima. Međutim, odnosi između Dresdena i Weimara bili su komplicirani, kao i status progresivnog intelektualizma na weimarskom dvoru. Goethe i njegov suradnik Christian Gottlob von Voigt smislili su kompleksno rješenje koje bi zadovoljilo sve strane. Karl August bi pozvao sveučilište da provede istragu o Fichteu i Niethammeru, dvojici urednika časopisa *Philosophisches Journal*. Nakon kompliciranog birokratskog procesa – uz malo sreće dovoljno dugog da vojvoda Saske zaboravi da se išta dogodilo – sveučilište bi službeno osudilo obojicu profesora, weimarski dvor bi propisao neku blagu kaznu, a obojica bi se vratila predavati kao da se ništa nije dogodilo.⁸

To što je plan propao Fichteova je krivica. Umjesto da je postupio u skladu s Goetheovim i Voigtovim planom, Fichte je krenuo u napad. Početkom 1799. napisao je *Pravnu obranu* koju je poslao izravno Karlu Augustu u Weimaru. Također, napisao je filozofsku obranu s naslovom *Apel javnosti*⁹ koju je dao tiskati u tri različita grada i poslao skoro dvjesto intelektualaca koji govore njemački. Fichteov apel prikazuje ga kao sitničavca. Dijelovi teksta doimaju se kao katalog pogrešaka u kojemu snažno osuđuje suparničke filozofije. Fichteovi studenti su ga podržali, dok su njegovi kolege bili kivni. *Apel javnosti* imao je učinak suprotan onomu koji je Fichte namjeravao postići. Lavater i Jacobi poslali su pisma napadajući Fichteovo poimanje Boga. Reinhold je zatim poslao još temeljitije opovrgavanje, ne Fichteova eseja *O razlogu našeg vjerovanja*, nego samog nauka o znanosti. Međutim, najjači udarac stigao je od Kanta, koji je tad već bio *éminence grise* njemačkog intelektualnog života, a koji je potpuno odbacio Fichtea.¹⁰

Unatoč tome, Fichte je tvrdoglavo nastavio svoju ofenzivu. Fichte je u ožujku napisao pismo Voigtu u kojemu prijeti da će dati otkaz ako

⁸ Usp. Voigtovu i Goetheovu korespondenciju, reproduciranu kod Fuchsa (1978: svezak 2, 27–32). Čini se da je Fichte također bio svjestan plana, usp. GA III, 3, 354–355. Za prikaz usp. Bowman i Estes (2010: 77–82).

⁹ J. G. Fichte's *D. Phil. Doctors und Ordentlichen Professors zu Jena Appellation an das Publikum Über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrescript ihm Beigemessenen Atheistischen Aeusserungen: Eine Schrift, die Man Erst zu Lesen Bittet, ehe Man Sie Confisciert*, u GA I, 5, 415–453.

¹⁰ Lavater Fichteu, GA III, 3, 187–193; Jacobi Fichteu, GA III, 3, 224–281; Reinhold Fichteu, GA III, 3, 307–320; Kantova izjava "Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre", AA XII, 370–371.

bude kažnjen i da će osnovati vlastito paralelno sveučilište, uzimajući sa sobom što više kolega i studenata iz Jene.¹¹ To nije bilo samo odbijanje suradnje s planom koji bi u konačnici spasio njegovu karijeru nego i osobna sramota za Fichteove političke saveznike i kolektivna sramota za weimarski dvor pred većim susjedom Dresdenom. Voigt je ubrzo pokazao pismo vojvodi. Prihvatio je Fichteovu ostavku i zapravo ga otpustio sa Sveučilišta u Jeni.

Klasične biografije Fichtea, one čiji su autori Xavier Léon i Fritz Medicus, okrivljuju Goethea za ovaj posljednji korak.¹² Goethe, koji je djelomično orkestrirao Fichteov izbor na profesoru u Jeni kao zamjenu za K. L. Reinholda, uvidio je da je Fichtea nemoguće obuzdati ili utjecati na njega. Sada je htio zamijeniti Fichtea s F. W. J. Schellingom, filozofskim čudom od djeteta i nekadašnjim Fichteovim učenikom. Međutim, u toj interpretaciji postoje nedosljednosti. Krajem prosinca 1798. Goethe i Voigt još su uvijek štitali Fichtea; činilo se da je H. E. G. Paulus, prorektor sveučilišta, u većem strahu od Fichtea nego od Senata ili dvora; najvažnija je činjenica da vojvoda nije bio sklon značajno opomenuti Fichtea. Jedino je Fichte mogao pogoršati situaciju, što je i učinio otuđujući od sebe svoje nadređene *Pravnom obranom*, a svoje kolege *Apelom javnosti*. Kako nije mogao prihvatiti da je optužen za ateizam i kako nije bio voljan prihvatiti ništa manje od potpuno oslobađajuće presude, Fichte se nastavio boriti.

Kad je Karl August službeno prihvatio Fichteovu ostavku 29. ožujka 1799, Paulus, tada na mjestu rektora, suspendirao je odredbu. Htio je izbjeći veliki skandal na sveučilištu, naročito s obzirom na to da je sveučilištem kružila velika studentska peticija za podršku Fichteu. Da se Fichtea tada uvjerilo da se sudi samo njegovoj nesmotrenosti, a ne njegovoj filozofiji, možda bi se Voigta i Goethea uspjelo privoljeti da svoj plan izvrše po drugi put. Fichte je napisao drugo pismo Voigtu i dao pismo Paulusu. Paulus se vratio Voigtu 3. travnja kako bi pregovarao, ali je bilo prekasno. Fichteov otkaz postao je služben dan prije, a Paulusova suspenzija odluke bila je nezakonita.¹³ Kad se pročula vijest

¹¹ Usp. GA III, 3, 283–286.

¹² Prema Medicusu (1922: 136), Goethe je bio spreman žrtvovati Fichtea da spasi vlastitu reputaciju. Medicusov prikaz pun je intriga, no prezentira malo dokaza. J.-C. Goddard (1993: 31) prati Medicusa. Xavier Léon, uvelike se oslanjajući na Goetheovu korespondenciju i Neumanna (1904), nudi nešto nijansirani portret: iako je Goethe doista bio frustriran činjenicom da nije mogao puno utjecati na Fichtea, ostao je suosjećajan. Pismo Voigtu uzrokovalo je kaos na dvoru i Goethe se osjećao dužnim iznuditi odluku.

¹³ Ovaj incident prepričan je u Léonovoj biografiji (1922: svezak 1, 615–618). Naknadno je Fichte okrivio Paulusa za nesposobnost u rješavanju njegova slučaja.

o Fichteovu otkazu, složena rasprava u pozadini odluke postala je javna. Fichteova dva pisma Voigtu sadržavala su nalog da ih se dijeli među svima zainteresiranima, tako da su široko cirkulirala na weimarskom dvoru.¹⁴ Naknadno su ta pisma objavljena bez komentara. Kao što Léon kaže, pisma su ostavila “najgori dojam” (Léon 1922: svezak 1, 618). Ipak, studentska zajednica u Jeni, kojoj bi “Dopis oca” bio neukusan, odlučno je stala iza Fichtea. Međutim, kad je studentska peticija dospjela do Karla Augusta, on je ponovno potvrdio svoju odluku. Fichte je pak opet uzvratio objavljivanjem *Pravne obrane*.

“Prijepor oko ateizma”, kako se cijeli slučaj već tada počeo nazivati, više nije bio samo filozofski nego politički sukob u kojem su se raspravljala pitanja religijskih i akademskih sloboda u opsegu koji je uvelike nadrastao časopis *Philosophisches Journal*. Fichte se počeo bojati za vlastitu sigurnost, pa je odlučio napustiti Jenu. Budući da se nije imao kome drugome obratiti, zatražio je pomoć od istih kolega koji su uporno radili na pisanju otvorenih pisama osude. Fichte se pritom jako oslonio na Reinholda – dijelom preko Schillera kao posrednika – da dobije kraljevsku dozvolu kako bi mogao predavati u Augustenburgu. Svjestan da je riječ o beznadnom pothvatu, Reinhold je napisao pismo Jacobiju tražeći njegov savjet. Jacobi je sugerirao da je Berlin jedino mjesto koje je preostalo za Fichtea. No, Friedrich Schlegel, jedan od rijetkih intelektualaca koji je ostao u dobrim odnosima s Fichteom tijekom krize, bio je prvi koji je Fichtea pozvao u Berlin. Barun von Dohm, ministar Kraljevine Pruske, ponudio je Fichteu političku zaštitu.¹⁵ Dana 3. srpnja 1799. Fichte je otišao u Berlin, grad koji će postati njegovim domom u petnaest preostalih godina života.¹⁶

Optužba za ateizam koja je bila ishodište ovog dugotrajnog prijepora proganjat će Fichtea do kraja njegove karijere. Ne mogavši priznati da je spor bio politički i da se on ponašao nepromišljeno, Fichte je ostao odlučan u namjeri da dokaže svojim suvremenicima da nauk o znanosti nije “ateistička filozofija” – unatoč činjenici da ta optužba zapravo i nije bila točna. Ipak, može se dokučiti da je esej *O razlogu našeg vjerovanja* bio Fichteov pokušaj da razradi zrelu filozofiju religije temeljenu na nauku o znanosti i da je taj pokušaj propao zbog prijepora oko ateizma. Fichte

¹⁴ Čini se da Medicus tu činjenicu zanemaruje.

¹⁵ Za prikaz te prepiske usp. Léon (1922: svezak 1, 626–628).

¹⁶ Fichte je službeno emigrirao u Berlin tek u ožujku 1800, a pisma i peticije vezane za kontroverzu oko ateizma nastavila su cirkulirati sve do jeseni 1800. No, praktično govoreći Fichte se odrekao svoje profesure kada je u srpnju otišao za Berlin.

je 1801. napisao Schellingu da “najviša sinteza”, ona “duhovnoga svijeta”, još uvijek nije napravljena te da su njegovi suvremenici podigli uzbunu oko ateizma upravo tada kada ju je Fichte trebao izraditi (GA III, 5, 45).

Stapanje političkih i filozofskih problema tijekom prijepora oko ateizma predstavljalo je presedan za središnju neodređenost Fichteove misli u berlinskom razdoblju: dubiozan odnos stila i sadržaja. Fichte je odlučan da je njegova teorijska filozofija sadržana u nauku o znanosti ostala ista, ali je samo predstavljena drugačije, nakon što je “dovedena do jasnoće” (GA III, 5, 168). No, s obzirom na status nauka o znanosti kao praktične filozofije koja mora biti izvedena, a ne tek pasivno shvaćena, takve promjene neizbježno utječu na njihov sadržaj. Međutim, sve dok nije izvršio veliku promjenu u njegovoj formi, sam Fichte možda nije shvaćao da je način prezentiranja nauka o znanosti ujedno i dio sadržaja toga nauka. S jedne strane, Fichte će morati istražiti određene nerazrađene ili nejasne aspekte svoga djela kako bi otvorio prostor za takvu vrstu rasprave; s druge strane, ta retorika će zamagliti konceptualne probleme koje će Fichte popravljati godinama. Ako je prijepor oko ateizma ishodište ove promjene Fichteova gledanja, onda je njegov ključni moment koji je odatle proizašao prijepor s F. H. Jacobijem.

Jacobi i “lukavost jezika”

Fichte nije klonuo, nego je odmah prionuo na posao. Pri dolasku u Berlin namjeravao je ponuditi novi, jasniji i sustavniji prikaz svoje filozofije.¹⁷ Taj novi prikaz nauka o znanosti trebao je biti prava znanost mišljenja, teorijski *mathesis universalis*, koji u sebi sadrži sve moguće vrste intelektualnog istraživanja i osigurava njihove temelje. Najviša od svih tih specifičnih znanosti bila bi religija. Od 1800. nadalje Fichte je intenzivno zaokupljen formuliranjem filozofije religije i njenim integriranjem u nauku o znanosti, i to na počasnom mjestu.¹⁸ Nije, međutim, jasno predstavlja li to potpuno novu filozofiju koja prekida Fichteovo jensko razdoblje. Posebice prva verzija nauka o znanosti, iznesena u djelu *Osnova cjelokupnog nauka o znanosti iz 1794*, trebala je biti pomirba slobode i nužnosti na transcendentnim osnovama, a ne *mathesis universalis*. Što se tiče

¹⁷ Od svog dolaska u Berlin 1799. do odlaska u Königsberg 1806. Fichte će proizvesti najmanje šest verzija svojeg nauka o znanosti.

¹⁸ Ta ideja nalazi svoje ishodište u kasnom jenskom razdoblju. U nauku o znanosti *Nova Methodo*, on je zamišljen kao “znanost o znanosti”, odakle proizlaze četiri “specifične znanosti”: priroda, pravo, etika [*Sittenlehre*] i religija. Usp. GA IV, 2, 262–266. Ista podjela bit će zadržana i 1804, usp. GA II, 8, 418–421.

religije, jenski nauk o znanosti govori kantovskim pojmovima, stvarajući prostor za religiju; berlinski nauk o znanosti (ako se o njemu može govoriti tako jednoznačno) vidi religiju kao svoju najvišu izvedenicu. Dok Fichte inzistira da je njegova filozofija konzistentna i izgrađena na nepromjenjivim temeljnim načelima,¹⁹ postjenski tekstovi izgledaju sasvim drugačije.

To je dovelo do dviju različitih interpretacija razvojne putanje Fichteove filozofske djelatnosti.²⁰ Prva gleda na Fichteovo jensko razdoblje kao razdoblje rigorozne transcendentalne filozofije; Fichte postiže ono što Kant nije mogao, ukidajući stvar po sebi i ujedinjujući načela triju Kantovih kritika pomoću praktičnog “Prvog načela” samopostavljanja jastva. Nakon prijepora oko ateizma Fichteova filozofija prolazi inverziju: *jastvo* zahtijeva nešto izvan sebe kao temelj, a to vanjsko načelo – nekoć zvano *ne-ja* – sada se prikazuje u religioznom jeziku kao “apsolutno”, “svjetlost”, ili “Bog”, s filozofom koji sebe razumije kao mistika.²¹ Druga interpretacija vjeruje Fichteu na riječ i, usprkos jasnim kontradikcijama, vidi snažan kontinuitet njegova filozofskog projekta. Ključan argument za to stajalište jest da je nauk o znanosti filozofska vježba čiji su se različiti oblici mijenjali u odnosu na okolnosti i publiku, pri čemu temeljni uvid nikada ne biva napušten. Prema ovom čitanju Fichte ostaje transcendentalni filozof koji se uvijek iznova, nastojeći oko njezina pročišćenja, vraća na istu metodu tijekom svoje karijere.²²

Fichteov prvi objavljeni rad nakon dolaska u Berlin, *Određenje čovjeka* (1800), istodobno govori o pitanju tranzicije i o obnovljenoj ulozi religije nakon prijepora oko ateizma. *Određenje čovjeka* je popularno djelo u kojemu se Fichte trudio napisati retorički najuvjerljiviji tekst u svojoj karijeri. Veliki dio napisao je i sastavio tijekom najturbulentnijega razdoblja prijepora oko ateizma, vjerojatno u Berlinu netom nakon jenjavanja krize. Djelo je zacijelo zamišljeno kao filozofska obrana njegovih vlastitih vjerskih uvjerenja. Esej *O razlogu našeg vjerovanja* obilježen je nejasnoćom složene teorije u razvoju; Fichteova naknadna obrana djela bila je manje pojašnjavajuća nego optužujuća – svjestan svoje reputacije, Fichte je teret dokazivanja ostavio svojim čitateljima. S druge strane, *Određenje čovjeka* pokazuje pravu empatiju prema čitatelju. Fichte je možda imao

¹⁹ Na primjer u neobjavljenom izvješću *Bericht über das Schicksale der Wissenschaftslehre* (1806), GA II, 10, 29.

²⁰ Za pregled usp. Traub (1999).

²¹ Za prikaz “teze o diskontinuitetu” usp. Breazeale (2018).

²² Za prikaz pitanja kontinuiteta usp. Zöllner (2003).

na umu mnoge svoje studente u Jeni koji su bili potreseni prijemom oko ateizma i u solidarnosti s upravo takvim studentom pripovjedač u djelu *Određenje čovjeka* (od kojeg se Fichte distancira) postavlja ključno pitanje: “Ali što sam ja sâm, i što je moj poziv?” (GA I, 6, 191). Temeljno kretanje djela *Određenje čovjeka*, koje se sastoji od triju knjiga naslovljenih “Dvojba”, “Znanje” i “Vjera”, odražava Fichteov vlastiti filozofski razvoj i egzistencijalne poteškoće koje je doživio u vrijeme kada je otkrio Kantovu *Kritiku*. Privlačnost djela *Određenje čovjeka* nalazi se upravo u tome što je riječ o svojevrsnom religioznom *Bildungsromanu*, ocrtavajući razvojnu putanju s kojom su se mogli poistovjetiti mnogi studenti filozofije.²³

Djelo *Određenje čovjeka* može se tumačiti kao odgovor na Jacobijevo *Pismo Fichteu iz 1799*, koje je možda najopasniji odgovor na tekst *Apel javnosti*. Ako je Jacobi prije smatrao Spinozu najvećim filozofom – i time poticateljem nihilizma do kojeg vodi filozofija – ta oznaka je sada pripala Fichteu. Slobodno samopostavljanje jastva u nauku o znanosti uzdiglo se na mjesto Boga, ali nije moglo biti ništa više od idola. Dok je propovijedao Fichteu, Jacobi je predložio potpuni obrat: ako je Fichte došao do Boga kroz samoprojekciju pojma osobnosti, pristup stvarnom Bogu postiže se upravo kroz negaciju te osobnosti. Njena suprotnost, Bog, tada sebe otkriva kao pravi *locus* subjektivnosti po čijem je liku stvoreno čovječanstvo. Koristeći se metaforom vida, koju će kasnije usvojiti i sam Fichte, Jacobi inzistira na tome da se stvarna individualnost sastoji u tome da je netko viđen od Boga, budući da je um Božji vid, a ne moja sposobnost.²⁴ U skladu s biblijskom izrekom da izgubiti vlastiti život znači pronaći ga, Jacobi postavlja samouništenje kao radikalni protulijek za idolopoklonstvo koje u konačnici čini individualni ljudski subjekt u

²³ Daniel Breazeale piše: “Teško je ne diviti se smjeloj retoričkoj strategiji djela: način na koji počinje s naperim prikazom egzistencijalne dileme koju je Fichte sam doživio prije svog ‘otkrića’ Kanta u dobi od dvadeset osam godina, kada je bio preplavljen ostrim sukobom između zahtjeva njegova ‘srca’ i njegove ‘glave’, između goruće želje da potvrdi svoju slobodu i intelektualne svijesti koja bi jedino mogla prepoznati pravilo vanjske potrebe; način na koji se ta dilema privremeno rješava rastapanjem same stvarnosti u igru pukih prikaza, ‘nepodnošljiva lakoća postojanja’ koja smiruje prijetnju determinizma, ali i dalje ostavlja srce da žudi za značenjem; i kako je ta žudnja konačno zadovoljena praktičnom ontologijom koja prizemljuje sva vjerovanja u stvarnosti u vlastitoj neposrednoj svijesti o moralnim dužnostima. Od svih Fichteovih spisa, ovaj je možda najvjekštije konstruiran, a Alexis Philonenko je zasigurno u pravu kada ga uspoređuje s *Božanstvenom komedijom* utoliko što čitatelja vodi iz pakla ‘dvojbe’ kroz purgatorij jednostranog ‘znanja’ do konačnog raja ‘vjerovanja’” (Breazeale 2013: 3). Op. cit. Philonenko (1989: 332).

²⁴ “Jer razum ima božanstvo u svom oku, i Boga nužno pred svojim očima, jedino iz ovog razloga smatramo da je više od sebstva u zdravorazumskom razumijevanju; i u tom smislu ono također može imati smisla i smatrati se istinom ‘da je razum cilj, a osobnost samo sredstvo’ [navodni citat od Fichtea].” GA III, 3, 241.

Božjem pogledu. Jacobi piše:

Daleko od mene [držite] bilo kakav takav spas [odnosno kroz um]! Odlučno, otvoreno, bez ikakvih oklijevanja i dvojbi, dajem prednost idolopoklonstvu koje je samo vanjsko nad ovom religijom koja je previše čista za mene i koja po meni izgleda poput samodeificiranja. A ako netko moju slabost želi nazvati nereligioznošću ili posljedicom te slabosti, odnosno mog praznovjerja, ateizma, onda neka nitko ne bude ljut ako protiv onoga koji me suočava s beskompromisnim ‘ili Ja ili Ti’ ateizma ja potvrđujem ovo ‘Ti’. Ali s tobom, prijatelju moj, nisam u toj situaciji, jer u svom *Apelu* izričito izjavljuješ da praznovjerje ne isključuje moralnost bezuvjetno, stoga ne isključuje ni pravo štovanje Boga. A što se tiče mene, ja sam isto tako već priznao da idolopoklonstvo koje ne potječe od osjetila već postavlja pojam, stvar misli, općenitost, umjesto živoga Boga (mogao bih to gotovo pa nazvati idolopoklonstvo ‘pridjevom’) ne isključuje moralnost i istinitu, nutarnju religiju koja je nerazdvojivo spojena s njim. Živi Bog bit će poreknut ovdje – ali samo usnama. (Jacobi Fichteu, GA III, 3, 251–252)

Fichte se u suštini ne bi ovome protivio, iako je retorika bila usmjerena protiv njega. Pitanje o “Ja” ili “Ti”, o ulozi drugoga kao granice transcendentnosti koja konstituirala to “Ja”, već je bila središnja preokupacija nauka o znanosti *Nova Methodo*. Jacobijeva inverzija, čini se, već je bila implicitna u teoriji intersubjektivnosti u nauku o znanosti. Najbolji način, dakle, na koji je Fichte mogao odgovoriti ne bi bilo odbacivanje Jacobijeve pozicije, nego tvrdnja da toj poziciji nedostaje nešto što jedino nauka o znanosti može pružiti. Fichte je to na kraju postigao na način da je pokazao kako je Jacobi u pravu kada je opisivao Boga kao ono što je neizrecivo samo-u-sebi, ali da je u krivu kada je to pojmiio kao nešto izvan nas. Mi nismo “Ja” Božjem “Ti” nego obrnuto – mi pripadamo Bogu i ne postoji stvarna udaljenost između njega i nas. Drugačije rečeno: Jacobi kritizira filozofiju zato što prikazuje Boga kao samozatvorenu cjelinu kojoj nemamo nikakav pristup. Na tragu toga jedino vjera može premostiti ponor koji je Um kao diskurzivno mišljenje umjetno nametnuo. Fichteova strategija sastoji se, dakle, u priznanju Jacobijeve poante uz ogradu kako je Jacobi ostavio pojam subjekta neodređenim, pretpostavljajući da smo izvan Boga, na drugoj strani ponora. Tvrdnja berlinskog nauka o znanosti, koji je prvi put cjelovito artikuliran 1804. godine, glasi: budući da dolazimo od Boga, mi smo na njegovoj strani ponora, što znači da Jacobijeva samozatvorena cjelina obuhvaća i Boga i Subjekt.²⁵

²⁵ Jednom kad Fichte to postigne, u 16. predavanju o nauku o znanosti iz 1804, ukratko će to usporediti s Jacobijem u 17. predavanju, podvrgavajući Jacobija istoj strategiji ustupka i promjene perspektive kojoj je Jacobi podvrgnuo Fichtea u *Pismu* iz 1799. Usp. GA II, 8, 242–257.

Fichteova filozofija uvijek je bila bliska Jacobiju,²⁶ i iskorištavanje te činjenice u odgovoru na *Pismo* nije bilo teško. No, ono što je važnije od pojmovno cjelovitog odgovora koji se mogao pružiti jedino novim predstavljanjem nauka o znanosti, jest Fichteovo stilsko približavanje Jacobiju. Drugim riječima, prisvajanje Jacobijeve retorike značilo je da će Fichte lakše prikazati kako njegova filozofija odgovara na Jacobijeve opaske bolje nego što to može sâm Jacobi. U *Određenju čovjeka* nailazi se stoga na nekoliko ogleđnih opimjerenja Jacobijeva izričaja:

Jednom kada je moje srce zatvoreno svim zemaljskim žudnjama, jednom kada više nemam nikakvu vezanost za prolazne stvari, svemir mi se čini transformiranim i pročišćenim. Mrtva inertna masa, koja je bila samo punjenje prostora, nestala je i na njenom mjestu teče i hrli i juri vječni tok života i moći i djela – tok izvornog života; tvog života, Vječni: jer sav Život je tvoj život i jedino religiozno oko prodire u područje tvoje ljepote. (GA I, 6, 306)

Sličnost takvih odlomaka s Jacobijem nije ostala neprimijećena Fichteovim suvremenicima, koji su u tomu prepoznali napuštanje transcendentalne filozofije.²⁷ Među njima je bio i sâm Jacobi, koji je smatrao da je riječ o plagijatu njegova djela.²⁸ Fichte je Jacobiju napravio ono što je Forberg napravio njemu, ali s rezultatima koji su bili znatno drugačiji, upravljajući Fichteovim filozofskim preporodom uz pomoć šireg čitateljstva.

Određenje čovjeka više predstavlja promjenu u retorici nego u poimanju, jer radi se o prelasku s argumentativnog na opisni izričaj. To je bio samo prvi korak u bavljenju s Jacobijem. Intelektualni svijet djela *Određenje čovjeka* i dalje je onaj nauk o znanosti *Nova Methodo*, serije predavanja koje je 1800. Fichte i dalje planirao revidirati za objavljivanje.²⁹ Štoviše, može se postaviti pitanje koliko je to bila mudra odluka: ponekad *Određenje čovjeka* zvuči kao ekstremno pojednostavljenje Fichteove

²⁶ George di Giovanni piše: "Imali su zajedničku činjenicu da su oboje postavili 'ne-znanje' na čelo svoje filozofije. Razlikovali su se u tome da se Jacobi odmah okrenuo od priznavanja tog 'ne-znanja' prema razmatranju stvarnog 'života', tj. prema 'mudrosti o životu' (*Lebensweisheit*). Okrenuo se, i ako smijem tumačiti, razmatranju toga kakav je osjećaj živjeti u svijetu kada je u pozadini naših iskustava tog svijeta samo 'ne-znanje'. Za razliku od toga, Fichte se svojim razmatranjima o 'ne-znanju' koristio kao načinom distanciranja od 'života' i seciranja života na njegove elemente. Jacobi se nosio s 'ne-znanjem' ispunjavajući ga vlastitom empirijskom individualnošću; umjesto toga, Fichte je pokušao 'ne-znanje' popuniti idealnim konstrukcijama koje ga povezuju s pravim životnim iskustvima" (di Giovanni 1989: 96).

²⁷ Za prikaz usp. Léon (1922: vol. 2, 222–226). To je isto stav Martiala Gueroulta, za koga je *Određenje čovjeka* prijelaz iz transcendentalnog u spekulativni idealizam. Usp. Gueroult (1930: svezak 1, 357–379).

²⁸ "[Fichte] hatte mich nicht bestellen sollen," Jacobi Jean Paulu, 16. ožujka 1800. (Jaeschke 1981: vol. 12, 207). Za kontekst usp. Wenz (2021).

²⁹ Jak argument za tu tvrdnju (i opovrgnuće Gueroultove interpretacije) iznesen je u Radrizzani (2002).

filozofije, naročito njegove teorije znanja, a široka cirkulacija *Određenja čovjeka* značila je da je to za mnoge posljednji tekst koji bi čitali od Fichtea, karikatura koja im je omogućila da lako odbace nauk o znanosti.³⁰

Moglo bi se dakle reći da je ovdje posrijedi jedna “lukavost jezika” (*List der Sprache*).³¹ Postaviti pitanje je li nauk o znanosti najbolje prikazan opisno ili argumentativno tretira jezik kao da je nešto izvan nauka o znanosti. Međutim, do 1804. Fichte će shvatiti da su pitanja što je nauk o znanosti i *kako* bi ga trebalo predstaviti nerazdvojna. Istina je u konačnici neizreciva i jedino ju se može zahvatiti jezikom. Fichte će se protiviti objektivizirajućim svojstvima jezika u velikim jacobijevskim zamasima: “Stoga odbacimo sve riječi i znakove! Ništa ne preostaje osim našeg živog razmišljanja i uvida, koje se ne može prikazati na ploči niti mogu biti predstavljeni na bilo koji način, nego se samo mogu prepustiti prirodi” (GA II, 8, 94–95). Nadmudrivanje lukavosti jezika zahtijevat će internalizaciju: jezik ne može obuhvatiti sve što je istina, za potrebe filozofske vježbe koju predstavlja nauk o znanosti mora se nastaviti *kao da* se apsolutna istina može steći jezikom i zatim integrirati vlastite pretpostavke u istinu kao produkt, a ne izvor. Jezik će se, dakle, morati preokrenuti naglavačke – istinita rasprava proizlazi iz onoga što je istinito, a ne obrnuto. To je, dakle, Fichteovo poimanje Jacobijeva pojma “*salto mortale*” kojim će nauk o znanosti iz 1804. postati “projekcija kroz iracionalni ponor” (GA II, 8, 214–227). Jacobijeva kritika filozofije također će morati biti preokrenuta naglavačke – *postoji* ponor između Boga i svijeta, ali samo kada se započinje s pretpostavkom da *mi* moramo svojim naporom, kroz raspravu, doći do Istine koja je Bog. Ali, ako tu percepciju metodički preokrenemo, pokazujući da je naša rasprava sam izraz Božje Istine, onda se pokazuje da je ponor iluzoran.

Schelling i tjeskoba oko utjecaja

Kada je Fichte stigao u Berlin, zakuhavao se još jedan, jednako ključan sukob, ovoga puta sa Schellingom. Na vrhuncu prijepora oko ateizma, Goethe je predvidio da je Schellingova zvijezda u usponu, a Fichteova u padu. Do tada situacija je bila drugačija: Schelling je bio sljedbenik Fichtea, najbriljantiji od Fichteovih učenika. Međutim, na prijelazu stoljeća Schelling je formulirao vlastitu filozofiju koja je osporavala sre-

³⁰ Alexis Philonenko tvrdi da je to tako grubo pojednostavljenje Fichteova razmišljanja – naročito teorije percepcije – da bi lako moglo biti zamijenjeno sa Schopenhauerovim (Philonenko 1989: 339–341).

³¹ Izrazi preuzeti iz Radrizzani (2020).

dišnje aspekte Fichteove filozofije. Iako će se rasprava između Fichtea i Schellinga pokazati presudnom u razvoju obojice mislioca, ona je bila vrlo ogorčena i dovest će do prekida odnosa. Njihove filozofije izražavale su iste probleme asimetrično, što je značilo da je svaka riječ jednoga postala povod za novi napad drugoga.

Između 1800. i 1802. Fichte i Schelling intenzivno su se dopisivali i često su pisali filozofska djela koja su bila produžetak tog dijaloga. Na površini se njihova rasprava bavila ulogom dvaju isprepletenih pojmova u postkantovskoj filozofiji, a to su priroda i bitak. No ispod površine rasprave vrebalo je pitanje jasnoće Fichteova filozofskog programa. Fichteove brzoplete razrade njegova nauka o znanosti nisu odavale koliko je taj nauk zaista radikaln; čak i oštar um poput Schellinga nastojao je nadoknaditi nedostatke koji zapravo nisu postojali, i u tom procesu ponovno je oživljavao probleme koje je Fichte već riješio. Iz schellingovske perspektive, rasprava je bila katalizator koji ga je pomaknuo u filozofiju koja postavlja bitak na vrh filozofske sistematike, kao ujedno izraz razuma i identiteta koji se odnosi jednako indiferentno (*Indifferenz*) prema subjektivnom svijetu svijesti i prema objektivnom svijetu prirode.³² Iz fichteovske perspektive, to je bila prigoda da se razjasne brojna pogrešna shvaćanja nauka o znanosti, ali i da se razviju aspekti njegova razmišljanja koji su ostali implicitni u jenskom nauku o znanosti. Mijenjanjem svog pristupa – nešto što se možda ne bi dogodilo bez dugotrajnih rasprava sa Schellingom – Fichte je mogao razviti temeljne uvide svoga nauka o znanosti do te mjere da otkloni oba prigovora.

Glavna točka nesporazuma sa Schellingom je prikaz nauka o znanosti kao teorije subjektivnosti. Dok je boravio u Jeni, Fichte je postao poznat kao filozof “jastva”, karikatura koja ga je ostavila izloženog najvećim nesporazumima. Najjača od njih bila je optužba za solipsizam – Fichteovo “ja” ne može pobjeći od sebe – što je pogodno za daljnju optužbu za ateizam po uzoru na Jacobija: ako je “ja” prvi princip filozofije, onda ne samo da ne postoji način da ono pristupi Bogu, nego je i ideja o Bogu, strogo govoreći, nepotrebna, jer “ja” stvara svoj vlastiti životni svijet. Stavovi jenskih romantičara bili su skloniji Fichteu, jer su u njemu vidjeli revolucionarni subjektivizam koji utemeljuje kreativan rad, demokraciju i samoodređenje.³³

³² Usp. *Presentation of my System of Philosophy*, §9 corr., u Vater i Wood (2012: 148).

³³ Tadašnje interpretacije Fichtea kreću se od pastiša (Jean Paulov, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, 1800) do postavljanja filozofskih temelja romantizma (Novalisove *Fichte Studien*, 1795–1796). Za povijesni kontekst usp. Behler (1987).

Problem je može li ili ne Fichteovo “ja” iskoračiti izvan sebe i objektivno doživjeti stvarnost. Od Kanta nadalje transcendentalna je filozofija patila od svojevrsnog agnosticizma: odgovaraju li moje percepcije svijetu kakav jest? I kako to mogu znati? Da bi se prebrodio kantovski agnosticizam, egzistencija se mora opisati iznutra. Fichte je to pokušao napraviti u nauku o znanosti tako što je i predmete i svijest podnio pod aktivnost jastva, ali to se moglo interpretirati kao začarani krug. Uzmimo za primjer poznati odlomak iz “Enezidemove” recenzije:

Ovaj prolaz od vanjskog prema unutarnjem ili obrnuto upravo je ono što je posrijedi. Upravo je zadaća kritičke filozofije pokazati da takav prolaz nije potreban, da se sve što se događa u našem umu može potpuno objasniti i razumjeti na temelju samog uma. Kritička filozofija ne bi ni pomislila pokušati odgovoriti na pitanje za koje smatra da je proturječno razumu. Ova filozofija ističe nam taj krug iz kojeg ne možemo pobjeći. Unutar tog kruga, s druge strane, oprema nas s najvećom koherentnošću u cijelom našem znanju. (GA I, 2, 55)

Fichte je internalizirao temelje svijesti: “ja” je proizvod vlastite aktivnosti. Izraženo subjektivnim jezikom *Osnove cjelokupnog nauka o znanosti* iz 1794. – u terminima “ja” i “ne-ja” – ta kružnost lako se može protumačiti kao solipsizam.

Od početka svog bavljenja Fichteom Schelling je aktivno pokušavao riješiti te suprotnosti iznutra. U svom ranom tekstu koji je najviše u duhu Fichtea, *O “Ja” kao principu filozofije ili o bezuvjetnome u ljudskoj spoznaji* (1795), Schelling postavlja pitanje zašto i kako “ja” iskoračuje iz sebe da bi se bavilo onim što je “ne-ja”. On naziva identitet, $A=A$, “*Urform*” – praformom jastva, pozivajući se na rekonfiguraciju pitanja: kako konačno proizlazi iz beskonačnog, određeno iz cjeline? (SW I, 172–175). Mogući odgovor na to razvio se u *Sustavu transcendentalnog idealizma* (1800), gdje Schelling tvrdi da je Fichteov nauk o znanosti samo polovica cjelovitog filozofskog sustava. Ako transcendentalna filozofija opisuje svijest, druga polovica filozofije, filozofija prirode (*Naturphilosophie*), jednako je važna.³⁴ Obje se odnose “indiferentno” prema Apsolutnom.

Schelling je nastavio razrađivati svoje gledište, što je kulminiralo u spisu *Predstavljanje mog sustava* godinu dana kasnije.³⁵ *Predstavljanje*

³⁴ U uvodu u *Sustav transcendentalnog idealizma* Schelling najavljuje: “Uvjerljiv dokaz savršeno jednake stvarnosti dviju znanosti [drugim riječima transcendentalne filozofije i filozofije prirode] iz teorijskog stajališta, koji je autor do sada samo tvrdio, treba se dakle tražiti u transcendentalnoj filozofiji, i naročito u onom predstavljanju nje koja se nalazi u ovom djelu; a druga se stoga mora smatrati nužnim pandanom njegovih spisa o filozofiji prirode” (SW III, 331–332).

³⁵ Fichte je pročitao Schellingov *Sustav transcendentalnog idealizma*, usp. Vater i Wood (2012: 119–120). Fichte se brine da je stavljanjem objektivnog istraživanja prirode na istu razinu s transcendentalnom filozofijom Schelling uništio granice koje transcendentalnu filozofiju uopće

iz 1800. pretpostavlja da svijet, priroda i svijest sačinjavaju totalitet. Apsolutno, najviše biće, istovjetno sa sobom, proizvodi shemu prirode i svijesti kojoj neraskidivo pripadamo. Moramo nekako pokušati ući u trag našem statusu kao dijelu samoizgrađujuće cjeline do samog našeg ishodišta. Svijest nalazi temelj priznajući da dolazi iz bitka i stoga ima uvid u to. Ako bitak proizvodi svijest, a svijest misli, sama činjenica *da* ja mislim, da sam svjestan sebe *kao* svijesti, dio je objektivnog dovršenja totaliteta. To je barem dio smisla Schellingove uporabe pojma “intelektualni zor”. Schelling je to shvaćao kao svojevrsnu neznajuću prisutnost, jednostavnu kvalitetu pažnje koja je i sama bila subjektivno samoumetanje u objektivan samoizgrađujući sustav.³⁶

Fichteov inicijalni odgovor bio je inzistirati na nadređenosti zora nad bitkom, što nije ništa drugo nego reartikulacija imperativa mišljenja unutar granica transcendentalne filozofije. U tom duhu Fichte piše Schellingu: “ne može se polaziti od bitka, nego od jednog viđenja” (GA III, 5, 46). Tvrdnja da posjedujemo znanje o prirodi kao stvari po sebi bilo je, po Fichteu, odricanje od transcendentalne filozofije i povratak dogmatskom spinozizmu. Ali Fichteov pravi odgovor mogao je doći samo kroz reartikulaciju samog *nauka o znanosti*. Dijalog između Fichtea i Schellinga kulminirao je u Schellingovu epohalnom traktatu, *Predstavljanje*, i zahtijevao je odgovor dužine knjige, a ne tek pisma. Fichte je vodio opsežne bilješke o Schellingovu *Predstavljanju*,³⁷ i rani pokušaji pisanja nove verzije nauka o znanosti između 1800. i 1804. počinju poprimiti izrazite sličnosti s ranijim tekstovima Schellingove filozofije identiteta. Fichte je sad odbacio koncept “jastva”, pišući umjesto toga o Apsolutnom i iskazao je odnos svijesti prema tom Apsolutnome prema geometrijskim aksiomima, kao što je to i Schelling napravio u *Predstavljanju*. Štoviše, obojica mislioca su, neovisno jedan o drugome, došla do izjednačenja tog Apsolutnog s Bogom 1804. godine, Fichte u

čine mogućom. Jedan od glavnih ciljeva nauka o znanosti bio je uspostaviti ljudsku slobodu pred percipiranim determinizmom okolnog svijeta. Kako bi to očuvao, Fichte je predložio da se priroda tretira kao “noumenon” čije unutarnje djelovanje nije izravno poznato meni, kako ne bih ugrozio izvjesnost koju imam o svojoj slobodi i rastvorio se u deterministički svijet prirode (Fichteovo pismo Schellingu, 27. prosinca 1800. GA III, 4, 406–407). Schelling tvrdi da je to samo proširenje podjele *Osnove* iz 1794. na teorijske i praktične dijelove (Schellingovo pismo Fichteu, 19. studenog 1800, GA III, 4, 362–369). Ta prepiska nastavit će se sve do pojave Schellingova *Predstavljanja*, s kojim okončava odnos između njih dvojice.

³⁶ Taj pojam posuđujem pojam od Vatera i Wooda (2012: 13): “Shvaćen na ovaj način, intelektualni zor isporučuje neosobnu i atemporalnu pozadinu razuma bez subjektivnosti; pruža samo modalnu potrebu, ne onu vrstu znanja posredovanog percepcijom koja može rezultirati egzistencijalnim propozicijama.”

³⁷ Usp. Vater i Wood (2012: 122–133).

nauku o znanosti a Schelling u *Filozofiji i religiji*. Njihov dijalog je zastao, no njihov uzajamni utjecaj nije prestao. Sa svoje strane, Schelling se nije formalno udaljio od Fichtea čak niti u *Predstavljanju*, gdje pazi da ne daje tvrdnje o formalnom prekidu odnosa.³⁸ Iako više nije fichteanski transcendentalni filozof, Schelling je sigurno još uvijek razmišljao o problemima na koje mu je ukazala njegova rasprava s Fichteom.

Ali što je Fichte naučio od Schellinga, ako je išta naučio? Dvije su stvari ključne za Fichteov razvoj u Berlinu. Prvo, ako je filozofski sustav u tomu da se iz prvog principa izvodi sveukupnost, sustav mora biti samoizgrađujući: to jest, ako je sve proizašlo iz bitka, bitak mora pronaći vlastito podrijetlo unutar sebe i zatim organizirati ono što proizlazi iz njega prema unutarnjim principima. Drugo se tiče uloge subjekta u takvom sustavu: osoba postaje svjesna svoje uloge u tom sustavu ne kroz neko izravno znanje o bitku, već kroz obraćanje pozornosti na činjenicu da je osoba konačni zor drugog reda o konačno-beskonačnom odnosu. Dok bi Schelling to nazvao “intelektualnim zorom”, u kasnijem nauku o znanosti to će se jednostavno nazivati “pozornost”.³⁹ Stoga bi odgovor Schellingu uključivao, prvo, dokazivanje da je transcendentalni temelj nauka o znanosti ujedno samosvjestan i samoizgrađujući; i drugo, pokazivanje da je samopostavljajuća aktivnost “jastva” zapravo biće apsoluta.⁴⁰ To je, *in nuce*, Fichteov odgovor Jacobiju: nema skoka koji se može napraviti između čovječanstva (“mnoštva”) i Boga (“jednog” ili apsolutnog). Umjesto toga, polazimo od Boga i brišemo ponor između nas pomoću spoznaje toga. Uvid (*Einsicht*) u to, promjena stava od strane tobožnjeg filozofa, srodna je Schellingovom intelektualnom zoru – pojmu koji je u konačnici naslijedio od Fichtea.⁴¹

³⁸ Do toga dolazi tek 1806. u *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre: Eine Erläuterungsschrift der ersten*, kolokvijalno poznato kao *Anti-Fichte*; SW VII.

³⁹ Usp. GA II, 8, 66–83.

⁴⁰ Prema Günteru Zölleru, kasni Fichte prisvaja i podešava dva aspekta Schellingovih razmišljanja. Prvi je identificiranje temeljnog principa s apsolutnim koje je indiferentno mišljenju i bitku. Drugo, Fichte zamjenjuje bilo koji deduktivni derivat uvjetovanog od neuvjetovanog s transcendentalnom teorijom pojave – ili manifestacijom apsolutnog: “Prema Fichteu, jedina, jedinstvena pojava apsoluta nije ništa drugo nego samo znanje i kao takvo – moguće znanje u svojoj apsolutnoj, bezuvjetnoj validnosti i sigurnosti, neovisno o kontingentnim uvjetima njegove realizacije i aktualizacije u nekoj određenoj svijesti i s obzirom na neki određeni predmet” (Zöller 2016: 149).

⁴¹ Na drugom mjestu tvrdimo: “[Bez obzira] na to što netko zna, zna se da se zna, i to znanje znanja ostaje isto bez obzira na predmet koji je predstavljen svijesti. Ta jednostavna spoznaja, koju Fichte naziva *uvid* (*Einsicht*) u ‘A’, samo je ideja da znam da znam. Znanje je jednako samome sebi. Kako poznajem bilo koji određeni predmet, mogu biti svjestan sebe kao znajućeg, bez okretanja svijesti direktno prema činu spoznaje. Taj uvid nije ništa mistično, nego puka logična

Schellingov izraz tih dvaju momenata bio je nesavršen, a uporaba izraza “bitak” vodila je u krivi smjer. On implicira da, dok je svijet totalitet konstruiran od strane bitka kao bitka (apsolutnog), taj bitak je na neki način izvan toga svijeta. Schelling je drugim riječima opredmetio svoj apsolut i nije slijedio pravila vlastite filozofije identiteta. Fichte će konačno otkriti ključ za prevladavanje tog problema i usavršit će metodu koju je Schelling razvio. To je uključivalo iskorištavanje samih temelja nauka o znanosti, pokazujući da je samorefleksivna aktivnost, kao aktivnost, ključ za istraživanje totaliteta. Drugim riječima, Fichte nije mogao suzbiti “bitak” *viđenjem*, već *viđenjem viđenja*; morao je uspostaviti samoizgrađujući sustav bez ikakvih vanjskih dijelova, a u koji se ja moram umetnuti.⁴² To samoviđenje će nadalje (i za razliku od Schellingove filozofije identiteta) biti potpuno transcendentno. Kao što će Fichte reći 1804, “sustav izgrađuje samog sebe [...] no mi smo ti koji provodimo tu izgradnju” (GA II, 8, 244–245).

Djelotvorna radnja (*Tathandlung*), postanak (*Genesis*) i Fichteov temeljni uvid

S obzirom na sve prethodno sa sigurnošću se može zaključiti da je Fichte prilično rano tijekom svog boravka u Berlinu morao shvatiti da će njegov odgovor filozofskim protivnicima biti holistički. Neće biti dovoljno razviti filozofiju religije temeljenu na načelima nauka o znanosti (kao u eseju *O razlogu našeg vjerovanja*), promijeniti svoju retoriku kako bi odgovarala retorici njegovih protivnika (u slučaju Jacobija u *Određenju čovjeka*) ili napraviti pojmovna preciziranja na neutralnom terenu (kao što je slučaj u njegovoj korespondenciji sa Schellingom). Sve su to u konačnici rezultati objašnjenja nauka o znanosti. Fichte bi se stoga morao vratiti najosnovnijim uvidima nauka o znanosti i prikazati ih na način koji predusreće sve te primjedbe odjednom. Napraviti to bez pretjeranog isticanja ili nedovoljnog naglašavanja ključnih aspekata pokazat će se kao vrlo delikatan zadatak.

činjenica s kojom se stalno suočavamo [...] Štoviše, to je bio nepromjenjivi temelj Fichteove filozofije od početka. Ono što Fichte naziva uvidom (*Einsicht, einsehen*) 1804. stoga je nasljednik ranijeg pojma *intelektualnog zora* (*intellektuelle Anschauung*). Uvid pripada široj metafori viđenja, nedvojbeno najučestalijoj u postjenskom nauku o znanosti, koja u cijelosti označava zor. Ako je uvid (*wir sehen es ein*) intelektualni zor ili znanje znanja, on je neodvojiv od pukog gledanja (*bloß sehen*), koje se odnosi na razumnu intuiciju ili znanje o mnogobrojnim iskustvima, znanje o nečemu posebnom” (Nini 2024: 30–31).

⁴² Za Schellingovu definiciju intelektualnog zora 1801. usp. SW IV, 391–392, i Vater i Wood (2012: 19).

Između 1800. i 1804. Fichte je preoblikovao nauk o znanosti u posr-tajima i napadajima, upleten u ono što je Martial Gueroult nazvao “okli-jevanje između slobode i bića” (Gueroult 1930: svezak 2, 105). Fichteov prvi pokušaj revidiranja nauka o znanosti u Berlinu bio je fragment pod nazivom *Nova redakcija nauka o znanosti* (1800–1801).⁴³ Fichte je vrlo vjerojatno radio na rukopisu od listopada 1800, napuštajući ga do veljače 1801.⁴⁴ Međutim, popratno djelo, široki uvod u stilu dvaju djela *Uvoda u nauk o znanosti iz 1797.* i *Kristalno jasno izvješće općoj javnosti vezano uz stvarnu bit najnovije filozofije: pokušaj prisile čitatelja da razumiju*, bit će objavljen 1801.⁴⁵ Ako je ovaj potonji dokument, kao i *Određenje čovjeka*, namijenjen obraćanju Fichteovim kritičarima, *Nova redakcija* trebala je pružiti pojmovne temelje za tu obranu.⁴⁶ *Nova redakcija* nastavlja s pitanjima iz *Nova Methodo*, počevši s pitanjem intersubjektivnosti i prelazeći na razmatranja o djelatnosti, osjećaju i nagonu. Dok na površini *Nova redakcija* sličí klasičnoj jenskoj prezentaciji nauka o znanosti, njen pristup podsjeća na ono što je Schelling također radio u to vrijeme, predstavljajući nauk o znanosti kao niz postulata kao da je matematički dokaz. *Nova Methodo* je također započela u tom duhu, ali se koristi samo jednim postulatom iz kojeg se razvija transcendentální argument. Ovdje ih je nekoliko, raspoređenih poput euklidskih aksioma. Napuštanje stare transcendentálne metode u korist novog “geometrijskog” skupa dedukcija pokazalo se katastrofalnim. Fichte smatra da je njegova vlastita dedukcija aktivnog jedinstva idealnog i stvarnog katastrofalno pogrešna.⁴⁷ Naime, pristup koji aksiomatski i *more geometrico* polazi od idealnog i stvarnog, kao što je to učinio Fichte, mogao je u najboljem slučaju samo uroditi Schellingovim ravnodušnim bitkom. Projekt će morati u potpunosti napustiti. Ipak, *Nova redakcija* uvela je jednu veliku inovaciju koju će Fichte zadržati, a to je ideja “nauka o slikama” (*Bildlehre*).⁴⁸

Fichteov sljedeći pokušaj preoblikovanja nauka o znanosti odvija se u nizu predavanja, održanih u njegovu domu 1802.⁴⁹ *Predstavljanje nauke*

⁴³ “*Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre*”, GA II, 5.

⁴⁴ U studenom 1800. Fichte je objavio *Ankündigung* (GA I, 7) ili “obavijest” o nadolazećem nauku o znanosti. Ironičnog tona, obavijest najavljuje protunapad na Schellinga.

⁴⁵ “*Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie: ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*” (GA I, 7).

⁴⁶ Za analizu djela *Neue Bearbeitung* usp. Breazeale (2008).

⁴⁷ GA II, 5, 374, usp. Breazeale (2008: 20).

⁴⁸ Npr. GA II, 5, 260–261. Ovdje je slika ogledalo i ogledalo je oko; reflektirano i reflektirajuće prate jedno drugo.

⁴⁹ Za detalje usp. Lauth (1994: 196–199).

o znanosti (1801–1802)⁵⁰ transformira geometrijske aksiome u sustav koji nalikuje “spinozizmu” Schellingove filozofije identiteta protiv koje se trebao boriti. U *Predstavljaju* se odvajaju bitak i znanje – formalne strukture mehanicističkog svijeta – od slobode – svijeta moralnog djelovanja – u, iskreno govoreći, dualističku strukturu.⁵¹ Oboje potječe iz “apsolutnog bitka”, ali problem je da taj apsolutni bitak ostaje idealna konstrukcija, apsolutno heterogena stvarnim pojedincima. Fichte je postao žrtva istog problema kao i Schelling u svom djelu *Predstavljanje* godinu dana ranije.⁵²

Dok se nove iteracije nauka o znanosti kreću tim isprekidanim razvojem, mijenjajući oblik i sadržaj, čitatelj se počinje pitati koja je zapravo srž s kojom se nauk o znanosti zapravo bavi. Ponekad se Fichte najviše bavi dokazivanjem da je njegov prvi princip doista živi Bog, ili da je barem spojiv s prvim principom. Drugi put odgovara Jacobiju pokazujući da ne postoji nepremostivi ponor između Boga i subjekta. U drugim prilikama pokušava pak dokazati da je Schellingov pojam bića potrebno integrirati u samoizgrađujući totalitet i da je svijest individualnog subjekta kvalitativni element te konstrukcije. Jesu li ti ciljevi pomirljivi? Štoviše, svi ti pokušaji nose naziv *Wissenschaftslehre*, retorički zamah koji bi čitatelj mogao smatrati neiskrenim. Možemo samo zamisliti da si je Fichte postavljao isto pitanje kao njegovi čitatelji: ako sve te stvari legitimno pripadaju nauku o znanosti, što im je svima zajedničko? Koja je bit koju sve one utjelovljuju? Gledano iz te perspektive, nauk o znanosti nije niti “stara” niti “nova” tema i nema, strogo govoreći, niti “jensku verziju” niti “berlinsku verziju”. Nauk o znanosti od početka je zamišljen kao filozofija rješavanja problema koja svoj temeljni uvid uvijek primjenjuje na specifična pitanja. Tek je vraćanjem na to Fichte mogao krenuti naprijed.

Temeljni uvid nauka o znanosti Fichteu je vjerojatno pao na pamet negdje u 1793.⁵³ Ukratko, uvid je da je misao uvijek aktivnost koja pripada nekom “ja”, samosvijesti, i da se u aktivnosti razmišljanja pojavljuje prepoznavanje tog “ja”. *Jastvo* (*Ich*) je stoga temeljni princip, ali samo

⁵⁰ *Darstellung der Wissenschaftslehre* (GA II, 6). Za analizu tog djela usp. Gueroultz (1930: vol. 2, 40–101); Vater (1994) i Philonenko (1987).

⁵¹ Taj se opis nalazi u Vater (1994: 202).

⁵² To je argument iznesen u Gueroult (1930: svezak 2, 41).

⁵³ GA III, 2, 28. Prema tom čitanju datum uvida bio bi kraj listopada ili početak studenog 1793. Dana 8. siječnja 1794. Fichte piše Karlu Augustu Böttingeru u Weimaru da je napravio “eine Entdeckung gegen Ende des Herbstes” (GA III, 2, 32), no ne nudi nikakvo daljnje objašnjenje. Daniel Breazeale oklijeva mitologizirati taj incident, podsjećajući da *Drugi Uvod u nauku o znanosti* (GA I, 4, 225) sugerira da se uvid dogodio u Königsbergu 1791, usp. Breazeale (1988: 13–14). Za odličan pregled usp. Wood (2021: ix–xix).

kada je pravilno shvaćeno. Kao što će to Fichte napisati na početku *Osnove* iz 1794, temeljni princip je aktivnost koju treba izvršiti, a ne predmet dokaza koji izranja u toj aktivnosti. Stoga uvijek mora imati neki objektivni sadržaj: kada se osoba bavi aktivnošću koja je objektivno znanje “tamo vani”, pojavljuje se nešto drugo, popratno s objektom.⁵⁴ Ipak, taj princip ne može nas dovesti do neke činjenice odvojeno od svijesti u kojoj je prisutno: “ja” ne postavlja neki (objektivizirani) princip izvan sebe. Umjesto toga “postavlja sebe kroz vlastitu aktivnost” (GA I, 2, 258). Govoriti uopće o temeljnom principu odvojenom od “jastva” i njegove aktivnosti znači nelegitimno ga postavljati izvan subjektivnih uvjeta znanja. Presudno za pravilno razumijevanje tog principa jest da je njegova konstruktivna aktivnost – njegova diskurzivna strana koja stvara objekte u svijesti putem prosudbe – u stvari ista aktivnost koja očituje sebe kao neizravno samoprepoznavanje. Fichte pomiruje ta dva aspekta pomoću neologizma *Tathandlung* (djelotvorna radnja, tj. djelovanje koje je istodobno djelo). Ukratko, znanje je čista aktivnost. Ta je aktivnost uvijek sadržana u određenom činu spoznaje – subjekt koji izvodi čin prosudbe. Kad god izvršim čin prosudbe, siguran sam bez ikakve sumnje da sam uistinu izvršio takvu aktivnost. Slučajnost moga znanja i moje svijesti o znanju neosporiv je temelj. Ta neosporivost nije proizvod moje subjektivnosti, već je aktivnost u koju se umeće moja subjektivna, partikularna svijest.

Uvid razvijen u nauku o znanosti mogli bismo sažeti ovako: mišljenje i mišljenje o mišljenju nerazdvojni su. Godine 1794. ta ideja sažeta je riječju *Tathandlung*, “djelotvorna radnja”. To se može uzeti kao temeljno načelo za individualnu spoznaju, koje tvrdi da su svijest i samosvijest nerazdvojne, te otuda krenuti prema transcendentnom prikazu subjektivnog iskustva. To je pristup “odozdo prema gore”, koji pripada jenskom nauku o znanosti. Ali istom uvidu – nerazdvojjivosti mišljenja i mišljenja o mišljenju – može se pristupiti i s drugog kraja. Taj pristup “odozgo prema dolje” implicirao bi pretpostavku temeljnog jedinstva znanja (mišljenja i mišljenja o mišljenju) i onda nastojao vratiti [*zurückführen*] sve razlučive oblike spoznaje u svijesti natrag do njihovog izvornog jedinstva. Taj pristup je više teorijski i manje fleksibilan nego raniji, fundacionalistički pristup, no isto ima svoje prednosti – predlaže sustavnu logiku koja se može koristiti za utvrđivanje svih drugih oblika znanja. Umjesto da pruži utemeljenje u smislu *Osnova*, ta artikulacija nauka o znanosti bila bi *Philosophia Prima*, ili Prva filozofija, refleksija o

⁵⁴ GA I, 2, 255.

refleksiji koja potom izaziva refleksiju u različitim stilovima i o različitim temama. To je riječ koja objedinjuje sve metodologije svih pojmljivih intelektualnih disciplina.⁵⁵

Apsolutni princip, stoga, ne može biti “apsolutno biće”, čak ni sam um. On mora biti samo “apsolutno apsolutnog”, čista aktivnost koja se javlja u trenutku kada se mišljenje i mišljenje o mišljenju podudaraju. Biće, Schellingov apsolut, mogao bi predstavljati jedino pola aktivnosti koja je potrebna za autentični apsolutni princip. Gledano transcendentarno, biće je objekt svijesti, ono je struktura koja je nužna za odvijanje misli i potonje svijesti o tom činu. Taj novi apsolut stoga je čista aktivnost koja spaja mišljenje i biće, koju će 1804. Fichte nazvati “*esse in mero actu*” (GA II, 8, 228–299). To nije neka treća stvar izvan bilo koje od tih – nije *ravnodušna* prema dva pojma koje ujedinjuje, kao što je bio Schellingov apsolut, nego je aktivnost koja ih ujedinjuje; nije izvan njih, nego unutra, kao zajednički korijen obiju. Štoviše, Fichte ne oklijeva izjednačiti taj dinamični apsolut s Bogom.

Aktivnost koja je *Tathandlung* stoga ne stvara srednje pojmove, već radije prati elemente filozofskog sustava nazad do njihovog zajedničkog korijena.⁵⁶ Mišljenje i mišljenje o mišljenju sjedinjeni su u jednoj aktivnosti. Ta koncepcija *Tathandlunga* kao povratak na zajedničko porijeklo jest ono što Fichte naziva “geneza” (*Genesis*). Godine 1804. on piše:

Od kad je prvi put nastao, nauk o znanosti učio je da je glavna greška svih prijašnjih sustava to što započinju s nekom činjenicom (*von Tatsachen auszugehen*) i u njoj postavljaju apsolut. Nauk o znanosti, s druge strane, ima drukčiji temelj, činjenicu koja je *djelatnost* (*Tathandlung*), koju sam u ovim predavanjima nazvao *geneza*, koristeći se grčkom riječju koja je lakše razumljiva od njemačke. Stoga od trenutka od kada je nastao, nauk o znanosti [...] nikada nije priznao da je “ja” kako je *dano* i *percipirano* njen princip. Kao nešto dano, to nikada nije čisto “ja”, nego uvijek samo individualna osoba[.] Stoga je nauk o znanosti uvijek tvrdio da je “čisto ja” nešto *proizvedeno*. I kao znanost, nauk o znanosti nikada ne postavlja “ja” kao vrhunac svojih dedukcija, jer će proizvodni proces uvijek stajati iznad onoga što je proizvedeno. Ta proizvodnja “jastva” i s tim cijele svijesti sad je naš zadatak. (GA II, 8, 202–205)

“Prvi princip” nauka o znanosti (ako se još uvijek može tako reći) sad je očito *Tathandlung* / *Genesis*. Međutim, ako je sve znanje praćeno natrag do njegove temeljne aktivnosti, onda je Fichteov sustav, kao i filozofija

⁵⁵ Tako Reinhard Lauth povezuje *Osnove* iz 1794. s naukom o znanosti iz 1804, opisujući potonji kao *philosophia prima*. Usp. Lauth (1964: 267).

⁵⁶ To je povezano s Fichteovom kritikom Kanta, za kojeg smatra da postavlja “tri apsoluta” koji proizlaze iz njegovih triju kritika, umjesto da objedinjuje krajnje pojmove prvih dviju kritika – spoznaja i moralno djelovanje – u jedan pojam koji je unutarnji obojima. Usp. GA II, 8, 26–45.

identiteta, sveobuhvatan. To je samogenerirajući sustav. Čovjek donosi radikalno slobodnu odluku da počne ispitivati vlastite misli, no jednom kada to počne, određene neosporne činjenice predstaviti će se s neporecivom nužnošću, a cijeli sustav mišljenja će se “sam konstruirati” (GA II, 8, 68–69).

Ovdje je ključna sposobnost filozofa za *pozornost* – stav koji se sastoji u distanciranju sebe od neodoljive prirode iskustva kako bi se vidjelo *da* se ono događa. Tijekom predavanja 1804. Fichte potiče svoje slušatelje da *obrate pažnju*. On ne poziva samo na red svoje smetene studente. Umjesto toga, on želi da kultiviraju aktivan način bivanja pasivnim koji omogućuje da osoba postane svjesna svoje uloge znalca u zatvorenom totalitetu. Iako je to slično Schellingovoj uporabi intelektualnog zora, ono također sačinjava nužni, iako ne i objektivno mjerljiv korak u samoizgradnji sustava. Ukratko, moja svijest o vlastitom mišljenju dio je čina koji je Apsolut, a ne nešto izvan njega.

Fichteov sustav je, suprotno Jacobijevim prigovorima, sustav koji ukida razliku između unutarnjeg i vanjskog.⁵⁷ To čini kroz postavljanje apsoluta kao čiste aktivnosti i stoga kao nešto neopisivo. Ali *mi*, pojedinci koji prebivamo u njemu i “izvodimo” apsolut kroz svaki čin spoznaje (svaki put kad se mišljenje i mišljenje o mišljenju poklapaju), njegova smo slika, lice apsoluta u svijetu. Sustav sam sebe konstruira – s tim bi se Schelling složio – no budući da smo mi posredništvo koje “odslikava” (*Abbilden*) taj apsolut, mi smo zapravo ti koji provode tu samokonstrukciju.⁵⁸ Subjektivnost nije samo epistemološka konstrukcija; ona ovdje poprima narav objave, Božjeg prikazivanja sebe racionalnom svijetu. Ukratko, stvaranje slika aktivnost je apsoluta sadržana u njemu samom – dvostruki pokret napuštanja u pojavnosti i vraćanja u spoznaju koji čini jedan vanjski pokret koji oblikuje jednu sliku.⁵⁹ Na koncu, svijest, ono za što svijest *jest*, samo je ono što se očituje. Svijest je pojava apsoluta, Božja objava.⁶⁰

⁵⁷ GA II, 8, 344–357.

⁵⁸ GA II, 8, 370–381.

⁵⁹ “Postavimo čisto imanentno biće kao apsolut, supstanciju, Boga, kao što uistinu jest, i postavimo pojavu, koja je tu shvaćena u svojoj najvišoj točki kao interna genetska konstrukcija apsoluta, kao objava i manifestacija Boga, onda je potonje shvaćeno kao apsolutno bitno i uzemljeno u suštini samog apsoluta. Tvrdim da je taj uvid u apsolutnu unutarnju nužnost razlikovna oznaka znanosti o spoznaji naspram svih drugih sustava” (GA, II, 8, 258–261).

⁶⁰ Ovim putem zahvaljujem Sofiji Zovko na pomoći oko hrvatskoga.

Bibliografija

- Behler, E. 1987. "Friedrich Schlegels Erster Aufenthalt in Jena: Vom 6. August 1796 Bis Zum 3. Juli 1797", *MLN* 102(3), 544–569.
- Bowman, C. i Y. Estes (ur.). 2010. *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798–1800)* (London: Ashgate).
- Breazeale, D. 2018. "Expanding the *Wissenschaftslehre* 1799–1802. Strategic make-over or *Neubau*?", u V. L. Waibel, C. Danz i J. Stolzenberg (ur.), *Systembegriffe um 1800–1809: Systeme der Bewegung* (Hamburg: Meiner), 31–58.
- Breazeale, D. 2013. "Introduction: the checkered reception of Fichte's *Vocation of Man*", u D. Breazeale i T. Rockmore (ur.), *Fichte's Vocation of Man: New Interpretive and Critical Essays* (Albany, NY: SUNY), 1–17.
- Breazeale, D. 2008. "Toward a *Wissenschaftslehre* *more geometrico* (1800–1801)", u D. Breazeale i T. Rockmore (ur.), *After Jena: New Essays on Fichte's Later Philosophy* (Evanston, IL: Northwestern University Press), 3–40.
- di Giovanni, G. 1989. "From Jacobi's philosophical novel to Fichte's idealism: some comments on the 1798–99 'Atheism Dispute'", *Journal of the History of Philosophy*, 27(2), 75–100.
- Fichte, J. G. 1988. *Early Philosophical Writings*, ur. D. Breazeale (Ithaca: Cornell University Press).
- Fichte, J. G. 1962–2012. *J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [=GA]*, ur. E. Fuchs, R. Lauth i H. Gliwitzky (Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog).
- Fichte, J. G. 1978–2012. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, ur. E. Fuchs, R. Lauth i W. Schieche (Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog).
- Goddard, J. C. (ur.). 1993. *Querelle de l'athéisme, suivie de divers textes sur la religion* (Paris: Vrin).
- Gueroult, M. 1930. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* (Paris: Belles Lettres).
- Jaescke, W. et al. (ur.). 1981. *Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel, Nachlass, Dokumente* (Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog).
- Kant, I. 1902. *Immanuel Kants gesammelte Schriften (Akademieausgabe [=AA])* (Berlin: de Gruyter).
- Lauth, R. 1964. "Fichtes Gesamtidee der Philosophie", *Philosophisches Jahrbuch*, 71(2), 253–285.
- Lauth, R. 1994. "Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft", u *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis* (Neuried: Ars una), 191–232.
- Léon, X. 1922. *Fichte et son temps* (Paris: Colin).

- Lindau, H. (ur.). 1913. *Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit, 1798–1800* (München: Georg Müller).
- Medicus, F. 1922. *Fichtes Leben* (Leipzig: Meiner).
- Neumann, R. 1904. *Fichte und Goethe* (Berlin: Weidmann).
- Nini, M. 2024. *Fichte in Berlin: the 1804 Wissenschaftslehre* (Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press).
- Philonenko, A. (ur.). 1987. *La doctrine de la science 1801/2 et textes annexes* (Paris: Vrin).
- Philonenko, A. 1989. "La position systématique dans la *Destination de l'homme*", u A. Mues (ur.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806* (Hamburg: Felix Meiner), 243–261.
- Radrizzani, I. 2020. "Fichte's philosophy of history", u M. Bykova (ur.), *The Bloomsbury Handbook of Fichte* (New York, London: Bloomsbury Academic), 277–291.
- Radrizzani, I. 2002. "The Place of the *Vocation of Man* in Fichte's Work," u D. Breazeale i T. Rockmore (ur.), *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre* (Evanston, IL: Northwestern University Press), 317–344.
- Schelling, F. W. J. 1856–1861. *Sämmtliche Werke* (=SW), ur. K. F. A. Schelling. (Stuttgart: Cotta).
- Schiller, F. 1943. *Schillers Werke, Nationalausgabe*, ur. Julius Petersen et al. (Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger).
- Traub, H. 1999. "Traszendentales Ich und absolutes Sein. Überlegungen zu Fichtes veränderter Lehre", *Fichte-Studien*, 16(1), 39–56.
- Vater, M. i D. Wood (ur.). 2012. *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)* (Albany: SUNY).
- Vater, M. 1994. "The Wissenschaftslehre of 1801–1802", u D. Breazeale i T. Rockmore (ur.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies* (New Jersey: Humanities Press), 191–210.
- Wenz, G. 2021. "Spinozismus substanzloser Subjektivität. Jacobi und Jean Paul wider Fichtes Ichphilosophie", u C. Ortlieb i F. Vollhardt (ur.), *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier, Philosoph, Politiker* (Berlin: de Gruyter), 259–282.
- Wood, D. 2021. "Preface: Fichte's first principles and the total system of the *Wissenschaftslehre*", u D. Wood (ur.), *The Enigma of Fichte's First Principles* (Leiden: Brill-Rodopi, 2021), ix–xix.
- Zöller, G. 2016. "Fichte's later presentations of the *Wissenschaftslehre*", u D. James i G. Zöller (ur.), *The Cambridge Companion to Fichte* (Cambridge: Cambridge University Press), 139–167.
- Zöller G. 2003. "On revient toujours... 'Die transzendente Theorie des Wissens beim letzten Fichte'", *Fichte-Studien*, 20(1), 253–266.