



V. St. Hilfer!

daimon

Urednik
Mirjana Sovrović

Recenzenti
Milan Brdar
Mišo Kulić
Savo Laušević

Vladimir Milisavljević

Hegelovo određenje idealizma



Beograd, 2022

Uvod

Jedan odeljak *Fenomenologije duha* najjezgrovitije izražava Hegelovo shvatanje idealizma, uprkos tome što se u njemu reč „idealizam“ čak i ne pojavljuje. U tom odeljku Hegel kritikuje stav realističke ontologije, koji ta filozofska pozicija (njen glavni predstavnik je Fridrih Jakobi) deli sa stanovištem zdravog razuma ili obične svesti. Reč je o verovanju da konačne stvari imaju sopstveni realitet koji je nezavisan od apsoluta, koje Hegel opisuje i kao poziciju neposredne ili čulne izvesnosti. Svest koja stoji na tom stanovištu shvata ono što „istin-ski postoji“ kao konačnu stvar koja ima samostalno i, u tom smislu, apsolutno postojanje. Takva stvar se otkriva samo u neposrednom čulnom opažanju, a jezički se može zahvatiti jedino deiktičkim izrazima, kakvi su „ovo“ ili „sada“, ali ne i opštim pojmovima, koji su, navodno, nesposobni da prenesu puninu konkretnog, neposrednog iskustva. Nameće se pitanje da li je kritika takvog stanovišta uopšte moguća?

Hegelovo izlaganje navodi na zaključak da filozofska argumentacija čak nije ni neophodna kako bi se stanovište čulne izvesnosti dovelo u pitanje. Da bi se opovrgnuo realizam, koji na sumnju u realitet čulnih stvari odgovara

pozivanjem na „opšte iskustvo“, dovoljno je uputiti na praktičnu negaciju koja se na takvim stvarima vrši kada se one jedu. Za tu vrstu negacije sposobne su i životinje, koje se tako pokazuju kao idealisti *avant la lettre*.

Hegelov odeljak zaslužuje iscrpno navođenje, svakako ne zbog svojih stilskih kvaliteta, već iz čisto filozofskih razloga:

„Pri tom pozivanju na opšte iskustvo može se dopustiti da se u obzir uzme i ono praktično. S obzirom na to, onima koji potvrđuju tu izvesnost realiteta čulnih stvari može se reći da treba da se vrate u najnižu školu mudrosti – u stare eleusinske misterije Cerere i Bahusa, i da nauče tajnu jedenja hleba i pijenja vina; jer, onaj ko je posvećen u te tajne biva doveden ne samo do sumnje (*Zweifel*) u biće čulnih stvari, već i do očajavanja (*Verzweiflung*) nad njim, i dëlom sam na njima sprovodi njihovu ništavnost, a dëlom vidi kako je one same sprovode. Te mudrosti nisu lišene ni životinje, već se, naprotiv, pokazuje da su najdublje posvećene u nju; naime, one ne stoje mirno pred čulnim stvarima kao pred nečim što postoji po sebi, već očajavaju nad tim realitetom i, u punoj izvesnosti o njihovoj ništavnosti, bez ustručavanja ih se prihvataju i jedu ih, a sva priroda slavi, kao i one, te otkrivene misterije, koje uče o tome šta je istina čulnih stvari“. (W III, 91)

Na sličan opis negacije koju na stvarima vrše životinje nailazimo u § 44 *Filozofije prava*, čija je tema kategorija svojine. Prema Hegelovom opisu, svojina nastaje iz čina kojim osoba postavlja svoju volju u stvar, koja je sama po sebi nesamostalna. Zato je tu čovekova slobodna volja eksplicitno opisana kao „idealizam“ koji ne priznaje samostalnost tzv. spoljašnjih stvari (*Aussendinge*), već te stvari prisvaja; ili, kako se kaže u dodatku uz ovaj paragraf, „slobodna volja je idealizam, koji ne

posmatra stvari, onakve kakve one jesu, kao biće po sebi i za sebe, dok ih realizam proglašava za apsolutne [...]. Već životinja više nema tu realističku filozofiju, jer ona stvari jede, i time dokazuje da one nisu apsolutno samostalne“ (W VII, 106–107).¹ U literaturi o Hegelu, „realistička filozofija“ koja je predmet ove kritike, srećno je opisana kao „fetišizam konačnosti“, po analogiji sa Marksovim „fetišizmom robe“: baš kao što fetišizam robe znači verovanje da stvari imaju sopstvenu stvarnost, nezavisnu od procesa njihove društvene proizvodnje – dok je ta njihova tobožnja stvarnost fantomska, jer one nisu ništa drugo do zgusnuti ljudski rad (Marx, 1962, 52, 65) – realistička ontologija tvrdi da čulne ili spoljašnje stvari imaju apsolutno, samostalno postojanje, koje je nezavisno od duha.² Slično Marksovoj kritici političke ekonomije, Hegelov idealizam, čiji konačni oblik daje njegova nauka logike, ima za cilj razbijanje privida samostalnosti konačnih stvari – s tim što se taj privid kod Hegela ne rastvara kroz kritiku društvenih proizvodnih odnosa, već kroz kritiku i izvođenje logičkih kategorija, tj. čistih „misaonih određenja“.³

Merodavno *određenje* pojma idealizma, na koje upućuje i naslov ove knjige, Hegel je dao upravo u *Nauci logike*. To lapidarno određenje, koje se, u iznenađujuće jednostavnom obliku u kojem je izloženo, graniči sa

¹ Kao u gornjem navodu, primedbe i dopune unutar citata date su u uglastim zagradama.

² Naziv „fetišizam konačnosti“ skovao je, po ugledu na Marksov „fetišizam robe“, Kristof Buton, koji povodom navedenog mesta iz *Filozofije prava* govori i o „naivnom idealizmu životinja“ (Bouton, 2019, 33, 39, 53).

³ O kritičkom karakteru Hegelove nauke logike, up. Theunissen, 1980.

tautologijom, glasi ovako: „Stav da je *ono konačno idealno* čini *idealizam*.“ Doduše, tom iskazu neposredno sledi druga rečenica, koja će, kako se čitalac nada, doneti neko razjašnjenje: „Idealizam filozofije ne sastoji se ni u čemu drugome do u tome da se ono konačno ne priznaje kao istinski bivstvjuće“ (WV, 172). To „razjašnjenje“ otvara više problema nego što rešava. Međutim, razmatranje tih problema dopušta da se utvrde dve suštinske crte koncepta koji stoji u osnovi Hegelovog određenja idealizma, koje su međusobno povezane, a koje se mogu uzeti kao polazna tačka za izlaganje koje sledi.

Najpre se postavlja pitanje o smislu genitivske konstrukcije „idealizam *filozofije*“. Nije li idealizam već kao takav upravo filozofska pozicija, tako da je ta sintagma u stvari pleonazam? Takav zaključak bio bi preuranjen. Izraz „idealizam filozofije“ navodi nas da zaključimo da pored idealizma kao filozofske pozicije postoji, prema Hegelu, i jedan *realni* idealizam, koji se sastoji upravo u stvarnoj negaciji konačnih stvari kao samostalnih bića: onaj idealizam o kojem govore navedena mesta iz *Fenomenologije duha* i *Filozofije prava*. U tom smislu, pravi model ili medijum idealizma nije, na primer, skeptička sumnja (*Zweifel*) u stvarnost spoljašnjeg sveta već očajavanje (*Verzweiflung*) nad konačnošću, koje se manifestuje kao njihovo uništavanje ili „jedenje“. U tome bi se sastojala prva osobenost Hegelovog shvatanja idealizma.

Druga karakteristična crta koja se pokazuje u navedenom stavu o idealizmu, sastoji se u tome što se idealizam ovde određuje bez ikakvog upućivanja na specifičnu pojmovnost filozofije svesti, kao što je to inače uobičajeno, na primer u smislu shvatanja da se idealizam sastoji u tvrđenju o zavisnosti bića od opažanja ili

predstavljanja. I pored toga, međutim, hegelovski shvaćen pojam idealizma ima nešto zajedničko sa misaonim horizontom filozofije svesti. Radikalna nesamostalnost konačnog bića, koju to određenje izražava – u terminologiji Hegelove logike, to što je konačno biće u sebi samome shvaćeno pod formalnim određenjem *bića za drugo* (a ne bića za sebe) – obuhvata u sebi i onu nesamostalnost bića o kojoj je reč u uobičajenom pojmu idealizma, naime to da biće kao takvo uvek mora biti „biće za (neku) svest“. I taj vid nesamostalnosti konačnog bića, njegovo biće za drugo, može se razumeti kao jedan vid negacije koja je konačnom biću imanentna. Uostalom, dva smisla negacije su povezana. Negacija nije nešto što spolja pridolazi konačnim stvarima; one bivaju negirane, što uključuje i njihovu negaciju u svesti, zbog radikalne nesamostalnosti koja čini njihovo osnovno ustrojstvo. Ako se stvari tako postave, može se reći da samosvojnost Hegelovog određenja idealizma leži u ulozi koju u njemu igra pojam negacije.

Postoji, međutim, još jedno pitanje koje se postavlja pre svih ostalih – zašto da se uopšte bavimo Hegelovim idealizmom? Donedavno se sumnjalo da je filozofija moguća bez idealizma. U naše vreme to više nije slučaj. Idealizam, i to ne samo Hegelov, više nije široko prihvaćena niti analizirana filozofska pozicija. Jedan od simptoma takvog stanja stvari je već i činjenica da se danas, umesto o idealizmu, radije govori o „antirealizmu“. Pored toga, čak i antirealistička pozicija danas se rado kritikuje, posebno sa pomodnog stanovišta koje se predstavlja pod pretencioznim nazivom „novog realizma“, pod čijom zastavom se okupljaju razočarani pripadnici različitih filozofskih škola, ali pre svega postmodernisti. Novi realizam može da posluži kao najbolji primer za

nemilost u koju je idealizam danas pao. Naravno, u savremenoj filozofiji postoji čitava tradicija osporavanja idealizma – počev od marksizma, preko Sartrove kritike idealizma kao „digestivne filozofije“, pa do novije francuske „filozofije pojma“ i Bašelarove epistemologije, a zatim i Fukoove kritike subjekta (Sartre, 1966, 110, up. Couture-Mingheras, 2017; Foucault, 2001). Nesumnjivo je da je to osporavanje ponekad bilo obeleženo snažnim ideološkim predznakom. Ali, predstavljajući se kao korektiv za postmodernu razbarušenost i neobaveznost – pri čemu treba imati u vidu da motivacija polemike novih realista sa postmodernizmom dobrim delom leži u neraščišćenim računima s njihovom sopstvenom prošlošću – novi realizam toj kritici dodaje nove momente. I dalje je reč o „demaskiranju“ idealizma kao svojevrzne mistifikacije i zanesenjaštva, što odgovara motivima koji su nam dobro poznati iz materijalističke kritike idealizma. Međutim, za razliku od marksizma, pa i od „neorealizma“ u italijanskoj kinematografiji, filozofski novi realizam u svojoj borbi protiv idealizma promovise tipično buržoaske vrline, prilagođene kurentnim vrednostima najnovijeg doba – navodni realistički naučni habitus, trezvenost, „pozitivnost“ u svakom mogućem smislu te reči, pa i „poštenje“ – u borbi protiv nihilizma, pesimizma i, kako se kaže u karakteristično normativnom tonu, drugih „bolesti našeg vremena“ (Gabriel, 2020). Kada je reč o meritumu spora, neki od novih realista smatraju da tvđenje da je savremeni antirealizam varijanta transcendentalnog idealizma predstavlja krunski dokaz protiv tog stanovišta. Oni samouvereno prepoznaju glavnu grešku idealizma u tobožnjoj „konfuziji“ između epistemološke i ontološke problematike (Ferraris, 2015), kao da dve filozofske discipline nemaju jedna sa drugom

nikakve veze, pri čemu gube iz vida da bi upravo u njihov tobožnji „disciplinarni identitet“ bilo mudrije sumnjati (to se potvrđuje na modernim primerima Spinoze, Kanta i Hajdegera, a ne samo na antičkim, kao što su Platon ili Aristotel). Kod drugih predstavnika tog pravca, navodna realistička orijentacija ne ispoljava se samo u dovođenju u pitanje idealističke teze prema kojoj je „stvarnost“ ontološki zavisna od svesti, već i svih filozofija koje uopšte tematizuju transcendentalno pitanje o uslovima mogućnosti pristupa „onome što jeste“. Odatle je proistekla, kod pojedinih predstavnika ovog novog pravca, kritika takozvanog „korelacionizma“, kao shvatanja da filozofija ne treba da se bavi pitanjem „subjekta“ ili „objekta“ saznanja, već dimenzijom koja ih dovodi u vezu, na čijem se udaru našao i Hegel (Meillassoux, 2006, 52–53). Ovi protivnici svakog mogućeg oblika idealizma pritom su propustili da primete da Hegelov pokušaj da definiše pojam idealizma sasvim izlazi iz okvira onoga što oni podrazumevaju pod idealizmom, tj. iz okvira svođenja „stvarnosti“ na svest, opažaj, ili predstavu, pa čak i iz okvira kvazitranscendentalnog pitanja o „uslovima mogućnosti“ našeg pristupa stvarnosti. Kritika idealizma koju nude zagovornici novog realizma uopšte se ne obazire na Hegelov napor da izgradi idealističku poziciju polazeći od pojma o onome konačnom kao takvom. Zato ta kritika ostaje ograničena na raspravu sa filozofijom svesti. Jedini pokušaj otklanjanja tog nedostatka koji je dosad ponuđen sastojao se u odbijanju da se Hegel uopšte ubroji u idealiste, kao što sugerise već i naslov teksta iz novorealističke produkcije koji je posvećen tom pitanju (Gabriel, 2016).

Ali, sa Hegelovom filozofijom se ne može izaći na kraj tako što ćemo odbiti da ga svrstamo u rubriku idealizma

ili proglasiti da se ona ne uklapa ni u jednu postojeću klasifikaciju filozofskih stanovišta. Upravo sa stanovišta realističke filozofije, Hegelov „idealizam“ mora se shvatiti kao izazov. Otklon od misaonog horizonta filozofije svesti o kojem svedoči Hegelovo određenje idealizma je jedan od razloga zbog kojeg je njegovo ponovno razmatranje vredno truda. On nas navodi da preispitamo granice naših pojmova i našeg razumevanja filozofske tradicije.

Ali, pored problema sa „novim realizmom“, ima li razloga za bavljenje Hegelom, ili filozofijom uopšte? To pitanje se postavlja na opštijoj ravni sporazumevanja epohe sa samom sobom. U posthumanoj eri robotike, virtuelne stvarnosti i privatnih putovanja na Mesec, ali i masovnog razaranja, gladi i ekološke devastacije, kao da s jednakom besprizivnošću odlaze u beznačajno Platon zajedno sa Marksom, Dekart sa Aristotelom ili Hajdeger sa Spinozom. Ipak, čini se da je upravo Hegelova filozofija najviše pogođena predrasudama našeg vremena, uprkos sporadičnim, a često i neverljivim pokušajima da se izdvojeni segmenti njegove filozofske pozicije – najčešće njegova teorija običajnosti – iskoriste za sopstvene potrebe. Te predrasude prema Hegelu ne samo da osujećuju „pozitivnu“ recepciju Hegelove filozofije, nego sprečavaju čak i svaki pokušaj da se ona razume, što je ipak pretpostavka njenog kritičkog prosuđivanja.

Naravno, najčešće je odbacivanje koje je motivisano političkim razlozima. Ono se ponekad zasniva na otvorenim optužbama na Hegelov račun zbog njegovog navodnog totalitarizma ili, u nešto blažem obliku, na tvrđenju da je njegovo mišljenje nespojivo sa liberalnim vrednostima modernog doba. Tako se, na primer, još od Hajmove knjige o Hegelu (Haym, 1857) ističe teza o

njegovom prilagođavanju pruskoj monarhiji, pri čemu se propušta vrednovanje pozitivnog Hegelovog doprinosa liberalnoj teoriji moderne države kao postojećeg pojma slobode, uključujući i individualnu slobodu. U godinama koje su usledile svetskoistorijskoj propasti komunizma, neki bivši marksisti u socijalističkim zemljama potražili su pribežište u Hegelu kao poslednjem misliocu pre Marksa koji im je bio blizak već kao jedan od četiri glavna „izvora marksizma“. Ali ta faza trajala je kratko, što se moglo i očekivati s obzirom na agresivne kritičare koji su u Hegelu prepoznavali preteču komunizma i staljinizma.

Od političke diskvalifikacije možda je još pogubniji bio standardni prigovor da razuman čovek ne treba ni da se upušta u čitanje ili tumačenje Hegela pošto njegova dijalektika ne zadovoljava osnovne kriterijume razumljivosti. Naravno, dve strategije dezavuisanja često se javljaju u paru, kao kada se tvrdi da je dijalektika sredstvo političke manipulacije. Danas se čak i od profesionalnih filozofa mogu čuti tvrđenja da su Hegelovi filozofski iskazi besmisleni ili da je njegovu filozofiju nemoguće razumeti zato što u njoj značenja termina nisu fiksirana već se u toku izvođenja menjaju, kao da u Hegelovom konceptu dijalektike nije reč upravo o promeni značenja, koja, međutim, nije proizvoljna već motivisana protivrečnostima – na primer između forme suda i njegove sadržine – i kao da se zadatak tumačenja Hegelove filozofije ne sastoji upravo u dešifrovanju zakonomernosti te značenjske promene. Bilo bi iluzorno verovati da se te predrasude mogu lako razbiti; ali dovoljna je i nada da u stavu odbacivanja koji se, možda, zasniva jedino na odsustvu volje za razumevanjem, može biti otvorena poneka naprsina.

Ova studija ima dve osnovne teze. Prva je da se Hegelov koncept idealizma, i pored svoje specifičnosti, upisuje u istoriju ranijeg idealizma i njegovu problematiku – drugim rečima, da Hegelov „apsolutni“ idealizam, mada predstavlja kritiku ranije idealističke filozofije, nije proizašao iz raskida sa njom ili iz nekog nezavisnog stanovišta koje bi bilo strano ranijem idealizmu, već je nastao kao pokušaj nalaženja odgovora na pitanja koja je ona ostavila otvorenim. Druga glavna teza je da se u Hegelovom određenju idealizma izražava nastojanje da se prevaziđe početna suprotnost između konačnosti s jedne, i apsoluta kao negacije onoga konačnog s druge strane. Kako će se pokazati, za Hegela se apsolut ili beskonačnost sastoji upravo u konačnosti koja ukida sebe samu. Takva interpretativna teza bliska je tumačenju Hegela kao mislioca sekularizacije, ali njen smisao nije čisto teološki. Iz tumačenja Hegelovog filozofskog programa u smislu ukidanja transcendencije proizlazi da su pogrešne interpretacije koje u principu njegove filozofije – u apsolutu kao apsolutnom duhu – prepoznaju nadindividualnu subjektivnost koja se samo manifestuje u konačnosti. Naprotiv, konačnost koja ukida sebe samu identična je sa genezom samog apsoluta.

Možda nije suvišna napomena da ova knjiga ne daje potpuno tumačenje Hegelovog idealizma ili njegovog razvoja. Ona je primarno usmerena na Hegelovo izričito određenje idealizma kao izraz njegovog filozofskog samorazumevanja. Ali, i to samorazumevanje imalo je svoju istoriju. Hegel je srazmerno kasno usvojio naziv idealizma kao oznaku za sopstvenu poziciju. Ipak, put koji ga je doveo do tog rezultata nije bez značaja za njegovu filozofiju. Da bi se taj put mogao razumeti, u prvom poglavlju ove knjige skicirana je istorija predhegelovskog

idealizma – što znači, upravo idealizma koji ostaje u okvirima filozofije svesti, i koji svoj glavni problem vidi u opravdanju subjektivnog verovanja u postojanje spoljašnjeg sveta. Na prvi pogled izgleda da taj idealizam nema mnogo veze sa idealizmom u Hegelovom smislu. Ipak, već u njemu se profiliše, najpre s obzirom na Kantovu postavku o transcendentnom idealitetu prostora i vremena, veza idealizma sa pojmom negacije i negativnosti, koja će kod Hegela postati centralna, a zatim, s obzirom na Jakobijevu kritiku Kanta i Fihtea, i veza između idealizma i nihilizma.

U drugom poglavlju razmatra se Hegelov filozofski razvojni put u godinama koje je on proveo u Frankfurtu i Jeni, kada je, između ostalog, bio pod značajnim Helderlinovim, a zatim Šelingovim uticajem. U to vreme, Hegel je prema idealizmu, ili prema onome što se tada nazivalo tim imenom, imao kritički stav. Ali, on već i tada u osnovnim pojmovima i postavkama idealizma prepoznaje izraz autentične filozofije. Istina je da Hegel delimično tumači idealizam kroz pojmove beskonačnoga i konačnosti, za koje bi se pre moglo reći da pripadaju jednoj ontologiji nego filozofiji svesti. Međutim, ti pojmovi i motivi već su bili prisutni u idealističkim pozicijama kao što je Fihteova, tako da se Hegelova rasprava sa idealizmom može opisati i kao imanentna kritika idealizma. Kroz tu raspravu Hegel je razradio i sopstveni, kompleksni pojam apsoluta ili beskonačnosti, koji više nije suprotstavljen onome konačnom, već prema njemu održava dvosmisleni odnos: apsolut je istovremeno postavljanje i ukidanje onoga konačnog.

U toku svojih jenskih godina Hegel je zadobio pojmova sredstva i metodu koja mu je omogućila preuzimanje i dalju izgradnju jedne originalne idealističke

pozicije, pre svega u okviru njegovog koncepta nauke logike kao spoznaje apsoluta. Taj koncept je postepeno zamenio Hegelovo ranije razumevanje logike kao uvoda u metafiziku; na upražnjeno mesto uvoda u nauku doći će „nauka o iskustvu svesti“, koja čini sadržaj *Fenomenologije duha*. Na tom novom stanovištu ni sam apsolut više nije mišljen kao instanca koja se nalazi iznad konačnosti ili se razlikuje od nje. Naprotiv, on je identičan sa konačnošću ili negacijom koja ukida sebe samu i, prema tome, sa negacijom negacije. Takav pojam beskonačnosti stoji u osnovi Hegelovog određenja idealizma. Značajan deo trećeg poglavlja posvećen je njegovom izvođenju u prvom delu Hegelove *Nauke logike*. Te partije ove knjige nisu komentar Hegelovog teksta, ali su pisane sa namerom da pruže rekonstrukciju osnovnih momenata njegovog argumenta.

U četvrtom i završnom poglavlju razmatraju se problemi koji su u izvesnom smislu granična pitanja Hegelovog određenja idealizma, a koji stoje u vezi i sa temom jedinstva i strukture njegove logike. Negacija onoga konačnog, koja je sprovedena u poglavlju o beskonačnosti, pruža dokaz o idealizmu kao poziciji koja proizlazi iz samoukidanja onoga konačnog. Ipak, ona još uvek ne daje i dokaz apsolutnog idealizma. Naime, takav dokaz zahteva ne samo negaciju konačnog ili određenog bića, od kojeg se polazi u poglavlju o beskonačnosti, već i potpuno ukidanje pretpostavke bića. To ukidanje sprovedeno je u *Nauki logike* tek na prelazu sa logike bića na logiku suštine. Sa njim se stvaraju uslovi da svaka pretpostavljena određenost bića bude shvaćena kao rezultat slobodnog postavljanja, čime se konačno otvara mogućnost apsolutnog idealizma: perspektiva u kojoj će apsolut biti shvaćen kao samoodnošenje u kojem je

ukinut odnos prema drugosti, ili, u Hegelovim terminima, odnos prema drugome kao prema samome sebi. Takvo samoodnošenje je obeležje kategorija „subjektivne“ logike, kakve su kategorije pojma i ideje. Uprkos tome što ga Hegel nije tako definisao, za taj apsolutni idealizam moglo bi se reći da je istovremeno realizam, ali u jednom smislu koji je specifičan za njega: pojmovi ili opštosti imaju ne samo idealno već i realno postojanje pošto konstituišu objektivnu stvarnost ili realitet.

I poglavlje

Strah od idealizma

Poput većine naziva za stanovišta u filozofiji, reč „idealizam“ je višeznačna. Ipak, među njenim različitim značenjima jedno se izdvaja kao osnovno. „Idealizam“, bar kada je reč o modernom dobu, pre svega označava filozofsku poziciju koja sveukupnu stvarnost (ili „biće“) čini zavisnom od mišljenja. Pritom se ovaj poslednji termin gotovo uvek shvata u Dekartovom smislu, kao sinonim za sve što spada u oblast duševnog, mentalnog ili sve-snog života. Tako shvaćen pojam idealizma suprotan je ontološkom realizmu, koji prihvata postojanje entiteta i događaja koji su nezavisni od svesti (Lalande, 1983, 435–436). Obrnuto, kada je reč o idealizmu, njegova osnovna ontološka postavka može se izraziti u negativnom vidu: ono što nije predmet ili intencionalni korelat neke svesti, uopšte ne postoji.

Gotovo bi se mogla napraviti literarna zbirka od bezbrojnih anegdota – neke od njih su i pomalo tužne – koje opisuju zbunjenost i šok koji obična svest, koju smo pomenuli na početku, doživljava pri prvom susretu sa neverovatnom, pa ipak neoborivom idealističkom tezom da stvarnost nije ništa drugo do opažaj sazajnog subjekta.

Rodonačelnik te tematike, koja je, po prirodi stvari, specifična za modernu filozofiju, verovatno je bio veliki protivnik idealizma, Fridrih Hajnrih Jakobi, koji je ubrzo po objavljivanju *Kritike čistog uma* sastavio fiktivno pismo – parodiju idealizma, u kojem se on sam, koji o sebi govori kao o skupu predstava (što je varijacija na temu hjumovskog izraza o sopstvenom Ja kao *bundle of perceptions*), obraća drugom „najdražem skupu predstava“ („koji se, inače, naziva prijateljem“), jer su, kako on kaže, predstave sve što nam je posle Kanta ostalo (Jacobi, 2004, 3–4). Ali, kroz šok ponekad prolazi i filozof-idealista, koji mora s mukom da prevodi iskaze običnog jezika na oprezna idealistička tvrđenja, kada se sretne sa dovoljno odlučnim protivnikom idealizma. Tako, na primer, Dekomb prenosi anegdotu sa jedne sesije Francuskog društva za filozofiju na kojoj se rasplamsala rasprava o postojanju drugih svesti, koju je isprovocirala Brenšvikova solipsistička argumentacija. Tom prilikom je jedan od učesnika u diskusiji oštro izrazio svoje neslaganje, pa i revolt protiv mogućnosti da njegova sopstvena egzistencija bude redukovana na status elementa u predavačevoj svesti – na jedan član u „sistemu njegovih sudova postojanja“ – i to uz uveravanje da će se s njim složiti i drugi učeni članovi auditorijuma. Kako idealista uopšte može da objasni da fenomen njegove svesti protestuje protiv svog statusa fenomena, pri čemu se još poziva i na saglasnost drugih fenomena koji su mu slični (Descombes, 1979, 33–34)? Već Jakobi u filozofskom dijalogu *Dejvid Hjum* postavlja idealisti izazivačko pitanje da li je on zaista u stanju (*So machen Sie es in der That?*) da iz pukih predstava o svom sagovorniku naknadnim zaključivanjem i pomoću pojma napravi „stvar po sebi“ koja će postojati i van njegove svesti, a ne samo kao određenje njegovog sopstva

(Jacobi, 1787, 60–61)? Veliki Kantov kritičar i jedan od autora prve recenzije *Kritike čistog uma*, Johan Feder, u svojoj filozofskoj autobiografiji pominje razgovor o idealizmu koji je u svojoj sobici vodio s jednim mladim poštovaocem nove Kantove filozofije, kada ga je prijateljski pitao: „Ali, dragi moj čoveče, verujete li Vi zaista da sam ja, zajedno s prostorom koji ovde vidimo, puka predstava u Vašoj duši! A isto tako i Vi u mojoj!‘ Nakon kraćeg razmišljanja, rekao je: ‘Ne mogu odmah da Vam odgovorim na to pitanje.‘ Ali, nije ostao kantovac.“ (Feder, 1825, 120–121)

Osnovne postavke kartezijanske filozofije dopuštaju da se odgovori na pitanje o razlozima zbog kojih se idealizam uopšte mogao artikulirati kao održiva, a ponekad i kao vladajuća filozofska pozicija. Ti razlozi su prevashodno epistemološkog karaktera. U istorijskom pogledu, oni stoje u vezi sa takozvanim saznanjoteorijskim obrtom moderne filozofije, a u sistematskom sa onim što se danas naziva epistemičkom povlasticom prvog lica jednine.

Neposredno znanje o sopstvenim mislima ili mentalnim doživljajima ima samo ona osoba o čijim je mentalnim doživljajima reč. I obrnuto: jedna osoba može imati neposredno znanje jedino o sopstvenim mislima, ali ne i o mislima neke druge osobe. Dekart je smatrao da se odatle mogu izvesti jaki razlozi za sumnju u izvesnost sopstvenog znanja o postojanju drugih osoba, drugih „duhova“, tj. svesnih bića. U postojanje spoljašnjeg sveta, o kojem, prema Dekartu, isto tako nemamo neposredno znanje, takođe možemo sumnjati. Naprotiv, biće koje misli ima znanje o sopstvenoj egzistenciji kao mislećeg bića; pošto je neposredno ili direktno, to znanje nije podložno sumnji.