

Рад примљен: 23. 8. 2020.
Рад прихваћен: 27. 9. 2020.

УДК 165.814:14 Фихте Ј. Г.
Оригинални научни чланак
DOI 10.7251/SIN2002047J

AKTUELNOST FIHTEOVOG POIMANJA TRANSCENDENTALNOG JA I PSIHOLOŠKOG JA ZA SAVREMENU FILOZOFIJU DUHA

Andrija Jurić

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet
nusolog@gmail.com

Apstrakt: *Autor u radu istražuje mesto, ulogu i značaj transcendentalnog Ja u Fihteovom sistemu učenja o nauci, s teorijskog stanovišta. Ono će biti sagledano kroz ideje apsolutnog, neuslovljenog načela, reziduuma apstrakcije i proizvoda zbiljske radnje, kao i ideja ideelnog zraka i transcendentalnog momenta u psihičkoj svesti; dok će se apsolutno Ja prikazati kao aktivnost spontaniteta uma, zaključno sa Ja u refleksiji. Ono će se ispostaviti kao istovremeno, s jedne strane, čisto, transcendentalno i logičko, a s druge kao konkretno i individualno. Zahvaljujući ovakvoj svojoj dualnoj prirodi, ono omogućuje samosvest kao sui generis, različitu od predmetne svesti i slobodno delanje, kao agens. Ova interpretacija Fihteovih ideja ima za cilj da ih učini pristupačnijim, plodnim i relevantnim za analizu u svetlu savremene filozofije duha, analitičke i kontinentalne, kao i povezivanje nekih od glavnih pojmova. Dalje isticanje značaja ideja učenja o nauci i problema egološke i neegološke svesti, biće razrađeno na drugom mestu.*

Ključne reči: *transcendentalno Ja, samosvest, intelektualni opažaj, psihička svest, subjekt.*

Uvod

Ja koje sebe samo postavlja, o kome govori *Fihte*, može li to da bude neko drugo Ja nego *Fihteovo*? (Huserl, 1991, p. 164).

Fihteove ideje danas se retko razmatraju, još ređe zastupaju. Kako ističe Henrich, Fihte su filozofi zaboravili štaviše, nikad nisu obraćali pažnju na njega (Henrich, 1982, p. 51). Stvari ne stoje bolje ni po pitanju savremene filozofije duha, kako analitičke tako i kontinentalne: izuzev hajdelberške škole,¹ na interpretiranje Fihte u kontekstu problematike svesti i samosvesti gleda se kao na anahronizam ili kuriozum. Takođe, fenomen Ja je ambivalentan: u svakodnevnoj, posebno lingvističkoj i psihološkoj upotrebi, deluje kao da se o njemu nema šta reći – subjekt referira na sebe samog; s filozofske strane, o njemu ne postoji konsenzus – od toga da mu se negira postojanje (Hjum, 1983),² preko (nespoznatljive) transcendentalne strukture (Kant, 1990), i sagledavanja kao uslova mogućnosti bitka bića, do fenomenoloških koncepata,³ i ideje da Ja nije transcendentalno, već transcendentno (Sartr, 1984).

Zadatak ovog rada biće da se predstavi centralna tema učenja o nauci, pojam Ja, s osvrtom na perspektive savremenih interpretatora. Takav prikaz ima za cilj da Fihteove ideje učini pristupačnijim, plodnim i relevantnim za analizu u svetlu savremene filozofije duha. Prvo poglavlje će ukazati na epistemološke karakteristike apsolutnog načela; zatim, Ja kao imperativ psihičkoj svesti, metod koji je Fihte počeo inkorporirati u uvodima, ispostaviće se kao reziduum apstrakcije sa fenomenološkim konotacijama. Takav reziduum, kao zbiljska radnja, biće protivstavljen činjeničkom znanju i ukazaće se na njegovu objektivnu i nužnu, transcendentalnu formu. U strukturalnoj analizi svesti, *ideelni* zrak svesti biće prikazan kao pokušaj rešenja problematike neposredne samosvesti. Apsolutno Ja neće biti tumačeno metafizički i u kontekstu idealizma, već kao pred-diferencirana aktivnost i spontanitet uma, koja za posledicu ima dijadu (individualno) Ja i ne-Ja. Teza će biti da psihička svest (zbiljska) poseduje svoju nužnu i objektivnu formu, čistu od empirijsko-psihičkih kontingencija i ireducibilnu na njih, čime svest ne može biti samo predmet psihologije. Ta ideja se onda treba uzeti u obzir u savremenoj, analitičkoj i kontinentalnoj filozofiji duha.

Zadatak Fihteovog projekta je, kako Henrich tvrdi: pronaći neuzdrmani osnov izvesnosti koji bi ujedno bio i izvor slobode, a praćen znanjem (Henrich, 1982, p. 39). Osnov koji je istovremeno i izvor teorijskog znanja i slobode; što će se ispostaviti kao Ja. Stoga, početno pitanje je: zašto Ja i kako se do njega dolazi? Teškoće prikazivanja Fihteovog sistema vidljive su na samom početku: s jedne strane, on

¹ Naziv nametnut spolja, od strane protivnika (Tugendhat, 1989). Tu grupu filozofa, orijentisanih oko Henriha, između ostalih čine: Frank, Kramer i Pothast.

² Savremeni ekvivalenti su u Denetovom radu, kao i teorijama svesti „bez Ja“ [engl. *egoless consciousness*].

³ Za čak četiri različita shvatanja transcendentalnog ega u Huserlovoj filozofiji: (Kachappilly, n.d.; Carr, 1977; Baldwin, 2013).

insistira na apsolutnom načelu, s druge, polazi od psihološkog subjekta; dok je „duh“ sistema *cikličan*: celina se ogleda u svakom delu i obrnuto, svaki deo ima mesto i dobija smisao tek u celini.

U prikazu Fihteovih shvatanja Ja, služićemo se uporednom analizom njegovih osnovnih tekstova, uz upotrebu stručne sekundarne literature savremenih interpretatora.

1. Karakteristike apsolutnog načela i imperativ

Mi svakako moramo da imamo jedno realno, a ne samo formalno načelo, ali takvo načelo ne mora da izražava baš neku *činjenicu* [Thatsache], ono može da izražava takođe i neku *deloradnju* [Thathandlung] (Fihte, 2017, p. 12)⁴

Glavna odlika prvog načela mora biti da ono nije postavljeno, već da sâmo sebe postavlja. Ukoliko bi bilo postavljeno, fundiralo bi se na drugim, daljim i „višim“ načelima. Druga glavna odlika jeste da načelo ne može biti formalno, recimo zakon identiteta $A = A$, jer formalni stav ima neki sadržaj samo pod izvesnim uslovima; stoga, $A = A$ važi, nezavisno da li je A uopšte postavljeno. Drugim rečima: *ako* A jeste, *onda* ono jeste A, ali mi ne znamo da li A zbilja jeste ili nije. Neophodan je stav koji se samo-postavlja, apsolutan, ali i *sadržajem* izvestan.

Stavom $A = A$ sudi se da A jeste A; suđenje je delovanje ljudskog duha, prema nekom X koje je nužna veza između „ako“ i „onda“ (Fichte, 1974, p. 43). To se može formulisati i kao: ukoliko neko A *jeste*, ono je identično sâmo sebi. Formalni stav ne zavisi od toga da li A stvarno jeste ili nije, ono što jeste je da pri tom suđenju X biva postavljen u Ja, isto kao i A na koje se X odnosi. Irelevantno je da li A postoji po-sebi ili ne, ono što jeste važno za dalji rad je da tim suđenjem *Ja jeste*.⁵ Ipak, Fihte na ovom mestu ne obrazlaže zašto Ja, osim: „Ja je ono što sudi u gornjem stavu“.

A i X su, dakle, postavljeni u Ja i jesu za-Ja, tj. za-nas. Početnim stavom $A = A$ došli smo do stava (zaključka): *Ja jesam* – ali, kao činjenice, *Tatsache*, ne kao izraza delotvorne radnje, *Tathandlung*. Dalje, stav $Ja = Ja$ „vredi ne samo prema formi, on vredi i prema svom sadržaju“ (Fichte, 1974, p. 45). Vredi po sadržaju, jer su subjekt i predikat isti (s obe strane znaka jednakosti). Drugim rečima, ne znamo da li je neko A uopšte postavljeno, ali možemo znati da mi jesmo; A je za-Ja, ali je i Ja – za koje je A – takođe za-Ja, ono je sâmo za-sebe. Ipak, ovo je stav empirijske svesti. Fihte dalje

⁴ Kurziv je Fihteov, kako bi naznačio razliku između „stvari“, *Sache* i „delatnosti“, *Handlung*.

⁵ Namerno se na ovom mestu koristi „krivu“ terminologija: 'postoji' umesto 'jeste' i 'po-sebi': drugu, jer na ovom mestu u *Osnovi*, još nije započet govor o „ontologiji“ za-nas i eliminaciji stvari po-sebi; a prvu, jer se to krije u njegovim rečima u tački b) „*Da li i kako* je A uopće postavljeno, to mi ne znamo“. Termin postavljanja [nem. *Setzen*], Fihte ne definiše eksplicitno, a Brezil smatra da se upotrebljava u značenju „biti svestan“ (Fichte, 1992, p. 82). Ovim tumačenjem da nije bitno da li A jeste ili nije (po-sebi), već da jeste za-nas u smislu da smo ga svesni, približavamo se fenomenološkoj tradiciji, što potkrepljuju i dalje Fihteove reči: da je A postavljen u Ja i time ono jeste postavljeno, tj. jeste.

pokušava da dođe do *Ja jesam* kao izraz *Tathandlung*-a, ne samo *Tatsache*, jer je *Ja* s leve strane apsolutno jednako sa *Ja* s desne strane i takođe je postavljeno u *Ja*, kao i *A* i *X*, čime je ono i delovanje i proizvod delovanja: kao što je *A za-Ja*, tako je i *Ja za-Ja*.⁶

Sada je potrebno demonstrirati kako se do *Ja* dolazi ne samo formalno, već i 'delovanjem'.

1. 1. Imperativ *Učenja o nauci*: psihološki subjekt

Misli sebe i posmatraj kako to činiš (Fihte, 1976, p. 181).⁷

Činjenica koju interpretatori često previđaju jeste da Fihte polazi od psihičke (empirijske) svesti, pritom se oslanjajući na *refleksiju* i *apstrakciju*: refleksija je *nužna*, a apstrahuje se od *svega* (što tome ne pripada) (Fichte, 1974, p. 42). Stoga, izvor polaznog stava je kartezijanski *cogito*, izvesnost svesti o samoj sebi no, Fihte ide mnogo dalje (Perović, 2003, p. 206).⁸

Prvi zadatak je apstrakcija od svakog bića, pa i filozofovog (Fihte, 1976, p. 135-136). Fihte na tome temelji svoju „ontologiju“: apstrakcija treba da nam pokaže da je svako biće u formi bića *za-nas*. Sve što imamo, imamo na način postavljanja, odnosno, kao objekt za svest; biti objekt znači *biti-za-svest*. Povod ovog prvog zadatka je nastojanje da se eliminiše kantovska stvar *po-sebi* kao ostatak dogmatizma; a to usled toga što je stvar *po-sebi*, suštinski, *pretpostavka*: „u“ mišljenju i mišljenjem pretpostavljamo da postoji nešto izvan mišljenja, od mišljenja nezavisno.⁹ Sada je bitak bića postao predikat, svojevrsna „etiketa“ koja se „lepi“ na ono što je postavljeno, odnosno, čega smo svesni.¹⁰

Nakon apstrakcije od sveg bića u jedan sistem predstava praćenih osećajem nužnosti, iskustva – *šta* je ono što preostaje, odnosno, „Ko je taj ko preduzima zahtevanu apstrakciju od svakog bića“? (Fihte, 1976, p. 135). A na drugom mestu:

⁶ Smatramo da Fihte na ovom mestu još uvek ne iznosi nikakav *novum*, već formalizuje Dekartovu ideju II meditacije da ja nužno moram biti ukoliko me obmanjivač obmanjuje, „[I]skaz: *Ja jesam* [...] nužno je istinit.“ (Descartes, 1993, p. 48).

⁷ Ovaj imperativ kao najviši, ističe se posebno u Fihteovom poređenju sa Šmidovim sistemom (Fichte, 1988, p. 323). Ovim će se uvideti sledeće tačke: ono što misli i ono što se misli je identično, subjekt-objekt; to je nužno tako (forma radnje je nužna), jer nastaje delovanjem na samo delovanje. Ukoliko ne „udahnemo život“ u tu formulu, tj. *Ja = Ja*, ona je „prazna i mrtva forma govora“. *Učenje* ne govori „Razumi šta ti govorim“, već „Razumi sebe“: „The *Wissenschaftslehre* does not say, 'Comprehend what people say to you'; it says, instead: 'Comprehend yourself'“. Predmet *Učenja* nije „tamo“ ili apstrakcija, već subjekt u svojoj samoevidenciji mišljenja.

⁸ Henrih takođe određuje učenje kao kulminaciju ideja koje su započele sa Dekartom (Henrich, 1982, p. 16).

⁹ Radikalizovani epistemološki stav nije svojstven samo Fihteu, već se u drugačijim oblicima javlja i kod Dekarta idejom zlog demon i u Patnamovom misaonom eksperimentu (Putnam, 1981) i dalje. Argumentacija je: sve što se može „imati“ jeste u formi *za-nas*, tj. od strane subjekta opaženo, znano; raspoložemo samo vlastitim predstavama, *ergo* nije moguća apodiktička tvrdnja o onom *po-sebi*, nezavisnom od subjekta, već je to pretpostavka, a takva je dogmatizam.

¹⁰ Svako biće-*po-sebi* je biće-*za-nas-po-sebi*; bitak je predikat (Fichte, 1994, p. 39).

šta je ono od čega se ne može nikad apstrahovati? (Fichte, 1974, p. 47). – Subjekt je sada „čist“, jer se apstrahuje od svakog bića i predstave; svojevrsnom *epoché*. Ono što preostaje je *delovanje*, *aktivnost*; čisto *inteligiranje* (Todorović, 2014, p. 209). Tek na ovom mestu postaje jasno zašto je noseći koncept Ja, a ne, recimo, samo delovanje, svest i sl. – delovanje *zna* da je ono delovanje, ono je za-sebe. Celokupni navedeni put apstrakcije moguć je samim tim delovanjem, koje nije ni za šta drugo, već za sâmo sebe, jer je ono „vršitelj“ apstrakcije, a ono sâmo naprosto jeste, jer jeste – i ukoliko jeste, jeste na način za-sebe. To delovanje nema više predmeta, objekta – jer je od svega apstrahovalo – osim sebe sama.

Razlika između ovog izvođenja i onog u *Osnovi* je ta što se ovde ide postupno, preko medijuma delovanja, dok se pre činio „skok“ na Ja.¹¹ Dakle, sve je za-delovanje, ali samo delovanje je za-sebe i to *delovanje na delovanje* jeste „način konstrukcije onog Ja“ (Fichte, 1976, p. 136). Ukoliko se delovanje shvati kao svest, onda delovanje koje se vraća u sâmo sebe jeste samosvest – od Ja se ne može apstrahovati.¹² Ovo je drugi metod dolaska do Ja, kao izraza delotvorne radnje, a ne činjenice.

Delovanjem – kojem ne prethodi nikakvo delovanje – na delovanje, konstruiše se Ja za sâmo sebe, tj. za-Ja; ali tom Ja i ne pripada ništa drugo osim „vraćanja u sebe“. Na ovom mestu nailazimo na najčešće kritikovani moment učenja, a to je pitanje: da li Ja *nastaje* vraćanjem ili se *vraća* sebi? Problematika će biti izražena i u samoj kovanici koju Fichte upotrebljava: *Tathandlung* ili deloradnji, radnji koja samu sebe proizvodi, tj. procesu samoosvešćivanja koji omogućuje svest.

Do sada smo prikazali Ja kao apsolutno prvo načelo (*Tatsache*) i Ja kao reziduum apstrakcije (*Tathandlung*). Treći i nama najznačajniji moment biće onaj u refleksiji. No, pre toga je neophodno reći par reči o samoj strukturi svesti.

3. Mesto Ja u strukturi svesti

Počevši sa novovekovnom filozofijom svest se shvata kao vid odnosa subjekta i objekta: subjekt je ono *ko* ili *šta* jeste svesno, dok je objekt intencionalna usmerenost svesti ili ono „o čemu“ je svest (Todorović, 2014).¹³ Zatim, u onom prvom, subjekt-strani, mogu se razlikovati dva aspekta: „naša“ predstava ili reprezentacija objekta, koja implicira u onom 'naša', ponovo jedan subjektivni moment, tj. subjekta sâmog.¹⁴ Ovo mesto subjekta sâmog, „vlasnika“ predstava, biće ono gde je smešteno

¹¹ Ipak, ovaj odnos delovanja i Ja, kako ćemo kasnije pokazati, ispostaviće se kao najvažniji moment i nerešeni problem učenja o nauci, što će i u savremenoj filozofiji duha biti nastavljeno kao odnos pre-refleksivne samosvesti i Ja-svesti.

¹² Up. Huserlov metod dolaska do Ja u *Idejama I*, kao „fenomenološkog reziduuma“ nakon izvršene *epoché*: „Preostaje li nam čisto Ja (koje je onda za svaku struju doživljajâ principijelno | različito) kao reziduum fenomenološkog isključenja sveta i njemu pripadne empirijske subjektivnosti“ (Husserl, 2007, p. 129).

¹³ Za model subjekt-objekt, kao i druge, tj. ontološki model supstancije i stanja, kao i sazajno-teorijski model, v. (Tugendhat, 1989).

¹⁴ Zanimljivo je istaći da upravo na ovoj podeli, koja se smatra tradicionalnom, počivaju neke

Ja, tj. u samosvesti.

Fihte direktno nastavlja subjekt-objekt strukturu svesti, čijom će radikalizacijom doći do dijade Ja | ne-Ja; ali ga i modifikuje (kasnije i nadilazi): Subjekt – Objekt se u *Učenju* prikazuje kao Ja – Objekt;¹⁵ jer smo u apstrakciji videli da je Ja za-Ja. Ova ideja izražava i drugu bitnu karakteristiku učenja, a to je da subjekt (Ja) nije ništa statično i pasivno, po-*stavljeno*, čime bi bio i supstantiviran, odnosno, hipostaziran. Drugi argument za ovakvo formulisanje subjekt-objekt odnosa potiče iz sleđenja Kanta:

ja mislim mora moći da prati sve moje predstave; jer inače bi se u meni nešto predstavljalo što se ne bi moglo zamisliti, što znači upravo: predstava bi ili bila nemoguća ili bar za mene ne bi bila ništa (Kant, 1990, p. 104).

Za Kanta je ova predstava akt spontaniteta, tj. čista apercepcija; ona je samosvest koja proizvodi predstavu 'Ja mislim' koja je ista u svakoj svesti (svesnom stanju). Raznovrsne predstave moraju pripadati jednoj samosvesti, inače ne bi bile „moje“. Ukoliko bi se nešto našlo u nama što ne bi bilo (moglo biti) praćeno sa 'Ja mislim', ono ne bi bilo „naše“ (za-nas), već bi bilo poput stranog tela ili sama predstava ne bi bila moguća. Ovo drugo, da bi predstava bila nemoguća, odnosi se na samu suštinu mentalnih stanja – ona nisu moguća, ako nisu istovremeno i *moguće-misliva* od strane mene. „Jača“ verzija ove ideje je Dekartova: „Pod rečju mišljenje shvatam sve ono, što se zbiva u našoj svesti, ukoliko smo svesni toga.“ (Descartes, 1951, p. 67).

Ovo se odnosi ne samo na shvatanje, htenje, zamišljanje, već i opažanje; ukoliko kažemo: „Ja vidim“, to ne uviđamo po *gledanju*, već po *svesti o gledanju*, „jer se tada odnosi na duh, koji jedini oseća ili misli, da vidi“ (Descartes, 1951, p. 68). Gde je kod Kanta 'Ja mislim' poput „nalepnice“ koja prati predstave, kod Dekarta, a i Fihtea, one su u zbiljskoj vezi prema nečemu delatnom i realnom; no, gde je to za Dekarta *res cogitans*, za Fihtea je daleko složenije: „Ne može se uopšte ništa misliti, a da se uz to ne pridomišlja svoj Ja, kao svestan samoga sebe; od svoje samosvesti ne može se nikada apstrahovati.“ (Fichte, 1974, p. 47).¹⁶

Svaka *švest o' objektu* nužno implicira *šamosvest'*. Ovde se sa 'švest o' misli predmetna svest, ona koja je usmerena ka objektu, jedinstveno svesno mentalno stanje. Gorepomenuta struktura svesti „Ja – Objekt“, sad se može prikazati kao „Ja ↔ Objekt“, čime se izražava *dvosmerni* karakter svesti.

savremene teorije samosvesti, preciznije teorije samo-reprezentacije (Kriegel, 2009; Kriegel i Williford, 2006).

¹⁵ Ovo se ne treba pomešati sa terminima Ja-Subjekt i Ja-Objekt koji su „u“ samom Ja i koje Henrich ističe u odnosu Ja sa samim sobom (Henrich, 1982, p. 19).

¹⁶ Naravno, ne misli se da mi uvek i neprestano „imamo sebe pred očima“, da u svakoj svesti o objektu mi eksplicitno mislimo i sebe – to bi bio slučaj da je Ja na mestu objekta zbiljske (predmetne) svesti.

2. 1. Dvosmernost svesti: dva zraka i dva niza

U *Drugom uvodu* (1797), Fihte se služi govorom o „dva niza“ kako bi izložio osnovne ideje. Oni su: niz filozofovog mišljenja i niz samorazvoja Ja: prvi je niz naučnika koji promatra svoj predmet istraživanja, a drugi je sam taj predmet i njegova ispoljavanja. Ipak, ova dva niza nisu samo pomoćno sredstvo saopštavanja, već izražavaju i suštinu Fihteovog sistema time što on eksplicitno u odnos stavlja *psihičku svest* i *transcendentalni moment*, uvodeći pritom i govor u *Prvom* i *Trećem licu*, koji su od velike važnosti i u savremenoj analitičkoj filozofiji duha. Stanovište filozofa je stanovište psihičke svesti: za njega već postoji sistem celokupnog iskustva, on je „dogođen“, i na njega se odnosi imperativ, ono je stanovište konkretne, zbiljske svesti, koja može biti „moja“ i „tvoja“. Suprotno, stanovište Ja kao predmeta istraživanja je ono što se tek treba razviti i ispoljiti „po-sebi“, nezavisno od posmatrača.

Sada se možemo vratiti na Ja delovanja: delovanjem na delovanje nastaje Ja iskonski za samo sebe. Njemu ništa drugo ne pripada, već ono *jeste* to vraćanje u sebe, ono je čin. Pošto je vraćanje, ono je radnja, jedna od dve radnje ili *ideelni zrak*, naspram kojeg je *reelni zrak* (Todorović, 2014, p. 237). Naime, dva zraka svesti su samo dve *a priori* radnje svesti kojima se ne konstituišu konkretni sadržaji, već *logička mesta* subjekta i objekta.¹⁷ U slučaju objekta, predmeta, postavlja se jedno čisto „Naspram“ u kojem će se naći (pojaviti) objekt ukoliko ima biti objekt za-svest.¹⁸ Prvo je, takođe, Ja koje se vraća u sâmo sebe i sebe opaža (puki opažaj), a drugo je radnja postavljanja predmetnosti predmeta.

Tek sjedinjeni, ova dva zraka omogućuju zbiljsku, empirijsku (psihičku) svest – onu koju već poseduje filozof. Ja koje se vraća u sebe *nije* svest, već samo jedan njen moment, „deo“; nije čak ni samosvest, već uslov mogućnosti samosvesti. No, Ja kao vraćanje u sebe, ostaje „slepo“ za tu drugu radnju – filozof zaključuje da „ta radnja nije moguća bez jedne druge kojom za Ja nastaje biće izvan njega.“ (Fihte, 1976, p. 136). Drugim rečima, ono što se zbilja *ima* jeste dovršena, zbiljska svest filozofa: Ja ne može pojmiti, jer poimanje nastaje tek suprotnošću prema ne-Ja. Ja još uvek nije ništa do jedna radnja na samu radnju, *Tathandlung*. Nju filozof u svojoj svesti *veštački* izdvaja, izoluje od celokupne radnje inteligencije kojom nastaje svest; iz dovršene celine izoluje (dve) posebne radnje.¹⁹ Tek, dakle, retroaktivno u refleksiji, uviđaju se momenti žive svesti. To dovodi do najvažnijeg momenta:

Ono Ja, koje sâmo sebe konstruiše, nije nikakvo drugo do njegovo sopstveno [*filo-*

¹⁷ Temeljnomo sintezom radnji Ja i ne-Ja postavljen je sadržaj za sve moguće buduće sinteze (Fichte, 1974, p. 71).

¹⁸ Primer bi bio da se sa strukturom (sposobnosti) vida postavlja „mesto“ oka (kao onog ko gleda; *ideelni zrak*) i vidnog polja kao „mesta“ u kojem se ima naći objekt ukoliko treba biti vidljiv (za oko; *reelni zrak*). Time, subjekt-objekt nije odnos subjekta po-sebi i objekta po-sebi, predmeta u svetu nezavisnog od subjekta; već je struktura same svesti.

¹⁹ Jedna od, verovatno, najvećih zasluga učenja o nauci je što se pokazuje da svest kao dovršena jeste fenomenološki jedinstvena (jedna), no u svojoj genezi sadrži različite procese koji dovode do njenog pojavljivanja, emergencije. Slično se može reći i za organizam: živo biće ne postaje „naprasno“ živo, već to jeste mnoštvom fizioloških procesa.

zofovo – prim. A. J.]. On navedeni akt tog Ja može da opaža samo u sebi samom, a da bi mogao da ga opaža, mora da ga izvrši. On ga u sebi proizvodi hotimice i slobodno (Fihte, 1976, p. 137).

Ja koje se samorazvija *jeste* filozofovo Ja. Ono je deo njegove žive i delatne, psihičke svesti, kao moment. Ovo je nužno, inače se Fihteovom imperativu ne može odgovoriti. On se obraća čitaocu sa: „Misli sebe i posmatraj kako to činiš“ – ukoliko čitalac, kao psihički subjekt ne može u sebi promatrati svoje Ja, onda je zahtev na samom početku besmislen.

2.2. Transcendentalno Ja

Filozof, kao psihička svest, poseduje dve radnje: Ja i ne-Ja. Ja odgovara *intelektualnom opažaju*, a ne-Ja *čulnom opažaju*. Ja se, „po-sebi“, konstituiše radnjom na samu radnju, dok filozof posmatra u sebi izvršenje tog akta nastanka Ja, čime je on intelektualni opažaj. Isti akt posmatran sa dva različita stanovišta, „po-sebi“ i iz psihičke svesti:

filozof nalazi taj intelektualni opažaj kao fakat svesti (za njega je to činjenica – *Tatsache*; za iskonsko Ja delotvorna radnja – *Tathandlung*), ne neposredno, kao izolovani fakat svoje svesti, nego budući da razlikuje ono što se u običnoj svesti nalazi ujedinjeno i celinu razlaže na njene sastavne delove (Fihte, 1976, p. 141).

Dakle, ne opaža Ja sebe *intelektualno*,²⁰ već ono sebe proizvodi *Tathandlung*-om; s druge strane, ne nastaje filozof *Tathandlung*-om, već on opaža u sebi. Ukoliko bismo se vratili na gorepomenuti prikaz strukture svesti kao „Ja ↔ Objekt“, njen dvosmerni karakter se sastoji od radnji „Ja ← “ i „ → Objekt“; prvoj bi odgovarao intelektualni opažaj (fundiran na pukom), a potonjoj čulni. S tim da bi prvoj pre odgovarao prikaz „☉“, jer predstavlja vraćanje samom sebi.

Tek ovo Ja koje se vraća samo sebi *jeste* uslov mogućnosti samosvesti, čak i u celokupnoj i dovršenoj svesti, jer samosvest *nije* predmetna svest, odnosno, 'svest o', pošto Ja nije objekt, već je neposredna, pre-refleksivna samosvest; a to je ono što Henrih i Frank ističu kao Fihteov originalni uvid.

2.2.1. Transcendentalno u imanenciji

Naredno pitanje tiče se same „prirode“ tog Ja. Naime, Fihte zapoveda čitaocima: *Misli sebe!* i očekuje identičan odgovor. Drugim rečima, akt samopromatranja filozofa je: (1) *volitivan*, zavisi od volje da misli; (2) *temporalan*, jer je u nekom vremenu; (3) *subjektivan* (psihički), jer ga svaki čitalac na koga se odnosi impera-

²⁰ No, Ja ipak opaža samo sebe i u samoproizvođenju, što Fihte naziva *puki opažaj*, različit od intelektualnog.

tiv u sebi konstituiše (4) *slobodan*, jer nismo primorani da to činimo – kako nešto takvo može polagati pravo na objektivnu važnost i nužnost? Ja je određeno kao (1) *nužno*, jer drugačije ne može nastati do delovanjem na samo delovanje i bez toga bi učenje o nauci počinjalo na proizvoljnom psihičkom aktu; (2) *objektivno*, pošto svaki čitalac i filozof, dovršena psihička svest, njega opaža; (3) *izvorno*, jer utemeljuje sve predstave. „Ja odgovaram: ta radnja je po svojoj prirodi objektivna.“ (Fihte, 1976, p. 137).

Filozof, paradigma psihičke svesti, za koga važe prve četiri tačke, u sebi sadrži moment za koji važe naredne tri tačke. On „pušta“ svoje Ja da dela, onako kako ono dela „po-sebi“ i samo ga posmatra. Akt prizivanja Ja je proizvoljan, vremenit i empirijski, ali ono prizvano je nužno, objektivno i izvorno. Na ovom mestu se ukazuje spoj *psihološkog* i *transcendentalnog*: u nama kao dovršenoj svesti, psihičkim subjektima, nalazi se nužna i objektivna, transcendentalna radnja Ja kao njen moment.²¹

Uočavamo dijade: *slobodno|nužno* – „da“ mislimo sebe (Ja) slobodno je, možemo misliti i nešto drugo, ali ukoliko mislimo, ono „šta“ time mislimo i „kako“ mislimo, nužno je; *subjektivno|objektivno* – akt je subjektivan, u svakoj psihičkoj svesti, ali je sama struktura i forma objektivna; *temporalno|izvorno* – akt je „sadašnji“, u vremenu i „usred niza predstava“, ali i izvorno samo-konstituišući, jer njime i putem njega mi postajemo za-sebe, samosvesni; *voljno|neproizvoljno* – voljom mislimo sebe, ali ne možemo voljom uticati na način kako ćemo to činiti i šta ćemo time misliti.²²

Ne samo da je ta radnja transcendentalna, već njome – pošto je u osnovi naše svesti i omogućuje je – mi *jesmo*. Uslov mogućnosti psihološkog subjekta je tako transcendentalan, „jer, pomoću njega ja sebi nastajem u svakom trenutku“ (Fihte, 1976). To ne znači da mi sami sebe u svakom novom trenutku kreiramo *ex nihilo*, već da transcendentalnim aspektom naše svesti mi, kao psihički subjekti, postajemo ono što već jesmo, ali za-sebe; postajemo samosvesni. I sam taj moment delovanja na delovanje, jeste pojam Ja i *vice versa*. O odnosu transcendentalnog momenta i psihičke svesti, Fihte navodi: „[P]itanje o objektivnosti temelji se na osobitoj pretpostavci da je Ja još nešto drugo osim svoje sopstvene misli o sebi i da toj misli leži u osnovi još nešto drugo osim misli“ (Fihte, 1976, p. 138).

Ja je, dakle, „prazno“ od svakog psihičkog *sadržaja*; ono se ni ne tiče sadržaja,

²¹ Up. „tada se s njim [čistim Ja – prim. A. J.] nudi jedna *svojevrsna* – nekonstituirana – transcendentcija, *transcendentcija u imanenciji*.“ (Husserl, 2007, p. 129). Ovde, za Huserla je Ja transcendentno, jer nije dato u iskustvu, ali jeste imanentno, jer je „na strani“ subjekta i jeste dato neposredno, što podseća na Fihteov intelektualni opažaj: „Ja sam za samog sebe i sebi dan kao *ja sâm* uvek po iskustvenoj očevidnosti. To vredi za transcendentalni ego (ali i, u poređenju, za psihološki čisti ego) i za ego u svakom smislu.“ (Husserl, 1975, p. 97-98). Ipak, za poređenje transcendentalnog Ja kod Fihtea i Huserla, ovde nemamo prostora.

²² Možemo voljom usmeriti oko da posmatramo ovaj zid ili ono drvo, ali ne možemo voljom uticati na samu strukturu oka. Takođe, način funkcionisanja oka je nužan i objektivan (recimo, kako sočivo prelama svetlost na retinu), no u konkretnom slučaju u vremenu se prelamažu konkretni zraci svetlosti i vidi konkretan predmet.

već forme svesti. No, forme koja je „u“ psihičkom i kao takva uvek u konkretnom; Ja se ne nalazi izolovano. Fihte na isti ovaj problem ukazuje i pre u *Osnovi*: „[N] abacuje [se] pitanje: šta sam ja bio pre nego što sam došao do samosvesti? Prirodan je odgovor na to: ja uopšte nisam bio; jer nisam bio Ja. Ja je samo utoliko ukoliko je on sebe svestan.“ (Fichte, 1974, p. 47).

Fihteova igra reči zapravo sadrži sofisticiranu ideju: *ja* nisam bio, jer nisam bio *Ja*. Tu je skriven i odnos Prvog i Trećeg lica, kao i *ja* i *Ja*: „ja nisam bio“ (psihička svest), jer nisam „bio Ja“ (transcendentalno Ja). U predgovoru učenju, Korać to određuje i kao ontološku individualnost:

princip subjektivnosti u duhu svoga *Ja*, koje nije individualnost u empirijskom smislu, već u ontološkom, ilustruje njegova primedba iz 1794. da je čak i 'najbolje ljude' lakše dovesti do toga da sebe smatraju komadom amorfnе lave u svetu, nego da sebe shvate kao *Ja*, dakle kao subjektivnost (u samom umu) (Fihte, 1976, p. XII).

Ja je ontološka individualnost, ne empirijska; samo je ontološki uopšte i moguća empirijska (psihička) individualnost. Osnov ove ideje je u tome da je sama forma umnosti kod svih umnih bića identična.

Ukoliko Ja ne bi bilo transcendentalno, tj. nužni, izvorni i objektivni moment (radnja) svesti, ono bi moralo biti psihičko, a time i relativno, proizvoljno. Ono bi bilo subjektivno i ni na koji način neka osoba ne bi razumela šta druga misli kad misli 'Ja'. Konstrukcija Ja bi takođe bila proizvoljna i zavisila od slučaja. Ne bismo *bili* Ja (samosvesni) ukoliko ne bismo to eksplicitno i mislili i prestankom mišljenja sebe kao objekta, mi bismo prestajali *biti* samosvesni. Niti bi to Ja bilo isto kroz različite predstave – već uvek neko drugo i različito.²³ Ukoliko bi Ja bilo voljno, mi bismo mogli želeći ne biti više Ja. Forma: da se Ja vraća samo sebi, takođe ne bi bila očuvana: jednom bi se vraćalo sebi, drugi put na ne-Ja ili neki psihički moment (recimo, osećaj dodira na levoj nozi) ili na „Ti“, te Henrihov primer: „Ti Ja tamo!“ ne bi bio besmislen.²⁴ I samo ovako Ja može istovremeno biti i *individualno* i *univerzalno*. Ono mora biti transcendentalno, inače bi u slučaju empirijske svesti samosvest bila *regressus ad infinitum* – za sebe bi stalno trebala novog subjekta za koji bi ona bila objekt.

Ta radnja, pored toga što je transcendentalna, ukoliko se vratimo na interpretaciju logičkih mesta, ona je i transcendentalno-*logička*. Ja njome sebi drugačije nisam mogao nastati, a drugim delovanjem nastaje mi nešto potpuno drugo. Drugim rečima, nikada neće objekt u pojedinačnoj svesti (mentalnom stanju) da se javi na mesto subjekta ili subjekt na mesto objekta, tj. ne-Ja da zauzme mesto Ja i obrnuto. Objekt se uvek *po-stavlja* na mesto objekta i subjekt na mesto subjekta; štaviše, obrnuto je: ono što se *zatiče* na objekt-strani svesti (što je ispunilo kriterijume),

²³ Ne u smislu da je Ja „statično“ i „pre“ samog vraćanja, jer bi takvo bilo supstantivirano, poput *res cogitans*. Ono se svaki aktom vraćanja ponovo konstituiše, ali na isti način; postoji konstantnim samo-postavljanjem.

²⁴ „Each one is individualized through the 'I'. Insofar as he says 'I', each one knows himself to be this one individual person. And, every person knows himself to be 'this particular One', when he says *the very same thing* of himself, namely, 'I'“ (Henrich, 1982, p. 50).

uzima se kao objekt, a subjekt se uvek već samo-konstituisao kao subjekt. Ta radnja ne sme biti proizvoljna.

Dakle, svaki Fihteov čitalac, kojem je upućen imperativ, misleći sebe misliće Ja, a to će zapravo biti delovanje koje se vraća u sebe. To omogućuje da zahtev bude upućen mnoštvu psihičkih svesti, a da odgovor bude identičan: jer je radnja koju vrši psihička svest, a kojom se ispunjava zahtev – transcendentalna i logička. Ovim se ispunjava i načelo iz *Osnove*, da stav $A = A$ važi samo po formi, dok $Ja = Ja$ važi i po sadržaju, koji je Ja i kao subjekt i kao objekt. Time što je transcendentalno Ja u konkretnoj psihičkoj svesti, Fihteu je omogućeno i da zasnuje učenje o nauci na objektivnoj, izvornoj i nužnoj radnji; istovremeno zadržavajući kartezijansku samoevidenciju i apercepciju spoznajnog subjekta.

Do sada smo prikazali Ja kao načelo, reziduum apstrakcije, ideelni zrak, transcendentalni moment u psihičkoj svesti. Sada će biti reči o delovanju i apsolutnom Ja.

2.3. Ja kao delovanje

Transcendentalni, čisti moment psihičke svesti u sebi ne sadrži psihičke elemente.²⁵ Ja je za-Ja apsolutno i nužno; ali, važi i u obrnutom smeru: „Što nije za sebe sâmo, nije Ja.“ (Fichte, 1974, p. 47). To znači, ne samo da delovanje na delovanje *jeste* Ja, već da nešto što nije sposobno da deluje na samo sebe, ne može *biti* Ja. Delovanje koje se ne može vratiti u samo sebe, ne može biti delovanje Ja. Ovo obrnuto važenje stava je bitno, jer se implicira da neka svest koja ne bi mogla biti svesna sebe ('svest o' sebi), ne bi ni bila svest u pravom smislu.

Prema Vudu Fihteovo Ja je ljudsko Ja (Wood, 2019). *Tathandlung* je specijalna „vrsta“ čistog samoznanja, kao akt vraćanja, a ne puka činjenica, *Tatsache*. Ja mora biti „aktivno traženo“ u vlastitoj spoznaji. Uslov tog znanja bila bi performativna činjenica svesti: objekt znanja nije 'iman' ukoliko se ne konstituiše i obrnuto. Ja nije znanje poput naučene činjenice (informacije), statično i pohranjeno negde u svesti;²⁶ već se aktivno proizvodi svaki put, svakim aktom samosvesti. Ja je stoga pre „akt“, „čin“, nego znanje; *čin* delovanja na sâmo delovanje. Ja, dakle, nije (samo) *proizvod* radnje u smislu da smo jednom u svom životu, sasvim slučajno postali svesni (činjenice) da jesmo svesni i da to ostane kao činjenica ili znanje smešteno negde među ostalima.²⁷

²⁵ Protivnici *Učenja* izjavljuju: „[P]od pojmom onog Ja ne možemo misliti ništa drugo do svoju dragu osobu nasuprot drugim [ili] kako se upravo zovem, Gajus ili Sempronijus“ (Fihte, 1796, p. 164). Ja treba tumačiti i kao *transparentno*.

²⁶ Možemo znati činjenicu da je Pariz glavni grad Francuske; ukoliko smo upitani, možemo odgovoriti. No, Ja se nema kao činjenica (informacija), već se svakom „upitanošću“ ponovo proizvodi – ne možemo „naučiti“ sebe.

²⁷ Ovo je veoma blisko današnjoj problematici u (analitičkoj) filozofiji duha: ukoliko bi programirali računar (AI), da na upitanost ovog tipa odgovara sa „ja...“; samo bi se upotrebljavao termin „ja“, onako kako je unapred programiran, bez ikakve svesti. Prema Tjuringu [Alan Turing], mašina je inteligentna ukoliko valjano imitira svesnog čoveka (Turing, 1950). Serl [John Searle] je kritikovao

Sa Ja se *ne tvrdi* nikakvo znanje, već se nešto *događa*. Štaviše, zato što nije činjenica i nije znanje, Ja se ne može *naučiti*, kao što se može naučiti vlastito ime, već se ono konstituiše vraćanjem u sebe i *jeste* to vraćanje. Niko nas ne može naučiti da *budemo* svesni, već to naprosto moramo *biti*. „*Ja jesam* [je] izraz jedne djelotvorne radnje, ali i jedine moguće“ (Fichte, 1974, p. 46). Zato što se ne može naučiti, Ja se ne može ni *zaboraviti* – amnezijom se zaboravlja sadržaj, lično ime, ne i forma svesti.²⁸ „Deloradnja je ono što se događa kada ja pustim svoje Ja da dela sâmo u sebi i posmatram šta se događa.“ (Fichte, 1992, p. 110; prevod naš).

Pedagoški moment, koji je sadržan i u *Učenju*, ovde je i demonstrativan, jer se u komunikaciji ne može saopštiti, već onaj sa kime želimo komunicirati mora moći da ga proizvede.²⁹ Štaviše, on je impliciran svešču, problem je jedino da se „pogodi“ u refleksiji: kod prikaza *Tathandlung*-a manje se treba plašiti da se pritom *neće* misliti ono što treba, nego da *će* se misliti i ono što ne treba; za prvo se „pobrinula već priroda našeg duha“ (Fichte, 1974, p. 42). Problem u razumevanju *Tathandlung*-a je što se teško čisti psiholoških elemenata. Da ćemo u mišljenju sebe mi misliti i deloradnju Ja, po prirodi je svesti – ali ćemo tome *pridomišljati* i psihološke elemente.

U tome što ja dopuštam mom Ja da dela i posmatram ga, Fihte „spaja“ dva niza: psihičko ja dopušta da transcendentalno Ja nužno dela i promatra ga – ne delam ja, već dela moje Ja, ali ne promatra moje Ja, već posmatram ja; sjedinjenje je *Tathandlung*-a i intelektualnog opažaja.

Čisto *Ja*, za koje sebe mnogi okrivljuju da nisu u stanju da ga misle, nalazi se u osnovi svakog njihovog mišljenja [...] budući da se svako mišljenje ostvaruje samo na taj način. Dotle sve ide mehanički. Međutim, uvideti nužnost, o kojoj smo upravo govorili, da se to mišljenje ponovo misli, to ne leži u mehanizmu; za to je potrebno uzdizanje pomoću slobode do jedne sasvim druge oblasti koju ne posedujemo neposredno svojim postojanjem. Ako ta moć slobode već ne postoji i ako nije uvežbana, onda učenje o nauci ne može ništa da započne s čovekom (Fihte, 1976, pp. 167-168).

Ja je u osnovi svakog mišljenja, jer to je način na koji ono postoji, slično Kantovom 'Ja mislim'. Dalje, do tog momenta sve „ide mehanički“, drugim rečima: 'posao' razuma jeste *mehanički* proces. Na određenom stupnju ono mehaničko prelazi u ono slobodno, svesno i voljno. Stoga mi *možemo* (slobodni smo), da se *usmerimo*

ovu ideju: koliko god simulacija i imitacija bili dobri, mašina ne bi bila inteligentna, jer sama ne bi razumela šta radi; nesvesno sleđenje programiranih uputstava nije inteligencija (Searle, 1980). Stoga, nesvesna upotreba indeksičkog izraza „ja“, kao lične zamenice u prvom licu jednine, ništa nam ne govori ukoliko nije „izraz delotvorne radnje“. Ja nije (samo) termin, sa valjanom ili krivom upotrebom, već akt samosvesti koji je *nužan* i uslov mogućnosti svesti; valjana upotreba reči neće nam ništa reći o svesti. Ovo je i kritika Tugendhata, prema kome, sledeći Vitgenštajna, filozofski problem Ja i nije problem, već supstantivirani govor o zamenci (Tugendhat, 1989). Up. i (Castañeda, 1967).²⁸ „If I am asked in this ultimate foundational framework, Who are you? I always know and can never not know the answer, even if I have become amnesiac. Yet, in response to, Who are you?, I, in this ultimate framework, cannot say anything except 'I'“ (Hart, 2009, p. VIII).

²⁹ Kao što slepoj osobi ne možemo deskriptivno objasniti kako to izgleda videti ili boje, već vid naprosto mora postojati.

na sebe (voljno). Zato je to s jedne strane „delo“ slobode, a s druge „ispunjenje“ slobode – potvrđivanje vlastite slobode njenim *upražnjavanjem*. Mehanizam nije u mogućnosti to da učini. Uzdizanje na taj stupanj samomišljenja je svesna i voljna odluka. No, samo postojanje sposobnosti (moći) ne implicira da će se ona izvršiti, niti da će se izvršiti kako valja, niti implicira da se to olako čini. Mi posedujemo slobodu u smislu mogućnosti, ali ona *oblast* do koje tom slobodom možemo dospeti, nije nam neposredno dostupna pukom činjenicom da postojimo.³⁰

Ova oblast slobode zauzimaće i važno mesto u kasnijim radovima, posebno *Sistemu učenja o moralu* (1798): ljudsko biće u prirodnom stanju nagona reflektuje o sebi i vlastitom stanju, time uzdižući sebe na „viši nivo“ (Fichte, 2005, p. 169). To nije nužno da se dogodi, ali ukoliko se dogodi, mora se dogoditi na nužni način, jer „empirijsko Ja“ treba da odgovara „čistom Ja“ (Fichte, 2005, p. 170). Fichte takođe ističe i ulogu društva u kome ljudsko biće obitava i koje mu može obezbediti priliku za ovu refleksiju – ali je ne može izazvati. Na taj način se individua „čupa“ iz prirodnog nagona i postavlja nezavisno. Putem refleksije i odgađanja, stiće se sposobnost *višestrukog* izbora zadovoljenja prirodnog nagona. Izložene ideje su direktni nastavak onih u *Učenju*, gde se ističe da „čulna svest“ koja je samo niz predstava, poput filmske trake, i u kojoj se ne može javiti delatni subjekt (agens), niti samosvest, kao uvid.

Pošto je i sâm transcendentalno Ja u psihičkoj svesti nužno, odnosno, temelji se u nužnim koracima „duhovne geneze samosvesnog bića“ (Prole, 2014, p. 171), možemo zaključiti da: (1) nužnost (mehanizam) vodi u slobodu ili, barem, njen uslov mogućnosti;³¹ (2) *uvid* u nužnost jeste ponovno mišljenje, dakle: ponavljanjem procesa on postaje za-nas, ne više po-sebi, i tim posredovanjem ona prestaje biti nužnost; (3) ta delatnost slobode je *uzdizanje*; (4) *oblast* u koju se uzdižemo nije ona koju i imamo prostim postojanjem. Transcendentalno Ja je: (1) *bezlično*, nalazi se u svakom mišljenju u kantovskom smislu 'Ja mislim'; (2) *čisto* je, jer nema

³⁰ Up. sličnu ideju „transcendentalnog preokreta“ kod Huserla: „[U] naivnoj samosvesti mene kao čoveka što svesno živi u svetu [...] ja sam slep za golemu transcendentalnu dimenziju [...] Uistinu sam ja zapravo transcendentalni ego, ali nisam toga svestan, nalazim se u jednom posebnom stavu, prirodnom stavu [...] Međutim, ja mogu izvršiti transcendentalni preokret – u kome se otvara transcendentalna univerzalnost [...] Ja sada kao novi horizont interesa imam celokupan konstituisajući život i delovanje [...] sve prirodne datosti i delatnosti stiču transcendentalni smisao [...] Tako ja kao čovek i ljudska duša postajem najpre tema psihofizike i psihologije; ali, zatim, u višoj i novoj dimenziji, transcendentalna tema.“ (Huserl, 1991, p. 167). Kod Huserla je reč o okretanju, a kod Fichtea o uzdizanju.

³¹ Mogu se povući paralele sa koncepcijom determinizma u filozofiji. Fichte zapravo i kritikuje ona stanovišta koja će tek kasnije postati *fizikalizam*: „Dajte predmetu uticaja samo mehaničku snagu, on će dobiti utisak [*impuls* – prim. A. J.] proširiti na ono što mu je najbliže i tako kretanje, koje je pošlo od prvog, može da prođe kroz niz, koliko ga god hteli da napravite dugačkim; ali, u njemu nigde nećete naći jedan član koji povratno deluje u sebe.“; i *bihejviorizam*: „Ili, dajte predmetu uticaja [...] osetljivost, tako da se upravlja iz vlastite snage i prema zakonima svoje sopstvene prirode [...] onda on, doduše, deluje natrag na podsticaj [*stimulus* – prim. A. J.] [...]]; no, on jeste i ostaje puko, jednostavno biće: biće za neku mogućnu inteligenciju izvan njega.“ (Fichte, 1976, pp. 121-122). Ipak, kao što vidimo ovde, nešto nužno mora proizvoditi slobodu; to će se pokazati kao duplicitet, ponovno mišljenje.

empirijsko-psihičkih elemenata. Ono nije lično iz jednostavnog razloga što nije celina svesti, niti zbiljska svest koja bi bila „ličnost“ za koju bi Ja bilo lično. No, ono jeste *vlastito*, jer u zbiljskoj, psihičkoj svesti jeste „moje“ ili „tvoje“. Drugim rečima, ono je bezlično i vlastito time što je objektivni i nužni uslov mogućnosti zbiljske svesti – a, opet prisutno u svakoj individualno.

Sada se može istaći glavna razlika između Fihteovog Ja i Dekartovog *cogito*. *Cogito* je okretanje celokupne zbiljske, psihičke svesti „ka“ sebi, reflektujući sebe kao ono što misli, mišljenje sâmo, a potom i „fiksiranje“ u onom što misli: *res cogitans*. To je odnos dovršene, zbiljske svesti (niza filozofa) prema samoj sebi; ona nije očišćena od psihičkih momenata, čime je *psihologizovana*.³² Ja, s druge strane, nije okretanje „ka“ već „u“ sebi, čime samosvest i nije refleksija, već pre-refleksivna samosvest (Frank, 2015, p. 43);³³ niti je okretanje celine, već jednog, transcendentnog momenta.

Dok *cogito* zadržava svoju individualnost, Ja nije individua, već uslov mogućnosti individualizovanja uopšte, čime je individualno-univerzalan i koji je stoga, *per se* bezličan: „u Ja kao opažaju leži samo forma tog Ja, i uopšte se ne uzima u obzir nešto što je uistinu materijalno toga Ja, koje je mislivo samo pomoću njegovog mišljenja sveta“ (Fihte, 1976, p. 174).

Fihte i sam ističe, u pismu Šelingu (1802), da je Dekartov stav u *Meditacijama* „prvog-reda“ i njegovo 'Ja mislim' je empirijsko; suprotno, Ja intelektualnog opažaja je „drugog-reda“, neposredno, fundamentalnije i uvek-prisutno nego bilo kakvo empirijsko stanje uma (Fichte/Schelling, 2012, p. 19, 68). Na ovom mestu Fihte takođe ističe i razliku između „fundamentalnog refleksa“ [nem. *GrundReflexe*] i refleksije [nem. *ReflexionsPunkte*]. Mišljenje uvek implicira relaciju, dok opažaj ne, stoga je jedinstvo u mišljenju negativni identitet, a opažaj pozitivni (Fichte/Schelling, 2012, p. 72). Pošto je kartezijanski *cogito* mišljenje, odnos onog *ko* misli (Dekarta) i onog sa čime sebe u mišljenju identifikuje (*res cogitans*), jeste negativni identitet.

Ono što se opaža (intuira) na taj način jeste *apsolutno* biće ili *Biće* i ono je jedinstvo bića i znanja, ali ne predmetnog znanja (znanja o nečemu), već apsolutnog znanja. Takvo nije diskurzivno, pojmovno, već opažaj, intuicija i tu je mesto učenja o nauci. Izraz toga je Ja, u kojem su prvobitno (u psihičkoj svesti) Ja i ne-Ja podeljeni. Apsolut je stoga uvek „viđenje“ [nem. *Ein Sehen*]. Fihte navodi Spinozu

³² Up. (Husserl, 1975). Još je Šeling kritikovao Dekarta za psihologizaciju, jer je sa *cogito ergo sum* svoje mišljenje postavio za uslov apsolutnog Ja (Šeling, 1988); Up. (Schelling, 1986). Za pozitivniju ocenu, kao i razliku „autobiografskog Ja“ i „čistog Ja“ kod Dekarta, up.: „[S]ometimes the 'I' Descartes talks about is the 'I' of autobiography, which at least purports to refer to the historical personage René Descartes. But sometimes the 'I' is nothing but the pure, incorporeal subject of thought.“ (Thomas, 2009, pp. 21-22). Ovim drugim tumačenjem, Dekartovo Ja je bliže Huserlovom konceptu transcendentne osobe koja nije apstrakcija, već transcendentni ego u punoj konkretnosti osobe u svetu (Husserl, 1975).

³³ *Meditacije*, kao refleksija subjekta o sebi (u celini) tek se „kaleme“ na *Učenje*, jer odnos samorefleksije pretpostavljajući implicira jedan dublji sâmo-odnos u samosvesti. Up. „[T]o je posebna, i to neposredna svest, dakle opažaj, i to ne čulni opažaj koji bi se odnosio na materijalno postojanje, nego opažaj same delatnosti“ (Fihte, 1976, p. 141).

kao svoj kontra-model: apsolutu se pripisuju dva modusa: *biće* i *mišljenje*. No, apsolut može imati samo jedan izraz: *apsolutno znanje* u kojem biće i mišljenje nisu razdvojeni. U tom smislu, apsolutno Ja jeste apsolutno biće, jer u njemu nema razlike između bića i mišljenja: ono što jeste, jeste na način mišljenja i ono što misli, nužno jeste. To nije identitet ili sjedinjenost dva modusa, već „istost“, Jedno, pre diferencijacije na biće i mišljenje.

Ova ideja ne mora „važiti“ samo u kontekstu transcendentnog idealizma, već je „uočljiva“ i na temelju gorepomenuta dva niza. Kad mi kao filozof i psihička svest, mislimo sebe i posmatramo kako to činimo, dolazimo do Ja (koje možemo i izraziti: „ja!“). Pitanje je: da li je to izraz mišljenja ili egzistencije? – Oba. Ja je „izraz“ delotvorne radnje. Istovremeno i u mišljenju referiramo na 'sebe' i to jeste izraz nečeg što realno postoji. Ja ne mogu misliti, a ne biti ili biti (ja, kao psihička svest), a ne misliti.³⁴ Ja je tako „spoj“ i stoji na međi mišljenja i egzistencije: „Ja *jest*, jer sebe *postavlja*, a on sebe *postavlja*, jer *jest*.“ (Fichte, 1974, p. 81). „[U] inteligenciji postoji – da se slikovito izrazim – dvostruki niz: bića i posmatranja, realnog i idealnog; a u nerazdvoljivosti te dvostrukosti sastoji se njena suština“ (Fichte, 1976, p. 121).

Ono ujedinjuje „dva“ sveta: *mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis*: „Pojam delovanja, koji postaje mogućan samo pomoću tog intelektualnog opažaja samodelatnog Ja, jeste jedini koji ujedinjava oba sveta što za nas postoje, čulni i inteligibilni.“ (Fichte, 1976, p. 142).

Filozofija mora polaziti od delotvorne radnje, jer tada tek „stoji upravo na onoj tački koja povezuje oba sveta i sa koje se oni jednim pogledom mogu pregledati.“ *Dogmatizam* počinje od bića kao apsolutnog (i nezavisnog od nas), stoga se ne može uzdići nad bićem; *idealizam* ne priznaje nikakvo biće kao nešto što „postoji za sebe“ – prvi polazi od nužnosti, drugi od slobode (Fichte, 1976, p. 169). Kao što smo videli gore, transcendentno Ja ujedinjuje i nužnost i slobodu: slobodni i voljni akt psihičke svesti, koji u nama otkriva nužnu i objektivnu radnju. Čitavo učenje o nauci zapravo „balansira“ na toj tački između dogmatizma i idealizma, bića i mišljenja, nužnosti i slobode i sl.; dok je ono što ujedinjuje oba sveta – Ja.

3. Apsolutno Ja i univerzalna uniformnost umnosti

Do sada smo pojam Ja interpretirali samo u odnosu na psihološku svest, zapostavljajući time koncept apsolutnog Ja, o kome će sada biti reči. Prema Koplstonovom tumačenju, ukoliko se prepustimo logičkoj analizi sistema celokupnog iskustva, nužno ćemo dospeti do transcendentnog Ja u Kantovom smislu, kao načela iskustva, bez ikakve tvrdnje o *ontološkom* statusu. Ipak, ukoliko pređemo u tumačenje bića kao bića-za-nas (eliminišući stvar po-sebi) – što Fichte eksplicitno

³⁴ Zato što ja jesam kao svestan: „Ja jesam, ja postojim, sigurno je. A koliko dugo? Naravno, toliko dugo koliko mislim; a može pak biti: prestanem li sa svakim mišljenjem, prestajem odmah i sa svim bitkom.“ (Descartes, 1993, p. 52).

radi – onda je: „mali korak od tvrdnje da je transcendentalni ego najviše načelo u analizi iskustva, ka tvrdnji da je to Transcendentalni Ego.“ (Copleston, 1946, p. 47; prevod naš).

Zapravo, to je nužni korak idealizma: ukoliko je jedino što se *ima* sistem iskustva (predstava), onda je Ja apsolutno; time bi se obrazložilo zašto se i ne-Ja fundira u Ja. Dvostruki zahtev (upućen Ja) bi se održao: osnov celokupnog iskustva i prvo načelo filozofskog sistema – Ja je odgovor na oba zahteva. Eliminacijom stvari po-sebi, najviše načelo sistema predstava, Kantovo transcendentalno Ja, postaje apsolutno, poslednji izvor „subjekata i objekata“.

Ipak, ne dele svi ovo mišljenje. Giljerme razlikuje tri glavne interpretacije Fihteovog apsolutnog Ja (Guilherme, 2010). Prema prvom, (1) klasičnom, koje su zastupali Šeling i Hegel, apsolutno Ja je „entitet“ koji konstantno proizvodi svet, prirodu i ne-Ja, kao i individualne svesti, odnosno, relativna Ja. Glavni problem ovog tumačenja je odnos apsolutnog Ja sa individualnim. Ono se uzima i kao Bog, apsolutna stvarnost; Giljerme ovo izjednačava sa Spinozinim pojmom supstancije (Guilherme, p. 7). Drugo stanovište (2) je idealističko, u interpretaciji Jakobija i Novalisa, prema kome je apsolutno Ja kao osnovni princip „metafizički izraz“ individualnih i empirijskih Ja. Ono nije Bog, već aktivnost i spontanitet kao osnov svesti i koja ima da *iznedri* individualno Ja. Treće tumačenje (3) je savremenih interpretatora, poput Brezila, Henriha, Colera, Nuhauzera i dr. – apsolutno Ja je aktivnost i spontanitet uma koji omogućava da individualno Ja nastane; on se potom *susreće* sa ne-Ja uspostavljajući subjekt-objekt relaciju i omogućujući osnovu znanja (Guilherme, p. 10). Suprotno jakoj tezi, apsolutno Ja *ne* proizvodi (sadržaj) ne-Ja. Tom tumačenju bi odgovarale i Fihteove reči:

Apsolutni Ja prvog načela nije *nešto* (on nema predikata i ne može ga imati), on je naprosto ono što jest, a to se ne da dalje razjasniti. Sada je pomoću tog pojma u svesti *sav* realitet, a od ovoga pripada onome Ne-ja onaj koji tom Ja ne pripada, i obratno (Fichte, 1974, p. 58).

Gorepomenuti *ideelni* (\leftarrow) i *reelni* (\rightarrow) „zraci“ zbiljske svesti (\leftrightarrow), bili bi radnje unutar jedne apsolutne, ali *nediferencirane* aktivnosti apsolutnog Ja (-). Individualno Ja i ne-Ja su protivstavljeni unutar apsolutnog Ja (kojim nastaje realitet u svesti, čime je ono *per se* spontanitet uma); ali apsolutnom Ja ništa nije suprotstavljeno (jer je biće biće-za-nas). Neko ne-Ja kao suprotstavljeno apsolutnom Ja može se samo *predočiti*, ali ne može *biti* po-sebi protivstavljeno; drugim rečima: neko 'po-sebi ne-Ja' suprotstavljeno apsolutnom Ja bila bi *stvar po-sebi*: „Apsolutnome Ja suprotstavljen [...], jeste Ne-ja *naprosto ništa*; suprotstavljeno onom Ja koje se dade ograničiti, on je *negativna veličina*.“ (Fichte, 1974, p. 58-59).

Dakle: apsolutnom Ja bila bi suprotstavljena stvar po-sebi, ali pošto je ova druga odbačena kao besmislica, ostaje samo apsolutno Ja kao spontanitet kojim nastaju saznanja, predstave u svesti (sav realitet). Tek u tim predstavama se mogu razlikovati ponovo Ja (individualno, koje se diferenciralo iz naprosto aktivnosti spontaniteta) i ne-Ja kao objekt. Mi možemo samo zamišljati, predočavati da nešto zaista

i postoji po-sebi, što bi bilo protivstavljeno apsolutnom Ja. Apsolutno Ja bilo bi *primordijalna* aktivnost 'po-sebi', koja naprosto jeste, jer jeste i čijom se tek (unutrašnjom) *diferencijacijom* uspostavljaju individualno Ja i ne-Ja kao njemu naspramno logičko mesto. Ukoliko bi uporedili sa gorepomenutim *Tathandlung*-om, apsolutno Ja bi se moglo tumačiti i kao delovanje samo, pre delovanja na sebe ili vraćanja u sebe. Tek tim sekundarnim korakom samodelovanja i samovraćanja, nastaje određeno Ja, a tom određenošću i konkretno – diferencirano naspram ne-Ja, onog što tom vraćanju ne pripada.

Ne-Ja je zapravo neophodno za Ja (i u smislu individualnog i apsolutnog), jer bez *kontakta*, „dodira“ sa ne-Ja, apsolutno Ja nikad neće biti diferencirano u individualno. Fihte zapravo i stavlja velik akcenat na ne-Ja i *intersubjektivnost* kao bitne faktore za diferenciranje Ja, tj. nastanak samosvesti.³⁵ U sukobu sa *protiv*-stavljenim, ne-Ja, Drugim, Ja se tek povratno diferencira i razvija.

To susretanje ne-Ja (bilo materijalnog sveta ili drugih individua) odvija se putem podsticaja, nem. *Anstoss* (Fichte, 1974, p. 149). U engleskom prevodu *Anstoss* se prevodi kao *check* u dvostrukom značenju: (1) kao prepreke ili ometanja; (2) kao impulsa, impetusa ili stimulusa (Breazeale, 1995). Podsticaj je prepreka koja je uvek izvan Ja, na koju Ja nailazi i koja, kao takva, povratno „motivirše“ Ja da se samo ograniči; on je „nemogućnost daljeg protezanja“. Podsticaj u vidu opreke događa se na delatnost samog Ja koja „teži dalje van“ i prisiljava je da „(reflektira) natrag u sebe“ (Fichte, 1974, pp. 151-152). Postavljalačko Ja ne postavlja svoju prepreku, već se podsticaj uopšte dešava jer je Ja *delatno* – ukoliko Ja ne bi bilo delatno, ono ne bi ni nailazilo na prepreke. Upravo zato što delatnost Ja *teži* u beskonačno (neograničeno, neodređeno i neodredivo), ono biva ograničeno; a samo kao ograničeno, ono je i određeno, diferencirano i konkretno Ja.

Na temelju ovih ideja Brezil tvrdi da je istinsko „Fihteovo Ja“ u stvari uvek *konačno* (Breazeale, 1995, p. 88).³⁶ Ono nije „autor“ sopstvenog bića, iako uvek tome beskonačno teži, već je *otelotvoreno* i vremenski uslovljeno, konačni subjekt znanja i agens. Ja jeste Ja samo ukoliko je ograničeno i za-Ja, a takvo je ukoliko ima i određeno je nekim ne-Ja naspram sebe. U napetosti između svoje beskonačne radnje i podsticaja (ograničenja), ono se diferencira u „žudnji“ [engl. *longing*] (Breazeale, 1995, p. 98),³⁷ težnji da prekorači ograničenja. Ovo može činiti samo konkretno Ja i samo takvo ima smisla, dok „apsolutni Ja prvog načela nije nešto“. Stoga je Fihteovo Ja uvek u svetu i „angažovano“ prema ne-Ja; i kao što Ja ima

³⁵ Up. napomenu o ulozi društva u samorefleksiji i oslobađanju individue od nagona. „If one were not to meet with a not-I, if one were to be put into some sort of cocoon and deprived from any and all sense-perception then one would be just an active particular mind without the ability of gaining knowledge and of being self-conscious.“ (Guilherme, 2010, p. 11). Za ulogu intersubjektivnosti kod Fihtea v. (Wood, 2006).

³⁶ Vud deli isto mišljenje: „the I learns to posit or intuit itself as unconditioned, finally knowing itself to be a non-empirical entity and free of all temporal conditions, in other words as an *absolute I*.“ (Wood, 2019, p. 7). Učenje o nauci je onda svojevrsno „čišćenje“ konkretnog Ja; ipak, ono to ne bi ni moglo ukoliko ne bi već imalo neku „čistotu“ u sebi, što se pokazalo kao transcendentalno Ja.

³⁷ Up. „tendencija“ (Prole, 2014, p. 173).

zadatak da sâm sebe „nadiđe“ u svom ograničenju, tako isto i ne-Ja izbegava da bude ograničeno sa Ja, uvek u nekom narednom, novom protiv-stavljanju. Samo tako je Ja radikalno „otvoreno“ ka svetu, prema materijalnim stvarima i umnim individuama. Takođe se zaključuje da je ustaljeno krivo tumačenje da je učenje o nauci teorija o apsolutnom Ja – obe verzije (1794 i 1796-1799) završavaju idejom da je apsolutno Ja apstrakcija, a da jedino Ja koje može zaista postojati jeste konačno, empirijsko, otelotvoreno i individualno.

Ja je ono od čega se dalje ne može apstrahovati; kao sintetička radnja uma, ona potrebuje podsticaj iz ne-Ja ukoliko „Ja treba da bude inteligencija“ (Fichte, 1974, p. 185). Time se ono *diferencira iznutra*, a bez onog „spolja“, ostala bi samo puka, neodređena aktivnost uma – bez 'svesti o', a time i bez samosvesti. Ova ideja može se naći i u kritici Spinoze na samom početku *Osnove*: empirijsko Ja, „onaj što on zove *svojim*, ili što ja nazivam *svojim* Ja“, za Ja (apsolutno) jesu modifikacije; ali: „On rastavlja čistu i empirijsku svest. Prvu postavlja u boga koji sebe nikada ne postaje svestan, jer čista svest nikada ne dolazi do svesti“ (Fichte, 1974, p. 50).

3.1. Univerzalna uniformnost umnosti

Umnost je svima zajednička i kod svih umnih bića je potpuno ista. Ono što je u jednom umnom biću darovitost, to je i u svima. [...] pojmovi o kojima je reč u učenju o nauci stvarno su delatni u svim umnim bićima, delatni s nužnošću uma; jer, na njihovoj delotvornosti osniva se mogućnost svake svesti (Fihte, 1976, p. 167).

Imperativ upućen mnoštvu psihičkih subjekata moguć je na osnovu toga što je *forma* umnosti ista; čiji moment čini i objektivna i nužna radnja u svesti. Čisto Ja (transcendentalno) je u osnovi svakog mišljenja (umnosti), jer se ostvaruje samo na takav način, to je mehanički. Ono, dakle nije po tome što je u ovom ili onom čoveku, već po tome što je „deo“ umnosti. Obrnuto: Ja ne zavisi od umnog bića u kojem je (recimo, čoveku), već je ono „pomoću“ i „kroz“ Ja; ne usled *bića*, već usled *nužnosti svesti*.³⁸

Da je ono apsolutno (u smislu „poslednje“) jedno i isto, jedna je od osnovnih ideja. U izlaganju vlastitog predmeta, kao nauka „filozofija je samo jedna“ (Fihte, 1976).³⁹ Forma umnosti je stoga takođe samo jedna. Naglašeno je 'forma', jer njome još nije ispunjen sadržaj:

[I]z mogućnosti onog Ja izvedena je nužnost *njegove ograničenosti uopšte*. Međutim, odatle se ne može izvesti njena *određenost*, jer je ona sama, kao što vidimo, ono uslovljavajuće svakog jastva. [...] Ta određenost se pojavljuje kao ono što je apso-

³⁸ Tek ukoliko sam svestan, ja sam svestan 'da ja jesam' čovek (i šta čovek jeste, uopšte); isto važi i za *res cogitans*.

³⁹ To je i razlog zašto Fihte nije gledao blagonaklono na Šelingov spis „Prikaz mog sistema filozofije“ (1801), jer filozofija nije nešto lično.

lutno slučajno, te daje *ono što je samo empirijsko* našeg saznanja. Ona je npr. ono pomoću koje sam ja, među mogućim umnim bićima, *čovек*, pomoću koje sam ja među ljudima ova *određena* ličnost, itd. (Fihte, 1976, p. 156).

Transcendentalno Ja ne određuje 'ko' i 'šta' psihičke svesti, već je uslov mogućnosti. Osoba se „pomoću tog Ja ne razlikuje od drugih osoba, nego od stvari.“ (Fihte, 1976, p. 166).⁴⁰ Stoga je taj način „utemeljen u prirodi inteligencije i ne zavisi od volje; on je nešto *nužno*, što se, međutim, nalazi u slobodnoj radnji i pri slobodnoj radnji; nešto *nađeno*, čije je nalaženje, međutim, uslovljeno slobodom.“ (Fihte, 1976, p. 127). Citat možemo obrnuti: empirijskom kontingentnošću smo *čovек* među (mogućim) umnim bićima, što navodi na zaključak da istu umnost imaju druga (moguća) umna bića.⁴¹ Osoba u smislu individualnosti je samo „poseban izraz uma“ (Fihte, 1976, p. 166), stoga, iako se samorazvoj Ja posmatra na konkretnom filozofovom Ja, ono nije *individualno*, iako jeste *vlastito* u smislu 'ono individuirajuće'. Ono jeste „moje“ ili „tvoje“, ali je kao takvo „moja“ ili „tvoja“ objektivna i nužna radnja – individualno nastaje tek čulnim ograničenjem (Fihte, 1976, p. 173).

Naime, Fihte razlikuje „dva“ Ja: *Ja intelektualnog opažaja* je ono odakle se polazi i predmet učenja o nauci; *Ja kao ideja* je ono s čime se završava. Prvo je za filozofa; no Ja kao ideja je „za sâmo *Ja* koje filozof razmatra“ (Fihte, 1976). – To Ja nije filozofovo, već ideja prirodnog i potpuno obrazovanog čoveka, „potencijal“ za realizaciju koji Ja sadrži u sebi. Realizacija Ja kao ideje bilo bi umno biće koje je „postalo jedno“ sa opštim umom, „potpuno umno i ništa do umno“. Pošto je ono apsolutno – jedno, onda se i prihvatanjem na sebe, „prikazivanjem“ u sebi opšteg uma, ponovo prestaje biti individua.⁴² Niti intelektualni opažaj niti ideja nisu individua: intelektualni opažaj, jer „jastvo još nije određeno do individualnosti“; a ideja Ja nije „zato što je individualnost iščezla obrazovanjem prema opštim zakonima.“ (Fihte, 1976, p. 174).⁴³ Ono se ne može realizovati, stoga se postavlja u praktičkom, kao najviši „cilj težnje uma“, do kojeg ima doći gorepomenutim prekoračivanjem sopstvenih ograničenja. „[U]m [je] ono jedino po sebi, a individualnost je samo akcidentalna [...] Za učenje o nauci samo je um večan, individualnost, međutim, mora neprestano da odumire.“ (Fihte, 1976, p. 167).

⁴⁰ Time se potvrđuje Henrihova teza da je Ja istovremeno i individualno i univerzalno.

⁴¹ Ovo omogućuje da se Fihte, barem uslovno rečeno, uporedi sa *funktionalizmom* u savremenoj analitičkoj filozofiji duha: „Pitanje je 'Kakva je naša intelektualna forma?' a ne kakva je naša materija? Ma kakva bila naša supstancija [...] ona neće nametnuti nikakva ograničenja prvog reda“ (Patnam, 2004, p. 105). Up. (Luis, 2004, p. 175 i dalje). Iako funkcionalisti govore o tipičnim uzrocima, posledicama i ulogama mentalnih stanja, zadržava se ideja višestruke realizacije [engl. *multiple realisation*] istog fenomena u različitim fizičkim korelatima kao osnovama.

⁴² Slična ideja je izražena Tolstojevim rečima: „Sve srećne porodice liče jedna na drugu, svaka nesrećna porodica nesrećna je na svoj način.“ (Tolstoj, 1975, p. 1). Uzrok (razlog) nesreće je ono što individuirao, dok je forma, „ideja“, ono što je isto. U opštem umu se gubi individualnost, jer se gubi ono što individuirao, čulni opažaj. Ipak, ovo individuiranje je empirijsko i ne treba se mešati sa individuiranjem na temelju Ja, o čemu će biti reči na kraju.

⁴³ Na ovom mestu je moguće „opšti um“ interpretirati i kao *logos*.

Zaključak

Rad je imao za zadatak da prikaže jednu novu interpretaciju Fihteove filozofije, koja bi bila aktuelna (i mogla se primeniti dalje) za savremenu filozofiju duha i koncepte svesti. Tako se rezultat prvog odeljka, Ja kao neuslovljenog načela, može tumačiti epistemološki; reziduum apstrakcije ima fenomenološke konotacije, dok bi Ja kao zbiljska radnja, protivno činjeničkom znanju, bila svojevrsna diferencijacija svesti i znanja.⁴⁴ Imperativ ukazuje da psihička svest poseduje svoju nužnu formu, na koju ne može odgovoriti samo psihologija; dok *ideelni* zrak svesti predstavlja pokušaj rešenja problematike samosvesti preko same forme i strukture. Takođe, u ovom pregledu, apsolutno Ja nije tumačeno metafizički ili u konotacijama sa idealizmom, već kao pred-diferencirana aktivnost i spontanitet uma.

Posmatrano iz ovog ugla, Fihteove ideje o Ja mogu se posmatrati nezavisno od perioda nemačkog idealizma. Analizom svesti *kao* svesti, učenje o nauci doprinosi savremenoj filozofiji duha: neki od rezultata su da zbiljska i celovita svest (fenomenalno jedinstvena), u sebi sadrži nužne i objektivne elemente kao transcendentalnu strukturu. Oni nisu prisutni samo u genezi psihičke svesti, već i u njenom funkcionisanju – empirijski i psihički čisti, koji omogućuju saznanja i logička mesta. To takođe za posledicu ima da se svest pojmovno ne tumači kao 'stanje' ili 'svojstvo',⁴⁵ već struktura i forma. U radu je takođe bilo ukazano na paralele između Fihtea i funkcionalizma, kao i potrebu za zbiljskim aktom koji podleže indeksičkoj upotrebi; kao i predviđeni potencijalni Fihteov odgovor na bihejviorizam i fizikalizam.

S druge strane, po pitanju samosvesti, savremenoj analitičkoj filozofiji duha i konceptima nedostaje jasno i precizno određenje samosvesti. Pomenuta jedna od njih, teorija samo-reprezentacije (Kriegel i Williford, 2006), kao i druge teorije koje se baziraju na modelu refleksije, čiju je Fihteovu kritiku istakla hajdelberška škola, nude rešenja upravo protivno Fihteovoj kritici. Paradigma modela samo-refleksije su teorije višeg reda (Rosenthal, 1986), gde je neko mentalno stanje i svesno samo ukoliko postane predmet za neko naredno, 'više' mentalno stanje, *ad infinitum*. Glavni problem u tim teorijama je propuštanje da se uvidi diskrepancija u 'svesti o' sebi kao subjektu i kao objektu. U konačnici, samosvest se ne može objasniti kao svest o nekom objektu (bili to i mi sami). U kontinentalnoj filozofiji, teškoće refleksije navele su Sartra da kritikuje reflektujuće i reflektovano Ja, te da se vrati konceptu pred-refleksivne svesti (Miguens et al., 2016).⁴⁶

Fihte smatra da refleksija već pretpostavlja ono što navodno objašnjava: nužno je da mi već *jesmo* samosvesni, kako bi mogli misliti o sebi kao objektu.⁴⁷ U reče-

⁴⁴ Ovo ima implikacije za pitanje odnosa samo-svesti i samo-znanja, tj. da li Ja pripada dimenziji znanja – gde mi 'znamo' sebe, čime se zapada u epistemske probleme; ili svesti – gde bi se Ja tumačilo kao posebna forma ili *sui generis* tip svesti. Tada bi Ja bilo akt (*Tathandlung*), koji može biti sadržinski prazan i sebi-transparentan (*Tatsache*), tj. bez propozicionalnog znanja.

⁴⁵ Što je slučaj u bihejviorističkoj i tradiciji empirizma, kao svesno stanje.

⁴⁶ Istina, nezavisno od Fihtea, što samo povećava potrebu za njihovim poređenjem.

⁴⁷ Jednostavna analogija, ukoliko razgledamo fotografije i na nekoj prepoznamo sebe, to implicira da mi već znamo kako mi izgledamo, jer smo u stanju prepoznati vlastiti lik. Isto, ukoliko mi

nici poput: 'ja mislim o sebi' (koja se iskazuje na stupnju refleksije), prećutno je implicirana jednakost 'ja' i 'sebi', tj. da je *onaj-ko-misli* identičan sa *onim-o-kome-se-misli*. Takav vid implicira jedan mnogo dublji, izvorniji i neposredniji odnos nas sa nama sâmima, tj. neposrednu samosvest.

Ove kritike ukazuju da se problematika svesti ne može rešavati samo u domenu psihologije, već je neophodno inkorporirati i dostignuća transcendentalne filozofije. Samosvest, tj. Ja, trebala bi se proučavati i „čisto“, kao forma svesti koja omogućava svaki samoodnos, irelevantno od empirijsko-psihičkih kontingencija. To, dalje, ima posledice za inkorporiranje u problematiku numeričkog i kvalitativnog identiteta.

Putem transcendentalnog Ja kao momenta, psihički subjekt, osoba, tek jeste i jeste za-sebe. Time što je objektivna i nužna radnja, istovremeno je i individualna i univerzalna; njome se tek omogućuje forma osobe kao monade, kao jedno, individualno Ja. Jedino tako monada i može biti slobodni agens. Ipak, ne kao supstantivirani *res cogitans*, već čin konstantnog samo-konstituisanja. Takođe, isticanje primata onog delatnog, *Tathandlung*, nad onim pasivnim i statičnim, naučenim, *Tatsache* – Ja, čak i u jezičkoj upotrebi, potrebuje realni, transcendentalni osnov kojim nije poput glasa snimljenog na magnetofonu, bez temelja, već se osniva u stvarno postojećoj, svesnoj radnji; ima nešto iza sebe, „za-leđinu“. Prema Kastanjudi, za Ja-rečenice neophodna je samosvest, tj. one su izraz samosvesnih Ja-misli. Time se neposredan samo-odnos, na kom insistira Fihte, stavlja u središte rasprava o semantici indeksikala 'Ja'. Ja kao indeksički izraz, jeste izraz samosvesti. Ono 'što' deluje razlikuje se od 'proizvoda', transcendentalno od psihološkog.⁴⁸

Razlikovanjem psihičke svesti i transcendentalnog momenta, Fihte implicitno razlikuje i perspektive Prvog i Trećeg lica, koje igraju jednu od glavnih uloga u savremenoj filozofiji duha i poimanju svesti. Sjedinjuju se dva momenta, tako što je jezgro psihičke, zbiljske svesti – transcendentalno. No, ono time nije u potpunosti nama „iza leđa“ u kantovskom smislu (i ranog Huserla), već je *aktuelno* i „živo“.

Iako je diskutabilno u kojoj meri Fihte sam uspeva da reši taj problem, činjenica je da on nije neosetljiv na njega. Više reči o aktuelnosti Fihteove misli i eksplicitnijem doprinosu za savremenu analitičku filozofiju duha, biće na drugom mestu.

mislimo (reflektujemo) o sebi kao objektu, neophodno je da znamo da je ona osoba koju imamo u mislim – mi sâmima; čime se pretpostavlja samosvest (sebe).

⁴⁸ Neko će biti Ja, irelevantno od toga kako mu je ime ili kakva sećanja imao, u šta verovao, bio ova ili ona osoba; bilo da taj akt izražava sa „ja“, „I“, „ich“, „ego“ i dr. Ja je uslov mogućnosti da se bude individua i svestan – „misao o sebi“, bez ikakvog empirijsko-psihičkog sadržaja (što se, može se tumačiti, „dokazuje“ slučajevima amnezije, gde se „zaboravlja“ *Tatsache*, ali ostaje *Tathandlung*, jer on i nije naučen, već zbiljska sposobnost. Ukoliko bi to bilo moguće, mi bismo zaboravljanjem činjenice 'da smo svesni' i prestajali biti svesni).

Reference:

- Baldwin, B. T. (2013). Egos & Selves – From Husserl to Nagel. U Svennerlind, C., Almäng, J. i Ingthorsson, R. (ur.). *Johanssonian Investigations: Essays in Honour of Ingvar Johansson on His Seventieth Birthday* (pp. 53-80). De Gruyter.
- Breazeale, D. (1995). Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self. U Ameriks K. i Sturma, D. (ur.). *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy* (pp. 87-114). Albany: State University of New York Press.
- Carr, D. (1977). Kant, Husserl, and the Nonempirical Ego. *The Journal of Philosophy*, 74(11), 682-690.
- Castañeda, H.-N. (1967). Indicators and Quasi-Indicators. *American Philosophical Quarterly*, 4(2), 85-100.
- Copleston, F. C. (1946). Pantheism in Spinoza and the German Idealists. *Philosophy*, 21(78), 42-56.
- Descartes, R. (1951). Osnovi filozofije I. dio. (V. Gortan, prev.). U Filipović V. (ur.). *Rasprava o metodi*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Descartes, R. (1993). *Metafizičke meditacije*. (T. Ladan, prev.). Zagreb: Demetra.
- Fichte, J. G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*. (V. D. Sonnenfeld, prev.). Zagreb: Naprijed.
- Fichte, J. G. (1976). *Učenje o nauci*. (V. Korać, prev.). Beograd: BIGZ.
- Fichte, J. G. (1988). *Fichte: Early Philosophical Writings*. (D. Breazeale, prev.). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1992). *Fichte: Foundations of Transcendental Philosophy, (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*. (D. Breazeale, prev.). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1994). *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings (1797-1800)*. (D. Breazeale, prev.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Fichte, J. G. (2005). *The System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. (D. Breazeale i G. Zöller, prev.). Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2017). *Recenzija Enesidema ili o fundamentima elementarne filozofije*. (M. Todorović, prev.). Beograd: Dosije studio.
- Fichte, J. G. i Schelling F. W. J. (2012). *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800-1802)*. (M. G. Vater i D. W. Wood, prev.). State University of New York.
- Frank, M. (2015). *Präreflexives Selbstbewusstsein: Vier Vorlesungen*. Stuttgart: Reclam Philipp Jun.
- Guilherme, A. (2010). Fichte: Kantian or Spinozian? Three Interpretations of the Absolute I. *South African Journal of Philosophy*, 29(1), 1-16.
- Hart, J. G. (2009). *Who One Is, Book 1: Meontology of the „I“: A Transcendental Phenomenology*. Springer.
- Henrich, D. (1982). Fichte's Original Insight. (D. R. Lachterman, prev.). U Christensen,

- D. E. (ur.). *Contemporary German Philosophy, Vol. 1* (pp. 15-53). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Hjum, D. (1983). *Rasprava o ljudskoj prirodi*. (B. Nedić, prev.). Sarajevo: Veselin Masleša.
- Husserl, E. (1975). *Kartezijanske meditacije I*. (F. Zenko, prev.). Zagreb: Izvori i tokovi.
- Husserl, E. (1991). *Kriza evropskih nauka*. (Z. Đinđić, prev.). Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Husserl, E. (2007). *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. (Ž. Pavić, prev.). Zagreb: Naklada Breza.
- Kachappilly, K. (n.d.) Husserl's Conception of a Pure Ego Different from the Empirical Ego. [https://www.academia.edu/9305093/Husserls_Conception_of_a_Pure_Ego_Different_from_the_Empirical_Ego].
- Kant, I. (1990). *Kritika čistoga uma*. (N. Popović, prev.). Beograd: BIGZ.
- Kriegel, U. i Williford, K. (ur.). (2006). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kriegel, U. i Williford, K. (ur.). (2009). *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*. Oxford University Press.
- Luis, D. (2004). Ludi bol i marsovski bol. (M. Nenadović, prev.). U Stanković, B. (prir.). *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj?* Pančevo: Mali Nemo.
- Miguens, S., Preyer G. i Bravo Morando, C. (ur.) (2016). *Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Abingdon: Routledge.
- Putnam, H. (1981). Brains in a vat. U Putnam, H. *Reason, Truth and History* (pp. 1-21). Cambridge University Press.
- Putnam, H. (2004). Filozofija i naš mentalni život. (V. Vignjević, prev.). U Stanković, B. (prir.). *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj?* Pančevo: Mali Nemo.
- Perović, M. A. (2003). *Istorija filozofije*. Novi Sad: Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta.
- Prole, D. (2014). *Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja. U Basta, D. N. (ur.). *Fihteov idealizam slobode: Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814-2014)* (pp. 167-187). Beograd: Dosije studio.
- Rosenthal, D. (1986). Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies*, 49, 329–359.
- Sartr, Ž.-P. (1984). Transcendencija Ego-a: Skica za jednu fenomenološku deskripciju. (E. Prohić, prev.). U Sartr, Ž.-P. *Izabrana dela VIII: Filozofski spisi*. Beograd: Nolit.
- Schelling, F. W. J. (1986). *Sistem transcendentalnog idealizma*. (V. D. Sonnenfeld, prev.). Zagreb: Naprijed.
- Schelling, F. W. J. (1988). Ja kao princip filozofije ili o onome što je u ljudskom znanju neuslovljeno. (D. Basta, prev.). U Šeling, F. V. J. *Forma i princip filozofije*. Beograd: Nolit.
- Searle, J. R. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-424.
- Thomas, J. (2009). *The Minds of the Moderns: Rationalism, Empiricism and Philosophy of Mind*. New York: Routledge.

- Todorović, M. (2014). Fihteovo učenje o intelektualnom zoru. U Basta, D. N. (ur.). *Fihteov idealizam slobode: Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814-2014)* (pp. 187-238). Beograd: Dosije studio.
- Tolstoj, L. N. (1975). *Ana Karenjina*. (Z. Velimirović, prev.) Beograd: Prosveta-Rad.
- Tugendhat, E. (1989). *Samosvest i samoodređenje*. (P. Imširović, prev.). Beograd: Istraživačko izdavački centar SSOS.
- Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59(236), 433-460.
- Wood, A. W. (2006). Fichte's Intersubjective I. *Inquiry*, 49(1), 62-79.
- Wood, D. W. (2019). Fichte's Absolute I and the Forgotten Tradition of Tathandlung. U Kisner, M., Basile, G. P., Lyssy, A. i Weiß, M. B. (ur.). *Das Selbst und die Welt – Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie* (pp. 167-192). Würzburg: Königshausen & Neumann.

THE TOPICALITY OF FICHTE'S CONCEPT OF THE TRANSCENDENTAL 'I' AND THE PSYCHOLOGICAL 'I' FOR CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

Andrija Jurić

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

nusolog@gmail.com

Resume: *The author explores the place, role, and significance of the transcendental 'I' in Fichte's Wissenschaftslehre, from a theoretical standpoint. It will be analysed through the ideas of an absolute, unconditioned principle, a residue of abstraction and a product of a real (existing) activity, as well as through ideas of the ideal ray in the structure of consciousness, as a transcendental aspect in psychological consciousness, while the absolute 'I' will be interpreted as an activity of the spontaneity of mind, with the 'I' in reflection concluded. It will be shown to be, on the one hand, pure, transcendental, and logical, and, on the other, as concrete and individual. Thanks to this dual nature, it enables self-consciousness as sui generis mode of consciousness, different from the objectifying consciousness, but, at the same time, acting freely as an agent. In the analysis of consciousness as consciousness, Fichte shows that unitary psychological (real) consciousness has structural elements that are necessary and objective; a transcendental structure. Only through those transcendental moments 'I', as a condition of possibility, a concrete psychological subject, comes into being. By differentiating between psychological consciousness and transcendental moments, Fichte also distinguishes between First and Third-person point of view. Unified, the kernel of psychological consciousness, the 'I', is transcendental. This interpretation of Fichte's ideas aims to make them independent of German Idealism, and more accessible for analysis in the light of contemporary philosophy of mind and notions of consciousness. Thus, the result of the first section, 'I' as an unconditioned principle, can be interpreted epistemologically; a residue of abstraction has phenomenological connotations, while the 'I' as a real activity, contrary to factual knowledge, is an explicit distinction between consciousness and knowledge. The imperative indicates that psychological consciousness possesses its necessary form, which psychology alone cannot explicate; while the ideal ray represents an attempt to solve the problem of self-consciousness through form and structure alone. Furthermore, in this respect, the absolute 'I' is not interpreted metaphysically or with connotations to idealism, but as a pre-differentiated activity and spontaneity of mind. In addition, another consequence is that consciousness should not be conceptualised only as a 'state' or 'property', but as a structure with unique form. The Heidelberg School of Self-Consciousness' insistence on the fallibility of the reflection model puts Fichte's potential solutions to this problem at the forefront of contemporary concepts of self-consciousness, as they are conceptualised either on reflection or objectifying consciousness, thus putting consciousness in the place of an object. Further explications of the importance of these ideas for the problems of egological and non-egological consciousness will be elaborated elsewhere.*

Keywords: transcendental 'I'; self-consciousness; intellectual intuition; Tathandlung; Fichte.