



POKUŠAJ IZVODA POJMA BUDUĆNOSTI IZ FICHTEOVA ODREĐENJA ČOVJEKA I NJEGOV PEDAGOGIJSKI KARAKTER

Zvonimir Komar*

Primljen: 12. 10. 2025.
Prihvaćen: 14. 2. 2026.

Naslov ovoga rada implicitno pita za mogućnost izvoda pojma budućnosti iz Fichteove filozofije. Da bi se ona vidjela, istražiti ćemo što u Fichteovoj filozofiji omogućuje pojam budućnosti. U naslovu je pak eksplicitno izražena tvrdnja da ovaj pojam ima (bitni) pedagoški karakter. Istraživanje i izvod razloga ove tvrdnje čini osnovnu logiku rada. Cilj rada je uvid u omogućavanje ideje pedagogije kako kroz Fichteovu filozofiju uopće, tako i pojam budućnosti koji ćemo iz nje pokušati izvesti. Prvo ćemo promatrati Fichteovo određenje čovjeka po sebi, jer je ono ishodište njegova sistema filozofije. Nakon toga ćemo temeljem ovoga određenja pokušati izvesti mogućnost samopostavljanja koja proizvodi vremenitost uopće, a potom ćemo postaviti određenije pitanje o budućnosti na način da vremenitost dodatno odredimo onim što Fichte zove pojmovima svrhe. Dalje ćemo razmatrati kako budućnost određena pojmovima svrhe postoji u odnosu ljudi, tj. u društvu, te kako Fichte određuje unutarnju vezu i bivanje društva. U tome kontekstu vidjet ćemo i kako samoprodukcija Ja proizvodi kako vremenitost i budućnost, tako i osnovnu dijalektiku pedagogije, u kojem odnosu će se sastojati i odgovor na pitanje iz naslova.

Ključne riječi: *Johann Gottlieb Fichte; budućnost; pedagogija; filozofija; samopostavljanje; sloboda; um*

* Odsjek za pedagogiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb, Hrvatska; zkomar@m.ffzg.hr; <https://orcid.org/0000-0003-4925-6595>

Kao uvod: određenje čovjeka po sebi kao ishodište njegove vremenitosti**

Fichte u svojim javnim predavanjima o određenju učenjaka u Jeni, objavljenima 1794. godine, a održanima u ljetnom semestru iste godine, postavlja zadatak da iz principa filozofije izvede mogućnost i nužnost onoga što bi se moglo nazvati filozofijsko-pedagogijskim djelovanjem i staleža koji ga utjelovljuje. Već iz načina postavljanja prva četiri predavanja, nazvana *o određenju čovjeka po sebi, o određenju čovjeka u društvu, o različitosti staleža u društvu i o određenju učenjaka* (Fichte, 1979), može se naslutiti da određenje i svrhu učenjaka postavlja na bitno praktički način, tj. u obzoru autonomnog samopostajanja čovjeka po sebi, a onda i samopostajanja u međusobnom posredovanju čovjeka kao društva. Bit učenjaka se otkriva kao bitno različita od tehničko-proizvodne (Despot, 1991, 15–17), kao što je to slučaj u današnjem znanstvenom aparatu, i uspostavlja se kao nešto bitno pedagoško, ukoliko se (filozofijska) pedagogija ne shvaća kao tehnika prijenosa nefilozofijske znanosti, već kao teorija i praksa čovjekove samoprodukcije. U ovom radu ćemo pokušati temeljem Fichteova određenja čovjeka po sebi, kao principa njegove filozofije, uspostaviti pojam vremenitosti čovjeka, iz čega ćemo moći vidjeti i kako je na tome tragu moguće konstituirati pojam budućnosti, nakon čega ćemo imati mogućnost istraživanja je li i na koji način ovaj pojam budućnosti, kao i filozofije kojom je omogućen, nešto što uspostavlja mogućnost i nužnost pedagoškog bivanja kao i filozofijsku pedagogiju. U tome smislu bi se trebalo pokazati je li i kako ovaj pojam budućnosti, ali i principi filozofije iz koje je izveden, nešto konstitutivno, u smislu uvjeta mogućnosti, za pedagogiju.

Određenje čovjeka po sebi, od kojega Fichte sistematsko-filozofijski mora krenuti, on u *Pet predavanja o određenju učenjaka* radi u pojednostavljenoj formi ali sukladno i neproturječno načinu na koji je detaljno utemeljio i izveo radnje apsolutnog *samopostavljanja, postavljanja Ja i Ne-Ja, te posredovanja Ja putem Ne-Ja u Osnovi cjelokupne nauke o znanosti* iz 1794. godine, kao centralnom dijelu prvoga cjelovitog pokušaja prikaza svojega sistema filozofije (Ježić, 2016, 37–38). U

** Ovaj rad nastao je u okviru institucionalnoga istraživačkog projekta »Subjekt u učionici: filozofijsko-pedagogijska analiza mogućnosti kritičkog subjekta« Filozofskog fakulteta u Zagrebu koji financira Europska unija – NextGenerationEU.

prvom predavanju, u pogledu određenja čovjeka samoga po sebi, Fichte kaže:

»Promatrati čovjeka po sebi i izolirano ne znači [...] promatrati ga samo kao čisto Ja, bez ikakvog odnosa prema bilo čemu izvan njegovog čistog Ja; već samo misliti ga izvan svakog odnosa prema njemu jednakim umnim bićima.« (Fichte, 1979, 141–142)

Fichte ovime zapravo ističe da čovjek, čak i kako bi se odredio sam po sebi, mora biti promatran u odnosu spram Ne-Ja, dok je smisao promatranja njega *po sebi* onaj promatranja izvan odnosa s *drugim umnim bićima*. Bez odnosa s Ne-Ja, čovjek bi ostao čista mogućnost apsolutnog samopostavljanja, koja se ne *udjelovljuje*. Udjelovljivanje apsolutnog samopostavljanja uvijek se događa kao posredovanje apsolutnog Ja onim Ne-Ja, odnosno određivanjem putem Ne-Ja. Fichte kaže: »*To što on jest, nije najprije zato što on jest, već zato što nešto izvan njega jest*« (Fichte, 1979, 143). Drugim riječima, Ja ne može sebe odrediti kroz sebe samoga već kroz Ne-Ja, kroz svoju drugost, kroz svijet. Tako Fichte i kaže da se čisto Ja, odnosno apsolutno Ja može postaviti jedino negativno (Fichte, 1979, 143), odnosno kao apstrahirana suprotnost Ne-Ja. Čisto Ja je apsolutna jednolikost, dok je Ne-Ja raznolikost u sebi. Čisto Ja je nediferencirano u sebi, zato što u njemu još nema nikakvog određenja, sadržaja, nikakvog *što*. Ne-Ja je pak raznolikost zato što je ono *određeno*. Empirijsko ja, kao apsolutno Ja posredovano onime Ne-Ja, može sebi proturječiti zbog toga što je određeno, ono je neko *nešto*. Empirijsko Ja sebi doista i proturječi onda kada je određeno prema formi vanjskih stvari, a ne prema formi čistoga Ja.

Čisto Ja, da bi bilo *zbiljsko*, mora sebe određivati putem Ne-Ja, odnosno udjeloviti se kao empirijsko Ja. No, empirijsko Ja mora biti određeno *prema formi čistoga Ja*, kako ne bi proturječilo njemu i sebi samome u *nizu* svojih konačnih, empirijskih određenja. Čisto Ja sebe pritom ne može realizirati u apsolutnom identitetu sa sobom samim upravo zato što se mora ozbiljavati kroz konačne forme empirijskog Ja. Iz ovoga proizlazi da je nužna *djelatna sinteza* čistog i empirijskog Ja. Ta djelatna sinteza je proces *samoposredovanja* Ja onime Ne-Ja. Fichte u pogledu toga kaže:

»... čisto Ja se nikada ne može nalaziti u proturječnosti sa samim sobom, jer u njemu ne postoji nikakva različitost, već je ono uvijek jedno i isto: ali empirijsko, vanjskim stvarima određeno i određivo Ja može sebi proturječiti; - a

onoliko često koliko ono sebi proturječi, toliko je to siguran znak da ono nije određeno prema formi čistog Ja, ne samim sobom, već vanjskim stvarima. A ono tako ne treba biti; jer, čovjek je sam svrha; ono treba samo sebe odrediti, a nikada se odrediti nečim stranim; on treba biti ono što jest, jer on hoće to biti, i treba htjeti. Empirijsko Ja treba biti tako uređeno kao što bi vječno moglo biti uređeno.« (Fichte, 1979, 143)

Iz ovoga slijedi da je posljednje određenje čovjeka po sebi, kao umnog i slobodnog bića, *apsolutni identitet* sa sobom samim. No, taj identitet se ne može postići kao *finalno* odgovaranje Ja sebi samome, kao ozbiljenje apsolutnog identiteta, kao *dovršen* identitet mišljenja i bitka. Iako Fichte to tako ne izvodi, način na koji je gore postavljeno posredovanje Ja onime Ne-Ja moglo bi se na tragu Hegela vidjeti i kao temeljno mjesto za mišljenje identiteta *po sebi* (po mogućnosti, još ne realiziran), kao unutarnjeg pokretača uspinjuće-se dijalektike samootuđivanja apsolutnog Ja u empirijski posredovanu određenost konačnog Ja kao svoju drugotnost, te njegove ponovne refleksije u apsolutno Ja u obliku svijesti svijesti, kroz djelatnost spekulacije. Jedinstvo svijesti tada bi se dinamički realiziralo kroz ovo *zbivanje* kao način realizacije apsolutnog identiteta po sebi, koji je u temelju, odnosno njegovo postajanje za sebe, tj. postajanje samosvjesnim. Ako se pak vratimo na sam Fichteov citat, *odrediti se nečim stranim* značilo bi odrediti se nekim ne-umnim, ne-slobodnim, heteronomnim određenjem koje ostaje ne-reflektirano i proturječno s apsolutnim Ja. Gledano na tragu Hegela i Marxa, to je otuđeno određenje koje *ostaje* otuđeno, odnosno koje se ne reflektira u subjekt, koje više ne postaje predmetom neke nove svijesti, nego je petrificirano u svojem partikularnom određenju otuđene svijesti.

U pogledu traženog identiteta sa sobom samim, Fichte naglašava da se ne radi samo o identitetu *volje* sa sobom samom, što bi problematiku ograničavalo na područje moraliteta, već se radi o tome da

»... sve čovjekove snage, koje su po sebi samo Jedna Snaga, a razlikuju se samo u njihovoj primjeni na različite predmete – sve se one trebaju usuglasiti i među sobom uskladiti do savršenog identiteta.« (Fichte, 1979, 144)

Pedagogijski gledano, identitet koji postoji kao nerealizirana bit čovjeka treba postati samosvjestan i kroz samosvijest usklađen sa sobom samim u cjelini čovjekovih empirijskih manifestacija. Dalje, on mora imati izlazište i u istinskoj politici, budući da je pedagogijski stalo

do toga da se proizvede istinski svijet i istinski život, kako na pojedinačnoj tako i na zajedničkoj razini.

Na tome tragu, Fichte govori o dvije temeljne *sposobnosti* potrebne za postizanje ovoga identiteta. Prva i negativno određena sposobnost je da u sebi uništimo sklonosti koje su nastale prije buđenja našega uma i samodjelatnosti, poput sklonosti prepuštanja heteronomijama, npr. naivno-empirističkim stavovima bez uvida u nuždu da se empirija posreduje autonomnim umom, dok je drugo i pozitivno određenje sposobnost za kulturu. Kulturom Fichte zove sposobnost modificiranja onoga što je izvan nas, u svrhu dovođenja svijeta u suglasje s autonomijom apsolutnog Ja, odnosno slobodnim umom i njegovim nužnim praktičkim pojmovima (Fichte, 1979, 145). Već ovdje imamo dva jasna napatka za pedagogiju. U smislu ove negativne sposobnosti, prvi zadatak pedagogije bio bi oslobađanje odgajanika za svoju umnu slobodu, razrješavanje odgajanika njegovih nesamosvjesnih određenja koja je nekritički usvojio, oslobađanje za umnu otvorenost. To je ono što se u pedagogiji formulira kao obrazovljivost, odnosno *samoodređujuća-se modifikacija sposobnosti daljnjeg postajanja* (Anhalt, 1999, 81). Hornstein ističe da obrazovljivost kao temeljni pojam pedagogije ima kako svoju *empirijsku* dimenziju koja se tiče toga da zatečeni odgajanik nikada nije potpuno prazna ploča, već na sebi nosi već stečena određenja koja će su-određivati njegov aktivitet, tako i svoju *apriornu* dimenziju koja je ono s čime gornja Fichteova pozicija ima veze:

»Na drugoj razini obrazovljivost označava apriornu strukturu čovjekovog opstanka kao ‘obrazovljivog bića’ i kroz nju je formuliran princip da svako daljnje razmišljanje o odgoju proizlazi iz nje.«¹ [prijevod: Z. K.] (Hornstein, 1959, 18)

Obrazovljivost se pritom mora osvještavati i odgajati jer, iako po sebi čini bitno određenje čovjeka, ona mora postati samosvjesna da bi odgajanik mogao *autonomno* biti svoja obrazovljivost. Ona stoga mora postati *samoaktivitet* odgajanika (Nikšić i Komar, 2024, 49–50). To je ono što traži i gornji Fichteov zahtjev za prevladavanjem heteronomije. Druga sposobnost bila bi sebetransformacija i transformacija svijeta

¹ »Auf der zweiten Ebene bezeichnet Bildsamkeit die apriorische Struktur des menschlichen Daseins als eines ‘ens educandum’, wird durch sie ein Prinzip formuliert, das jedes Nachdenken über die Erziehung eo ipso voraussetzt.«

(kultura) posredovanjem kroz sposobnosti za oblike, kao npr. kroz pojmove razuma ili moć uobrazilje, što tvori mogućnost obrazovanja kao *oblikovanja* obrazovljivosti (Humboldt, 2017, 8).

Ukoliko na tragu gornjih misli pokušamo postaviti pitanje koje implikacije one nose za pojam vremena, vidimo da se Ja uvijek određuje putem Ne-Ja kao neka *konačnost*. Ja sebe ne može odrediti apsolutno jer određenje je uvijek posredovanje onim Ne-Ja, koje je opet raznolikost predmeta, a ne apsolutna predmetnost. Stoga se Ja uvijek iznova određuje na konačan način. *Niz* ovih konačnih određenja, kada su ona iskušena unutar jednog te istog Ja, pa su stoga u odnosu unutar toga Ja, Ja iskušava kao vremenitost. Ovo se može demonstrirati već i kroz opća mjesta o odnosu svijesti spram osjeta (kao što je to jednak slučaj i u odnosu spram predmeta uopće) npr. u spisu *Određenje čovjeka*, u kontekstu rasprave o znanju, gdje Fichte kaže da svijest osjete iskušava kao zasebnosti koje su *jedna za drugom u vremenu* (Fichte, 1956, str. 55). Budući da je svako određenje (osjeta, predmeta, misli) zapravo određenje *Ja*, a svaka svijest je *svijest o samome sebi* (Fichte, 1956, 64), može se izvesti da Ja pri ovome *nizu određivanja* iskušava sebe kao *zbiivanje*. Ukoliko zbiivanje apstrahiramo od sadržaja, kao što to možemo učiniti jer je ovdje bitno jedino to da se radi o *nizu konačnih određenja koja su u međusobnom odnosu* (unutar samosvijesti), tada se ovo zbiivanje pokazuje kao forma vremena. Ukoliko sada pretpostavimo da se Ja *hoće* ozbiljavati, jer tek u samom ozbiljavanju i jest ono samo (Ja nije nikakav bitak već djelatnost postavljanja), tada bi se moglo reći da se Ja kao (apsolutna) mogućnost realizira konačnim postavljanjima, tj. određenjima, u horizontu vremena. Budući da čista mogućnost ovdje prethodi svakoj realizaciji, tj. budući da je stvar ovdje nužno sagledavati iz djelatnosti, a ne iz stvorenog bitka, u horizontu forme vremena bismo mogli reći da je ovime postavljen primat budućnosti kao onoga »iz čega« se Ja ozbiljava.

Određenje čovjeka po sebi kao samoprodukcije kroz principe nauke o znanosti

Budući da gornje Fichteovo popularno određivanje čovjeka po sebi (u kojem smo tražili pojam vremenitosti) mora proizlaziti iz samih principa njegove filozofije te budući da gornje određivanje mora biti

utemeljeno u tim principima i iz njih izvedeno (iako Fichte u gornjim predavanjima ne radi taj izvod, ali njegovo mišljenje je sistematsko i povezano sa samim sobom, iako taj izvod nije eksplicitno napisan), da bi se sagledalo razlaganje tog mogućeg izvoda, moramo baciti kratak pogled na same principe Fichteove filozofije. Ovi principi pak moraju biti utemeljeni sami u sebi.

U *Osnovi cjelokupne nauke o znanosti*, Fichte određenje čovjeka u smislu samopostavljanja i samorealiziranja jedinstva svijesti kao principa filozofije i ljudskog bivanja izražava na određeniji način kroz tri načela nauke o znanosti i njihovu povezanost. U prvom, *apsolutno bezuvjetnom načelu*, odnosno načelu identiteta u kojem se jednom *radnjom* samoomogućuje i samouspostavlja apsolutni identitet mišljenja i bitka, Fichte kreće od stava koji je izvjestan svakoj empirijskoj svijesti, ne zato što bi on bio nešto materijalno istinito i u tome samoevidentan te samoutemeljen princip sistema, već zato da na *formi* empirijskoj svijesti neupitnog stava pokaže nužnu temeljnu *radnju* čovjekovog duha. Kao taj neupitni stav, Fichte postavlja po sebi izvjestan sud (odnosno logičko načelo identiteta), $A=A$, koji ne treba dokazivanje izvan sebe sama. Fichte naglašava da ovim stavom on ne misli *da* A jest (ili nije), nego da je njegov smisao: *ako* A jest, *onda* jest A (Fichte, 1974, 43). Drugim riječima, ako je A postavljeno, onda je nužno postavljeno A. Ili:

»... tvrdnjom da je gornji stav naprosto izvjestan ustanovljuje [se] *to*, da između ovoga 'ako' i ovoga 'onda' ima neka nužna veza; i ta *nužna veza između obojega* jest ono što se postavlja *apsolutno i bez svakog razloga*.« (Fichte, 1974, 43)

Kada Fichte kaže »bez razloga«, onda time ne misli »nedokazano« na pejorativni način kako bi to zamislila današnja posebno-znanstvena svijest. Ovo »bez razloga« je nužno jer dokazivanje nekoga suda se vrši putem drugih sudova koji su istiniti i koji služe kao razlozi, odnosno argumenti, te koji su »raniji i poznatiji na apsolutan način« (Aristotel, 1965, 262) i kao takvi uzroci onoga što se dokazuje. Kada Aristotel u *drugoj analitici* svojega *Organona*, u sklopu teorije dokaza govori o onome što je ranije i poznatije na *apsolutan način*, a ne *za nas*, onda misli na ono što je udaljenije od osjetilnog opažanja, ali je bliže principu i uzroku (Aristotel, 1965, 262). Zato se dokazivanjem nikada ne može doći do temelja i ono prvo, princip, ne može biti utemeljen putem dokaza, već mora biti utemeljen na neki drugi način. Fichte stoga kaže da

dokazivanje u kontekstu utemeljivanja principa nije moguće, tj. da ovdje nije primjereno daljnje *razlaganje* koje bi unatrag tražilo *uzroke* ove veze. Za razloge Fichte kaže: »... – ja ću načelom [dostatnoga] razloga nazvati tvrdnju [...] da nešto [...] mora imati neki uzrok...« (Fichte, 1956, 56). Kod prvoga principa dakle ne može biti dokaza ili razloga, već on mora biti neka radnja koja uzrokuje i producira sebe samu, ona mora biti apsolutno otpočinjanje.

Gornju vezu u $A=A$ on sada imenuje X . Ukoliko se empirijskoj svijesti izvjesnim sudom $A=A$, tim sudom *nužno* postavlja ne neki sadržaj (A jest ili nije B , odnosno ovo ili ono empirijsko određenje), već *forma postavljanja* X , koja je istom ne samo apsolutna forma, već i apsolutni sadržaj jer vrijedi za *svako* materijalno postavljanje A , tada se X može ustvrditi kao *najviša činjenica empirijske svijesti*. Fichte ističe da je u ovome već implicitno i gotovo neprimjetno prisutan stav $Ja=Ja$ jer u toj jednoj te istoj *radnji postavljanja* i *postavljenosti* $A=A$ imamo apsolutni identitet Ja sa samim sobom (Fichte, 1974, 44). Ja *postavlja* A , te ga u tome postavljanju, samom tom radnjom, postavlja *kao* A , te je u tome postavljanju-postavljenom Ja identično sa sobom samim. Na ovome X stoga se osniva apsolutno izvjesni stav *Ja jesam*. To da se ovdje radi o *apsolutno bezuvjetnom* načelu, znači da je ono takvo i po *formi* i po *sadržaju*, odnosno ono je jednako apsolutno postavljeno i s obzirom na ono *što* se postavlja (forma, odnosno najviša spoznaja *Ja jesam*) i s obzirom na ono *o čemu* se postavlja (vrijedi za svaki empirijski A , odnosno preciznije rečeno – *prati* postavljanje svakog empirijskog A , ili pak – svaki predmet kao takav je u Ja i nema stvari o sebi, kao što u Kantovoj kritičkoj filozofiji *Ja mislim* kao transcendentalno jedinstvo samosvijesti prati sve moje predodžbe). Na tragu ovoga, može se ustvrditi da Ja u $A=A$ *postavlja* samoga sebe i *jest* samim tim postavljanjem (Fichte, 1974, 46). Drugim riječima, Ja nije nikakva niti *egzistencija*, niti *esencija*, već je *radnja* sebe-postavljanja (njem. *Tathandlung*). Sav bitak jest putem postavljanja. Važno je naglasiti da ovim sebe-postavljanjem, u kojem *Ja jest jer je sebe postavio* (Fichte, 1974, 46), Ja sebe *spontano* (nesvjesno) postavlja u svakoj radnji postavljanja nekog empirijskog A , odnosno neke predmetne svijesti (Fichte, 1956, 60–61). Ja tek naknadno postaje *svjestan* sebe i svojeg (samo)postavljanja u *refleksiji* na taj spontanitet postavljanja. Kako Fichte kaže u svojem ranom programatskom spisu *O pojmu učenja o nauci ili takozvane filo-*

zofije: »...radnja slobode, kojom forma postaje svoja vlastita sadržina, i u kojoj se samoj sebi vraća, zove se *refleksija*...« (Fichte, 1976, 33). Spontanitet Ja koji djeluje u postavljanju tek refleksijom postaje svijest sebe, odnosno, kako Fichte kaže u *Drugom uvodu u nauku o znanosti*: »U nauci o znanosti ima dva veoma različna reda duhovnog djelovanja: [1] red djelovanja našega ja, koje filozof razmatra, i [2] red filozofovih promatranja« (Fichte, 1956b, 206).

U drugom, *prema svojem sadržaju uvjetovanom* načelu *Nauke o znanosti*, Fichte također polazi od činjenice empirijske svijesti koja se očituje u stavu $-A \mid = A$ (Fichte, 1974, 51). Iz forme radnje $A=A$ stav $-A \mid = A$ se ne da izvesti jer se u formi identiteta (prvi princip) s obzirom na opreku od A ($-A$) može samo tvrditi $-A=-A$, što postavlja isti onaj odnos X kao i $A=A$, te se stoga radi o istoj radnji i istom principu. Odnosno, forma suprotstavljanja se ne može izvesti iz forme postavljanja, a drugi princip se ne da izvesti iz prvoga. U postavljanju samome nema ničega drugog osim postavljanja i onoga Ja kojim je to postavljanje uopće i omogućeno. Otuda Fichte kaže: »Prema tome se suprotstavlja bez svakog uvjeta i apsolutno« (Fichte, 1974, 51–52). Otuda neuvjetovanost *forme* drugoga načela, ona nije izvedena iz $A=A$. Reflektiranom A (prvo A u $A=A$ je apsolutno postavljeno, dok je drugo ono o kojemu se reflektira) se apsolutnom (neuvjetovanom u pogledu forme) radnjom suprotstavlja $-A$. To znači da Ja sebe samoga postavlja i reflektira u $A=A$, pri čemu apsolutna radnja suprotstavljanja proizvodi neko $-A$, čime proizvodi i Ne-Ja jer se Ja postavlja radnjom X u $A=A$. Fichte sada ističe još nešto ključno, naime, i ova suprotstavljenost Ja, jednako kao i u $A=A$ postavljeno Ja, mora biti u Ja samome jer tek ukoliko su u jednom i istom Ja prisutni i Ja i Ne-Ja, oni mogu biti *suprotstavljanje*. Kada bi u jednom Ja bilo postavljeno Ja, a u drugome Ja postavljeno Ne-Ja, to bi zapravo bila dva međusobno različito postavljena Ja, koji ne bi mogli biti u odnosu suprotstavljanja (Fichte, 1974, 52–53). Odnosno: »... prijelaz od postavljanja na suprotstavljanje moguć [je] samo pomoću identiteta Ja« (Fichte, 1974, 52). Ako se promotri kako ovdje nastaje Ne-Ja, onda je jasno da se ono postavlja isključivo pomoću postavljanja Ja, kao suprotnost postavljeno-reflektiranom A . Ja nikako drugačije ne može doći do Ne-Ja nego kroz formu suprotstavljanja svojoj postavljenosti. U tome smislu je $-A$ sadržajno uvjetovan: *radnja suprotstavljanja* je neuvjetovana, dok je u pogledu sadržaja $-A$ određen

onim A, budući da je sadržajno njegova suprotstavljenost. Zbog toga je ovo načelo formom neuvjetovano i sadržajem uvjetovano. Ja postavljanjem sebe radnjom X, samim tim postavljanjem, zajedno s *po formi apsolutnom radnjom suprotstavljanja* koju pronalazi u empirijskoj svijesti neupitnom stavu $\neg A \models A$, nužno postavlja i Ne-Ja kao suprotnost sebe. Fichte rezimira:

»Kao što se bezuvjetno priznavanje izvjesnosti stava: $\neg A \models A$ javlja među činjenicama empirijske svijesti, tako je izvjesno da se nekome Ja apsolutno suprotstavlja neki Ne-Ja.« (Fichte, 1974, 53)

U trećem, *prema svojoj formi uvjetovanom načelu* Nauke o znanosti, radi se o tome da se A i $\neg A$ u gore istaknutom jedinstvu svijesti, moraju sjediniti a da se međusobno ne ukinu (jer su suprotni). Naime, *zadatak* za treće načelo proizlazi iz prva dva. Ja i Ne-Ja moraju biti postavljeni u identitetu svijesti (u jednom Ja) jer u protivnome nisu postavljeni kao međusobna *suprotstavljenost* nego kao dvije *zasebne postavljenoosti* Ja. Pitanje je kako se ovakva sinteza bez međusobnog ukinuća može ozbiljiti, budući da, kada je Ja postavljen, tada nije postavljen Ne-Ja kao njegova negacija i obratno. Odnosno, budući da je, kako bi Ne-Ja bio postavljen, nužno da bude postavljen Ja (jer prema drugome načelu, Ne-Ja je postavljen isključivo putem postavljanja Ja), i to u identičnoj svijesti, kako se može misliti postavljenost ovih opreka u njoj? Iz ove suprotstavljenosti proizlazilo bi da drugo načelo ukida samo sebe, odnosno da postavljenost Ja u Ja onemogućuje postavljanje Ne-Ja kao njegove negacije i obratno. Pri otvaranju smjera rješenja ovoga problema Fichte kaže: »Ali ono [drugo načelo] samo sebe ukida samo utoliko ukoliko se ono postavljeno ukida onim suprotstavljenim...« (Fichte, 1974, 56). Drugim riječima, Fichte sada traži radnju Ja kojom se trebaju sjedinjavati suprotstavljene Ja i Ne-Ja a da se međusobno ne ukinu, traži jedinstvo suprotnosti (Fichte, 1974, 57). Način na koji se oni sjedinjuju u identitetu svijesti bez međusobnog ukinuća jest putem radnje *ograničavanja* ovih opreka jedne pomoću druge (Fichte, 1974, 57). Putem ograničavanja se i Ja i Ne-Ja postavljaju kao *djeljivi* unutar apsolutnog, postavljajućeg Ja, kao ne-apsolutni, tj. kao određeni. Fichte kaže:

»Ja u Ja nije postavljen utoliko, tj. prema onim dijelovima realiteta s kojima je postavljen Ne-Ja. Jedan dio realiteta, tj. onaj koji se pridaje tome Ne-Ja, jest u Ja ukinut [...] naime oni su oba postavljeni uopće kao djeljivi prema

svom realitetu. Tek sada, pomoću postavljenog pojma, može se za oba reći, oni su *nešto*. Apsolutni Ja prvog načela nije *nešto* (on nema predikata i ne može ga imati) [...] Sada je pomoću tog pojma u svijesti *sav* realitet, a od ovoga pripada onome Ne-Ja onaj koji tom Ja ne pripada, i obratno.« (Fichte, 1974, 58)

Sumirajući rečeno – postavljački, apsolutni Ja je neodređen, apsolutni identitet sa sobom samim i vlastita nediferenciranost. On je čista moć postavljačke radnje. Ovaj Ja postavlja određeni, konačni, empirijski Ja kao neki A, kao neku određenost, s nekim predikatom. Tim postavljanjem empirijskog Ja, istom se postavlja i Ne-Ja kao suprotnost ili negacija ove određenosti, koja je svojom formom također neuvjetovana radnja (jer se stav $-A | = A$ na kojem je utemeljena ne da izvesti iz nekog drugog stava, pa tako ni iz $A=A$), a svojim sadržajem uvjetovana putem A, budući da Ne-Ja dobiva sadržaj opreke od sadržajno, empirijski postavljenog Ja kao A. Empirijsko Ja i Ne-Ja postavljeni su u *jednom* apsolutno-postavljačkom Ja, što moraju biti jer samo unutar jednoga Ja i identiteta svijesti oni mogu biti u *odnosu* (suprotstavljanja), bez čega bi bili tek dva postavljanja koja nisu u odnosu, čime Ne-Ja uopće ne bi moglo biti postavljeno, već samo dva zasebna određenja Ja. Tu nastaje zadatak trećeg načela – budući da su i postavljeno empirijsko Ja i postavljeno Ne-Ja *nužno* postavljeni i budući da su nužni kao *opreke* u identitetu svijesti – kako da sada budu u identitetu svijesti, a da se međusobno ne *ukidaju* (a kao opreke se moraju ukidati), čime bi ukinuli i prva dva načela? Odgovor je – međusobnim *ograničavanjem* ovog empirijskog Ja i Ne-Ja. U tome smislu, tragom gornjeg citata, jedan dio realiteta je u postavljanju pridan empirijskom Ja, dok je ostatak realiteta *istom* radnjom pridan Ne-Ja, kao i obratno. U tome smislu se empirijsko Ja i Ne-Ja međusobno ograničavaju unutar apsolutnog Ja, pri čemu se međusobno ne ukidaju. U *cjelini* empirijskog Ja i Ne-Ja jest, kako Fichte gore kaže, *sav* realitet.

Gledano kroz Hegela, mogli bismo reći da se u ovome odnosu Ja i Ne-Ja pojavljuje Spinozin princip *omnis determinatio est negatio* (Hegel, 1983, 289). Postavljanjem Ja, istom tom radnjom se po principu suprotstavljanja i negacije postavlja i Ne-Ja, kao i obratno. Svaki put kad se odredim kao neko nešto, tim određivanjem sam postavio i svoj drugo-bitak (ono što nisam), a u odnosu prema svojem određenju sam taj drugi bitak postavio kao svoju negaciju u smislu svojeg ograničenja.

Pritom sam i sebe nužno postavio ograničeno (onim Ne-Ja), gdje sam i Ja negacija (ograničenje) onoga Ne-Ja.

Ukoliko su principi nauke o znanosti ne samo logički principi, već i principi *čovjekova bivanja*, postavljanja mišljenja i bitka uopće, te ukoliko Fichte postavlja da je svrha čovjeka da sve svoje snage, koje su jedna snaga, dovede do identiteta, to nužno uključuje formiranje kulture (Ne-Ja) u skladu s principom identiteta Ja. Iako su izvođenja principa filozofije kod Fichtea vrlo apstraktna, ovdje iznađeni principi su u skladu s izvedenim Fichteovim razradama u kojima je riječ o (trans)formiranju kulture ili pak o određenju čovjeka u društvu, kao što je slučaj u predavanjima o određenju učenjaka, od kojih smo krenuli. Kantovski bi se moglo reći da Ja mora transformirati Ne-Ja (i sebe sama) sukladno svojim vlastitim slobodnim, umnim, praktičkim pojmovima, kako bi došao do identiteta sa sobom samim i usklađenosti svijeta s njima. Ja, spontano postavljajući sebe sama i Ne-Ja, potom i (samo)svjesno reflektira ono postavljeno, koja refleksija je izvor za transformaciju onoga postavljenog sukladno svršnim, praktičkim pojmovima. Ono što je iznimno pedagoški potentno kod Fichtea jest to da je kroz same principe njegove filozofije vidljivo da niti čovjek niti svijet nisu u prvom redu nikakav bitak, već postavljenost djelotvornom radnjom, što već samo sobom postavlja pitanje i zadatak o tome kako to postavljanje upravljati svojom voljom, te kako ga odrediti, što je ne samo filozofijsko, nego i temeljno pedagojsko pitanje.

Primat djelatnosti mišljenja u odnosu na bitak kao izvor proizvodnje budućnosti

Na tragu izloženoga možemo bolje razumjeti Fichteovu poziciju da svrha čovjeka po sebi, kako ju izlaže u *prvom predavanju o određenju naučnika*, kao apsolutni identitet čovjeka sa sobom samim, nije moguća, ali isto tako da postoji kao vječno približavanje i stremljenje. Fichte to izlaže ovako:

»Posljednja krajnja svrha čovjeka jest da sebi podredi sve neumno, da njime ovlada slobodno i prema svom vlastitom zakonu. Ova posljednja krajnja svrha je potpuno nedostižna i vječno mora ostati nedostižna ako čovjek ne treba prestati biti čovjekom i ako ne treba postati bog [...] Prema tome, određenje čovjeka nije da taj cilj postigne. Ali, on se tom cilju može i treba uvijek približavati: otuda je *približavanje tom cilju do beskonačnosti* njegovo istinsko

određenje kao *čovjeka*, to jest kao umnog ali konačnog, kao čulnog ali sloboodnog bića...« (Fichte, 1979, 147)

Čovjek s obzirom na svoju bit mora stremiti apsolutnom identitetu koji ne može postići, a to istovremeno *nužno* stremljenje i *nemogućnost* njegovog zadovoljenja, u svojoj sintezi proizvodi dinamiku *vječnog približavanja*, vječnog postajanja. Ozbiljenje svrhe čovjeka po sebi nije moguće jer apsolutno Ja u svojem postavljanju nikada ne može sebe *na apsolutni način* realizirati. To da se apsolutno Ja realizira uvijek kao *empirijska* Ja u zbivanju njihovog postavljanja i refleksije, znači da se ono realizira *vremenito*. Vremenitost čovjeka je tek *posljedica* toga što čovjek, čija bit je apsolutno Ja, a ne neko empirijsko Ja, sebe mora i jedino tako može realizirati, da sebe postavlja iz apsolutnog postavljanja u konačne empirijske forme, u konačni bitak. Budući da svoje empirijsko postavljanje Ja i reflektira, to znači da svaku postavljenost može (i treba) i kritički prevladavati u smjeru identiteta sa sobom samim, odnosno usklađenosti s praktičkim pojmovima. To da ovdje mogućnost prethodi realitetu, radnja djelu, um bitku, uspostavlja i djelatnu logiku egzistencije. U ovome je korijen forme vremena jer radnja nije već ozbiljena, ona nije nikakav bitak, ona je ono što postavlja bitak. Ovo postavljanje, kao konačno postavljanje i kritičko prevladavanje pokazuje se kao vrijeme bivanja, a ne kao neki jednostavan bitak.

Zbog toga je načelna otvorenost ono iz čega se čovjek uvijek ponovno samoozbiljava. U obzoru pojma vremena, to znači da se čovjek ne ozbiljava iz onoga što je bilo, kao niti iz onoga što jest, jer bi to značilo da je postavljanje određeno nekim pretpostavljenim konačnim empirijskim određenjem, odnosno pukim bitkom, a ne autonomijom uma. Budući da se postavljanje ne zbiva iz bitka, nego iz čiste radnje, koja ontološki prethodi bitku, te budući da je gledano u horizontu pojma vremena bitak ono što je bilo i što jest, dok je budućnost moguća upravo po onome što *može* biti, moglo bi se reći da se, vremenski gledano, čovjek postavlja iz budućnosti, ukoliko se uopće postavlja kao neka autonomija, a ne tek reprodukcija ili odslikavanje bitka. Budućnost je vremenski izraz čiste, djelatne, postavljачke volje. Ukoliko se apsolutno Ja nikada ne može realno samoozbiljiti tako da sebi samome u svojoj manifestaciji apsolutno odgovara, to znači da se čovjek postavlja vremenito iz budućnosti koja je načelno otvorena i koja nikada ne može »doći«.

Temeljem ovog ontološkog primata djelatnosti u odnosu na bitak, Fichte u svojem spisu *Određenje čovjeka iz 1800.* godine direktno ističe vezu samopostavljanja Ja s pojmom budućnosti, pa kaže:

»Na svako se *djelovanje* u mome mišljenju prema samim zakonima mišljenja nadovezuje *bitak*, koji leži u budućnosti, stanje, prema kojemu se djelovanje odnosi kao ono djelatno prema učinku.« (Fichte, 1956, 110)

Apsolutni potencijalitet apsolutnog Ja sebe posreduje onime Ne-Ja, postavljanjem predmetne svijesti, koja u sebi uz djelatnost uma ima i moment bitka i empirije. Potom refleksijom postavljenoga kritički prevladava i transformira taj postavljeni bitak (Ne-Ja, svijet, kulturu) sukladno svojim praktičkim pojmovima. Djelovanje mišljenja, odnosno umsko djelovanje ima primat u odnosu na bitak, te je tu Fichte potpuno na tragu onoga što je i Kant istražio. Na tome tragu:

»Um nije poradi bitka, nego bitak je poradi uma. Nije moguće, da je bitak, koji sam po sebi ne zadovoljava um i ne rješava sva njegova pitanja, pravi bitak.« (Fichte, 1956, 125)

Odnos uma i bitka nije takav da bitak koji (već) jest kroz puko spoznajno-teorijski odnos omogućava um kao svoju odsliku, već (praktički) um, odnosno djelatno apsolutno Ja (izraženo djeloradnjom, njem. *Tathandlung*) omogućava, odnosno proizvodi bitak po treba-da principu svojih praktičkih, svršnih pojmova. Istinski bitak se stoga, s obzirom na um, uvijek nalazi u budućnosti jer um nikada ne odslikava ono što jest, već proizvodi ono što treba da bude. S druge strane, ono što tek jest u sadašnjosti, kako Fichte kaže, nije »pravi bitak«, budući da on po mogućnosti ne zadovoljava um. Ono postojeće je ono neistinito utoliko što nije sukladno umskim praktičkim pojmovima. Istinski bitak je isključivo budući i nastajući bitak, bitak prema principu »treba da« praktičko-umne svrhe.

Ono što u smislu empirijskog Ja shvaćamo jest uvijek određeno, mišljenje je uvijek vezano za neki sadržaj, neki Ne-Ja, uvijek je konačno. Zbog toga ja nikada ne shvaćam svoje cijelo određenje, osim što refleksijom konačnih određenja shvaćam njihov postavljeni karakter, te time povratno dolazim do izvora sebstva kao apsolutnog umnog samopostavljanja. Na tragu uvida u svoj iskon kao apsolutno umno samopostavljanje proizlazi i to da se imam postavljati, odnosno određivati prema svršnim pojmovima svojega uma. Čovjekovo bivanje jest ozbi-

ljavanje uma, ozbiljavanje praktičkih svrha, te u tome smislu proizvodnja budućnosti kao onoga što u bitku još nije, ali već unaprijed jest u pojmu (svrhe). Pedagogijski gledano, odgoj i obrazovanje utemeljeni u ovim idejama bili bi autonomna praksa ozbiljavanja uma.

Pojmovi svrhe kao uvjet mogućnosti pozitivnog određenja budućnosti

Je li budućnost tek otvorenost vremena u smislu moguće realizacije neke kvalitativno indiferentne još-ne-bilosti? Fichte na tragu Kanta govori o istinskom bitku kao budućnosti koja je proizvedena od strane praktičkog uma po principu »treba da«. Na tome tragu je za pojam ne tek vremenitosti, nego budućnosti, potreban i pojam svrhe.

Ključ za razliku puke još-ne-bilosti i svršne određenosti budućnosti mogao bi se tražiti kroz odnos dva bitna momenta čovjekova bića koja u *Određenju čovjeka* Fichte naziva *znanjem* i *vjerom*. Dio o znanju Fichte u ovome spisu završava s krajem dijaloga kojim pokazuje da je sve znanje, znanje sebe sama: »Sve, što ja zna, jest sama moja svijest.« (Fichte, 1956, 86) ili na ranijem mjestu »...ono, što ti držiš za svijest o predmetu, nije ništa nego svijest o tvome *postavljanju nekoga predmeta*...« (Fichte, 1956, 65). Ovaj dijalog zaključen je uvidom da u zbivanju znanja nije moguće pronaći neku *svrhu*. Ne postoji *nužni* odredbeni moment izvan Ja, kao niti u samome postavljanju predmeta znanjem, koji bi mogao bivanju dati nužni smjer i svrhu. U pogledu vremena, temeljem do sada sagledanoga jasno je da je znanje vremenito, kao i da se proizvodi iz onoga što još nije u smislu realnog bitka (iako jest kao pojam), međutim ukoliko znanje nema (nužne) svrhe, može li producirati budućnost u punom smislu koji je određen nužnim sadržajem?

Treći i zadnji dio ovoga spisa o momentu čovjeka koji naziva *vjera*, Fichte započinje refleksijom o čovjekovu nagonu za svrhom kao znanjem *izvan* postavljanja Ja, koja će dati mjeru budućnosti (Fichte, 1956, 93). Fichte konstatira da je proviđanjem biti znanja, Ja ostalo oslobođeno zablude o prirodi znanja (shvaćanjem da je sve znanje znanje sebe sama), ali istovremeno u nevolji oko toga kako, otkuda i čime da *odredi* to znanje. Ja više ne može računati na dogmatiku, kojom se pretpostavlja da postoji neki bitak izvan Ja (bilo empirijski, bilo idejni), s obzirom na koji bi se onda određivalo i zadobivalo svrhu (pa na tome

tragu i budućnost). Budući da prema ustanovljenoj prirodi znanja takvog vanjskog bitka nema, Fichte sada kao središnju temu postavlja problem *utemeljivanja svrhe* kojom bi se određivalo postavljanje znanja. Kada u ovome dijelu spisa govori o vjeri kao bitnom momentu čovjeka, on tim pojmom misli isključivo na to da je davanje svršnog određenja svojem znanju moguće jedino kao *odluka* volje (Fichte, 1956, 98).

»No moje mišljenje i zasnivanje svršnoga pojma prema svojoj je prirodi apsolutno slobodno – i proizvodi nešto od ničega... pripisujem sebi realnu, djelatnu snagu, koja proizvodi bitak i koja je nešto sasvim drugo nego samo moć pojmova. Oni pojmovi, nazvani pojmovi svrhe, ne treba da poput spoznajnih pojmova budu paslike nečega danoga, nego naprotiv uzroci za nešto, što treba proizvesti...« (Fichte, 1956, 95)

Pojmovi svrhe su praktički pojmovi koji se odnose na ono što *treba da bude*, a ne na ono što *jest* kao spoznajni pojmovi. Fichte doslovno kaže da oni proizvode nešto iz ničega, odnosno proizvode bitak iz slobode. Tu se radi o proizvodnji realne budućnosti i to sada ne kao indiferentnog budućeg vremena, već kao onog sadržajno određenog prema pojmu svrhe. A budući da su pojmovi svrhe takvi da imaju *treba da* narav, tj. oni načelno ne postoje kao realitet, oni kao ontološki prethodeći praktički umski pojmovi (trans)formiraju bitak. Postojeći bitak može se prekoračiti po čistoj djelatnosti apsolutnog Ja i pojmovima svrhe prema kojima se on (trans)formira. Odluka je moć kojom Ja *daje realitet svršnom pojmu* (Fichte, 1956, 98). Pritom realitet uvijek nastaje zbog *interesa za neki realitet* »... dobar čovjek, da bi taj realitet proizveo, običan i osjetilan čovjek, da bi ga uživao« (Fichte, 1956, 100). Kao i kod Kanta, moralan, tj. praktički i autonoman čovjek jest onaj koji proizvodi realitet i budućnost iz čiste dužnosti prema zakonu, dok je čovjek *eudaimonie* uživatelj onoga što već jest, pri čemu on to što jest reproducira. To je čovjek danog bitka, čovjek sadašnjosti.

Odnos svrha prema već stvorenom svijetu, te nemogućnost da one budu unaprijed dane mišljevine, jasno je vidljiv iz ovoga citata:

»Kao što u sadašnjemu životu samo iz zapovijedi nekoga određenog djelovanja nastaje naš pojam o nekome određenom cilju, a iz ovoga cijela predodžba danoga nam osjetilnog svijeta, isto će se tako u budućemu na sličnoj, sada nama potpuno nepredočivoj zapovijedi osnivati pojam o najbližemu cilju za ovaj život, a na ovome opet predodžba svijeta, u kojemu su nam unaprijed dane posljedice naše dobre volje u sadašnjemu životu. Sadašnji je svijet za nas tu uopće samo po zapovijedi o dužnosti; drugi će nam također nastati

samo uslijed jedne druge zapovijedi dužnosti, jer na drugi način za jedno umno biće nema svijeta.« (Fichte, 1956, 134)

Fichte ne kaže da čovjek *odjednom*, u čistoj spoznaji i *unaprijed* može znati zapovijedi svoje volje. Osjetilnim predočivanjem čovjeku se njegovo djelovanje pojavljuje kao djelo u svijetu, dok mu se tim istim predočivanjem pojavljuje i čista zapovijed dužnosti. Zbog toga Fichte kaže: »... nazočni svijet [mi se] pojavljuje kao uvjet toga čina i dijelom kao njegova posljedica i produkt« (Fichte, 1956, 146). Svijet je utoliko istom i *posljedica* djelovanja i *uvjet* (budućeg) djelovanja prema zapovijedi dužnosti čistog praktičkog uma. Ova zapovijed, praktički pojam svrhe, daje nam jednu novu predodžbu svijeta u kojemu su nam »*unaprijed dane posljedice naše dobre volje u sadašnjem životu*«. Ta zapovijed i ta nova predodžba, ono su što konstituira budućnost. Gore je postavljena logika *beskonačnog* stremljenja. Čovjek ima svijet sve dok autonomno-umno, praktički proizvodi svijet, odnosno svoju budućnost. A ovu budućnost on opet proizvodi *temeljem odnosa sa svijetom*. Bez proizvođenja nema svijeta, kao što bez odnosa prema svijetu nema proizvođenja. To znači da se proizvođenje ne konstituira kao ozbiljavanje nečeg već unaprijed teorijski spoznatog, gdje bi svijet onda bio samo pokušaj adekvatne proizvodnje onog teorijskog. Ovo nosi iznimno važne posljedice za razumijevanje vremenitosti i povijesnosti čovjeka. Praksa, umnost, sloboda, autonomija, svijet, određivanje pojmova svrhe odlukom volje i proizvodnja budućnosti ovdje su u unutarnjoj dijalektičkoj vezi.

Društvo kao su-djelovanje putem svrha i njegovo unutarnje kretanje kao pedagogija

Za svršne pojmove je daljnje bitno određenje da oni ne egzistiraju samo u čovjeku po sebi, već i u čovjeku kao društvu. Tome je tako ukoliko postoji neki nužni, tj. sistematsko-filozofijski izvedeni pojam društva. Fichte u *drugom predavanju o određenju učenjaka* izvodi pojam društva iz pojma čovjeka po sebi i određuje ga: »Društvom nazivam međusobni odnos umnih bića« (Fichte, 1979, 150). Znanje o postojanju drugih umnih bića je problematično jer priroda znanja je takva da Ja zna samo ono što je u njemu samome. U svojoj empirijskoj svijesti Ja nalazi *predodžbu* o drugim umnim bićima, ali kako ono zna odgovara li

toj predodžbi nešto izvan nje, odnosno *postoje* li ona? Ja za postojanje drugih umnih bića zna na isti način kao i za sebe kao slobodno umno biće, tj. *kroz djelovanje prema svrhama*, budući da su svrhe *slobodna* određenja, odnosno odluke volje. Stoga ako ima djelovanja prema svrhama, tada ima i slobodnih umnih bića:

»Prvi, najprije sebi na usluzi, ali samo negativni karakter umnosti jest djelovanje prema pojmovima, djelatnost prema svrhama. Ono što nosi karakter svrhovitosti, može imati karakter umnog pokretača; ono na što se pojam svrhovitosti uopće ne može primijeniti, sigurno nema nikakvog umnog pokretača.« (Fichte, 1979, 152)

Kroz refleksiju djelatnosti prema svrhama ja znam kako za sebe kao umno biće, tako i za druga umna bića, a međusobni odnos takvih bića je društvo. Pritom Fichte na drugome mjestu kaže i:

»Strogo uzevši, djelovanja slobodnih bića imaju posljedice samo za druga slobodna bića; jer samo u njima i za njih opstoji neki svijet;« (Fichte, 1956, 153)

Drugim riječima, slobodno umno djelovanje može imati posljedice samo na ono biće koje može vidjeti i razumjeti slobodno umno djelovanje. Ona bića koja nemaju samosvijest slobode i uma, nemaju niti slobodne svrhe, kao što ih uopće niti ne prepoznaju i shvaćaju čak ni kada postoje oko njih, pa stoga nemaju niti svijet kao prostor odnosa ovih svrha. U tome smislu, pedagoški zadatak je i uvođenje čovjeka u društvo, ukoliko on treba *samoosvjestiti* sebe kao slobodno umno biće, što je on svakako po sebi, ali mora to postati i za sebe, odnosno mora razviti shvaćajući odnos prema svojoj biti kao slobodnoj umnosti. Ukoliko ovo nije ozbiljeno, čovjek je član društva tek po mogućnosti. Djelovanje prema slobodnim svrhama je stoga »pouzdan karakter umnosti u pojavi« (Fichte, 1979, 152). Nužno je istaknuti da je ovdje riječ o *slobodnim* svrhama, a to da je svrha slobodna, a ne prirodna, shvaća se negativno, pomoću odsustva drugih (prirodnih) svrha u nekoj pojavi (Fichte, 1979, 153). Na tragu ovog međusobnog odnosa umnih bića, koja znaju jedna za druge i koja djeluju prema slobodnim svrhama, Fichte daje puno određenje društva i pritom se poziva na Kanta: »... nastaje *međusobno delovanje prema pojmovima*, svrhovita zajednica; a ova je ono što nazivam društvom« (Fichte, 1979, 153). Kant u *Osnovama metafizike čudoređa* kaže:

»Pa što je dakle ono, što ćudoredno dobroj nastrojenosti ili kreposti daje pravo da postavlja tako visoke zahtjeve? To nije ništa drugo nego udio, što ga ta ćudoredno dobra nastrojenost ili krepost pribavlja umnome biću u *općemu zakonodavstvu*, čineći ga na taj način sposobnim za člana u mogućem carstvu svrha.« (Kant, 1953, 198)

Društvo je utoliko vremenito carstvo svrha, vrijeme čovjekovanja kao vječnog ozbiljavanja slobodne umnosti, te stoga Fichte i kaže da je istina u svijetu ništa drugo nego *vječno ozbiljavanje slobode i ćudorednosti* (Fichte, 1956, 149). Smisao svijeta i istina svijeta nije u tome da se jednom zauvijek postigne ono što niti nije moguće postići – apsolutni identitet svijesti, identitet mišljenja i bitka, već je to vječno samoozbiljavanje po principu slobodne umnosti u zajednici slobodnih umnih bića, *uzimanjem udjela* u carstvu svrha.

Kako je sada ovaj društveni međuodnos djelovanja prema svrhama *određen*? *Negativno* je određen kao zahtijevanje, potpomaganje svoje i tuđih sloboda. Ovo znači *omogućavanje* slobode. Fichte kaže da ovaj nagon »... ne smjera na *subordinaciju*, kao u tjelesnom svijetu, već na *koordinaciju*« (Fichte, 1979, 156). Opće uzeto, poticanje ozbiljenja slobode u unutrašnjosti čovjeka s jedne strane znači odgoj i obrazovanje za slobodu (filozofijska pedagogija), dok stvaranje uvjeta za ozbiljavanje slobode s vanjske, materijalne strane, znači istinsku filozofijsku politiku. Prvi posao pedagogije stoga bi bilo poticanje odgajaničeve refleksije o sebi kao slobodnom, umnom, odnosno autonomnom biću. Ovo je osvještavanje i poticanje *obrazovljivosti* u pedagogiji. Obrazovanje obrazovljivosti u odgajaniku je prvi posao pedagogije i negativni uvjet istinskog obrazovanja. Bez obrazovane obrazovljivosti, odnosno bez samosvijesti slobode, odgajanič je još nije ušao niti u sebe sama, niti u društvo. Odnosno, niti u odnos sebe sama prema svrhama, niti u odnos sebe spram drugih umnih bića i njihovih svrha. Bez obrazovane obrazovljivosti, odgajanič je heteronomija, nesloboda, onaj koji se nije samospostavio kao mogućnost da bude proizvod svoje vlastite djelatnosti. Dok god se na ovaj način jest, štogod se »naučilo« ili za što god se postalo sposobnim, »kompetentnim«, »vještim«, dotična određenja još uvijek ne uvode čovjeka u prostor slobode i uma. Takav čovjek je onaj koji bezumno izvršava (bezumno) zapovijed. Ovdje je uzrok toga što u samosvjesnoj pedagogiji obrazovljivost i jest njezin utemeljujući pojam (Herbart, 1976, 229).

Ukoliko pak samoosvjesti svoju bitnu obrazovljivost, postane ona sama, te uvidi da je ona izvor bitnog bivanja čovjekom, tada čovjek to isto mora zahtijevati za sva ostala umna bića, odnosno tada mora omogućavati i potpomagati njihovu autonomiju. Povezano s ovim, Fichte slijedi Kantovu misao i na tragu toga da iz pojma autonomije proizlazi da se druge ne smije upotrebljavati kao sredstva (Fichte, 1979, 157). Potpomaganje autonomije i slobode drugih ljudi mora biti bezinteresno, odnosno jedini interes mora biti dužnost prema zakonu slobodne umnosti same. Upravo stremljenje prema slobodnoj umnosti i jest ono što ujedinjuje društvo u vremenitom, postajućem smislu i što čini da društvo ne bude tek supostojanje mnogih svrha koje nisu u odnosu, pri čemu bi onda nastajao rat svih protiv sviju. Kant u spisu *Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva* iz 1784. godine, u njegovom sedmom načelu, jasno upozorava na to da se princip autonomije ne smije uzimati samo na razini čovjeka kao pojedinca, već mora biti i način na koji je ustrojen odnos među političkim zajednicama (Kant, 2000, 25). Stoga je u političkom smislu na ovome tragu nužno misliti ideju kozmopolitizma. Onako kako autonomija slobodnog uma vlada u društvenom suodnosu pojedinaca, tako ona mora vladati i među državama u općoj zajednici ljudskoga roda.

Daljnje pitanje je ono o *pozitivnom* određenju međuodnosa djelovanja prema svrhama. Pozitivno je ovo djelovanje određeno tako da su »Sve individue koje pripadaju ljudskom rodu međusobno [...] različite; postoji samo jedno u čemu se one potpuno slažu, njihov posljednji cilj, savršenstvo« (Fichte, 1979, 158). No, savršenstvo je određeno kao apsolutni identitet svijesti i stoga je nedostižno, kako smo već vidjeli. Na tome tragu: »... svatko u društvu teži za tim da drugoga, bar prema njegovim pojmovima, učini savršenijim; da ga uzdigne do svog ideala koji je sebi o čovjeku načinio« (Fichte, 1979, 158). Svaki pojedinac u društvu, koji je sebe samoosvijestio kao obrazovljivost, sukladno svojoj volji upravljenoj prema zapovijedima praktičkog uma, proizvodi svrhe u društvu kao carstvu svrha i su-djeluje s drugim ljudima kao jednakim takvim proizvođačima svrha. Vodenost ovim zapovijedima i djelovanje prema njihovim svrhama je pozitivno određenje obrazovljivosti kao omogućavanja slobode, odnosno ono što bi se pedagojski nazvalo obrazovanjem. Obrazovanje je tako samoodređenje iz biti čovjeka:

»Međutim, obrazovanje kao samoobrazovanje znači prije svega ovo: obrazovanje nije u službi gospodarsko-ekonomskog iskorištavanja; ono se tiče čovjekovog biti kao svrhe sebe sama. Obrazovanje nije sredstvo za unaprijed danu svrhu izvan zahtjeva da se postane ono što se već unaprijed jest. Obrazovanje se određuje kroz samo ljudsko biti.«² [prijevod Z.K.] (Heitger, 2004, 21)

Materijalno pozitivno određenje svrhe nije dano unaprijed, već se konstituira u odnosu praktičkog uma i svijeta s obzirom na koji on artikulira djelatnosti temeljem svoje zapovijedi, i temeljem kojih proizvodi budućnost. Praktički um pritom živi kao su-djelovanje autonomija koje uzimaju udjela u društvu kao carstvu svrha. Ovo su-djelovanje ima pedagoški karakter u smislu unutarnje nužnosti da ovako uspostavljen čovjek teži za usavršavanjem kako sebe, tako i drugoga. Društvenost samu iznutra veže ono što je zapravo pedagoški odnos. Drugim riječima, pojedinačno stremljenje prema savršenosti od strane svakoga pojedinca koji se samoosvijestio kao autonomiju i slobodnu umnost, te onda djelovanje prema drugim slobodnim umnim bićima na tome principu jest ono što iznutra povezuje ljude u društvenost. Zbog toga je filozofska pedagogija ovdje postavljena kao vezivno tkivo društvenosti u vremenitosti čovjekova dijaloškog kretanja prema, u praktičkom smislu regulativnoj, ideji savršenosti. Ovaj vremeniti proces Fichte naziva *ujedinjavanjem putem usavršavanja* (Fichte, 1979, 158).

U pogledu pitanja kako je moguće i što to znači biti pedagog i učitelj, Fichte u kontekstu pitanja o porijeklu razlike među staležima, koja je *slobodna* razlika među ljudima, počinje od uzroka *fizičke* i neslobodne nejednakosti ljudi u tome što Ne-Ja različito djeluje i budi različite sposobnosti čovjeka kao empirijske individue. Tu slučajnu nejednakost mi možemo otkloniti tek tako da se inicijalno:

»... slobodom možemo suprotstaviti utjecaju prirode na nas, moramo dospjeti do svijesti i upotrebe te slobode; no, dotle ne možemo drukčije dospjeti doli posredstvom onog buđenja i razvijanja naših nagona, koji ne zavise od nas samih.« (Fichte, 1979, 162)

² »Bildung als Selbstbildung meint aber vor allem dies: Bildung steht nicht im Dienst gesellschaftlich-ökonomischer Verwertung; sie betrifft eben das Menschsein als Zweck seiner selbst. Bildung ist nicht Mittel für eine vorgegebenen Zweck außerhalb des Anspruches, der zu werden, der man immer schon ist. Bildung bestimmt sich durch das Menschsein selbst.«

Svijest i upotreba slobode je upravo obrazovljivost. Tu će onda biti potrebno da, budući da ne možemo prekoračiti svoje posebne obdarenosti jer »Priroda je svakoga obrazovala jednostrano...« (Fichte, 1979, 162), sebe prekoračujemo upućivanjem na druge staleže u društvu, sa drugim sposobnostima od naših. To je moguće kao bitan i neslučajan odnos tek ako je *sušтина* društvenog odnosa ta da svi djeluju na sve u zajedničkom uspinjanju prema savršenosti. Ovaj pedagoški društveni nagon Fichte prepoznaje kao dvostrukost *priopćavanja* i *prihvaćanja* (Fichte, 1979, 163) u kojemu svi obrazuju sve i otvaraju se da budu obrazovani od svih. Tako putem fizičke nejednakosti, kroz upućenost jednih na druge u napredovanju prema savršenosti nastaje ljudska društvena veza. Na tome tragu je legitimno i razborito da svatko slobodno bira stalež sukladno svojim sposobnostima i nagnućima te onda iz njega svoju posebnu djelatnost upravlja na korist cjeline društva. Ovdje vidimo da je iznutra prisutno određenje pedagoške djelatnosti (iako ju Fichte tako ne naziva) kao javne službe, kao općeg dobra. Ova djelatnost po svojem određenju ne smije biti korištena za privatne svrhe (Fichte, 1979, 168). Na ovome tragu sada mora biti i jedan poseban stalež, koji brine za to da se u svakome podjednako razvijaju *sve čovjekove nadarenosti* (Fichte, 1979, 173), koji utjelovljuje i *znanje čovjekove biti* (doslovce: čovjekovih potreba), a onda i *znanje načina kako se ova bit* (doslovce: potreba) *može ostvariti*:

»... a to znanje s pravom pripada istom staležu, jer jedno bez drugoga ne može postati potpuno [...] Znanje prve vrste zasniva se na čistim umnim stavovima, i jest *filozofsko*; znanje druge vrste djelomično se zasniva na iskustvu, i utoliko je *filozofskohistorijsko*...« (Fichte, 1979, 174)

Uz ove dvije vrste znanja Fichte govori još i o *historijskom* znanju koje nas upoznaje s datim stanjem (Fichte, 1979, 175). No, gornji citat je posebno značajan za našu temu jer je u njemu vidljivo da istinski pedagog mora biti filozof-pedagog. Naime, u filozofijskom znanju zna se *svrha* obrazovanja koja proizlazi iz biti čovjeka, dok se *način ozbiljenja* te svrhe tiče mogućnosti sinteze filozofijske svrhe s empirijskom situacijom. *Oba* ova znanja moraju biti *ujedinjena* kako u jednom *staležu*, tako i u jednoj *vrsti znanja*, koje bi se moglo nazvati filozofijsko-pedagozijskim znanjem. Zato Fichte govori o *filozofskohistorijskom* znanju u jednoj riječi. Zbog toga što je to *jedno* znanje, ovdje se ne radi o rela-

ciji sredstvo-svrha između pedagogije i filozofije nego o jedinstvenom znanju i praksi filozofijske pedagogije.

Završno, vremenitost se kroz Fichtea pokazala kao omogućena i pokretana konačnim određivanjem i postavljanjem apsolutnog Ja. Vremenitost je ovdje bila iskustvo *niza* konačnih određenja. Budućnost se inicijalno pokazala kroz primat djelatnosti mišljenja u odnosu na bitak. Nužno sadržajno određenje budućnosti tražili smo kroz pojmove svrhe. Pojmovi svrhe postoje u čovjeku po sebi, a onda i u društvu kao odnosu umnih bića. Ova zajednica određena je negativno kao omogućavanje slobode i pozitivno kao ujedinjavanje u savršenstvu, pri čemu svi obrazuju sve u međusobnom priopćavanju i prihvaćanju. Razlika staleža kao slobodni izbor je uspostavljena slobodnim izborom temeljem fizičke razlike, a jedinstvo društva je postignuto njihovim zajedničkim kretanjem prema savršenstvu. Stalež učenjaka, a na današnjicu i ovu raspravu primijenjeno – pedagoga i učitelja – pritom je poseban stalež koji brine za podjednak razvoj svih ljudskih sposobnosti u svima, tako što potiče posredovanje znanja na način da s jedne strane ozbiljava filozofijsko znanje kao znanje čovjekove biti, a s druge strane iskustveno-historijsko znanje kao sintetiziranje uvjeta egzistencije s filozofijskom svrhom.

Pitanje iz naslova bilo je ono o konstitutivnosti Fichteova pojma budućnosti za pedagogiju. Pedagogija je suštinski dijalektika obrazovljivosti-obrazovanja u smislu posredovanja čovjekove fundamentalne slobode i apsolutne mogućnosti svijetom odnosno iskustvom, njegovom drugotnošću:

»Ono što stoga čovjeku nužno treba je samo predmet, koji omogućuje uzajamno djelovanje njegova receptiviteta i njegove samodjelatnosti.«³ [prijevod Z.K.] (Humboldt, 2017, 9)

Fichteov pojam apsolutnog Ja u smislu čovjekove umske autonomije i potpune nezavisnosti od utjecaja izvana i nemogućnost njegova apsolutnog realiziranja kao bit čovjeka i jest ono što čovjeka drži u načelnoj, bitnoj, nezavršivoj obrazovljivosti. Obrazovanje s druge strane, kao posredovanje obrazovljivog bića iskustvom i svijetom, niti nije

³ »Was also der Mensch notwendig braucht, ist bloß ein Gegenstand, der die Wechselwirkung seiner Empfänglichkeit mit seiner Selbsttätigkeit möglich mache.«

ništa drugo nego posredovanje Ja putem Ne-Ja. Ukoliko se obrazovanje shvati u konstantnom dijalektičkom odnosu s obrazovljivošću, pri čemu se obrazovanje kao potpuna određenost nikada ne postiže, tada obrazovanje uvijek biva reflektirano natrag u obrazovljivost, biva transcendirano, a čovjek se trans-formira u novu formu. Onako kako se apsolutno Ja ne može iscrpiti niti u jednom konačnom, empirijskom Ja, tako se niti obrazovljivost ne može ugasiti u nikakvom realiziranom obrazovanju. Stoga, ukoliko je budućnost zapravo načelno neozbiljiva, ali vječno udjelovljivana, svršno određivana djelatnost koja svoj izvor ima u primatu djelatnosti mišljenja u odnosu na bitak, tada isto ovo određenje čovjeka po sebi pokreće i osnovnu dijalektiku pedagogije kao odnos obrazovljivosti i obrazovanja.

Literatura

- Anhalt, Elmar (1999), *Bildsamkeit und Selbstorganisation*, Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Aristotel (1965), *Organon*, Beograd: Kultura.
- Despot, Branko (1991), »Predgovor: univerzitet kao znanstvena ustanova ili čovjek kao znanstveno robovanje«, u: Kant, Immanuel; Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph; Nietzsche, Friedrich, *Ideja univerziteta*, Zagreb: Globus, str. 7–17.
- Fichte, Johann Gottlieb (1956), »Odredenje čovjeka«, u: Fichte, Johann Gottlieb, *Odabrane filozofske rasprave*, Zagreb: Kultura, str. 11–165.
- Fichte, Johann Gottlieb (1956b), »Drugi uvod u nauku o znanosti«, u: Fichte, Johann Gottlieb, *Odabrane filozofske rasprave*, Zagreb: Kultura, str. 205–268.
- Fichte, Johann Gottlieb (1974), *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Zagreb: Naprijed.
- Fichte, Johann Gottlieb (1976), »O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije«, u: Fichte, Johann Gottlieb, *Učenje o nauci*, Beograd: BIGZ, str. 3–47.
- Fichte, Johann Gottlieb (1979), *Zatvorena trgovačka država i Pet predavanja o određenju naučnika*, Beograd: Nolit.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983), *Istorija filozofije*, Beograd: BIGZ.
- Heitger, Marian (2004), *Bildung als Selbstbestimmung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Herbart, Johann Friedrich (1976), »Umriß pädagogischer Vorlesungen«, u: Herbart, Johann Friedrich, *Ausgewählte Schriften zur Pädagogik*, Berlin: Volk und Wissen Volkseigener Verlag, str. 227–373.
- Hornstein, Herbert (1959), *Bildsamkeit und Freiheit: Ein Grundproblem des Erziehungsdenkens bei Kant und Herbart*, Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.

- Humboldt, Wilhelm von (2017), »Theorie der Bildung des Menschen«, u: Humboldt, Wilhelm von, *Schriften zur Bildung*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co, str. 5–12.
- Ježić, Ljudevit Fran (2016), *Razvoj Fichteova jenskoga sustava transcendentalne filozofije u kontekstu pokantovskih rasprava*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Kant, Immanuel (1953), »Osnov metafizike čudoređa«, u: Kant, Immanuel, *Dvije rasprave*, Zagreb: Matica hrvatska, str. 149–226.
- Kant, Immanuel (2000), »Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva«, u: Kant, Immanuel, *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura, str. 19–32.
- Nikšić Rebihić, Edina i Komar, Zvonimir (2024), *Prolegomena za temeljno pojmovlje opće pedagogije*, Sarajevo i Zagreb: FFSA i FFZG.

AN ATTEMPT OF DERIVING THE NOTION OF FUTURE FROM FICHTE'S NOTION OF HUMAN BEING AND ITS PEDAGOGICAL CHARACTER

Zvonimir Komar

The title of this paper implicitly asks about the possibility of deriving the notion of future from Fichte's philosophy. In order to determine this possibility, we will explore what makes it possible in Fichte's philosophy. The title of the paper also explicitly states that this notion of future has an (essential) pedagogical character. The investigation and derivation of the reasons for this claim constitutes the basic logic of the paper. The aim of the paper is to gain insight into the possibility of the idea of pedagogy both through Fichte's philosophy in general and the notion of future that we will try to derive from it. First, we will look at Fichte's definition of human being in itself, because this is the starting point of his system of philosophy. After that, we will observe how the dialectic of self-positing produces temporality in general, and then we will pose a more specific question about the notion of future through additional determination of temporality through what Fichte calls the notions of purpose. We will further consider how future determined by notions of purpose exists in relationship between people, i.e., in society, and how Fichte determines the internal connection and being of society. In this context, we will also see how the dialectic of self-production of I produces both temporality and future, as well as basic dialectic of pedagogy, in which relationship the answer to the question of paper's title will be given.

Keywords: Johann Gottlieb Fichte; future; pedagogy; philosophy; self-setting; freedom; mind