

## Razlika transcendentnog ega i transcendentnog Ja u Huserlovoj fenomenološkoj egologiji

### Originalni naučni članak

DOI: 10.7251/SIN2102004J

UDK: 165.814:[165.62:14Huserl

Primljen: 31. avgust 2021.

Prihvaćen: 22. septembar 2021.

Andrija Jurić

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

### Kontakt:

Andrija Jurić  
nusolog@gmail.com



Objavljeno pod uslovima Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 Međunarodne javne licence (CC-BY-NC-ND) koja dopušta korišćenje, dijeljenje i umnožavanje djela, ali samo u nekomercijalne svrhe i uz uslov da se ispravno citira djelo i autor, te uputi na izvor. Licenca ne dopušta dijeljenje djela u prerađenom ili izmijenjenom obliku.

Autor u radu istražuje razliku između transcendentnog ega i transcendentnog Ja u transcendentno-fenomenološkoj egologiji. Ona će biti prikazana kroz ideje sadržaja ega i konkretizacije, dvostrukog bivanja ega za sebe, Ja „u” egu, konstitucije Ja za samo sebe, ega u transcendentnoj intersubjektivnosti i fenomenologizirajućeg Ja kao subjekta redukcije, transcendentnog posmatrača. Teza rada koja će biti zastupana jeste da se čisto-transcendentno Ja mora pojmovno razlikovati od transcendentnog ega, te da poseduje vlastiti eidos Ja koji ne može biti konkretizovan na način kako je to konkretni ego naspram eidos transcendentnog ega.

### Ključne reči:

transcendentni ego; čisto-transcendentno Ja; eidos ego; nezainteresovani posmatrač; redukcija

Pojam Ja jedan je od centralnih pojmova Huserlove filozofije, koji je iscrpno razrađivan u glavnim delima i u čijem razvoju je promenjeno nekoliko različitih stanovišta, od neegološkog do egološko solipsističkog. Rad će razmotriti jednu takvu pojmovnu smenu sa čistog Ja na transcendentni ego, koju neki interpretatori previđaju ili, ukoliko uočavaju, uzimaju pojmove Ja i ego sinonimno.<sup>1</sup> To će biti učinjeno kroz nekoliko glavnih tačaka: sadržaj ega i temelj konkretizacije, dvostruko bivanja ega za sebe, Ja „u” egu, konstituciji Ja za Ja i ega sagledanog intersubjektivno. U konačnici, analiza će preći na problem fenomenologizirajućeg Ja, transcendentnog nezainteresovanog posmatrača, kao Ja-agensa.

<sup>1</sup> Posebno na engleskom govornom području, gde glavnu prepreku predstavlja to što se zamenica prvog lica jednine već piše velikim slovom, „I”, te ne može biti osetljiva na razliku između „ich” i „Ich” i našu „ja” i „Ja”. Recimo, (Husserl, 1997, p. 490; Natanson, 1959; Carr, 1977).

Razlika nije bila prisutna u ranijim delima. Nakon što počinje razlikovati fenomenološku psihologiju od transcendentne fenomenologije, i korespondentnu fenomenološko-psihološku i transcendentnalnu redukciju, uvodi se i distinkcija između čistog Ja i transcendentnog ega, u *Prvoj filozofiji* [1923/4] i *Fenomenološkoj psihologiji* [1925/6].

### Fenomenološka psihologija i transcendentnalna fenomenologija

Fenomenološka psihologija, iako po sebi *apriorna, eidetska, intuitivna i intencionalna*, ostaje na prirodnom stanovištu ispitujući suštinu psihičkih fenomena (Husserl, 1977, p. 33). Ne uspeva da napusti privatnost fenomenologizirajućeg psihologa i pređe u zajednicu subjekata i intersubjektivnu konstituciju sveta za sve, kao ni da objasni *alter ego* (Kockelmans, 1967, pp. 311–314). Psiholog, kao psihički entitet u svetu, treba uvideti da i on sam, kao subjekt psihološkog znanja, zajedno sa vlastitom, „psihologovom subjektivnošću”, mora takođe biti redukovan, ukoliko nastoji transcendentnalno istraživati, jer Ja i Mi koje zahvatamo pretpostavljaju skriveno Ja i Mi kojima su oni prisutni (Husserl, 1997, p. 189). Huserlovim rečima,

epoché bila [bi] promašena ne samo onda ako bi bila izvršavana kao pojedinačna redukcija unutar pojedinačne duše<sup>2</sup> već da bi ona bila promašena i kao pojedinačna redukcija koja bi išla od duše do duše (Husserl, 1991a, p. 205).

Egologija na stupnju čistog Ja još uvek je individualno zauzimanje stanovišta, ne najfundamentalnija funkcija ega – postavljanje sveta kao univerzalnog horizonta i relacija primordijalnog postavljanja sa identitetom Ja (ega) (Kockelmans, 1977, p. 273; Kern, 1964, p. 288).

Transcendentnalna fenomenologija, s druge strane, predstavlja izlaz iz privatnosti i pojedinačnosti. Na prirodnom stanovištu svet poseduje svojstvo da je „po sebi i za sebe”, bilo da smo svesni njega ili ne. Pošto se pojavljuje svesti, on je *za svest*. Sve što se odvija u svetu odvija se u meni i sve što postoji za mene, kao čisto Ja, jeste konstituisano u meni na sebi svojstven način.<sup>3</sup> Imanencija i transcendencija sada obe padaju u domen transcendentnalne subjektivnosti koja konstituiše svaki smisao (Husserl, 1997, p. 238). Svest transcendentnalne fenomenologije je *apsolutna svest*, jer konstituiše kao korelate transcendentnalni ego i transcendentnalni fenomen sveta, kao i transcendentnalnu intersubjektivnost. Odbacivanjem objektivnog sveta kao

---

<sup>2</sup> Čiji je rezultat čisto Ja – prim. A. J.

<sup>3</sup> Već sada može biti upućeno provizorno pitanje, da li je i sâmo Ja konstituisano na način predmetnosti, za (isto) to Ja? Drugim rečima, ukoliko se transcendentnalna subjektivnost razume kao konstituišuća svih predmetnosti (objekata svesti), time i njihovog *bića*, te ega i sveta kao transcendentnalnih korelata – a, sama je takođe mišljena i objekt svesti – tada se u pitanje dovodi njen status. Na temelju pitanja bića konstituišućeg, Fink će formulisati meontologiju, a Hajdeger biti motivisan za razvoj koncepta *Dasein* (Luft, 2005, p. 157, 175). Husserl takođe formuliše ovaj odnos: „Čisto Ja može biti postavljeno kao objekt putem čistog Ja, koje je identično sa njim. *Sušтина čistog Ja time uključuje mogućnost izvornog samo-zahvatanja* [Selbsterfassung], *‘samo-percepcije’* [Selbstwahrnehmung]” (Husserl, 2000, p. 107). Naš interes u ovom radu nije usmeren na pitanje bića, već identiteta između onog Ja *za koje se konstituiše* i Ja *koje je konstituisano*.

temelja svojih tvrdnji, u potpunosti je „ne-svetska” (Kockelmans, 1967, p. 303). U obrnutom tretmanu, zato što ga prihvata, fenomenološka psihologija je slepa za transcendentalni problem uslova mogućnosti korelativnosti sveta i svesti nakon transcendentalne redukcije, da je Ja istovremeno *u* svetu i da se svet *pojavljuje* za Ja. Transcendentalni problem istovremeno je i paradoks subjektivnosti, kao „’subjektivnost *u* svetu kao objekt’ i ’svesni subjekt *za* svet” (Husserl, 1991a, p. 148).

### Razlika Ja i ego: sadržaj i temelj konkretizacije

Ranija dela utvrđuju da nakon izvršene *epoché* ostaje čisti tok svesti sa čistim Ja kao transcendencijom u imanenciji.

Preostaje li nam čisto Ja [...] kao reziduum fenomenologijskoga isključenja svijeta i njemu pripadne empirijske subjektivnosti, tada se s njim nudi jedna *svojevrсна* – nekonstituirana – transcendencija, *transcendencija u imanenciji* (Husserl, 2007, p. 129).<sup>4</sup>

Ono je uvek i nužno prisutno u svakom *cogito* kroz koji, njegov pogled, Ja-zrak, ide ka svakom objektu, dok Ja ostaje samoidentično u aktuelnim i potencijalnim promenama; „živi” u svakom *cogito*, ali i svi oni pripadaju njemu. Kao Ja-pol, polarizacija čiste svesti, ono je istovremeno i samoidentični supstrat Ja-habituacija. Dakle, čak i u transcendentalno očišćenom polju doživljaja relacija doživljaja sa čistim Ja ostaje očuvana – svaki *cogito* je akt Ja i „redukcija ne može uticati na ovo.” (Husserl, 2007, p. 187; Kockelmans, 1977, p. 278). Kao suštinski problemi ispоставili su se Ja-refleksija i Ja-cepanje (Husserl, 2007, p. 128 i dalje; 2000, p. 96 i dalje).

Čisto Ja je, za poznog Husserla, i suviše „prazno”. *Kriza evropskih nauka* kritikuje prethodni pristup problemu metodom *Ideja I*,

mного kraći put ka transcendentalnoj *epoché* u mojim [*Idejama*], koji nazivam ’kartezijanskim’ [...] ima taj veliki nedostatak što, doduše, kao u jednom skoku, vodi već ka transcendentalnom egu, ali ga, budući da nužno nedostaje svaka prethodna eksplikacija, iznosi na videlo s prividnom sadržinskom prazninom (Husserl, 1991a, pp. 127–128).

Nova redukcija treba da pokaže da je ego daleko složeniji i da uključuje više različitih aspekata, Ja-pol i njegov identitet, pojavu, kao ono subjektivno u sintetičkoj povezanosti i predmetne polove i njihov univerzum (Ibid. p. 140, 147). Nasuprot samoidentičnom i praznom Ja,

transcendentalni ego [transzendentaler ego] (u psihološkoj paraleli duša [die Seele]) jeste to što jeste samo u odnosu na intencionalne predmetnosti. [...] suštinska je osobenost ega da živi tako što u sebi ima fluidne intencionalne sisteme i sisteme intencionalne saglasnosti, a delom ih ima na raspolaganju za razotkrivanje čvrste poten-

<sup>4</sup> Ja je nužno i pripadno svakom mentalnom procesu, stoga je *u* sferi imanencije, ali nije ni doživljaj, niti deo njega, ne nastaje niti nestaje s njima; nije konstituisano kao imanentni objekt, ali nije ni eliminisano redukcijom koja transcendencije stavlja u zagrade (Grünberg, 2007, pp. 244–245).

cijalnosti pomoću unapred naznačenih horizonata (Husserl, 2020, pp. 167–168).

Na samom početku evidentno je da Ja i ego *nisu ekvivalenti*, jer ni duša kao psihička svest i čisto Ja to nisu – razlika koje se ističe između psihičkog subjekta i duše u *Idejama II*. Psihički subjekt je „stvarnost koja je utkana/ugrađena [*eingebettete*; engl. *nested*] u duši. Bez duše, nije sposoban da stoji sam; a opet, jeste jedinstvo koje u određenom smislu obuhvata dušu i koje je istovremeno toliko istaknuto da dominira opštim načinom govora o ljudskim i životinjskim subjektima” (Husserl, 2000, p. 142). Transcendentalni ego je ekvivalent duši s obzirom da *inkorporira* sisteme konstituisanja, funkcije, predmetnosti i svet; dok čisto Ja ostaje *jednako* sebi. Predmetnosti su sve što nužno postoji za ego u relaciji spram sveta, predmeti u svojoj adekvatno verifikovanoj imanentnoj vremenskoj sferi i svetski objekti kao neadekvatno postojeći u prividnom spoljašnjem iskustvu. Dakle, suština ega je da *u sebi* ima intencionalne strukture koje se „djelomično odvijaju u njemu, a djelomično” kao naznačene horizonte (Husserl, 1975, p. 95). Što je u suprotnosti sa tvrdnjom o čistom Ja, da je ono potpuno prazno, bez sadržaja ili komponenata – „čisto Ja i ništa drugo” (Husserl, 2007, p. 187). Transcendentalnom egu bi, takođe, nedostajala transcendentalna apercepcija (u kantovskom smislu), kao aktuelna samosvest, svest o sebi *kao sebi*.

Na ranijem mestu, Husserl već uvodi eksplicitnu razliku između aspekata čistog Ja kao što su Ja-pol kao Ja-svesinteze (uključujući i sve refleksije o Ja), Ja-supstrat i Ja-agens afekcija i akcija – sve na temelju kojeg se temporalizuje personalno Ja, kao psihičko Ja psihofizičkog kompozita.

Ja sam čisto Ja ovih doživljaja kao mojih i Ja za koje je njihovo iskustveno jedinstvo [*Erfahrungseinheit*], Telo, konstituisano. Ali ovo čisto Ja – koje je Kant očigledno imao na umu, kad je govorio o Ja transcendentalne apercepcije – nije mrtvi pol identiteta. To je Ja afekcija i akcija, Ja koje ima svoj život u struji doživljaja (Husserl, 1977, p. 159).

Ja nije prazno, jer poseduje svet (Husserl, 1991a, p. 150), habituacije, kojima održava svoje jedno i isto, identično Ja u uverenjima (Kern, 1964, p. 289), jer istražava stičući trajna svojstva zakonomernom transcendentalnom genezom, kojom se konstituiše kao stabilno i trajno, lično Ja (Husserl, 2020, p. 169). Navedeno proširenje dodatno se produbljuje uvođenjem ega.

Ja kao identičan pol i kao supstrat habitualnosti razlikuje se od ega shvaćenog u punoj konkretnosti (njega, zajedno sa Lajbnicom, želimo da nazovemo monada) po onome bez čega Ja upravo ne može da bude konkretno (Ibid. p. 171).

Ja je konkretno *samo* u mnogolikosti svog strujanja intencionalnog života i konstituisanih predmetnosti (intendiranih ili postojećih), uzeto zajedno sa njima, tj. konkretni ego ili *monada* uključuje celinu *mog* aktuelnog i potencijalnog svesnog života (Ibid. p. 172; Kockelmans, 1977, p. 279). Stoga je konkretni ego (ili duša u gorenavedenom smislu) ekvivalent transcendentalnom.

Kao ego,<sup>5</sup> imam trajni *za-mene-postojeći* okolni svet, a u njemu predmete koji postoje za mene, a oni su trajno raščlanjeni na poznate ili na tek anticipirane (Ibid. p. 171).

U ovom slučaju sam ja *konkretni-transcendentalni* ego. Moja sintetička aktivnost konstituiše predmet kao „*identičan u svojim raznolikim svojstvima*”, identičan sa sobom, odnosno, kao Objekt-pol; to u meni kreira *habitus*, a njime je predmet za mene trajan, te takve trajnosti konstituišu i okolni svet. Sada su povezani sinteza, Objekt-pol, *habitus* i svet – na način ega. Rečeno se, takoreći, odvija na „Ne-Ja” strani svesti. Objekt-pol i Ja-pol održavaju svoje samoidentitete u varijacijama.

Rečju, za razliku od čistog Ja kao „mrtvog” Ja-pola centriranja ili polarizacije čiste svesti, ego se uzima u širem smislu konstitucije monade, združeno sa sistemima habituacija, svetom i predmetnostima, što sve čini *konkretni-transcendentalni* ego, koji, pak ima svoj ekvivalent u transcendentalnom i svoj *eidōs ego*.

### Ego je za sebe: dvostranost samoodnosa

Ipak, ono što je za naše razlikovanje bitno, jeste „Ja” strana svesti. Kao konkretni ego ja imam i odnos i sa samim sobom, ne samo sa predmetom.

Samom sebi dat sam trajno kao *Ja* posredstvom iskustvene očevidnosti. To važi za transcendentalni ego (ali i u paraleli sa psihološki čistim egom), za *ego* u svakom smislu reči (Ibid. p. 172).

Dakle, kao ego – konkretni ili transcendentalni – sa mnom su združeni i sintetički konstituisani *moj* predmet i *moj* svet. No, „Ja sam za samog sebe i sebi” dat kao *Ja*, a to važi za svaki ego. Bilo da govorimo o psihološkom, konkretnom, fenomenološkom ili transcendentalnom, svakom drugom ego, jedno ostaje – u njegovom „jezgru” je *Ja = Ja*. Ono na svojstven način „opstaje” svaku redukciju, odnosno, važi isto za „svaki” ego. Ili, na ranijem mestu, ego postoji za samog sebe u kontinuiranoj očevidnosti, „*kontinuirano se konstituiše u samom sebi kao postojeći.*” Gde su dva bitna momenta da postoji *za sebe samog* i *u sebi konstituiše* sebe. Prvi deo govori da

Ego sebe ne shvata samo kao puki strujeći život, već kao *Ja*, koje proživljava to i to, ovaj i onaj cogito doživljava kao *istovetan*.<sup>6</sup>

Ego, dakle, sebe samog shvata, ne samo kao strujeći život, nego kao istovetno *Ja* u različitim cogito, čime sam ja *dat* sebi kao *Ja*, bilo da je reč o transcendentalnom ego ili njegovim ekvivalentima, psihološkom ili duši. Ukoliko je ego „postojeći [...] za samog sebe”, on to čini i kao *strujeći život* i kao *istovetno Ja*. Samokonstitucija ega

<sup>5</sup> Izvorno „Ich habe als ego” (Husserl, 1991b, p. 102).

<sup>6</sup> Prevod naš. U srpskom prevodu prvi deo rečenice glasi „Ego ne shvatamo kao” (Ibid. pp. 168–169), što težište prebacuje na nas, fenomenologe; slično važi i za srpskohrvatski, „Ego se ne shvaća samo kao” (Husserl, 1975, p. 96). Ipak, Kejrnsov prevod glasi „The ego grasps himself not only” (Husserl, 1960, p. 66). Izvorno „Das ego erfährt sich nicht bloß als strömendes Leben, sondern als Ich, der ich dies und jenes erlebe, dies und jenes cogito als *derselbe* durchlebe” (Husserl, 1991b, p. 100).

u sebi je *dvostrana*. S jedne strane, to je strujeći *cogito*, intencionalni odnos svesti i predmeta, *cogito-cogitatum*, gde je jedina sinteza bila Objekt-polarizacija svesti. S druge strane, ego sebe shvata kao ono identično (čisto) Ja *tog* strujećeg života „koje svesno delatno živi i aficirano je u svim svesnim doživljajima”. Reč je o sintezi koja polarizuje obuhvatajući „sve zajedno raznolike *cogitationes*, naime kao raznolikosti identičnog Ja” (Ibid. p. 169). Ipak, Ja nije samo naprosto (pasivno) sintetisano – nije reč o denominatoru *cogitatio*<sub>1</sub>, *cogitatio*<sub>2</sub>... *cogitatio*<sub>n</sub> – već identično Ja jeste Ja-agens, aktivni „subjekt svesti” (Kockelmans, 1977, p. 279). A, ego sebe samog shvata *kao to Ja tog* strujećeg života, kao Ja te svesti. Drugim rečima, ego *jeste* Ja, ali – on to jeste *za sebe*; ili, Ja je ego koji je za sebe. Ukoliko nije za sebe ego nije Ja i Ja ne može biti (na drugačiji način) osim kao ego koji je za sebe. Ostaje formulacija iz prevoda Henrihovog dela da o subjektu možemo govoriti samo onda kad subjekt sebe samog shvata, gde „ego kaže 'Ja' sebi” (Henrich, 1982, p. 20).<sup>7</sup>

Rečju, ego je ekvivalent duši, sa svojim intencionalnim sistemima, predmetnostima i svetom. Time on predstavlja, takoreći, jedan sistem transcendentalne subjektivnosti; ali „subjektivnost” nije subjekt sâm. Analizom apsolutne askripcije, da „ja *nisam* duša, već ja *imam* dušu” (Husserl, 2000, p. 99), i odnosa psihičkog subjekta i duše (Ibid. p. 128), evidentno je već na stanovištu fenomenološke psihologije da (čisto) Ja i psihička svest (duša), nisu isto. Ja je „deo”, moment ili aspekt, ali koji dominira celinom duše (Ibid. p. 142).

### Transcendentalno Ja u transcendentalnom egu

Razlika „dela i celine”, isticana je i na drugim mestima. Čista subjektivnost je samozatvorena i nerazdvojno povezana. Uzeta konkretno, kao ego, ona je monada. Aktivnom i pasivnom genezom monada se razvija, a „unutar monade”, monadičko Ja [monadische Ich] stiče svoje lično jedinstvo i postaje subjekt okolnog sveta (Husserl, 1977, p. 165). Stoga, monada kao „jedinstvo subjektivnog unutar fenomenološke redukcije” predstavlja, uslovno rečeno, Jastvo, sferu Ja i Ja-zraka, onog dokle „dopire” moje „Ja mislim”. Ili, sve što je u svesti praćeno sa identičnim Ja ili aktuelnim i mogućim „Ja mislim”, pripada monadi (Husserl, 2000, p. 118). Dalje, Huserl izjednačuje Lajbnicov koncept monade i Dekartov ego.

Lajbnic je u svom genijalnom *aperçu* učenja o monadama smatrao da se prema svom poslednjem, istinskom bivstvovanju celokupno bivstvovanje redukuje na monade, što znači ni na šta drugo nego na kartezijanska ego (Husserl, 2012, pp. 131–132).

Ukoliko je monada sinonim za ego, a Ja „unutar monade” jeste monadičko Ja, onda se i Ja svakog ega može označiti kao „egoičko Ja” u smislu Ja *tog* ega; ili, pak, drugi vid konstitucije ega za sebe samog – ne kao strujeći život, već kao samoidentično Ja koje ego *sebi* „kaže”.

<sup>7</sup> „[A]n ego says 'I' to itself.” Izvorno: „wo Ich zu sich selbst 'Ich' sagt”. Smatramo da se u prevodu, možda pukim slučajem, preneo isti smisao drugačijom terminologijom, u kojoj se Ja koristi izvorno i u aktivnom i pasivnom smislu.

'Monada' kao termin za transcendentalni ego podrazumeva (pribegavajući Lajbnicu) da ego, kao sfera iskustva sveta, implicira svet u sebi (Luft, 2005, p. 155).

Evidentno je da je Ja, posebice kao Ja-pol, prazno – ono nije ego koji ima svet, već ego za sebe samog, element ega. Na ovom mestu moguće je razlikovati transcendentalno Ja u dva smisla, ono što se i događa na nekim mestima u Huserlovim delima, ipak, što često nije eksplicitno. Sledi prikaz te dvosmislenosti s obzirom na konstituciju i intersubjektivnost.

### Transcendentalno Ja s obzirom na konstituciju: ego kao (strujeći) život i kao Ja

Tvrđnja,

Ego se konstituiše za samog sebe takoreći u jedinstvu jedne *povesti* (Huserl, 2020, p. 182).

odnosi se i na prvi način na koji je ego za sebe, kao strujeći život, gde spadaju i konstitucije predmetnosti, habitualnosti sistema zakonomerne geneze. Konstitucija koja, naravno, važi za komposibilne suštinske tipove suštinskih formi *eidos ego*. Stoga je ego inherentno temporalan, a zakonitosti redosleda komposibilnosti jesu zakoni uzročnosti (Ibid. p. 181). Dvostruki odnos, kao strujeći život i kao Ja tog strujećeg života, ima za posledicu dualni karakter Ja, da je istovremeno – temporalno i atemporalno. Sedimentiranjem ego se određuje u „ovaj”, a ne „onaj” ego, dobija odlike povesnog života i kao takav svestan je sebe – upravo sve ono bez čega „ne može da bude konkretno”; ali jeste i uvek sebi dat kao Ja, *ja sâm*, i to važi za svaki ego. Ili, s jedne strane, struja svesti koja „vremenuje” u modalitetima sadašnjosti, prošlosti i budućnosti, u sebi ima strukturalno sadržanu jastvenu afektivnost i aktivnost koje rezultiraju identitetom „aktualnog ja-pola u toj struji, i moć refleksije otkriva identično Ja i u anonimnosti”; a opet, s druge strane, struja svesti se „može identificirati sa svojim identičnim Ja (kao praisvornim, za sebe također opazajno prebivajućim)” (Husserl, 1976, p. 215).

Atemporalnost se ne sastoji u transcendenciji (u osnovnom značenju), već u samoidentitetu i momentu „kao” (Ja). Ego, uzet kao Ja, uvek je jednak sebi i za sebe u jedinstvu svoje istorije, kao „ovaj ego”, ali i kao Ja, koje je uvek samoidentično. Kada „mislim sebe”, mogu činiti to na jedan od dva načina, kao ovu osobu sa ovom istorijom i karakterom, ali i *kao* sebe. U potonjem, takoreći, ja sam *ja* i niko drugi do „ovo” ja koje misli sebe i izgovara da jeste kao subjekt izgovaranja, u kojem slučaju su *ja* i Ja sinonimi, jer je ono redukovano na Ja. Podela je paralelna podela na empiričku i transcendentalnu apercepciju. To se ne odnosi samo na empiričko-psihičke kontingencije lične istorije ove osobe, već i na konstituciju ega uopšte, na transcendentalni ego – svaki ego je za sebe Ja i to Ja se nema dalje konstituisati, već se na temelju njega, kao Ja-pola, konstituiše. U komposibilnosti, koji god naredni mogući suštinski tip, unutar horizonta čistih mogućnosti *eidos ega*, po zakonomernosti, da se pojavi u suštinskoj formi čovek, on će takođe biti

za Ja i Ja će se u njemu naći kao i u prethodnom.<sup>8</sup>

## Konstitucija Ja za Ja

Što se tiče Ja,

isto Ja, sada aktualno prezentno, u svakoj prošlosti, koja je njegova prošlost, jeste na izvestan način neko drugo Ja, upravo ono što je bilo i što sada nije takvo, pa ipak je u kontinuitetu svog vremena jedno i isto, ono što jeste, što je bilo, i što ima svoju budućnost pred sobom (Husserl, 1991a, p. 141).

Ako se Ja-pol, kao Ja-supstrat, temporalizuje u trajno Ja, ono se „ne menja” na način akumulacije habituacija, kao što to čini ego. Aktualno, sadašnje Ja, samo je *povremenjeno* [verzeitlichtes]. Kao takvo ono može saobraćati sa svojim prošlim Ja i naspram njega zauzeti stav, recimo, kritikovati ga kao što se kritikuje Drugi.

Ja se kao to Ja ne mijenjam donošenjem novih odluka koje su mi sada vlastite kao odlučnosti. Štoviše, kao ovo Ja, ja sam samo isti u stalnoj stečevini novih odlučnosti (Husserl, 1976, pp. 211–212).

Možemo, dakle, govoriti i sa „stanovišta” (nepromenjivog) Ja – *ja* se ne menjam u sedimentaciji habituacija. Ja, *ja*, „ustrajava vremenujući” i svoj identitet održava samo zahvaljujući samoidentitetu Ja.<sup>9</sup> Čisto Ja poseduje dvovrsni samoidentitet, *formalni*, kao identično Ja u različitim *cogito* i *materijalni*, kao identični supstrat različitih habituacija (Husserl, 2000, pp. 118–119). Sada dospevamo do jedne specifičnosti u konstituciji Ja. U svojim aktima,

Ja je uvek prisutno u takvim događanjima koja se mogu izložiti čisto interno – ne kao prazna reč, već kao direktno izloživi centar [direkt aufweisbares Zentrum], kao pol (Husserl, 1977, p. 160).

Akt nije nešto što pasivno „struji” [hervorströmenden], već „proističe” [hervorgehend; engl. arises] iz Ja – ono ga stavlja u igru [ins Spiel gesetzt], proizvodi [herausgewirkter], umeće [einfügend] – čime je Ja-pol Ja-agens. Mesto gde se smešta i učenje o pasivnoj i aktivnoj genezi (Husserl, 2020, pp. 185–187). Na ovaj način, Ja je izvorišna tačka [Quellpunkt] svih logičkih, aksioloških i praktičkih proizvođenja i proizvoda. Na ovom mestu konstitucije Ja, Husserl povlači paralele između Ja-pola i Objekt-pola – oba su „numerički i identično isti”, ali i oba upoznajemo progresivno [kennenlernen], Objekt-pol u pojavama (senčenjem), a Ja-pol sedimentacijama i determinacijama. Ja je i jedinstveni centar celokupne čiste subjektivnosti i uvek iznova, u vremenu, determinisan novim konstituensima, sedimentacijama. Ipak, konstitucija im je različita.

<sup>8</sup> Tako se Ja, u Husserlovom primeru suštinskog tipa detinjstva i tipa naučno teoretisanje, zatiče u oba i u svakom narednom, kao istovetno. Ja je izuzeto od temporalne egološke geneze.

<sup>9</sup> Nema kriterijuma po kojem bih ja u  $t_1$  i u  $t_2$  bio isto ja, ista osoba, ukoliko nedostaje jedno Ja koje istrajava kao samoidentično u vremenu i koje *zatiče sebe kao* čoveka u telu i svetu. Kao i u smeni suštinskih tipova, nešto mora ostati identično.



Naravno, čisto Ja nije puki objekt na način stvari konstituisane kao jedinstvo pojava i kao supstrat objektivnih određenja. Ja izvršava [vollzieht] aktivnosti. Ali, nije prazna idealna polarna tačka, naprosto određena kao tačka preseka [Schnittpunkt] aktivnosti koje iz nje ističu i koje su tada date kao već tu; nego je, upravo stoga i pol odgovarajućih habituacija. [...] to su kvaliteti [Beschaffheiten] koji mu pripadaju genezom, činjenicom da je izvršilo odgovarajući *actus* (Husserl, 1977, p. 161).

Ja nije *samo*, kao Objekt-pol, jedinstvo pojava i supstrat određenja, nešto naprosto zajedničko u različitostima, denominator ili tačka preseka aktivnosti, jer – ono ih *izvršava*. Nije konstituisano kao jedinstvo, jer ono *vrši* konstituisanje jedinstva. Sintetičko jedinstvo svesti unapred pretpostavlja proizvod vlastite sinteze. Metod „traganja” za Ja nije poput traženja zajedničkog pretka poređenjem sličnosti, inferencijom, jer da bi uopšte bilo sličnosti, Ja kao aktivno njima mora biti podležeće. Sada, ovo Ja-supstrat poseduje habituacije kao vlastitu povest, može im se iznova vraćati i od njih suzdržavati; vraćanjem Ja uvek *sebe* može videti kao ono što je tako odlučilo, ali i, kasnije, kao isto koje i dalje istrajava u odluci. Husserl sada eksplicitno prihvata gorepomenutu diskrepanciju, koja je bila citirana i za ego, da se konstituiše „za samog sebe”.

Ja ima istoriju [Geschichte] i na osnovu svoje istorije stvara [schafft] Ja koje istrajava za njega, habitualno, kao isto Ja (Ibid).<sup>10</sup>

Ja (Ja-pol) koje *ima istoriju*, na temelju te istorije konstituiše stabilno i trajno Ja, omogućeno Ja-cepanjem. Ovo lično Ja, na temelju Ja-supstrata, konstituiše se *za Ja*.<sup>11</sup> Dakle, Ja se konstituiše za Ja kao habitualno i isto, stabilno i trajno, lično Ja. Ja kao *Ja-koje-je-tako-odlučilo*, determinisano biće subjekta uverenja, lično Ja, pa čak i kao identični supstrat i agens, Ja jeste za Ja-pol. Ja se konstituisalo spram Ja-pola i tako Ja *ima Sebe*, ali *jeste* Ja. To ne znači da Ja-pol aktivno konstituiše (proizvodi) sebe, već da je konstituisanje svakog Ja i ega – za to „poslednje” Ja. Akcenat sada, kao u problemu refleksije, jeste da je „težište” u Ja-polu, ne konstituisanom Ja u istoriji. Odnosno, „mesto” sa kojeg se govori nije konstituisano mesto, već konstituišuće. Ja sam jedinstven, stabilan, trajan, za Ja koje, takođe, *uvek ja jesam*. Ono *uvek-Ja*, atemporalno, *nunc stans, to Ja jesam*, ne ono što „vidim”. Nikad nisam ono što *vidim*, već ono što *vidi*; nisam odraz „u”, već oko koje vidi; „kao ovo Ja, ja sam samo isti u stalnoj stečevini novih odlučivosti” (Husserl, 1976, p. 212).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> „The I has its history and on the basis of its history it creates an I which persists for it habitually as the same I.” Izvorno: „Das Ich hat eine Geschichte und aus seiner Geschichte schafft es ein ihm habituell und als dasselbe Ich Verleibendes.” (Husserl, 1968, p. 211).

<sup>11</sup> „Ukoliko Ja konstituiše kao identični supstrat [...], ono će se u daljem toku konstituisati” (Husserl, 2020, p. 170); srpskohrvatski prevod glasi „Ukoliko se ja [...] konstituira kao identični supstrat [...], ono se u daljem slijedu konstituira” (Husserl, 1975, p. 97). No, Kejrnsov prevod glasi „the Ego constitutes himself as *identical substrate* [...], he constitutes himself also” (Husserl, 1960, p. 67). Izvorno „Indem aus eigener aktiver Genesis das Ich sich als identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten konstituiert, konstituiert es sich in weiterer Folge auch als *stehendes und bleibendts* personales Ich” (Husserl, 1991b, p. 101).

<sup>12</sup> Ovim se nastavlja insistiranje na dvostrukom karakteru identičnosti Ja. S jedne strane, ono stiže

Za Ja je nužno da ima „apsolutno izolovanu poziciju” (Husserl, 2000, p. 107). Sve naspram čega Ja, Ja-svesinteze, može „zauzeti stav” – nije Ja *proper*. Ono je u stanju da to učini naspram svega, izuzev sebe sâmog. Mi svakako možemo reći „moje Ja”, ali ono *x* što tvrdi „moje Ja”, jeste upravo to Ja Ja-cepanja. U prikazu Kantovog transcendentnog Ja i njegove pozicije spram Hjuma, koji je tvrdio da nije sposoban opaziti neko Ja, već samo opažaje o koje se spotiče, Van Kliv tvrdi:

empirijsko Ja je ono o šta se Hjum spotaknuo, dok je transcendentno Ja ono što se spotaknulo (Van Cleve, 2009, p. 605).<sup>13</sup>

Hjum je *bio* Ja koje je tražio, koje se spoticalo. Ovaj opis adekvatno obuhvata i Huserlove tvrdnje da je transcendentno Ja u čoveku i na prirodnom stanovištu, kao i da sam ja transcendentni ego, ali da nisam toga svestan. Hjum je uvek-već na stanovištu transcendentnog Ja, uvek-subjekt *koji se spotiče*, ne objekt *o koji se spotiče*. Ja *kao* konkretni ego, monada, svakako se konstituše, ali *kao* Ja ostaje samoidentično, za sebe. Može se povući i paralela sa *Idejama I*. Ukoliko bi Ja bilo konstituisano, čitav napredak sa *Logičkih istraživanja* ka *Idejama I* bio bi odbačen, jer bismo bili vraćeni u konstituisanost od strane toka svesti, a čisto Ja bi se, kao epifenomen, svelo ponovo na empirijsko Ja. A, upravo to je neophodno kako bi bilo kakva agencija mogla biti objašnjena, da Ja ne bude redukovano na *homogenost* (u) svesti. Ukoliko je sve konstituisano, onda ništa nije konstituisano.

Jasno je da ovo Ja, *čisto*-transcendentno Ja, ne istrajava u vremenu naprosto kao prazan pol. U suprotnom, Hjum ne bi mogao da zada sebi zadatak da opazi neko Ja. Ono je kontinuirano istrajavajuće [fortdauerndes Ich] kroz „fluktuacije”, ne samo prazna pozornica [leeren Schauplatzes] za njih (Husserl, 1977, p. 164). Bez Ja-agensa,

Ja ostajem samo trpan, mirna pozornica na kojoj bi se predstave smenjivale predstavama, a ne delatni princip koji bi ih proizvodio. No, ja pretpostavljam ovo poslednje, i tu pretpostavku ne mogu da napustim a da ne napustim samog sebe (Fihite, 1976, p. 141).

Pozornica je takođe samoidentična, ali nije agens. Negacijom toga, negiramo agenciju koja je u srži Ja, time negiramo sebe. „[N]e bih mogao da izrekнем stav

---

svoj (konkretni) identitet donošenjem odluka, koje su za njega postale odlučnosti, ali istovremeno ostaje *samoidentično* u svim sticanjima identiteta (Kockelmans, 1977, p. 273). Tako je, recimo, Edip bio *on sâm* i pre nego što je saznao da je on ubio Laja i nakon tog saznanja. On je stekao identitet ocebuce, „konstituisao” se *za sebe* kao takav, ali je i ostao samoidentičan, nepromenjen – *on* (Ja) koji sada zna da je izvršio patricid, isti je *on* koji ranije toga nije bio svestan; nije postao Drugi (Drugo Ja). Stoga je Ja, kao Ja-pol, pol „uvek uvećavajućim”, akumulirajućim habitualnostima, ali koje, povratno, ne menjaju njega kao pol (Husserl, 2000, pp. 110–111). U svim sticanjima novih odlučnosti, Ja istovremeno ostaje samoidentično, kao uvek-subjekt, ali i za sebe konstituše *jedno* Ja tih habitualnosti, te istorije. Naša teza u radu je da „naše mesto”, takoreći, nije u stečenom, reflektovanom Ja-Objektu, već u Ja kao samoidentičnom uvek-subjektu. Ova nepromenljivost Ja takođe je prisutna i u temporalnoj genezi komposibilnih suštinskih tipova.

<sup>13</sup> Up. Huserlovu tvrdnju da kao transcendentno Ja, ja nisam sadržaj apercepcije, već „ja sam ono Ja koje izvršava i proživljava ovu apercepciju. Apercepcija je događaj koji se odvija u meni” (Husserl, 1997, p. 494).

koji je od toga sasvim različit” – drugačiji od sukcesivnosti.

U ovom poglavlju videli smo da se ego konstituiše egološkom genezom u vremenu, takoreći, „razvija” se, dok Ja ostaje samoidentično, čak i u habitualnostima u kojima istrajava. I u vremenu, ono je povremeno kao isto, nepermutabilno<sup>14</sup> i ne može se transformisati. Ipak, nije samo na način pola, mrtve pozornice, već Ja-agensa. Time je identično, nekonstituisano i u komposibilnostima. Ipak, ovo prvo shvatanje je transcendentalno Ja kao moment ega.

### Transcendentalno Ja s obzirom na intersubjektivnost: fenomenologizirajuće Ja, deklinacija i pra-Ja – ego kao bezlično Ja

Husserl na više mesta ističe da fenomenolog u svom istraživanju uvek polazi od sebe.

Fenomenolog koji započinje nehotice je obavezan svojim egzemplarnim polazištem od samog sebe. Kao ego, a onda i kao ego uopšte, on se transcendentalno, svesno, već nalazi u svetu (Husserl, 2020, p. 183).

On polazi od sebe, kao ega ili monade u svetu. No, *On* kao *ono-što*-polazi, ne ono *od-čega*-polazi, jeste nezainteresovani posmatrač ili *čisto*-transcendentalno Ja, Ja fenomenologa koji ili koje vrši *epoché*, kao agens. Razlika ta tri momenta inspirisaće i Finkovu formulaciju problema tri Ja (Fink, 1995, p. 39). Husserl i sam kasnije dodaje da *ne možemo* zaboraviti fenomenologizirajuće Ja, *ego epoché*.

Naš naivni postupak u stvari nije bio sasvim korektan, i to zbog zaboravljanja nas samih, onih koji filozofiraju ili, jasnije izraženo: *epoché izvršavam ja [ich]* (Husserl, 1991a, p. 150).

*Epoché* stvara jedinstvenu filozofsku usamljenost, ipak, uvek sam *ja* onaj koji je izvršava. Najbitniji moment je da i u usamljenosti stvari nastavljaju da „važe” – brodolomnik je usamljen na pustom ostrvu, ali za njega i dalje važi čovečanstvo i zna da mu pripada. Stoga, što je najbitniji moment, i

poredak ličnih zamenica [je] u mojoj *epoché* [postao] fenomen (Ibid.).

Dakle, u ovoj radikalnoj transcendentalnoj redukciji ja ne mogu biti (transcendentalno) Ja, jer, takoreći, još uvek ne znam *šta znači* „Ja”; ne mogu da budem *jedno* Ja kome još uvek stoji naspramno (njegovo) Ti i Mi i svezajedništvo sasubjekata.

<sup>14</sup> Nepermutabilno u smislu da ne može vršiti zamenu mesta sa objektom i na taj način samo sebe spoznavati. Odnosno, ono se može „zamisliti” na mestu objekta, ali objekta koji je ponovo objekt za Ja kao uvek-subjekt. Ogledajući se u ogledalu mi *nismo* (postali) odraz, već smo uvek „s ove strane” ogledala i *ono* za šta se odraz pojavljuje – iako su nam pažnja i svi mentalni kapaciteti usmereni na objekt. Smatramo da je ovo pravi smisao iza Husserlove ideje nedeklinabilnosti, kao i Fichteove da se od Ja nikada ne može apstrahovati, čak i Sartrove pogreške da reflektovano Ja vidi kao jedino moguće. To ne implicira da je za deklinabilnost potrebna transcendentalna intersubjektivnost, već, naprotiv, Ja-cepanje kao izvorna, apriorna udvojenost. Ukoliko bi permutabilnost Ja bila moguća, to bi značilo da sam se *ja*, odjednom, našao na mestu objekta za neki nepoznati, *Strani* subjekt, stranca u mojoj svesti ili kakvu „nevidljivu silu”, koji mene posmatra iz tame i koji nisam *ja sâm*.

Sprovodi se potpuno *obezličenje* pored anonimnosti fenomenologizirajućeg „entiteta”. Ego se sada određuje, gotovo eksplicitno, kao bezlično Ja.

Ja koje dosežem posredstvom epoché, isto ono koje bi u kritičkom reinterpetiranju i poboljšavanju Dekartove koncepcije bilo 'ego', zapravo se samo zahvaljujući ekvivokaciji zove 'Ja', iako je to jedna suštini primerena ekvivokacija, jer kada ga označavam kao reflektujuće, ne mogu drugačije da kažem nego: ja sam to, ja koji izvršavam epoché [...]; ja koji stojim iznad sveg prirodnog opstojanja koje za mene ima smisao, i koji sam Ja-pol svakog transcendentnog života [...]: Ja koji, u punoj konkretnosti uzeto, sve to obuhvatam (Ibid. pp. 150–151).

Ja *epoché*, ego *epoché*, dakle, nije nikakvo „Ja” u kojem god bilo smislu, već potpuno obezličeni ego. To što sam sada stavio „ispred sebe”, u fenomenološkom ispitivanju, nije Ja *proper*, jer ovaj korak *epoché* eliminiše svaku apercepciju, „ličnost” Ja u smislu *Mene*, time što briše relaciju ega sa samim sobom. Citat ima dvostruku implikaciju. Tvrdnja „ja sam to” [ich bin es] i dalje, sugerije da sam se u potpunosti izdigao iznad svega što, paradoksalno, ja jesam i činim. To ne predstavlja više ni *subjekta* transcendentnog posmatranja, nezainteresovanog posmatrača, koji se identifikuje sa transcendentnim egom kao predmetom, već je to, takoreći, jedno *Ništa*, puko „gledanje” što se identifikuje sa svime što ja jesam – Ja-pol, konkretni ego, nezainteresovani posmatrač, subjekt i objekt transcendentnog posmatranja, monada i dr. To je *Ništa*, jer nije ni transcendentno Ja koje posmatra, jer se, analogno primeru Van Kliva, izdiglo iznad empirijskog Ja *o koje se* spotiče i iznad transcendentnog Ja *koje se* spotiče. Rečju, nemamo više ni nezainteresovanog posmatrača, već (neegološko) *nezainteresovano posmatranje* iza kojeg ne stoji ništa, gledanje bez subjekta.

Druga implikacija je da je Ja „ugušeno”, obezličeno u jedan uniformni, homogeni i statični, „mrtvi” ego koji nije za sebe. Takav ego ekvivokacije nema sposobnost deklinacije. Naime, ono što se čini sa Ja, a što Huserl smatra da je pogrešno, jeste

naglo uskakanje u transcendentnu intersubjektivnost i preskakanje onog pra-Ja [Ur-Ich], onog ega moje epoché, koji nikada ne može da izgubi samosvojnost [Einszigkeit] i svojstvo da se ne može deklinirati (Ibid. p. 151).

Jednostavan razlog zašto Huserl odbacuje deklinaciju ega, smatramo, jeste što bi u imanju sebe kao objekta moralo da se javi jedno *Mene* (isto važi i za povratnu zamenicu *Sebe*). Tada, paradoksalno, ego bi imao *Mene*, ali ne i Ja – bio bi u stanju da sebe ima kao objekt, ali ne i kao subjekt. Odnosno, gde nema Ja-Ti, nema ni *Mene*. Pra-Ja se, dakle, ne može deklinirati, jer mu nedostaju zamenice intersubjektivnosti. Tek kao ovakav ego, anonimni, bezlični, aperspektivni, amorfno-homogeni, bez orijentacije i apercepcije, u

transcendentnoj intersubjektivnosti koja konstituiše svet kao 'svet za sve' [...] ja ponovo istupam, ali sada kao 'jedno' transcendentno Ja među drugima, i pri tom 'mi svi' kao oni koji transcendentno funkciraju (Ibid.).

Rečju, ego *postaje* Ja tek u intersubjektivnosti. Huserl u potpunosti eliminiše Prvo lice, čak i formalno, prelazeći u jedan govor o objektu. Pra-Ja, ego moje *epoché*, pak, može to činiti, jer

sam za sebe čini sebe takvim da se može transcendentalno deklinirati; da on, dakle, polazeći od sebe i u sebi, konstituise transcendentalnu intersubjektivnost u koju onda uračunava sebe, kao preferisanog člana, naime, kao Ja transcendentalnih Dru- gih (Ibid.).

Huserl ne vidi (više) Ja kao moment ega, subjekt-strane, Ja-pol, već Ja vidi isklju- čivo intersubjektivno, kao *transformaciju* ega svojim ulaskom u intersubjektivnost. Pra-Ja, koje se nikada ne može deklinirati, *sâmo sebe* treba *sobom* učiniti takvim da se može transcendentalno deklinirati. Ukoliko se izvornom Ja negira deklinacija kao intrinzični i najneposredniji, najfundamentalniji samoodnos – izražen Ja-ce- panjem, relacijom Ja-Subjekt i Ja-Objekt – onda je besmisleno reći da takav ego „za sebe čini sebe” [für sich selbst], jer deklinacija obuhvata i povratno Sebe. *Entitet ego* nema Sebe – ovo shvatanje nazivamo „entitet ego”, jer uopšte nije u formi *pour-soi*; on postaje stvar po sebi, bez izvornog modusa za sebe. To nije zagovaranje da Ja na ovom stadijumu poseduje bogatstvo zamenica, već izvorno *za sebe*, samoodnos. Kritika je što se Ja interpretira „od gore”, iz intersubjektivnosti u koju zalazi kao entitet ego, ne na temelju izvornog samoodnosa kao „prirodne” sposobnost.<sup>15</sup>

Shvatanje transcendentalnog Ja koje smo naglašavali u radu, jeste kao aspekt transcendentalnog ega, nužno aperceptivan, kojim je ego za sebe; čak i kao Fihteova objektivna i nužna radnja Ja, *ideelni* zrak svesti (ega). S druge strane, ono na šta Huserl smera jeste ego transformisan (u celosti) u intersubjektivnoj zajednici, u *jedno* transcendentalno Ja [„ein” transzendentes Ich], koje se diferencira spram transcendentalnog Ti, transcendentalnog Mi i sl. Transcendentalno Ja kao „akt” svesti i moment *eidōs* transcendentalnog ega, mora se razlikovati od ega u celosti (kao monada), uzet u usmerenosti na *alter ego* intersubjektivnosti, kao transcen- dentalno Ja transcendentalne Ja-Ti relacije i sl. „Jastvenost” ega, entiteta apsolutne transcendentalne redukcije, koja prevazilazi ekvivokaciju, prema našem mišljenju, ne zadobija se u relaciji, već u tome da *prepoznajem* i *identifikujem* „bezlični” ego kao svoj, kao Ja. Dodatni problem je ako prihvatimo da je transcendentalni ego „svako”, ali ja sam *ovaj konkretni*-transcendentalni ego „među” drugima, odnosno, da se na temelju bezličnog ega u svakom konstituise Ja spram Ti i Mi, onda sledi da je, gotovo hegelovski, Ja (samosvest) produkt intersubjektivnosti i interakcije, a ne, fihteovski, neposredni samoodnos. S akcentom na intersubjektivnosti, Ja postaje proizvod *individuiranja* transformacijom ega.

Zamišljanje odsustva subjekta nije i odsustvo subjekta. Transcendentalno Ja ostaje skriveno u „ich bin es”, u prvom ja koje identifikuje „ja” sa „tim” . U

<sup>15</sup> Mogla bi se braniti teza da ovaj izvorni samoodnos poseduju i životinje, ponajviše one koje mogu proći „test ogledala”, vizuelno prepoznavanje sopstvenog odraza; ali i one koje mogu prepoznati i razlikovati svoj miris od onog druge jedinke i sl.

suprotnom, „prelazak” iz jedne u drugu sferu za Ja bi značio amneziju. „Ego moje epoché” nije ego, već transcendentno Ja, jer redukciju ne vrši „sve”, odnosno, monada u celosti, sa konstitutivnim sistemima, predmetnostima i svetom, već, upravo suprotno – *to čini Ja od svega toga*. „Ego moje epoché” ima smisla samo kao „nađeni” transcendentni ego, predmet transcendentnog posmatranja (Ingar-den, 1975, p. 180); a, ukoliko se misli na subjekta *epoché*, onda to jedino može biti „Ja moje epoché”. Držimo da je izvorna greška Huserlove egologije da „epoché izvršavam *ja*”, odnosno, „ovaj ego” (imajući u vidu gorenavedenu dvosmislenost termina Ja), već to činim Ja, *čisto*-transcendentno Ja.

Dalje u tekstu, „neprekidno jedino Ja” – koje je Ja samo po ekvivokaciji, a u stvari je *entitet ego* – konstituiše predmetnu sferu i percepciju drugog Ja,

koje je za sebe Ja kao što sam to i ja sâm (Husserl, 1991a, p. 151).

Analogno, u sećanju,

uz ono čega se sećamo, uz ono prošlo (koje ima smisao jedne prošle sadašnjosti), spada i jedno prošlo Ja one sadašnjosti, dok je stvarno originalno Ja u stvari Ja aktualne prezencije, u koju, prevazilazeći ono što se pojavljuje kao sadašnja sfera stvari, spada i sećanje kao prezentni doživljaj (Ibid.).

Ukoliko se izvorno Ja ne može se deklinirati, ne možemo govoriti ni o transcendentnoj deklinaciji u konstituisanju, jer to konstituisanje implicira da „sam za sebe čini sebe”, samoodnos. Kako bih uopšte mogao konstituisati drugog, ali „kao što sam to i ja sâm”, onda ponovo moram biti u nekom samoodnosu. Drugim rečima, „ono”, prošlo Ja i „ovo”, Ja aktuelne prezencije, kao  $Ja_1$  i  $Ja_2$ , ne bi se mogli identifikovati kao isto i jedno Ja, ukoliko prošlo Ja nije već *a priori* konstituisano kao Mene. Dakle, odnos Ja-*Drugi* (Ja-Ti, Ja-Mi i sl.) u intersubjektivnosti, i odnos Ja-*prošlo-Ja* ( $Ja_1$ - $Ja_2$ ), implicira *najizvorniji samoodnos* Ja sa samim sobom izražen kroz Ja-cepanje, jedno – Ja-*Sebe* ili Ja-*Mene*, preciznije, Ja-Subjekt-*Ja-Objekt*.<sup>16</sup> Sve na čemu Husserl insistira podrazumeva izvorni samoodnos ega i time jedno primordijalno Sebe (sopstvo) i primordijalno Ja, *a priori* intersubjektivnosti. U konačnici, Husserl smatra da trebamo pratiti

kako se aktualno Ja, koje je protičući neprekidno sadašnje, konstituiše temporalizujući sebe kao Ja koje traje kroz 'svoje prošlosti' (Ibid.).

Kako Van Peursen ističe, Husserl samo eksplicira ovaj problem, ali ne nudi rešenje (Van Peursen, 1959); dok je, prema Kokelmansu, ovo samo još jedan u nizu paradoksa subjektivnosti, da je Ja temporalno, kao „protičući neprekidno sadašnje” i da, istovremeno, kao atemporalno, „povremenjuje” sebe. Najosnovniji oblik

<sup>16</sup>I gramatički, bez deklinacije nije moguć nikakav padež, već bismo bili suočeni samo sa nominativom, imenom entiteta, bez mogućnosti za, recimo, odnos posedovanja ili pripadanja u genitivu. Zapravo, svaki padež bi imao smisao objekta, izvesnog „raspolaganja” nominativom – subjekt, takoreći, *jeste ja*, egzistira kao *ja*, ali *sebe* može videti, *sobom* upravljati, *sebi* govoriti i sl., gde je to *sebe* tek naknadno shvaćeno kao isto to *ja*, u modusu prošlog.

oprisućenja, „prezentifikacije” je u samooprisućenju transcendentalnog ega. Mesto događanja ovog procesa je u živoj sadašnjosti [lebendige Gegenwart]. Stoga je Huserl „odredio biće ovog Ja kao živu sadašnjost svih oprisućenjavanja.” Glavni problem ostaje da,

živuća sadašnjost ne može postati dostupna neposrednoj intuiciji tako da primordijalna sadašnjost manifestuje sebe, s jedne strane, kao nešto permanentno tekuće i strujeće, dok, s druge strane, deluje da ima karakter *nunc stans* (Kockelmans, 1977, p. 284; Held, 1966).

Otvoreni problem Huserlove egologije, tako, postaje samoodnošenje u adekvatnoj samodatosti, kao uzajamno obuhvatanje dajućeg i datog u strujećoj prasadašnjosti, koja nije u vremenu, kao *nunc stans*, ali iz koje vreme izvire (Damjanović, 1972).

Mogli bismo se složiti sa Huserlovim tumačenjem ukoliko bi odsustvo deklinacije označavalo izvornu nepermutabilnost transcendentalnog Ja ne, dakle, intersubjektivnu deklinaciju, već izvorni samoidentitet u Ja-cepanju. Izvorno *bivanje-za-sebe*, kao objekt, jeste duplirani, udvojeni subjekt. Iskaz poput „ja kraj sebe imam”, poseduje ovakav subjekt, prvi put na mestu subjekta *proper*, potom na mestu objekta. Time je Ja (sebe), za-Ja (sâmo sebe), jer Sebe nije ništa do Ja u modusu objekta (za Ja). Ili, Ja-Objekt bi bio onaj aspekt Ja-cepanja podložan deklinaciji („ja kraj sebe”, „ja sebi nikad” i sl.), dok Ja-Subjekt ostaje nepermutabilno i, u ovom shvatanju, nedeklinabilno – u istom smislu kao i Hjumovo transcendentarno Ja, koje se nije dekliniralo čak ni u traganju za sobom, kao *uvek-subjekt*. Izvorna relacija Ja-Sebe, deklinabilna u ovom jednom smislu, oličena je u osnovnoj ideji bića za sebe, *pour-soi*, kao i izvornom bivanju Ja za-Ja. Ona ne predstavlja „lica” intersubjektivnosti, jedno Ti i Mi, već *imanje* samog sebe samim sobom, a, u konačnici, *samosvest*. Kao izvorna samorelacija, na njoj bi se osnivale i sve druge modifikacije, odnosno, Ja bi bilo jedini indeksički izraz *proper*, jer je „izraz” samosvesti i uvek upućuje na subjekta koji ga i izgovara. Sve druge zamenice bile bi izvedene, gde se „ti” odnosi na onog *naspram* subjekta (ja), „mi” na zajednicu *u* kojoj se subjekt (ja) nalazi i dr. Isto tako, indeksički izraz „ovde” zavisi od mesta na kojem se izgovara, odnosno, zavisi od toga gde se subjekt (ja) nalazi izgovarajući, gde *sebe* zatiče. Ja je jedina zamenica koja govori „u svoje ime” i jedino tom Ja nešto zbilja „podleže”, samosvest, transcendentarna apercepcija, dok su druge isključivo kontekstualne i relacione.

### Zaključak: čisto Ja kao srž problematike subjektivnosti subjekta

Teza rada je da Ja, kao čisto Ja nakon fenomenološko-psihološke redukcije, „postaje” (preciznije: ostaje) *čisto*-transcendentarno Ja nakon transcendentarne redukcije. Ono to ostaje, jer je bilo takvo i na prirodnom stanovištu, uronjeno u naivnost i nereflektovanost (Fink, 1995, pp. 39–40). U tom smislu, *čisto*-transcendentarno Ja nije ništa drugo do fenomenologizirajuće Ja (čak i neegološkog neza-

interesovanog posmatranja), koje kao *uvek*-Ja biva upućeno na svoj konkretni ego i rasvetljava (svoj) transcendentalni ego kao predmet transcendentnog posmatranja.<sup>17</sup> Transcendentno Ja je transcendentalni *subjekt* transcendentnog posmatranja. No, pošto je nekonstituisano i u svakom konstituisanju istovetno (i za sebe), ono je *čisto*-transcendentno Ja, *nunc stans*. Istrajava i opstaje kao samoidentično kroz komposibilne tipove u temporalnoj egološkoj genezi. A, imajući u vidu razliku psihičkog subjekta i duše (psihičke svesti), ono može obuhvatati i dominirati dušom i egom, što za posledicu ima drugo, intersubjektivno shvatanje transcendentnog Ja.

Ja koje postavlja transcendentna pitanja *isto* je ono koje ponekad i zaboravlja da ih postavi, na prirodnom stanovištu, Ja koje dela i kao izvorišna tačka [Quellpunkt] logičkih, aksioloških i praktičkih proizvođenja, numerički i identično isto; Ja koje je identično kao fantazirano, fantazirajuće *te* imaginacije, reflektujuće *tog* fantaziranja i, u konačnici, reflektujuće *te* refleksije, kao Ja-*sverefleksije*. Ali to ni najmanje ne znači da je takvo Ja psihologizovano, time što je nepermutabilno na svim stanovištima, da je „zadržano” *iz* prirodne *u* transcendentnoj sferi, već naprotiv, transcendentno Ja *egzistira* nepromenjeno i u konkretnom egu prirodnog stanovišta. Rečju, nepermutabilnost ne ide „od dole ka gore”, *iz* mundanog *u* transcendentno, već „od gore ka dole”, konkretizacijom *u* svetu. Stoga,

kao transcendentno Ja, ja sam isto ono što je u stvarnosti ljudsko Ja (Huserl, 1991a, p. 210).

Ili, u konačnici,

znam da Ja, Ja koje je naivno bilo, nije bilo ništa drugo nego transcendentno *u* modusu naivne zatvorenosti (Ibid. p. 171).

*Čisto*-transcendentno Ja egzistirajući kao takvo, u sebi nosi eidetičke mogućnosti. Ono je njihov nosilac kao što se „u novorođenom djetetu nalazi svemir ljudskih mogućnosti” (Husserl, 1976, p. 239). Tu je, onda, i sedište slobode – u onom što *nosi svoje mogućnosti u sebi*. Kao moment *eidosa*, *eidosa* Ja – logički-funkcionalno čisto Ja – jeste jedini nekonkretizovani, neozbiljeni moment. Ako je *eidosa* suština koja se sagledava *eidetskom intuicijom*, a slobodne varijacije otkrivaju *eidosa* fenomena kao strukturu koja nije podložna varijacijama,<sup>18</sup> odbacujući kontingencije,

<sup>17</sup> Projekt fenomenologije bio bi nemoguć bez izvorne mogućnosti imanjanja svog ega i njegovog ispitivanja.

<sup>18</sup> „Imaginativne slobodne varijacije igraju suštinsku ulogu u dopuštanju *eidosa*-u ili suštini fenomena da se manifestuje kao struktura svojih suštinskih mogućnosti, što je invarijantno u svim mogućim varijacijama” (Moran, 2012, p. 93; 160). Bilo da *eidosa* shvatamo „kao invarijantnu, nužnu, univerzalnu formu, suštinsku formu, bez koje bi nešto te vrste, kao što je ova stvar kao primer svoje vrste, bilo potpuno nezamislivo [...] Ova univerzalna suština je *eidosa*” (Husserl, 1977, p. 54). Ili, pak, proširimo shvatanje tako da „*idealni* opseg” *eidosa*-a obuhvata sve čiste mogućnosti, gde je onda *moj* ego samo „konstitucija jedne zbiljske čiste mogućnosti unutar čistih mogućnosti” – ali, ne na način da obuhvata univerzum čistih mogućnosti *mog* ega, čime bi takvo istraživanje bila *eidetska psihologija*, već na način univerzalnog apriorija „bez kojeg nije *zamislivo* niti ja, niti transcendentno Ja” (Huserl, 2020, pp. 175–179). Odnosno, ne smemo se zadržati na *eidosa*-u



te pako se *čisto-transcendentalno* Ja shvati na opisani način, čiji fakticitet implicira *intelektualnu intuiciju* i odsustvo senčenja – sledi da Ja, kao Ja, već jeste vlastiti *eidōs*, živi *eidōs*. Zamišljanje *eidōsa* Ja kao drugačijeg u konačnici je zamišljanje nečeg *drugog*; zamišljanje Ja kao drugačijeg jeste zamišljanje Ne-Ja. Zahvatamo *eidōs* Ja aktom svog, *realizovanog* Ja i obrnuto, svaka moguća varijacija Ja – daje, opet, *sâmo to Ja*. Time se i transcendentalni problem, kako je Ja istovremeno u svetu i konstituiše svet, razrešava filteovskim razlikovanjem da je Ja istovremeno u „dva sveta”, *mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis*, kao i teorijskom i praktičkom i ujedinjuje ih.

Imperativ je da *čisto-transcendentalno* Ja ne bude konkretizovano i konstituisano, jer bi u tom slučaju bilo epifenomen (sebe), transcendentalne subjektivnosti. Na temelju Ja svakako se vrše konstitucije, habituacije, ali Ja *sâmo* kao Ja-pol (u svojim aspektima) to ne može biti, već je moment originalne strukture svesti. U slučaju konstitucije, gubilo bi sve karakteristike isticane u *Idejama I i II, Prvoj filozofiji* i *Fenomenološkoj psihologiji* – niti bi bilo samoidentično, trajuće, nužno, agens, svenadgledajuće, isto u različitim *cogitationes*, nepermutabilno, „deo” svesti i dr., već proizvod nečeg takvog (ili, ni takvog, ukoliko se sve konstituiše). Rečju, nužnost i objektivnost Ja bila bi konstituisana kontingencija. Kao što varijacije komposibilnih suštinskih tipova suštinskih formi *eidōs ego* nisu proizvoljne, tako nije ni proizvoljno da fenomenolog – stupanj na kom „kroz” njega kao transcendentalnog posmatrača transcendentalna subjektivnost izvorno „dolazi ka sebi” (Fink, 1995, p. 40) – ne bude Ja ili ne poseduje samosvest. Suštinski tipovi *eidōs ego*, varijabilni u svojim čistim mogućnostima, kulminiraju apsolutnom nužnošću jednog tipa – onog koji postaje svestan vlastitog *eidōsa* i ispituje ga – i to u *nužnoj formi eidōsa Ja*. Čiste mogućnosti nisu se mogle drugačije ozbiljiti u onom entitetu (monadi) *koji ima ispitivati eidōs ego*, bez obzira na komposibilnost. On mora imati sebe i biti *pour-soi*. Iz tog razloga je *eidōs ego* jedini *eidōs* koji „je nezamisliv bez transcendentalnog Ja kao faktičkog” (Husserl, 1976, p. 240); bez zbiljske (adekvatne) evidencije „Ja jesam” (Husserl, 2005, p. 355).

---

*konkretnog-transcendentalnog* ega, već napredovati do *eidōs-transcendentalnog* ega kao univerzalnog apriorija, kao *suštinske forme* koja u sebi obuhvata beskonačnost formi, komposibilnih apriornih tipova, aktuelnosti i potencijalnosti života i dr. (Ibid. p. 180). Dakle, bilo da shvatimo na prvi ili potonji način, u konačnici, stvar ostaje ista. U beskonačnosti suštinskih formi suštinskih tipova *eidōs ega*, nije moglo biti drugačije ono što je neophodno da bi se taj *eidōs* ispitaio. Drugim rečima, jedan komposibilni tip se mogao javiti ili ne, ali onaj tip u čijem – kako Fink formuliše, a Husserl potpisuje – „spoznajnom životu fenomenologizirajućeg Ja transcendentalna subjektivnost dolazi do sebe *kao konstituišuća*” (Fink, 1995, p. 40), taj tip nije mogao biti drugačiji ili drugi (ili se ne javiti). Jedan suštinski tip, u sferi beskonačnih čistih mogućnosti, apsolutno je nužan, a to je *čisto-transcendentalno* Ja ili *eidōs Ja*. Samo i jedino „kroz” taj tip *eidōs ego* može uopšte biti konceptualizovan ili transcendentalna subjektivnost doći do sebe *sâme* (a *ja sâm* biti jedna moguća manifestacija). Smatramo da se ta ideja nalazi i iza dalje citiranih Huserlovih reči, da niti jedan *eidōs*, bilo koje stvari, nije zavisao od bića ili nebića ostvarenja tih mogućnosti – izuzev *eidōs ego*. On je *jedini eidōs* koji je nezamisliv bez transcendentalnog Ja kao faktičkog. Ostvarenja čistih mogućnosti *eidōs ega* ostvaruju se na način Ja i „kroz” Ja. U poređenju sa Huserlovom mnogo ranijom formulacijom, da drvo može izgoreti, ali ne i ono što nužno pripada njegovoj biti; ukoliko Ja nužno pripada „biti ega”, kao nešto invarijantno, nepermutabilni Ja-pol, onda se niti jedno ozbiljenje čistih mogućnosti ne može dogoditi, a da se ne dogodi na način Ja, kao suštinskog momenta *eidōs ega*.

*Eidos ego* je, u konačnici, mogao biti *eidos* nečeg što „ne postoji” i imao bi podjednako smisla. No, *eidos* je nečeg što se samopotvrđuje faktički, a to samopotvrđivanje nije drugo do zbiljska evidencija onog „Ja jesam”, *transcendentalna apercepcija*. Za razliku od ega koji i ne mora biti ili može biti drugačiji, Ja ne može ne biti, ne može ostati puka potencija, mogućnost. Ja, ukoliko jeste Ja *proper*, ono je *de facto* realizovano Ja. Za Ja bi tako važio sholastički argument da njegova esencija implicira egzistenciju, što ne označava ništa metafizičko, već naprosto logičku nužnost, gde forma Ja jeste da je za sebe – Ja ne može *biti*, ukoliko nije *za sebe* i „Što nije za sebe sâmo, nije Ja” (Fichte, 1974, p. 47) – odnosno, *pour-soi*. Egzistencija Ja, i kad prethodi esenciji, nije *amorfna*.

## LITERATURA

- Carr, D. (1977). Kant, Husserl, and the Nonempirical Ego, *The Journal of Philosophy* 74(11), 682–690.
- Damjanović, M. (1972). Eugen Fink i transcendentna fenomenologija, *Polja* 18(163), 2.
- Fichte, J. G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*. (V. D. Sonnenfeld, prev.). Zagreb: Naprijed.
- Fichte, J. G. (1976). *Učenje o nauci*. (D. Basta, prev.). Beograd: BIGZ.
- Fink, E. (1995). *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. (R. Bruzina, prev.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Grünberg, D. (2007). Husserl's Transcendental Phenomenology and the Mind-Body Problem. U Tymieniecka A.-T. (ur.). *Phenomenology of Life – From the Animal Soul to the Human Mind. Book II: The Human Soul in the Creative Transformation of the Mind* (pp. 237–258). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- 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.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. (D. Cairns, prev.). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Husserl, E. (1975). *Kartezijanske meditacije, I*. (F. Zenko, prev.). Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.
- Husserl, E. (1976). *Kartezijanske Meditacije, II: Prilog fenomenologiji intersubjektivnosti*. (F. Zenko, prev.). Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. (J. Scanlon, prev.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1991a). *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*. (Z. Đinđić, prev.). Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Husserl, E. (1991b). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Husserl, E. (1997). *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*. (T. Sheehan i R. E. Palmer, prev.). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2000). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. (R. Rojcewicz i A. Schuwer, prev.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2005). *Logička istraživanja. Drugi svezak: Istraživanja o fenomenologiji i teoriji spoznaje, Prvi dio*. (Ž. Pavić, prev.). Zagreb: Naklada Breza.
- Husserl, E. (2007). *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. (Ž. Pavić, prev.). Zagreb: Naklada Breza.
- Husserl, E. (2012). *Prva filozofija. Krička povest ideja*. (D. Prole, prev.). Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Husserl, E. (2020). *Kartezijanske meditacije*. (D. Prole, prev.). Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Ingarden, R. (1975). Prilog: Kritičke primjedbe prof. dr Romana Ingardena, Krakov. (F. Zenko, prev.). U *Kartezijanske meditacije, I* (pp. 173–184). Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kockelmans, J. J. (1967). *A First Introduction to Husserl's Phenome-*

- nology*. Duquesne University Press.
- Kockelmans, J. J. (1977). Husserl and Kant on the Pure Ego. U Elliston, F. A. i McCormick, P. (ur.). *Husserl: Expositions and Appraisals* (pp. 269–285). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Luft, S. (2005). Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship, *International Journal of Philosophical Studies* 13(2), 141–177.
- Moran, D. i Cohen J. (2012). *The Husserl Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group.
- 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.
- Van Cleve, J. (2009). Transcendental ego. U Kim, J., Sosa, E. i Rosenkrantz, G. S. (ur.). *A Companion to Metaphysics* (p. 605). New York: John Wiley & Sons.
- Van Peursen, C. (1959). Some Remarks on the Ego in the Phenomenology of Husserl. U Tymieniecka A.-T. (ur.). *For Roman Ingarden: Nine Essays in Phenomenology* (pp. 29–41). The Hague: Martinus Nijhoff.

## The difference between the transcendental ego and the transcendental I in Husserl's phenomenological egology

Andrija Jurić

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

The author analyzes the difference between the transcendental ego and the transcendental I in Husserl's transcendental-phenomenological egology. The concept of the I is one of the central ones in Husserl's philosophy. It has been exhaustively worked upon and, in development of which, several different standpoints have been changed, from the nonegological to the egologically solipsistic. The most mature formulation can be found in Husserl's final works, in which an important "shift" happens, from the pure I to the transcendental ego. It is argued that this change isn't simply terminological, but conceptual. In the light of the difference between phenomenological psychology and transcendental phenomenology, and corresponding phenomenological reduction and transcendental reduction respectively, the pure I (or I-pole) is still seen as something individual, private and psychological, and too "empty", that needs to be overcome by a wider notion of transcendental ego that incorporates systems of intentionality, a (constituted) surrounding world, constituted intentional objectivities, habitualities, and intentional life – all without which ego couldn't be concrete. In this part, Husserl explicates that transcendental ego is equivalent to the soul (psyche) in psychological parallel, and not to the I. Therefore, it is implied that the ego can grasp itself in two ways, as a flowing life and as an I, identical and active subject of consciousness. This, in turn, implies two different ways of constituting ego for itself – in its history of the egological genesis and, at the same time, as being one and the same I for itself. The last chapter will differentiate between two ways of defining transcendental I. According to one, the ego of *epoché*, which is not declinable, becomes an I, "one" transcendental I among others in transcendental intersubjectivity. The second one is, what we term, a *pure-transcendental I*, the I-pole of transcendental ego; the consequence of which is the necessity of original (pre-reflective) self-giveness, irrelevant of intersubjectivity. This I is then understood as the irreducible first-person point of view of consciousness, and the bearer of a character of *Nunc stans*. As always-subject, it itself is then unchangeable, nonpermutable, and indeclinable. Because of its emptiness, the I-pole or *pure-transcendental I* cannot be made concrete like the *concrete-transcendental ego*; and yet, precisely this I is the one that can distance itself from itself and phenomenologically investigate the transcendental ego, subjectivity, and *eidós ego* as the *subject* of transcendental reduction. In the footsteps of Ingarden's and Fink's critique of the subject of transcendental investigation, the transcendental-phenomenological on-

looker, it will be shown that the *pure*-transcendental I is the *phenomenologizing* I, the I of the disinterested spectator, through which the transcendental subjectivity comes to itself. That I remains the same through all reductions and attitudes, through all constitutions of essential types of *eidos ego*, and is the ineliminable subject originally pregiven for itself as an object in original I-splitting.

**Key words:**

transcendental ego; pure-transcendental I; eidos ego; disinterested spectator; reduction

---