

Aktuelnost Fihteovog poimanja transcendentalnog Ja i psihološkog Ja za savremenu filozofiju duha (II deo)

Originalni naučni članak

DOI: 10.7251/SIN2101053J

UDK: 141.13:[165.7:14 Fichte]. G.

Primljen: 8. februar 2021.

Prihvaćen: 18. mart 2021.

Kontakt:

Andrija Jurić

nusolog@gmail.com



© 2021 Аутор. Објављено под условима Creative Commons Ауторство-Некомерцијално-Без прерада 4.0 Међународне јавне лиценце (CC-BY-NC-ND) која допушта кориштење, дијељење и умножавање дјела, али само у некомерцијалне сврхе и уз услов да се исправно цитира дјело и аутор, те упути на извор. Лиценца не допушта дијељење дјела у прерађеном или измијењеном облику.

Andrija Jurić

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

Autor u radu ukazuje na bitnost osnovnih Fihteovih ideja iz učenja o nauci za savremenu filozofiju duha, kao i na problem određenja svesti i samosvesti. Egologija učenja o nauci vidi Ja istovremeno kao čisto, transcendentalno i logičko, a opet i kao konkretno i individualno. Time se otvara problematika odnosa Ja i svesti, izražena egološkim i neegološkim shvatanjima, koja igraju bitnu ulogu i u savremenoj filozofiji duha. Prema Fihteovom originalnom uvidu, nemoguće je objasniti samosvest putem predmetne (intencionalne) svesti – već ju je neophodno konceptualizovati kao sui generis modus svesti u vlastitoj neposrednoj usmerenosti na samu sebe. Ovo shvatanje omogućava da se samosvest više ne objašnjava refleksijom, čime se otvara problematika prirode samoodnosa svesti i izvornog dupliciteta sadržanog u njemu, a s druge strane, ukazuje se na ulogu Ja u pre-refleksivnoj (samo)svesti.

Ključne reči:

transcendentalno Ja; samosvest; svest; egologija; duplicitet.

Uvod

„Šta jeste ja?”

(Aćimović, 2007, p. 202).

Rad Ditera Henriha, u kome je predstavljen Fihteov originalni uvid, otvorio je novo poglavlje u diskusiji o prirodi i suštini samosvesti, bazirano na idejama učenja o nauci (Henrich, 1982). Samosvest, kao posebna vrsta ili modus svesti, ne može se više objašnjavati refleksijom i/ili predmetnom (intencionalnom) 'svešču o' sebi. Reflektovanje svesti o sebi i imanje sebe kao objekt, tek je omogućeno izvornijim i intimnijim samoodnosom, koji svest već mora *a priori* imati sa samom sobom.

Kao što je naglašeno u prethodnom radu, inkorporiranje Fihteovih ideja u

kontekst savremene filozofije duha i problematike svesti, doživljava se kao anahronizam ili kuriozum. Izuzev hajdelberške škole, koncentrisane oko Henriha, egologija učenja o nauci zanemarena je u teorijama samosvesti. Zadatak ovog rada podrazumeva rasvetljavanje značaja ovih ideja i Fihteovog originalnog uvida, stoga su u radu istaknute tri ideje: (1) odnos Ja-Subjekta i Ja-Objekta, (2) razlika *samo-svesti* i *svesti o sebi*, kao i (3) odnos Ja i svesti. Prvo će biti reči o Fihteovom koncipiranju Ja kao subjekt-objekta (a ne samo kao deloradnje sa naglašavanjem njegovog nesupstantiviranog karaktera), potom će biti prikazana analogija sa samogledajućim ogledalom i važnost termina 'kao' za egologiju, a sve ovo će voditi u problematiku egološke i neegološke svesti: način na koji su Ja (ego) i svest kao inteligiranje povezani.

Iako na teorijskom nivou duplicitet ostaje problematičan, pokazaće se da je na praktičkom neophodan za slobodno delanje Ja kao agensa. Fihteove ideje ispostaviće se kao direktno uporedive sa fenomenološkom egologijom. Ukoliko želimo valjan pojam samosvesti, moramo se vraćati Fihteu (Henrich, 1982, p. 16).

1. Ja kao subjekt-objekt

Fihte nastoji da odbaci ideju o Ja po sebi, odnosno, o Ja kao onom „pre tog vraćanja i nezavisno od njega”, koje je za sebe i tek time cilj delovanja. Takvo Ja po sebi bilo bi *supstantivirano* i *hipostazirano*. Njegovo rešenje je da Ja stalno biva samokonstituisano u svakoj svesti (svesnom mentalnom stanju) o objektu. Sam koncept *Tathandlung-a* implicira odnos proizvođenja i proizvođećeg, dela i radnje. Iako se ističe da radnja proizvodi samu sebe, posledica bi bila da ona sama nastaje *ex nihilo* (Tugendhat, 1989).¹ Ukoliko se tumači kao „vraćanje” sebi, ponovo ostaje paradoks – kako se vraća, ako tek nastaje u vraćanju? Epistemološka problematika koja sledi, preciznije, odnos svesti (Ja, subjekta) i načina na koji ona samu sebe *ima*, biće prisutna u celokupnom Fihteovom delu: od prvog apsolutno neuslovljenog načela da Ja postavlja samo sebe, do poznih analogija sa „gledajućim okom”.² U kasnijim radovima, Fihte zamenjuje govor o *Tathandlung-u* idejom o identitetu subjekt-objekta:

Ja je ono što ne može biti subjekt bez da, u istom nepodeljenom aktu, bude objekt, i ne može biti objekt bez da, u istom nepodeljenom aktu, bude subjekt. I obrnuto, sve što se na ovaj način može okarakterisati jeste Ja. (Fichte, 1988, pp. 322–323; prevod naš, kurziv originalan).

Teza o identitetu subjekta i objekta tako će se ponovo naći u Osnovi, kao primedba u drugom izdanju (1802):

¹ Ovo, kao i teza da je izjednačavanje Ja-Subjekta i Ja-Objekta veštačko i nemoguće, jesu glavni Tugendhatovi argumenti protiv Fihtea.

² U beleškama iz 1812, Fihte ističe da je njegov glavni zadatak bio da objasni kako „gledanje”, radnja oka, istovremeno vidi i predmet i samo sebe, ali ne kao objekt, već *kao* samo sebe. (Henrich, 1982, p. 33).

Ja je nužno identitet subjekta i objekta: subjekt-objekt, a to je on naprosto, bez daljnjeg posredovanja. (Fichte, 1974, p. 48).

Ističe se, kao bitni Fihteov *novum*, da Ja nije objekt, jer ako se Ja misli kao objekt, ono se promašuje. Međutim, u gorepomenutim citatima, previđa se da Ja takođe nije ni subjekt. Prirodna svest, koja bi se složila sa tezom da Ja nije objekt, zaključila bi da nije to zato što je subjekt, tj. onaj *ko* misli, *ko* je svestan.³ Ipak, prema ovoj ideji, to bi bilo pogrešno, jer Ja nije subjekt – bez da je istovremeno objekt za sebe. Drugim rečima, ono nije *statično*, pasivni subjekt, već akt samomišljenja u kojem je istovremeno i subjekt koji „misli” i subjektova „misao” o sebi – *čin samosvesti*. Ja nije subjekt koji ne misli sebe, a kad čini to, on je nužno za sebe, jer sebe misli. Dakle, ili nije ili jeste za sebe, budući da po sebi ne može biti.

Ja je subjekt samo ako postavlja sebe, a to znači: Ja nije subjekt dok ne postavlja sebe i kao objekt. Ja postaje Ja aktom samopostavljanja, a nije već tu, kao supstancija, unapred, pre svog samopostavljanja. Suština Ja je da se samopostavi, stoga je Ja *neposredno* i *istovremeno* svesno sebe (Fichte, 1992, p. 114). No, ono što misli tek postaje ono što jeste u svom mišljenju. U „ontologiji” učenja o nauci, svako biće je biće-za-nas, time je i biće tog Ja takođe za-Ja. Tu nailazimo na srž problematike: Ja jeste i postavlja svoje biće pomoću samog svog bića (Fichte, 1974, p. 46). Ono Ja (objekt) i ono za-šta je to Ja – Ja (subjekt), istovremeno se postavljaju. Roditelj nije roditelj pre nego što dobije dete, tek je za svoje dete roditelj. Sa Ja stvar stoji još složenije, jer osoba nije bila roditelj pre rođenja deteta, ali jeste bila nešto po sebi, dok Ja uopšte *nije postojalo*.⁴ Fihteova logika negira Ja po sebi, čak i kao radnju „pre” radnje na samu sebe. Delo-radnja je radnja na samu radnju, ali pre povratnog momenta (onog: 'samu radnju'), radnja po sebi nije ništa. Ona nije *ništa po sebi*, jer nije *ništa za sebe*; s obzirom na to da nema 'sebe'. Stoga, Fihteova logika implicira cikličnu istovremenost dijade *ex nihilo*: istovremeni su ono 'šta' i ono 'za-šta'.⁵

Ja ne može biti subjekt ukoliko nije istovremeno i objekt, niti može biti objekt, a da

³ Izvorno Kantovo pitanje: kako Ja koje-misli i Ja koje-se-misli mogu biti isto? (Kant, 1990, pp.115–116).

⁴ *Biti-roditelj* može se okarakterisati i kao kvalitet, osobina ili svojstvo osobe po sebi; dok *biti-Ja* nije osobina Ja, već njegova esencija, ali esencija koja je „dualna”. Postajući roditelj, osoba (uopšte) bi tek počinjala postojati (po-sebi). Drugim rečima, kvalitet *biti-Ja* povlači za sobom, takoreći, „svoju supstanciju” (Ja po sebi), odnosno, kao svojstvo (akcidencija), ono bi bilo ontološki primarnije, uslovljavajući povratno svoju supstanciju. Primenjujući ovu ideju u širi kontekst savremene filozofije duha, dolazi se do fihteovske ideje da samosvest jeste uslov mogućnosti svesti: svest *nije* (u pravom smislu), ukoliko nije samo-*svesna*, odnosno, ukoliko (kao uslov mogućnosti) ne može biti svesna sebe. Time se ukazuje na veliku problematiku u savremenoj filozofiji duha, u kojoj je pitanje samosvesti marginalizovano.

⁵ U skladu sa prethodnim prikazom, ova radnja „po sebi”, pre vraćanja na samu sebe, može se tumačiti i kao apsolutno Ja – ono, naprosto, „jeste, jer jeste” (Fichte, 1974, p. 81). Teorija samoreprezentacije drži da je ovo 'šta' reprezentacija (predstava), a ono 'za-šta' je aktuelna, živa, „hetero” svest. No, to pada pod Fihteovu kritiku originalnog uvida: *moja* predstava *mene* nisam Ja – već je to, kao što i samo slovo kaže, *moja* predstava, a Ja nisam sebe svestan *kao* (svoje) *predstave*, već *kao sebe*. Implicira se da se samosvest ne može eksplicirati intencionalno, kao 'svest o' nečemu, makar i to bilo 'sebi', jer svest o sebi i dalje je objekt-orijentisana (kao i svest o predstavi) – već jedino kao pred-objektni, neposredni samoodnos svesti sa samom sobom.

nije istovremeno i subjekt. Ideju identiteta, Fihte povezuje sa prethodnom radnjom apstrakcije i *Tathandlung-om*, čime zaokružuje jednu koncepciju Ja:

sva što ostaje nakon završetka apstrakcije (tj. nakon što smo apstrahovali od svega što možemo) jeste *apstrahujući subjekt* sam, odnosno, *Ja*. *Ja* je ono što ostaje, i to je ono *za sebe samo*; stoga je subjekt-objekt. *Ja* koje ostaje nakon završetka apstrakcije jeste *Ja* sa svojim originalnim karakterom, *Ja* u svojoj čistoti. Radije ne bih to nazvao *činjenicom*, jer *Ja* ne ostaje kao ostatak na način nečega nađenog, tj. kao *objekt*. Umesto toga, radije bih ga nazvao *deloradnjom*. (Fichte, 1988, p. 328; prevod naš, kurziv originalan).⁶

'*Ja* je za-*Ja*' znači da je *Ja* subjekt *o sebi*: istovremeno i radnja, ali i delo. *Ja* nije objekt u smislu onog „nađenog” (ostatka), ali nije ni subjekt u smislu subjekta koji ništa ne radi. Navedeno implicira da je *Ja celovito* i istovremeno, što i Henrich ističe: „celokupno *Ja* se pojavljuje odjednom.” (Henrich, 1982, p. 25; prevod naš). Delo-radnja ili subjekt-objekt znači da je *Ja* upravo to – identitet, odnosno, *samo vraćanje je Ja*. Nije *pre*, jer bi bilo supstantivirano, niti je *nakon*, jer bi bilo objekt. Nastaje vraćanjem *svaki put* i, u stvari, jeste *samo* to vraćanje. *Ja* i za-*Ja* je jedinstveni i istovremeni akt samosvesti. Sam način postojanja *Ja* jeste da se *već-vratilo*, tj. da je za sebe. U tom *za sebe* krije se i identitet subjekta i objekta, apsolutna neposrednost.⁷

Time što nije po sebi, nije ni supstantivirano ni statično (*res cogitans*), već proces vraćanja na sebe. Stoga je učenje potpuna *desupstancijalizacija* subjekta (Todorović, 2014, pp. 234–235). Subjekt „nije”, već on stalno „biva”, tj. postaje svojom radnjom. Fihte napominje da i ne želi da nazove *Ja* kao „delujuće nešto” [*ein Handelndes*] (Fichte, 2000, p. 3). Odbacuje se *Ja* i kao (naučena) *Tatsache*, ali i kao *Ja* po sebi, pre samosvesti.

Fihteovu ideju sad možemo suprotstaviti Sartrovoj, koji brani stanovište ranog Huserla. Prema njemu, *Ja* je objekt *proper*, predmet, i time *transcendentan* čistoj i sebi-transparentnoj svesti. Spontanost svesti ne emanira iz *Ja*, već ide prema *Ja*:

transcendentalna svest je bezlična spontanost. Ona se u svakom trenutku određuje prema egzistenciji, a da se ništa *pre nje* ne može zamisliti. Tako nam svaki trenutak našeg svesnog života otkriva jednu kreaciju *ex nihilo*. Ne novi aranžman, već novu egzistenciju. (Sartre, 1982, p. 323).

Glavna je razlika u shvatanju same radnje pre eksplicitne svesti o sebi kao ego-loške ili neegološke, zapravo – pravo egološko shvatanje svesti bilo bi forma čistog *Ja*, kako tumači Huserl u *Idejama I* (Husserl, 2007). Za Fihtea, kao i za Sartra, *Ja* na izvestan način „nastaje”, međutim, za prvog, nastaje kao subjekt-objekt, ali je i *uvek-prisutno* u intelektualnom opažaju; a za potonjeg u potpunosti kao transcendentni objekt.

⁷ Ukoliko bismo izustili reč „ja”, to već implicira da se deloradnja dogodila – *Ja* je „izraz djelotvorne radnje”, ne može biti naučeno, niti imati smisla bez transcendentalne, podležeće radnje.

1.1. Samosvest i svest o sebi

Intelektualni opažaj (intuicija) je *ideelni* zrak svesti u kojem subjekt sebe opaža [*Anschauung*], ali upravo zato što nije celokupna svest – subjekt ne opaža sebe u celosti, već kao delatni princip, tj. agens ili Ja.⁸ Takođe, iz pisma Šelingu zaključujemo da je reč o fundamentalnom *refleksu*, a ne o *refleksiji* (Fichte, 2012, p. 72). Intelektualni opažaj, stoga, nije 'svest o' meni, već *neposredna svest* da Ja jesam. Dakle, to je „posebna, i to neposredna svest” same delatnosti (Fichte, 1976, p. 141), tj. prema Franku, *sui generis* (Frank, 2015, p. 43). Stoga se samosvest traži u izvornijem samoodnošenju svesti, samoodnošenju pre bilo kakvog odnošenja prema nečemu. Postoje, dakle, dva *sui generis* modusa svesti: prvi je predmetna, *intencionalna* svest, tj. svest koja je usmerena ka svom objektu, ili 'svest o'; drugi je samosvest, koja je neposredna i posebna vrsta svesti. Takođe, ova dva modusa često se mešaju, te se samosvest tumači kao 'svest o' sebi.

Fihteov primer glasi: ja sam svestan objekta B, ali ja ne mogu biti svestan B ukoliko nisam istovremeno i (samo)svestan sebe, jer B nisam ja i ja nisam B (u svesti mi „ne-svesno” razlikujemo sebe od objekta). Dalje, u svesti o sebi, ja sam svestan svesti i da bih ponovo bio svestan sad te svesti, moram biti svestan da sam svestan svesti i tako *ad infinitum* (Fichte, 1992, pp. 112–113; 1976, pp. 181–182).⁹ Na taj se način nikakva svest ne može objasniti. Drugim rečima: modelom Subjekt-Objekt, samosvest se ne može objasniti. Razlog je taj što se svest sa 'svešču o' uvek iznova *objektivizuje*, tj. *opredmećuje* u predmet: „što je dosad bilo ono subjektivno učini samim objektom jednog novog istraživanja”. Taj uvid je od presudnog značaja: „Tačku do koje mi je ovde stalo nije tako lako pogoditi; no, ako se promaši, onda se sve promašuje, jer na njoj počiva celokupno moje učenje.” (Isto).

Čulna svest kao niz predstava nema kraja i unutar niza ne možemo postati svesni niza, tj. još jednom karikom u lancu. Greška leži u tome što je svest shvatana kao „stanje uma”, što znači objekt za koji je potreban novi subjekt. Čak i kad mislimo svest kao niz predstava, *mi* smo ti koji to čine i time smo uvek „izvan” pomenutog niza.¹⁰ Henrih ovo ističe kao Fihteov originalni uvid, jer sve teorije samosvesti, pre učenja o nauci, počivaju na *modelu refleksije*. Ovim idejama, nadilazi se Subjekt-Objekt model objašnjenja (samo)svesti.

⁸ U celosti, u smislu psihičke svesti; no, kao Ja jeste sebi dat neposredno i „odjednom”, samosvest nemamo „iz delova”: „samo pomoću tog opažaja znam da *ja* to činim” (Fichte, 1974, p. 140). Drugim rečima, kad reflektujem o sebi, pritom čineći od sebe objekt, mogu prvo misliti svoje ime, potom neku telesnu karakteristiku, na kraju neki događaj iz prošlosti – sve ono što čini „sadržaj” mog psihičkog, empirijskog sopstva – i ništa od toga ne moram misliti kad izgovorim „ja!”, jer sa „ja” mislim na sebe (u celosti). Taj samoodnos je „prazan”, bezsadržinski. U mišljenju da sam ja – ja (a ne neko / niko drugi), ništa empirijski nije sadržano, a ipak ne mogu pogrešiti u *identifikaciji* (da mislim nekog drugog umesto sebe).

⁹ Ovim Fihte već kritikuje buduće teorije višeg reda o svesti [*higher-order theories*] (Rosenthal, 1986; Armstrong, 1968).

¹⁰ Stoga je i okretanje radnje „u” sebi, ne „prema / ka” sebi. Ukoliko bi bilo prema sebi, ono bi imalo sebe za objekt i ne bi bilo jedinstvo. Zato što je radnja neposredna, nema ničeg između *sebe* i *sebe* – ona je „u” sebi.

1.2. Svest ne može počivati na refleksiji

U samosvesti nije, dakle, reč o *refleksiji*, već o fundamentalnom *refleksu* („Ja mislim”). Refleksija je sekundarna sposobnost, „izvedena” iz *sui generis* radnje svesti, koja je intelektualni opažaj ili konstantno samokonstituisanje Ja. Fihte svoje ideje sažima u metafori sa ogledalom:

Ja, kako su ga opisali prethodni filozofi, jeste ogledalo. Ali ogledalo ne vidi, i zato ovi filozofi nisu u stanju da objasne 'viđenje' ili intuiciju. [...] Ja iz učenja o nauci nije ogledalo; ono je oko. [...] Osobi koja nije upoznata sa Ja takođe nedostaje znanje o tome šta je oko. Tradicionalno stanovište onemogućava shvatanje kako oko uopšte može da vidi nešto. Oko je, međutim, samo-ogledajuće ogledalo. Suština je oka da bude slika za sebe samo [...] Svojim sopstvenim viđenjem, samo oko – poput samog intelekta – postaje slika za sebe. Slika se ogleda u ogledalu, ali ogledalo ne može da vidi sliku. Suprotno tome, intelekt postaje slika za sebe. (Fichte, 1992, pp. 141–152; prevod naš).¹¹

Ogledalo *reflektuje*, ali samo *ne vidi*; oko je ono koje vidi. No, oko istovremeno i *gleda* (objekt) i *vidi sebe* tim istim gledanjem – ono je samo-ogledajuće ogledalo. Ono što ogledalo čini samoogledajućim jeste ideelni zrak, tj. Ja koje se uvek vraća u sebe kao nužna, objektivna i transcendentalna radnja svesti. *Refleksija* kao „naknadna” radnja, jeste uopšte omogućena tim osnovnim *refleksom*. Možemo se osvrnuti na *Meditacije*: Dekart uopšte ne bi mogao doći do Ja kao *res cogitans* da već nije prethodno „bio” Ja. Ukoliko refleksiju uzmemo i u osnovnom značenju, mi, time što smo stali ispred ogledala, vidimo svoj odraz i znamo da smo to mi, ali – kako mi znamo da smo to u ogledalu mi, ukoliko mi već ne znamo ko smo (i kako izgledamo)? Dakle, pre samog ogledanja u ogledalu, mi moramo znati ko smo i imati sa samim sobom jedan daleko „prisniji” i primarniji samoodnos, koji će se tek refleksijom ispoljiti.

Frank navodi primer: fizičar Ernst Mah se jedne večeri umoran penjao u gradski autobus. Dok je to radio, primetio je naspram sebe, na stepenicama, drugog čoveka kako se, takođe, ukrcava u autobus, ali iz suprotnog smera i pomislio: „Kako je neuredan ovaj gospodin”. Ono što Mah nije odmah primetio jeste da referira na samog sebe, jer je, zapravo, gledao u ogledalo na vratima (Frank, 2002, pp. 394–395). Ovaj primer Frank koristi kako bi ukazao na razliku između samo-svesti [*self-consciousness*] i samo-znanja [*self-knowledge*]. Mah je referirao na tačan objekt znanja i pritom je bio potpuno svestan – njegova referenca bila je samo-referenca, iako on toga nije bio svestan. Frank zaključuje da samoznanje nije samo 'znanje o' sebi, već da moram biti svestan da referiram na sebe *kao* sebe. Sve što je Mah pomislio bilo je tačno, jedino što mu je nedostajalo znanje *da on jeste* taj subjekt na koji referira. A to znanje da on jeste i „onaj tamo” ne može se naknadno steći *zaključivanjem*, kao neko drugo znanje. Drugim rečima, ne možemo „zaključiti” da smo svesni ili da smo to bili, već smo neposredno upoznati sa tim.

Na ovim idejama, Kastanjeda (a potom i Luis) gradi svoju ideju o ireducibilnosti

subjektivnosti – da je za tvrdnje u prvom licu, samoznanje, te lingvističku upotrebu termina „ja” i sl., neophodna prethodna i stvarna (prerefleksivna) samosvest kao osnova takvih tvrdnji. Drugim rečima, za valjanu lingvističku upotrebu (i samoznanje) u prvom licu, neophodan je transcendentni osnov (Castañeda, 1987; 1990).

Samosvest ne može *nastati* u refleksiji, već se refleksija tek *temelji* na samosvesti. Time samosvest uslovljava 'svest o', ne obrnuto. Dakle, samosvest ne može biti 'svest o sebi', budući da ne postoji ni ono 'sebi' (Ja po sebi), niti je samosvest oblik predmetne svesti (one usmerene ka objektu). Prvo nije, jer bi ono „u” svesti, tj. subjekt, bio supstantiviran u svojoj pasivnosti i statičnosti; drugo nije, zato što predmetna svest objektivizuje (opredmećuje) i čini objektom ono što je uvek subjektivno. Greška drugih teorija bila bi u tome što traže samosvest u reelnom zraku svesti, koji ide ka ne-Ja, tj. „ → Objekt”, umesto u ideelnom „Ja ← ”.¹² To je razlog zašto je odnos samosvesti *sui generis*, a ne intencionalno usmerena svest ka sebi. Nužno je da smo *a priori* samosvesni, pre bilo kakve svesti o objektu (i u svakoj svesti o objektu). Ja kao osnov refleksije ne znači da je „u” refleksiji, jer osnovni refleks nije proizvod refleksije. Osnovna forma znanja reflektuje sebe u sebi – ono ne vrši to, već jeste to (Henrich, 1982, p. 47). Zakon refleksije je direktna posledica pojma Ja – ono postavlja sebe ne za neku inteligenciju izvan sebe, već za sebe, tj. postavlja sebe *kao* pomoću samoga sebe postavljeno (Fichte, 1974, p. 206). Imajući u vidu da i samorefleksija predstavlja svojevršno „vraćanje”, njen „put” unapred je položen i „utaban” samovraćanjem Ja kao izvornom delatnošću.¹³ Dekart nije ni mogao doći do drugog zaključka osim *res cogitans*, koji, ipak, nije dovoljno „destilovao” u čisto Ja.

Naravno, nas ništa ne sprečava da naknadno i predmetno mislimo sebe i samosvest, štaviše, to, upravo, i čini filozof na svom nizu – svesno misli intelektualni opažaj kao objekt svesti, opredmećujući ga. Filozof sebe opaža u izvršenju tog akta, ali on može onda taj akt predmetno misliti kao objekt, u suprotnom, Fichte ništa ne bi ni mogao da napiše. Učenje o nauci izlaže se na nivou refleksije, stoga Fichte i poziva često na „oživljujući” moment čitaoca. Bez čitaoca koji svojom živom, aktuelnom svešću proizvodi Ja u sebi:

[učenje o nauci] nije ništa više od formule, a za one koji ne udišu život u nju unutrašnjom intuicijom koju sami stvaraju, ono ostaje prazna, mrtva i nerazumljiva stilska figura. Unutrašnji čin se potrebuje od učenika učenja o nauci. (Fichte, 1988, p. 323; prevod naš).

Možemo uporediti *Učenje* i *Meditacije* – celokupnost svesti koja se vraća sebi, prvo, bila bi refleksija, a ne samosvest; i drugo, došli bismo do kartezijanskog

¹² Preciznije, u „ ∅ ”. Slikovito, 'Ja za-Ja' je *uroboros* – u modelu refleksije, glava bi uvek bila reflektujuće, a rep reflektovano Ja, mada ovu cikličnost ni učenje o nauci ne rešava uspešno.

¹³ Zato što sam ja – ja, odraz u ogledalu je *moj* odraz. Ukoliko bih se ja menjao, bivajući čas ja, čas neko drugi, odraz u ogledalu bi se takođe menjao, ali ne zato što on ima kauzalnog efekta na mene, već je on posledica moje realne promene; on samo reflektuje ono što se zbiljski događa. Takođe, nikad ne bismo mogli udovoljiti zahtevu *γνώθι σεαυτόν*, ukoliko nemamo neki *a priori* odnos sa samim sobom, tj. da je u spoznaji objekta, zapravo, reč o nama.

subjekta koji misli sebe. Samosvest se mora tražiti u samoj strukturi svesti pre bilo kakve 'svesti o'. Dekart refleksijom dolazi do sebe kao *res cogitans*, ali on nije *samosvestan* (sebe) *kao res cogitans*, već to zna (pojmovno), a *samosvestan* je (sebe) samo *kao* sebe, tj. *kao* Ja. Stav 'Ja sam *res cogitans*' jeste stav svesti, dok je 'Ja jesam' izraz *samosvesti* (prvi je takođe i negativni identitet).

Takav samoodnos Ja prema sebi, pre odnošenja prema ičemu drugom, jeste čist odnos. On ne može biti empirijsko-psihički, jer je transparentan sebi, u smislu da nije ništa drugo „osim svoje sopstvene misli o sebi”, odnosno, delovanje na samo sebe. Nema empirijsko-psihičkih elemenata, jer oni i nisu „deo” početne radnje (delovanja) – radnja je sama čista i ona se sama vraća na samu sebe u svojoj celosti.¹⁴ Ništa što može biti „u” svesti (*Tatsache*) nije *samosvesno*, niti se svest „vraća” sebi sa sadržajem, tj. „prtljagom”. Takav odnos Ja prema sebi pre odnošenja prema drugom jeste *transcendentalan*. Samosvest nije odnos svesti, štaviše, nije „svesni odnos”.

2. Ja i svest

Drugi problem, koji ostaje nerešen, jeste priroda same te radnje pre radnje na samoj sebi. Prema Fihteu, ona prethodi Ja samo u filozofovom mišljenju (perspektivi Trećeg lica, onog ko posmatra samorazvoj Ja u dovršenoj, psihičkoj svesti), dok tom Ja ništa ne prethodi iz njegove vlastite perspektive (Prvog lica). Mi znamo da nešto mora postojati, jer bi, u suprotnom, Ja nastajalo *ex nihilo*.¹⁵ Štaviše, Ja i nastaje *ex nihilo*, ali za sebe, pošto je biće Ja biće-za-Ja i zbog toga što je dijada istovremeno uspostavljena (ono 'šta' i ono 'za-šta'). No, pošto je ono tek u dovršenoj svesti, Ja ne može nastajati „svesno”.

Na ovo se odnosi i Frankov rad „Varieties of Subjectivity” (Frank, 2012) koji je nastao kao odgovor na Henrihov „Selbstsein und Bewusstsein” (Henrich, 2007). Naime, razlikuju se dve vrste subjektivnosti: (1) *Selbstsein*, što znači biti „iman” ili u vlasništvu Ja, tj. Ja-svest [*ego-consciousness*]; dok je (2) *Bewusstsein*, u smislu *anonimne, sebi-transparentne* datosti [*egoless; pre-egological*], u koju spada i čulno (senzorno) opažanje.¹⁶ Prema Franku, Fihte ne pravi razliku između „Jastva” [*egoity*]

¹⁴ Transparentnost svesti biće važna za fenomenologiju, posebno Sartra, koji će svoju teoriju svesti graditi po uzoru na Tvardovskog i Meinonga (Frank, 2015, pp. 16-17 i dalje).

¹⁵ Moguće je povući paralele sa paradigmatima o naturalizaciji svesti u savremenoj analitičkoj filozofiji. Prema tom stanovištu, svest je proizvod moždanih procesa, ali to što smo mi „saznali” da ona to jeste, ne menja samu svest – fenomenalno, svest je „iznutra” ista, danas i za Aristotela, koji je verovao da mozak, kao organ, služi hlađenju krvi. Saznanje činjenice (*Tatsache*) da mozak „proizvodi” svest, nema uticaja na funkcionisanje same svesti, jer je ona za samu svest ono naučeno. Mozak bi bio ono *pridomišljeno* ili ne-Ja koje se pod-meće „pod” Ja – čak i *noumena* (McGinn, 1989, p. 351) ili za svest *transcendentno*. (Sesardić, 1984, p. 8; Smart, 2004).

¹⁶ Ovo drugo tumačenje je Sartrovo stanovište u gorepomenutom radu „Transcendencija Ego-a”, što mu omogućuje da vidi Ja kao *transcendentno*, „strano” svesti (Sartre, 1984). Autor je samostalno razvio svoje korespondentne ideje u radu *Razlika svesti i svesnosti: Metod konstrukcije svesti u filozofiji duha*, tumačeći pojam *svesti* kao Ja-svest, a *svesnosti* kao psihičkog stanja (budnost, lucidnost). Fihte, naravno, stavlja apsolutni akcent na Ja-svest, što ostavlja prostora za tumačenje radnje, aktivnosti pre nego što se vratila na samu sebe i tim proizvela Ja, kao pre-Ja svest ili *pre-egological consciousness*. U prethodnoj formi, ta radnja je predstavljena kao „ – ”, jer joj

i svesti.¹⁷ Novalis i Šlajermaher prvi su prepoznali problem, a među pokušaje neegološkog objašnjenja (samo)svesti spadaju i rani Huserl, Sartr i Henrih (Frank, 2004, p. 80).

2.1. Kako je Ja „u“ svesti?

Mesto koje najbolje ilustruje ovaj problem kod Fihtea, glasi:

samo pomoću [intelektualnog opažaja] razlikujem svoje delovanje, i sebe u njemu, od zatečenog objekta delovanja. (Fihte, 1976, p. 140).

Uočavaju se tri momenta: ja, moje delovanje (*inteligiranje*) i objekt. Kako se sada razlikuje *moje* delovanje, ako je Ja pojam delovanja i obrnuto? Deloradnja bi bila svest „na“ samu svest, kojom nastaje Ja. Dakle, svest „proizvodi“ Ja (delovanjem na samu sebe), a opet se razlikuju Ja i svesnost. To implicira da je samo delovanje *bez* Ja. Objekt svesti, s druge strane, može u potpunosti ispuniti svest, ali uprkos tome, Ja neće biti „istisnuto“.¹⁸ Svest je uvek u „formi Ja“, iako se Ja kao objekt ne misli eksplicitno. Frankovo je tumačenje da se ovi različiti modusi subjektivnosti ne mogu redukovati jedan na drugi:

ponovio sam Brentanovu grešku, koju su rani Huserl i rani Sartr takođe načinili: želeli su da izvedu Ja ili samo-spoznaju (*connaissance de soi*, egological self-recognition) iz *conscience de soi*. Podjednako pogrešan bio je i Fihtev potpuno obrnut poduhvat, koji je trebao objasniti pre-pojmovne intuicije ili osećanja iz potpuno razvijenog Ja-znanja. (Frank, 2012, p. 172; prevod naš).

Brentano, rani Huserl i rani Sartr, s jedne strane i Fihte, s druge, naišli su na isti problem, ali iz suprotnih smerova, odnosno – problem odnosa svesti (Ja) i svesnosti, *neegološke svesti*. Henrih primećuje isto u citatima poznog Fihtea: „samosvest je: aktivnost u koju je oko umetnuto.“ (Henrich, 1982, p. 31).

Fihte upotrebljava metaforu „oko Ja“ ili u nezgrapnijoj formulaciji „Ja-ovo oko“. Razlika u odnosu na ranija određenja je u tome što je znanje o Ja u prvoj formuli bilo *postavljeno*, a sada je „umetnuto“. Prema Henrihu, aktivni govor je zamenjen pasivnim. Ipak, ovo bi impliciralo da postoji neka prethodna aktivnost (radnja) koja umeće Ja (oko) u samu aktivnost; tj. tek tom aktivnošću „pre“, ova aktivnost (inteligiranje) postaje aktivnost „obdarena okom“.¹⁹ Henrih naglašava da Ja *jeste*

nedostaje smer, što znači da je puka aktivnost. Ovako bi se moglo shvatiti i apsolutno Ja, kao još uvek nediferencirana radnja u kojoj Ja nije *eksplicitno* postavljeno.

¹⁷ „Naše Ja nije ništa drugo do svest sama.“ (Fichte, 1992, p. 96; prevod naš).

¹⁸ Prema Sartrovoj tvrdnji, zato što smo „nesvesno“ usmereni na objekt, Ja je za aktuelnu svest *transcendentno*. Ono je konstrukt koji tek *nastaje* u refleksiji od strane reflektujuće svesti. Svest je u svojoj „primarnoj“ formi bez-Ja, neegološka. Za kritiku Sartrove kritike, Natanson se vraća Huserlovom (i jednom fihtevskom) tumačenju o transcendentnom Ja (egu) kao „formalnom karakteru“ konkretne svesti u svetu, koji je uvek „evidentno dat“, ali ne i nužno „direktno predstavljen“ (v. Natanson, 1959).

¹⁹ Ukoliko bismo doslovno tumačili analogiju sa okom, to bi značilo da u samom fenomenu vida, strukturalno, razlikujemo: (1) oko kao organ, (2) vidno polje i (3) predmet u vidnom polju.

umetnuto u aktivnost (svest), ne da to *postaje*:

Aktivnost se nikada ne može naći ukoliko nije prisutno i oko: ukoliko oko *biva* umetnuto, onda se aktivnost odvija pre nego što sadrži oko. Ukoliko oko *jeste* umetnuto, onda aktivnost i oko zajedno čine jednu suštinu. (Henrich, 1982, p. 31; prevod naš).

Ukoliko se Ja „umeće” u svest, sledi da se svest „zbiva” i pre nego što sadrži Ja, tj. da je neegološka. Drugim rečima, bili bismo *svesni*, ali ne i *samosvesni* (ako bi uopšte postojalo neko „mi”). Svest bi bila samo „jednosmerna” („→ Objekt”), puka percepcija bez implicitnog „vlasnika”, subjekta. Stoga Fihte i ističe da aktivnost ne bi ni mogla biti nađena (ne bi postala samo-svesna), ukoliko već ne *sadrži* Ja (oko). Dakle, Ja (uvek) *već-jeste umetnuto* u aktivnost, čime svest i Ja zajedno čine *jednu* suštinu. Moj opažaj mene nalazi se uvek u mojoj svesti, ali to (još uvek) nisam *ja* (eksplicitno) – samo zato ja mogu znati da „*ja* to činim”.²⁰ Henrih ističe da oko (Ja) nije umetnuto u aktivnost (svest), kao neki ukras na telu, trn koji je zaboden u prst ili oko od slonovače u mermernu statuu – već kao „srce životu”. Aktivnost Ja i radnje je *recipročna* aktivnost:

pomoću oka [*through the eye*] stičemo znanje o činu koji je zahvaćen i interpretiran. [...] S druge strane, oko se 'ukorenilo' u samom tom činu. (Henrich, 1982, p. 32; prevod naš).

Odnos oka i predmeta bio bi Subjekt-Objekt model. No, oko istovremeno i *gleda* predmet i *vidi* sebe. Kad se pogledamo u ogledalo, oko je i ono što gleda i ono što vidi – oko *sámo sobom* vidi sebe. Ovaj primer nije u potpunosti valjan, jer oko potrebuje ogledalo kao medijum, instrument, kojim se ogleda (čime je zapravo refleksija), a koje nije ono *sámo*. Svesti (Ja) ne treba sredstvo, ona je istovremeno i svesna i samosvesna, *ergo*, samoogledajuće ogledalo.

²⁰ „Ja ne mogu da učinim nijedan korak, ni ruku ni nogu da pokrenem, bez intelektualnog opažaja [...] U njemu je izvor života, a bez njega je smrt.” (Fihte, 1976, p. 140). Drugim rečima, mi ni u jednom trenutku nismo morali eksplicitno i razgovetno misliti sebe kako bismo radnju izvodili, ali i jesmo bili „prisutni”. Smrt, jer ukoliko nema intelektualnog opažaja, nikakva radnja ni mentalno stanje ne bi bili *svesni*, a time bi nastupila „unutrašnja tama” i bilo bi isto kao da smo mrtvi. Up. misaone eksperimente sa 'zombijem' (Kirk, 1974; Chalmers, 1996). Kao što bi i delovanja onog ko mesečari bila „njegova” – ona jesu njegova indirektno (sekundarno), jer ne polaze od njega kao *agensa*. Neuronaučnik Damazio ukazuje na stanja, poput kome, u kojima moždani regioni i dalje normalno funkcionišu, ali nedostaje jedno „mene” [*the Self*], za koje su te aktivnosti i „više” kognitivne funkcije – *moje*. „[Č]ak i kao najsuptilnije i najslabije, Ja [*the Self*] je neophodno prisustvo u umu. Reći da kada [...] pišem upravo ovu rečenicu, Ja ne može nigde da se nađe, nije sasvim tačno. U takvim slučajevima Ja zasigurno nije istaknuto na postolju”. Bez Ja „um bi izgubio svoju orijentaciju, sposobnost da sakupi svoje delove. Nečije misli bile bi samovoljne [*freewheeling*], bez vlasnika koji na njih polaže pravo. Naša efikasnost u stvarnom svetu bi se smanjila na malu ili ništa, a mi bismo bili izgubljeni za one koji nas posmatraju. Kako bismo izgledali? Pa, izgledali bismo nesvesno.” (Damasio, 2010, pp. 131–132; prevod naš). Naravno, Damazio shvata Ja potpuno drukčije od Fihtea – to je fokusiranje uma na organizam u kojem se nalazi. On navodi: „Ja je singularni proces i moramo identifikovati moguće biološke načine za utemeljenje te singularnosti.” Način konstrukcije Ja za Damazia je svojevrсна naturalizacija transcendentalne apercepcije, kao sposobnost mozga da integriše različita znanja, podvodeći ih pod singularni neuralni proces „*protoself*”. Up. „sve što treba da postane *mojom* predstavom mora [se] odnositi na mene; a svest (Ja) dolazi jedino iz intelektualnog opažaja.” (Fihte, 1976, p. 140).

Ukoliko bismo se osvrnuli na do sada rečeno, Ja je uvek prisutno „u” svesti kao ideelni zrak, nužna, objektivna i „mehanička” radnja (jer, „dotle sve ide mehanički”), a može postati i eksplicitno u dovršenoj, zbiljskoj svesti filozofa, kao intelektualni opažaj. Ono što je bitno jeste da ono *ne nastaje* tom refleksijom u kojoj *može postati predmet*. Transcendentalno Ja nije „umetnuto” u psihološku svest kao trn u prst, već je odnos recipročan: „’Umetnuto’ u ovom kontekstu takođe znači i ’uronjeno unutar’” (Isto).

Ja je uronjeno u svesti – izranja na površinu i može ponovo nestajati pod njom. Momenti svesti ne mogu biti uzimani kao razdvojeni, već samo filozof posmatra Ja izolovano, „veštački”. U dovršenoj svesti oni su *jedinstvo*, štaviše, oni su *jedno*:

Stvako posredovanje unutar Ja pretpostavlja jedinstvo njegovih činilaca; stoga, teorija mora osigurati da se ovo jedinstvo ne raspadne kao rezultat definicija i dedukcija koje pruža. (Isto).

Svest je jedno, a opet poseduje delove i strukturu. Momenti svesti u sebi inkorporiraju celinu i tek tako se ona može posmatrati *holistički*. Samo ovako možemo biti i svesni objekta i istovremeno razlikovati u tome „svoje delovanje, i sebe u njemu, od zatečenog objekta delovanja.”

3. Nesvesno Ja

Učenje o nauci, ipak, nikad ne nadilazi epistemološki problem u kojem Ja „zna” sebe *kao* Ja. Kako oko koje gleda ujedno i vidi samo sebe *kao* oko?²¹ Aktivnost je aktivnost oka, stoga ona može biti viđena samo istovremeno sa okom. Drugim rečima, svest nije (niti može biti) bez subjekta (Ja), jer šta je svest koja nije ničija (ili kojoj nedostaje neko „središte”, „centar” svih referenci i relacija)? Upravo – puka aktivnost bez ikakve refleksije, a opet, Ja je za sebe i sebi očigledno, jasno i transparentno, ali Ja ovo o sebi ne može znati neposredno. Oko koje gleda i istovremeno vidi sebe, i u tom gledanju je za sebe, mora sebe *prepoznati kao* oko. Ako uporedimo sa gorepomenutim Frankovim primerom sa Mahom, sledi da on „zna” *ko* je Ernst Mah, ali ga u odrazu u ogledalu ne prepoznaje, tj. ne „nalazi” Maha (sebe) „tamo”, u odrazu. No, Ja uvek „zna” da je ono Ja, jer je za sebe, odnosno, ono ne može pogrešiti. U paragrafu iz 1812. stoji: „Viđenje je oko koje vidi sebe... Samo-videće oko [...] koje ostaje zatvoreno u sebi i svojoj faktičnosti.” (Isto, p. 33; prevod naš).

Metafora (gledanje kao samo-videće oko) je problematična kad se posmatra van konteksta svesti – svest je „svesna” i *paralelno*, istovremeno, samosvesna. Fihte samo na drugačiji način izražava svoju staru ideju da je samosvest uslov svesti, u istom smislu kao Kantovo „Ja mislim”. Nailazi na problem, jer iste kriterijume želi za *sámo* Ja. Henrich ističe:

ovo znanje ostaje činjenica koja se može upotrebiti za objašnjenje svega ostalog osim vlastitog postojanja. Ona nastavlja da postoji bez mogućnosti da prodre u

²¹ Ovaj problem je okupirao Fihteovu pažnju od 1801. do smrti, 1814. kao glavni filozofski problem. (Henrich, 1982, p. 33).

svoje postojanje sopstvenom svetlošću. (Isto).

Svojom sposobnošću, koja je njena suština i sama egzistencija, svest ne može samu sebe da *ima*. Mišljenje može misliti „sve” *kao* misao, ali sobom ono sebe ne može misliti *kao* sebe. Mišljenje će uvek sebe misliti *kao* misao (o mišljenju), ne *kao* mišljenje *sámo*, zato što je mišljenje mišljenja ponovo misao. Ono sebe *sobom* ne može u celosti dohvatiti. Do ove Kantove ideje, ponovo će doći Šeler, ali u drugom kontekstu:

duh je jedini bitak koji je sam nesposoban za opredmećenje – on je čista i nepatvorena *aktuelnost*, imade svoj bitak samo u slobodnom izvršenju tih svojih akata. [...] Sve duševno je sposobno za opredmećivanje – ali ne duhovni akt, intentio, ono što opaža samo još duševna događanja. (Scheler, 1987, p. 57).

Ukoliko duh sve opredmećuje (ili jeste sama sposobnost opredmećivanja), kako može opredmetiti samog sebe, ali ne kao predmet, već *kao* opredmećivanje *sámo*? Opredmećujuća aktuelnost, kojoj je „način funkcionisanja” opredmećivanje, ima sebe učiniti svojim predmetom, primeniti svoje „funkcionisanje” na sebe samu, a pritom – zadržati svoju aktuelnost. Verujemo da se taj smisao krije iza reči – prodreti u svoje postojanje sopstvenom svetlošću. Fihte će ovo pokušavati gotovo nasilno da reši, ponovo uvodeći u aktivnost pojam, koji je prethodno odredio kao ono u suprotnosti, budući da pojam imamo samo u susretanju sa ne-Ja. Ja se prema sebi odnosi i kao opažaj i kao pojam, jer je istovremeno i *neposredno* dato sebi i dato je *kao* Ja (Henrich, 1982).

Ove kasnije ideje su u očiglednoj kontradikciji sa ranijim, jer Ja iskonski postaje za sebe, dok je za filozofa prethodno tu, što sugerise da je taj čin tek za filozofa kao psihičku svest, uistinu svestan, dok Ja za-Ja nije svesno. Naime, sam akt jeste i jeste za-sebe, što nije sporno; ono što jeste kontradiktorno, to je da se na ovom stupnju javlja „jasna i razgovetna” svest. Kao što ističe Brezil, tek konkretno, empirijsko Ja (filozofovo, zbiljska svest) *jeste* i jeste *svesno*. Ergo, iskonska radnja Ja na samo sebe *nije svesna* radnja. Smatramo da Fihte pravi pogrešku još ranije, ističući da delovanjem na delovanje „postaje Ja *iskonski* za samo sebe”, a potom nastavlja sa: „Šta je sad [...] to njegovo vraćanje u samog sebe; pod koju klasu modifikacija svesti treba ono da se postavi? Ono nije *poimanje*: ono to postaje tek suprotnošću prema nekom Ne-Ja, i određenjem Ja u toj suprotnosti. Prema tome, ono je puki opažaj.” (Fihte, 1976, p. 137). 'Puki opažaj' *nije* intelektualni opažaj, već opažaj samog Ja kojim ono sebe *sámo* opaža (postavlja). Ne vidimo razlog da se na samu elementarnu radnju svesti, kojom tek nastaje svest (dakle, koja sama još uvek nije svesna), primenjuju kriterijumi dovršene i zbiljske svesti, kao što su opažanje i poimanje.

Nadalje, Fihte je dosledan da je intelektualni opažaj filozofov, na stupnju zbiljske svesti, kojim ona sebe opaža „čisto”, tj. u izvršenju akta kojim nastaje Ja. Intelektualni opažaj je neposredna svest *da* delujem i *šta* delujem – ali *ja*, ne *Ja*. Dakle, tek za filozofa sjedinjeni su opažaj i pojam, tj. 'da' i 'šta' radnje. Transcendentalno Ja ne mora „znati” šta ono jeste, tj. 'da' i 'šta', jer ono i nije psihička svest, već upravo jedan

transcendentalni moment kojim nastaje svest. Oko ne mora i „znati” da „treba da” sočivo prelama svetlost na retinu – ono to naprosto čini. 'Šta' radnje upravo nedostaje, jer je ona nužna, objektivna i izvorna – jer ne može biti drugačija. 'Šta' u smislu „uputstva” za radnju (vraćanja i nastajanja) ima smisla samo za ono što može biti i drugačije, tj. što je slobodno. Za ono nužno, uputstvo je suvišno.

Stoga, smatramo da je dovoljno pretpostaviti da je samosvest *ne-svesna*, jer ova tek biva uslovljena samosvešću. Uslov mogućnosti svesti ne može (i ne mora) biti ponovo svestan. Obrnuto: mi smo svesni nečeg i istovremeno smo implicitno samosvesni (zahvaljujući radnji Ja), ali činjenica da mi *jesmo samosvesni*, odnosno, „uzdizanje” samosvesti do jasne i eksplicitne svesti – jeste čin svesti, ne samosvesti. Mi, naprosto, jesmo samosvesni, *bivstvujemo* svoju samosvest, a svest da mi jesmo samosvesni nije više samosvest sama, već *sui generis* predmetna 'svest o' samosvesti. Samosvest uslovljava celokupnu svest kao fundamentalni *refleks*, transcendentalni i čisti moment samo-vraćanja, ali koji ne mora deliti isto „bogatstvo” sadržaja kao i svest, već ga ima iz same svesti. X broj pomnožen sa 1 i dalje je X broj – jedinica, iako množi, ne dodaje sadržaj. Tako transcendentalno Ja, kao samosvest, može uslovljavati svaku svest – *formalno*, pritom ne dodajući sadržaj, a opet „biti kod” svakog objekta svesti i zadržavajući svoju transparentnost.

Imajući to u vidu, smatramo da je Fihteova definicija iz prve verzije, tj. da Ja postavlja sebe apsolutno, valjanija od naredne, gde Ja sebe postavlja apsolutno *kao* Ja. Ne zato što je ta definicija pogrešna, već suvišna – Ja postavlja sebe samo *nužno* kao sebe-postavljajuće. Štaviše, Ja ne sme imati nikakav pojam u sebi, jer bi u suprotnom sadržalo nešto 'Drugo'.

Argument da ta radnja, koja *jeste* i kojom nastaje *znanje* (kao primordijalna ujedinjenost bića i mišljenja), nije sama 'znajuće samo' ili 'jestajuće samo' – ide u prilog tome. Ja, dakle, sebe samo 'puko opaža', što je akt okretanja u sebe (sebe-vraćanja), a intelektualni opažaj je onaj od strane psihičke svesti kojim ona opaža (i zna) Ja u sebi. To bi se moglo okarakterisati i kao „opažaj *na* opažaj”, jer se intelektualno opaža puki opažaj. Dakle, tek iz perspektive psihičke svesti, to Ja je svesno, a putem tog Ja – *ja* sam svestan, ali samo Ja nije svesno, jer bi onda ono imalo svojstva celine.²²

²² Odnos svesti je „Ja ↔ Objekt”, nije odnos „Subjekt Objekt” ili „Filozof ↔ Objekt”, jer to Ja nismo mi, iako ono jeste naše. Psihički subjekt je tek „kroz” transcendentalno Ja, na isti način kao što je tek objekt *objekt-za-Ja*. Transcendentalno Ja *nije* filozof, ali *jeste* filozofovo. I kad filozof misli sebe, (prvo) misli *ja* (sebe kao psihičkog subjekta, *kao filozofa*), a ne *Ja*, ali *ja* se može „očistiti” u *Ja*. Ipak, mora se priznati da ovim nije, s jedne strane, odgovoreno na problem odnosa psihičkog ja (ega) u smislu celine psihičke svesti i Ja kao transcendentalnog momenta (Ega). S druge strane, ni na problem perspektive Prvog i Trećeg lica, takođe nije odgovoreno – Ja je i „moje”, ali i njime ja mislim sebe. Iako možda nesvesno, ono zadržava samoodnos izražen rečcom 'kao'. Problem koji je Kant formulisao: „kako je moguće da se ja koje misli razlikuje od *ja* koje opaža samo sebe” (Kant, 1990, p. 115).

4. Ja-agens i transcendentalni duplicitet

Ostavljajući po strani problem načina (teorijskog) samo-imanja čistog Ja, ukazaćemo ukratko na njegov značaj za slobodno delanje. Čisto Ja je u kantovskom smislu „čisto”: bez iskustva i čulnih data. Stoga, što nema u sebi ničeg iskustvenog, tj. empirijsko-psihičkog, mi sa „ja” ne mislimo vlastito ime ili trenutno raspoloženje, neko pojedinačno mentalno stanje, telo ili uspomenu, privatnu odliku i sl. – već mislimo sebe *kao* sebe, zahvatamo svoju *celinu*. Zato što je i uslov mogućnosti spoznaje (i svesti), koji prevazilazi samo iskustvo, Ja je i *transcendentalno*. No, ono je i istovremeno *konkretno*, individualno, ono mora biti „otelotvoreno”, ako ima biti delatno i zbiljsko. Ja, dakle, mora biti istovremeno logički-transcendentalno, a opet, empirijski-psihičko.²³

Fihte smatra da se dokaz za postojanje intelektualnog opažaja treba tražiti u *moralnom zakonu*, kojim se „Ja predstavlja kao nešto [...] uzvišeno iznad svake prvobitne modifikacije” i u kojem poseduje u sebi samom apsolutno utemeljeno delovanje.²⁴ Sad se sjedinjuju teorijski i praktički um: „Ja vidim *sebe* samo pomoću tog medijuma moralnog zakona [...] kao samodelatnog” (Fihte, 1976, p. 141). Ovim razlikovanjem sebe kao delatnog agensa, razlikujem sebe od svojih predstava u svesti koje su meni „tuđe”, a svest bi bez toga bila samo posmatranje filmskog platna. Isti je, dakle, agens u moralnom i u teorijskom delanju – Ja koje slobodno dela, isto je ono Ja koje slobodno misli (ovo ili ono), te je to ista sloboda:

Ja u svom mišljenju *treba* da polazim od čistog Ja i da ga mislim kao apsolutno samodelatno, ne kao stvarima određeno, nego kao da ono određuje stvari. (Isto, p. 142).

Drugim rečima, u teorijskom kontekstu, svest „bez” Ja bila bi samo niz predstava koje se sukcesivno smenjuju u redu vremena, poput slika na platnu, *bez delatnog principa*; dok u praktičkom kontekstu, ostaje samo uzročno-posledični niz, isto bez delatnog principa, poput programiranog rada mašine. Ukoliko nedostaje Ja, predstave i događaji u oba niza ne mogu imati efekta – oni ne mogu nositi indeks trebanja „treba da...”. Nikakvo delanje ne bi bilo pokretano ili inicirano. Ja je „inicijator” u oba niza:

ja postavim sebi cilj da mislim ovo ili nešto određeno, i željena misao nastupi; postavim sebi cilj da učinim ovo ili nešto određeno, i predstava, da se to događa, nastupi. (Isto, p. 140).

²³ Na sličan problem nailazi i Dekart. *Cogito ergo sum* tumači se kao izjava individualnog, psihičkog subjekta o svojoj sopstvenoj egzistenciji, pri ličnim meditacijama. No, tri godine kasnije, 1644, u *Osnovama*, ističe da do te postavke dolazi „ko god” misli (Descartes, 1951). Konačno, 1648, u *Razgovoru sa Burmanom*, Dekart biva konfrontiran pitanjem: da li je *postajanje svesnim* da smo misleća bića, dedukcija iz silogizma? Dekart odgovara da gornja premisa 'Štagod misli, postoji', može biti znana unapred, ali je uvek implicitno već tu, stoga mi ne moramo nje biti eksplicitno svesni (niti je znati) da bi zaključak bio valjan (Descartes, 1991, pp. 332–333). Drugim rečima, *cogito ergo sum* pre je performativna neprotivrečnost (logički nije moguće da nešto *dela*, a da *nije*), inferencija svesti na osnovu implicitnih („nesvesnih”) logičkih premisa u samoj svesti – nego što je egzistencijalni stav. Stoga, može se zaključiti da je logička forma svesti zajednička psihičkim subjektima. Psihički subjekti o sebi izriču logički stav.

²⁴ Fihte ovom idejom sledi Kantovo razlikovanje noumenalnog i fenomenalnog subjekta (Kant, 2008).

Dakle, *agens* je isti u mišljenju i u delanju, kao i *sloboda*, jer ima isti izvor u oba niza. Čulna svest (ona bez Ja, neegološka), ne može doći do delatnog principa (niti biti delatna) ukoliko se ne može *sabirati* u sebi, a ukoliko bi i došla, to bi značilo da se niz na nekom mestu prekinuo, jer se „vratio” u sebe, postavši samosvestan. Ja ne mogu odbaciti ideju da sam *delatni* princip, *agens*, a ne trpan u čulnoj svesti, jer bih morao da napustim i odbacim *samog sebe*. Odbacujući vlastitu delatnost (*agenciju*), ne ostaje Ja kao nekakav entitet u potpunosti determinisan, već ja *prestajem biti* – ne bih ostao ni u mišljenju, jer bi mišljenje ostalo bez slobode da misli samo sebe. Mi ne bismo mogli da „hoćemo da” mislimo sebe. Fihte, dakle, ideju o determinizmu u delanju prenosi i na determinizam u mišljenju, te ne bismo mogli da *spoznamo* sebe *kao* sebe.²⁵

Intelektualni opažaj omogućuje autonomiju delanja i mišljenja. Slobodno delanje mora biti praćeno samosvešću, u suprotnom – ili ne bih delao, ili bih „delao” nesvesno. Ja ima, dakle, *dualni aspekt*: teorijski i praktički. Oba niza moraju imati *a priori* intelektualni faktor, koji *per se* ne može biti još jedan „deo” niza. Dakle, transcendentni moment je nužan u psihičkoj svesti, kako za samosvest (ideelni zrak), tako i za slobodno delanje. Bez njega, čulna svest ne bi ni mogla postaviti pitanje o uzroku i posledici – pitati o nizu, iz samog niza. Ova upitanost je omogućena istim onim aktom okretanja u sebi iz *Sistema učenja o moralu*, kojim se i uzdiže nad prirodom i „koče” nagoni.

Ukoliko umno biće ima da postavi samo sebe kao takvo, onda mora sebi pripisati aktivnost čije poslednje utemeljenje leži čisto i jednostavno u sebi. [...] Aktivnost koja se vraća u sebe uopšte (Jastvo, subjektivnost) *odlika je umnog bića.* (Fichte, 2000, p. 18; prevod naš, kurziv originalan).

Aktivnost koja se vraća u samu sebe jeste *suština* svakog umnog bića, a postavljanje sebe jeste akt ove aktivnosti.

4.1. Duplicitet Ja

Pitanje koje se samo postavlja jeste – kako se oslobađamo nužnosti (mehanizma)? Odgovor bi bio da uopšte ne „počivamo” na prirodi, već na slobodi – a to znači na samom sebi, na aktivnosti (delatnosti) koja se temelji u samoj sebi. Više puta smo istakli Fihteove reči da je čisto Ja u svakom mišljenju, jer se tako ostvaruje mišljenje i da „dotle sve ide mehanički”. Dakle, radnja Ja, ideelni zrak, jeste mehanička, jer je ono samo nužno i objektivna radnja. No, *uviđanje* te nužnosti nije u mehanizmu, već se time iskoračuje iz sukcesivnosti čulne svesti, a uvid se odvija tako što: „se to mišljenje ponovo misli”. (Fihte, 1976, p. 168).

Smatramo da je ovo jedan od najbitnijih momenata. Izvorna, *iskonska* delatnost, koja je jedinstvena, u sebi sadrži i izvornu *udvojenost* – ona jeste i ona jeste za sebe.

²⁵ Spoznaja bi u tom slučaju bila poput video kamere koja beleži događaje i potom ih reprodukuje. Kamera sama ne zna da to čini, upravo zato što „nema” kamere (za sebe) – ona *radi* ali ne zna *da radi*. Nedostaje izvorna povezanost radnje sa Ja, odnosno, subjektom radnje.

Delovanjem na samo delovanje, koje se ne menja kvantitativno, već ostaje isto to delovanje, ali i postaje za sebe time što se „krug zatvara” (☉). *Ne dodajući sebi ništa*, ono je postalo za sebe *sobom*. Ja je izvorno za-Ja, što znači da se „leva” i „desna” strana istovremeno konstituišu u međuzavisnosti, tj. dijada 'šta' i 'za-šta' istovremeno je postavljena. U tome se sastoji i izvorna udvojenost – ukoliko bi Ja bilo po sebi, ono ne bi bilo slobodno niti svesno. Ja jeste nužno, ali *ponovnim postajanjem* ono postaje za sebe, gubeći time svoju fundiranost u prirodnoj nužnosti i otpočinjući svoju zasnovanost na sebi samom. Ponovnom radnjom, odnosno, ponovnim mišljenjem, ono počinje postojati „po drugi put”, ali ovaj put za sebe. Time što je Ja za-Ja apsolutno, ono jeste i istovremeno celokupno svoje biće „predaje” sebi.

Ja je za Ja – ali on sebe sam postavlja, apsolutno, onakav kakav jest, postavlja on sebe nužno, pa je nužno za Ja. *Ja sam samo za sebe; ali za sebe sam ja nužno*. (Fichte, 1974, p. 47).

Ja jesam samo za sebe apsolutno slobodan, ali sam ja apsolutno slobodan *nužno!* Ovim se ostvaruje uslov mogućnosti da *individuum* može sebe „imati” i sobom „raspolagati”, birati da menja, da bude ovaj ili onaj, te da postavi samog sebe za cilj, projekt i dr. Nužnom i objektivnom radnjom transcendentalnog Ja, psihička svest tek postaje slobodna, jer je ponovo „data” sebi na raspolaganje i odgovornost. U samoj srži čovekovog bića dogođen je izvorni duplicitet da on *jeste* i istovremeno *jeste za sebe*; drugim rečima, sa samom egzistencijom data je istovremeno i njena forma, ona je uvek na neki *način*, nije *amorfna*. Taj duplicitet nije volitivan, niti slobodan – ja nisam po volji slobodan, već po nužnosti.

Sloboda se ne može objasniti nezavisno od svesti – samo ono što jeste svesno, jeste slobodno.²⁶ Zato što bivam jednim istim dvostruk, ja uvek mogu sebe razlikovati od „sebe” sobom;²⁷ istovremeno jesam i *znam da jesam*, mogu i *znam da mogu*, zabranjeno mi je i *znam da mi je zabranjeno* i sl. Ovi dvostruki stavovi ne izriču se pri čulnoj svesti, već sa transcendentalne pozicije o čulnoj (psihičkoj). Stav „ja znam” u sebi već sadrži 'znanje' i 'da znam'. Bez toga, ni početni stav 'ja znam' ne bi bio moguć, jer ne bismo znali. Duplicitetom se otvara i mogućnost da nešto jeste i da 'ja znam' da jeste, ali i 'ja znam' da ne mora biti ili može biti drugačije. Ukoliko bi bila samo čulna svest, recepcija, bili bismo izloženi „jestanju” nečeg kao datosti i time zatvoreni u faktičnosti.

Ja je, dakle, istovremeno i transcendentalni moment, ali i konkretno-realizovan, oživljen u empirijskom, *psihičkom ja*. Ono je deloradnja, ali to *sam* i ja: „Uistinu sam ja zapravo transcendentalni ego, ali nisam toga svestan” (Huserl, 1991, p. 167).

²⁶ Besmisleno je reći da kamen jeste ili nije, pod uticajem gravitacije, „slobodan” da padne. Nema „ili” ukoliko nema dvojtva, tj. mogućnosti da bude drugačije, što znači da ono što *jeste*, ne mora i *biti* ili *može biti drugačije*. Sa svešću se javlja mogućnost izbora A ili B, što znači – *Ja mogu A* ili *Ja mogu B*. (Jurić, 2020).

²⁷ 'Sebe' u smislu objekta, Ja-Objekta. No, izvorno neposredni odnos samosvesti, *Ja kao Ja*, ostaje i dalje problematičan.

5. Zaključak

Fihteovo učenje o nauci jedan je od prvih filozofskih sistema, koji uviđa problematiku odnosa Ja i svesti, istovremeno pokušavajući da ponudi adekvatno rešenje: kao uvek prisutni intelektualni opažaj i kao subjekt-objekt 'entitet', koji nije ni subjekt ni objekt *proper*. Takođe se postavlja i pitanje „nastanka” tog Ja – da li je radnja neegološka ili od samog početka egološka, ali ne eksplicitno? Da li „iznedrava” Ja, eksplicitno, tek vraćanjem u sebe, i time uvek biva nova „egzistencija”, tj. novi (samo)konstrukt, ili je uvek-već implicitno sadržano u samoj radnji kao njena forma?²⁸ Time se i ukazuje na problematiku odnosa transcendentalnog (nužnog, objektivnog i čistog) momenta psihičke svesti (Ja) i same te svesti kao celine, sa svojim empirijsko-psihičkim kontingencijama koje je određuju.

Transcendentalnim momentom psihički subjekt tek jeste i jeste za sebe, time je on njegova nužna forma.²⁹ 'Imanje' sebe takođe je, kao izvorni duplicitet, i uslov mogućnosti slobodnog delanja, jer omogućuje da se sobom „raspolože”. Samo uz pomoć transcendentalnog Ja, prisutnog u psihičkoj svesti, ona može posedovati nekakvo određenje, ali i *entelehiju*.³⁰ Ovo otvara paradokse transcendentalne osobe, koja je istovremeno nezainteresovani transcendentalni promatrač i ono promatrano, deo sveta i ono za šta se čitav svet pojavljuje, vanvremenski i u vremenu:

kako je neko ujedno transcendentalni posmatrač i nešto posmatrano, osoba, u svetu s Drugima; kako je neko ujedno deo//komad sveta, i ono kome i za koga se svet pojavljuje; kako je neko atemporalan i u vremenu; kako neko nije u prostoru i jeste; kako je neko deo uzročne, telesne povezanosti i slobodan i transcendentan tome. (Hart, 2009, p. IX; prevod naš).

U ovom i prethodnom radu, isticana je važnost Fihteovih uvida za filozofiju duha i pojam svesti uopšte – od paralela sa funkcionalizmom, značaja za indek-sikale i potencijalne kritike bihejviorizma i fizikalizma, preko konceptualizovanja samosvesti kao *sui generis* procesa svesti i nužnosti neposrednog, prerefleksivnog

²⁸ U tom kontekstu je diskutabilan i pojam apsolutnog Ja kao u sebi nediferencirane radnje, tj. neegološke (puka aktivnost, spontanitet), koja tek u susretu sa ne-Ja 'iznedrava' individualno Ja. No, imenujući tu neegološku aktivnost sa „apsolutnim Ja”, samo se zadržava dvosmisleni karakter i ambivalentnost.

²⁹ Sa Ja, mi smo *ograničeni*, ali ne i *određeni*. Ograničeni smo na 'sebe', što znači da, vraćajući se na sebe, Ja ne ide na „Ti” ili „On” ili, pak, na „Mi”. Neko mnoštvo izraženo sa „Mi” nije svesno (po sebi), jer time bi bilo samosvesno *kao* neko „Mi”, a ukoliko bi to bilo, više ne bi ni bilo mnoštvo, nego bi „u svoje ime” (za sebe) *jedno* „Mi” ponovo bilo (i izgovorilo) Ja. Množina ne može biti svesna, jer *ono svesno* ne može ne biti jedno (samosvesno). Time su Ja, svest i individuacija, tj. „činjenje jednim” [lat. *individuum*: jedinstven, nedeljiv entitet; od grč. *ἄτομον*], povezani po suštini. Sintagme poput „kolektivna svest”, „viša svest”, „promena svesti” i sl. strukturalno su besmislene.

³⁰ Prema Hartu, „osoba” je ono što otelovljuje Jastvo [I-ness], koje nužno jeste, ali što takođe ukazuje na to šta neko nije i šta neko treba i može biti (Hart, 2009). Autor je svoje ideje na tom tragu izneo u radu *Svest: uslov mogućnosti čoveka i duha*. Transcendentalni moment omogućuje „iskoračavanje” iz niza predstava čulne svesti i prirode, i time se otvara mogućnost šelerovskog imanja sebe i raspolaganja sobom u smislu sartrovskog projekta.

samoodnosa, do razlikovanja (samo-)svesti i (samo-)znanja, mogućnosti „imanja” *Ja kao Ja*, tj. kao subjekta, ne objekta, te odnosa psihičke svesti i transcendentalnog momenta koji se ogleda i u statusu agensa, kao i sličnosti sa položajem *Ja* u neuronauci danas. Imajući to u vidu, Fihteove ideje mogu biti značajne za Husserlov koncept *Ja-cepanja*, savremene probleme prerefleksivne (samo)svesti i statusa samosvesti u odnosu na svest (kako je *Ja u svesti*) u filozofiji duha. Egologija učenja o nauci imala bi veoma plodonosna poređenja sa fenomenološkom egologijom Husserla, Sartra i Gurviča, što treba biti zadatak narednih istraživanja.

LITERATURA

- Armstrong, D. M. (1968). *A materialist theory of the mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Aćimović, M. (2007). *Filozofija mišljenja*. Novi Sad: Futura publikacije.
- Castañeda, H.-N. (1987). Self-consciousness, demonstrative reference, and the self-ascription view of believing. *Philosophical Perspectives*, 1, 405–454.
- Castañeda, H.-N. (1990). Indexicality: The transparent subjective mechanism for encountering a world. *Noûs*, 24(5), 735–749.
- Chalmers, D. (1996) *The conscious mind*. New York: Oxford University Press.
- Damasio, A. (2010). *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books.
- Descartes, R. (1951). Osnovi filozofije I. dio. (V. Gortan, prev.). U Filipović V. (ur.). *Rasprava o metodi*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Descartes, R. (1991). Conversation with Burman. U Cottingham, J. (ur.). *The philosophical writings of Descartes III*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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. (2000). *Foundations of natural right according to the principles of the Wissenschaftslehre*. (M. Baur, prev.). Cambridge University Press.
- 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. (2002). Self-consciousness and self-knowledge: On some difficulties with the reduction of subjectivity. *Constellations*, 9(3), 390–408.
- Frank, M. (2004). Fragments of a history of the theory of self-consciousness from Kant to Kierkegaard. *Critical Horizons*, 5(1), 53–136.
- Frank, M. (2012). Varieties of subjectivity. U Miguens, S. i Preyer, G. (ur.). *Consciousness and Subjectivity* (pp. 171–188). De Gruyter.
- Frank, M. (2015). *Präreflexives Selbstbewusstsein: Vier Vorlesungen*. Stuttgart: Reclam Philipp Jun.
- 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.
- Henrich, D. (2007). Selbstsein und Bewusstsein, (e-Journal) *Philosophie der Psychologie*.
- 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.
- Jurić, A. (2020). Sloboda volje kroz prizmu filozofije duha. *Noema*, 5(8), 31–58.
- Kant, I. (1990). *Kritika čistoga uma*. (N. Popović, prev.). Beograd: BIGZ.
- Kant, I. (2008). *Zasnivanje metafizike morala*. (N. Popović, prev.). Beograd: Dereta.
- Kirk, R. (1974). Sentience and behaviour. *Mind*, 83(329), 43–60.
- McGinn, C. (1989). Can we solve the mind-body problem?. *Mind*, 98(381), 349–366.
- Natanson, M. (1959). The empirical and transcendental ego. U Tymieniecka, A.-T. (ur.). *For Roman Ingarden: Nine essays in phenomenology* (pp. 42–53). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Novalis. (2003). *Fichte studies*. (J. Kneller, prev.). Cambridge University Press.
- Rosenthal, D. (1986). Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies* 49(3), 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.
- Scheler, M. (1987). *Položaj čovjeka u kozmosu*. (V. Filipović, prev.). Sarajevo: Veselin Masleša.
- Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Beograd: Istraživačko izdavački centar SSO Srbije.
- Smart, Dž. Dž. (2004). Oseti i moždani procesi. (A. Gordić, prev.). U Stanković, B. (prir.). *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj?* Pančevo: Mali Nemo.
- 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.
- Tugendhat, E. (1989). *Samosvest i samoodređenje*. (P. Imširović, prev.). Beograd: Istraživačko izdavački centar SSOs.

The topicality of Fichte's concept of the transcendental 'I' and the psychological 'I' for the contemporary philosophy of mind (Part II)

Andrija Jurić

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

The author emphasises the importance of Fichte's ideas from the *Wissenschaftslehre* for the contemporary philosophy of mind and the problem of consciousness and self-consciousness. Inspired by Henrich's work on Fichte's original insight and by subsequent Frank's widening of the problem in connection with contemporary analytic theories, I point out some rudimentary intersection of ideas and problems. These problems include, but are not limited to: (1) the difference between I-subject (conceptualised as the always-subject of consciousness) and I-object (that same I-subject taken as an object for itself); (2) the problem of the relation of the I (self-consciousness) and consciousness – how exactly is the I 'in' consciousness? This issue is best expressed in the egological and nonegological theories of consciousness. This point will be expanded into (3) differentiation of self-consciousness as *sui generis* mode of consciousness and consciousness *proper*, or intentional consciousness that has a (proper) object. The former cannot be explained by the latter on the basis of its immediacy, directedness, and pre-reflectivity – consciousness can't "have" itself as an object for itself and yet, always be able to recognize itself in its object. The egology of *Wissenschaftslehre* sees the I as, at the same time, pure, transcendental, and logical, and yet as concrete and individual. This enables self-consciousness to no longer be explained by reflection and object consciousness, but at the same time opens the problem of the nature of that self-relation of consciousness and the original duplicity contained in it. It shall be demonstrated that (self-)consciousness is the condition of possibility of (self-)reflection and not the other way around. I will also argue for the role of immediate and pre-reflective self-awareness in the agency of the subject and as his basis of action in the world – an activity which doesn't have an immediate relation to the I, or the self (in such a way that the I is aware that 'it' did that), should be regarded as a *nonconscious* activity, not different from sleepwalking. Yet, the Kantian problem of the relation between the pure I and the psychological I (or self) will be left unanswered. The proposed solution will be that the I in itself is self-conscious, but is *not* conscious – meaning that it 'is', yet any explicit consciousness of it renders it as an object. In other words: we can be *conscious of* an object and at the same time *self-conscious* (not as a consciousness *of* self, but as '*auto-consciousness*'). The benefit of this solution is that it still leaves open the possibility to be conscious of oneself as an object and remain self-conscious at the same time. But, the proposed solution is faulty in its own way, because it doesn't account for the

original “duplicity” in self-consciousness, i.e. that the I *is* and at the same time is *for itself*. Nevertheless, insights Fichte has made are invaluable for the conceptualization of consciousness and self-consciousness in contemporary theories and should be analyzed, if for nothing else, then to better formulate and explicate those notions.

Key words:

transcendental I, self-consciousness, consciousness, egology, duplicity.
