

ANDRIJA JURIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

RASCEPLJENO JA FENOMENOLOŠKE EGOLOGIJE

Sažetak: Pojam Ja jedan je od centralnih pojmova Huserlove fenomenologije. Glavni problem Ja sastoji se u mogućnosti njegovog zahvatanja. Pristupi li se iz ugla (samo)refleksije, tada pri Ja-refleksiji imamo slučaj javljanja „dva” Ja – *reflektujućeg*, subjekta refleksije i *reflektovanog*, objekta refleksije. Pri oslobađanju od objekt-orijentacije toka doživljaja, „upijenosti” u objekte i tematizovanju Ja, suočeni smo sa paradoksom da refleksija „cepa” Ja. Teškoća postaje uspostavljanje (ponovnog) identiteta između reflektujućeg i reflektovanog Ja. Ono, distancirajući se od sebe u samoposmatranju, istovremeno i održava kontinuitet samoidentiteta sa svojim objektom. Time širi problemi transcendentalne fenomenologije, kao što su odnos transcendentalnog i konkretnog ega, te paradoks subjektivnosti, počivaju na dubljoj rascepljenosti između reflektujućeg Ja-Subjekta i reflektovanog Ja-Objekta, odnosno, na paradoksu refleksije. Problem Ja-cepanja biće sagleđan u tri distinktna slučaja: aktima osadašnjivanja, refleksiji i s obzirom na nezainteresovanog posmatrača. Rad će zaključiti da uprkos akcentovanju refleksije pri zahvatanju Ja, Huserl pojmom Ja-cepanja nudi jedno potencijalno rešenje kritike modela refleksije, uspostavljenju sa Fichteom.

Ključne reči: čisto Ja, Ja-cepanje, refleksija, nezainteresovani posmatrač, egologija

Rascep u Ja ili Ja-cepanje [*Ichspaltung*] predstavlja specifični fenomen u transcendentalnoj filozofiji, fenomenologiji i psihologiji. Radi se o izvesnom *udvajanju* ili *cepanju* subjekta u refleksivnim mentalnim aktima,

¹ E-mail adresa autora: nusolog@gmail.com

odnosno, aktima usmerenosti na sebe, jer u njima možemo razlikovati između istog subjekta koji je istovremeno na mestu i subjekta i objekta.

Prvi deo rada izložiće prvobitne formulacije Ja-cepanja u Kantovoj i Fihteovoj filozofiji, nakon čega će uslediti analiza u Huserlovoj fenomenologiji – prvo u aktima osadašnjivanja i refleksiji, a zatim u metodologiji nezainteresovanog posmatrača, uz isticanje značaja i uloge za samoobjektivizaciju i samoidentifikaciju. Na samom kraju ukazaće se na značaj Ja-cepanja za transcendentálnu fenomenologiju i filozofiju, kao i njegova uloga u svesti. Mogućnost subjekta da se rascepi na subjekt i objekt stranu, istovremeno zadržavajući svoje jedinstvo, jeste nužno svojstvo i uslov mogućnosti svesti.

1. JA-CEPANJE U TRANSCENDENTALNOJ FILOZOFIJI I HUSERLOVI PRETHODNICI

U dodatku drugom izdanju *Kritike čistog uma*, Kant postavlja sledeće pitanje:

„kako, dakle, ja mogu reći: ja, kao inteligencija [Ich, als Intelligenz] i *misaoni* subjekat saznanjem sebe samog kao *zamišljeni objekat* [...]; to pitanje isto tako je teško kao i pitanje kako ja mogu biti uopšte objekat za sebe samoga i to objekat opažanja i unutrašnjih opažaja.”²

Kako, dakle, subjekt mišljenja ne samo saznanje sebe kao objekt, čime je istovremeno objekt i subjekt za koji je on objekt, već kako je uopšte moguće da subjekt bude identifikovan sa objektom? Na drugom mestu:

„Ja sam svestan sebe samog’ jeste misao koja sadrži već neko dvostruko Ja [zweisaches Ich] – Ja kao subjekt i Ja kao objekt. Kako je moguće da ja, koje ja mislim, mogu sebi samom da budem predmet (intuicije [Anschauung]), te kako mogu razlikovati sebe od sebe

² Kant, I., *Kritika čistoga uma*. Beograd: BIGZ, 1990, str. 115–116, §24 (B155–B156).

samog – upravo je nemoguće objasniti, premda je to nesumnjiva činjenica [Faktum]”.³

Kantovo rešenje, da mi saznajemo sebe samo onako kako se *sami sebi* pojavljujemo, ispostaviće se kao nedovoljno, jer pojavljivanje samom sebi već pretpostavlja samoodnos sadržan u ovom „samom sebi”.⁴ Jačepanje treba odgovoriti na srž subjekt-objekt relacije, jer je ono *a priori* uslov mogućnosti pojavljivanja.

Da je rascep Ja suštinsko svojstvo Jastva i ono što definiše transcendentalnog subjekta, prihvaćiće Fihte. Svako ko izvršava akt mišljenja samog sebe, tj. šta čini kad samom sebi kaže: „ja”,

„naći će da on postavlja sebe [...] da je istovremeno subjekt i objekt. U ovom apsolutnom identitetu subjekta i objekta sastoji se Jastvo [Ichheit]: Ja je ono što ne može biti subjekt, a da nije, u istom nepodeljenom aktu, objekt, i što ne može biti objekt, a da nije, u istom nepodeljenom aktu, subjekt; i obrnuto, sve ono što je takvo jeste Ja”.⁵

Ja ne može biti subjekt ukoliko nije svesno sebe kao objekta, svesno *da jeste subjekt* – subjekt koji ne bi mogao „imati” sebe, ne bi bio subjekt; *vice versa*, Ja ne može biti mišljeno, biti objekt, a da nije *istovremeno* onaj subjekt koji ga misli, tj. za koji je Ja objekt. Ja (ili Mene) može misliti i neko drugi kao objekt, ali oni onda ne sačinjavaju jedno Jastvo, jedinstveni subjekt.

³ Kant, I., „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik”, u: *Kant's gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, Band XX*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942, str. 270. Up. Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*. Novi Sad: Svetovi, 2004, str. 22. Prevod korigovan.

⁴ V. Jurić, A., „Razlika empirijskog i transcendentalnog Ja: Kritika Kantovog koncepta samosvesti”, u: S. Lakić (ur.), *Banjalučki novembarški susreti 2020: Zbornik radova*. Banja Luka: Filozofski fakultet, 2021, str. 231–249.

⁵ Fichte, J. G., „A Comparison between Prof. Schmid's System and the *Wissenschaftslehre* [Excerpt]”, u: *Fichte: Early Philosophical Writings*. Ithaca: Cornell University Press, 1988, str. 322. Up. Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*. Zagreb: Naprijed, 1974, str. 47, §1.

Huserlovi savremenici, pre svega Pfender [Alexander Pfänder] i Gajger [Moritz Geiger], takođe su se bavili ovim fenomenom, iako prevashodno iz psihološke perspektive, kao što su koegzistencija i konflikt među tendencijama volje ili u slučaju savesti.⁶ U analizi emocija, otvara se problem introspektivnog pristupa i analize takvih stanja.

„Mi smo, u punom smislu, posmatrači samih sebe. Rascepljeni smo u 'posmatrajuće Ja' i 'živeće Ja'. Posmatramo kako emocionalno reagujemo na neke doživljaje [...]. I, dok jedno 'Ja' proživljava sve ovo, drugo 'Ja' mirno posmatra; zauzima stav u vezi s tim, pita se ili mu se raduje – ili se pita šta bi drugi mislili o takvom naletu osećanja.”⁷

Savest, kao jedan od takvih posebnih slučajeva, sadrži cepanje subjekta na Ja koje uživa i Ja koje osuđuje; istovremeno uživamo osuđujući sebe. Ja je u konfliktu sa samim sobom, što je izvor napetosti i bola.⁸ „Cepanje Ja je samootuđujući prekid u životu svesti.”⁹ Prekid je samootuđujući, jer implicira etabliranje posmatrača povrh naivnog života svesti, subjekta koji, takoreći, posmatra sebe samog „spolja”, kao da je neko drugi, iako je to on sam. Tek samoidentifikacija nakon samoobjektivizacije omogućava upoznavanje sebe, a samootuđenje uspostavljanje bliskosti.¹⁰

⁶ Za prikaz fenomena Ja-cepanja kod ranih fenomenologa i psihologa v. Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, *Studia Phaenomenologica*, XV, 2015, str. 227–246.

⁷ Geiger, M., „Das Bewußtsein von Gefühlen”, u: *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Leipzig: Barth, 1911, str. 137; citirano prema: Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 230. Biće akcentovano upravo svojstvo „mirnog” posmatranja.

⁸ Geiger, M., „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913, str. 625.

⁹ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger's and Husserl's Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 228.

¹⁰ Razumevanje otuđenja kao dehumanizacije paralelno je Huserlovoj ideji da čisto Ja koje fenomenološki ispituje nije više ljudsko, naivno na prirodnom stanovištu, već nezainteresovani posmatrač.

Karl Jaspers takođe se interesovao za ovaj fenomen, navodeći slučajeve disocijacije kada dok govorimo, za trenutak „uhvatimo sebe” kako govorimo, posmatrajući i slušajući sebe kao da to činimo iz perspektive Trećeg lica.

„Pravo *iskustvo udvostručenosti* [*Verdoppelungserlebnis*], ovo iskustvo sopstvenog cepanja [*Spaltung*], prisutno je kada se oba niza psihičkih procesa istovremeno razvijaju jedan pored drugog [...]. Jedno Ja [*Ich*], doživljava sebe udvojeno [*doppelt*] i živi odvojeno u oba niza [...], i poznaje ih oba.”¹¹

Nije reč o udvajanju ličnosti, niti o poremećaju višestruke ličnosti,¹² jer kod takvih psihopatoloških poremećaja dolazi do naizmenične manifestacije različitih ličnosti u sukcesiji. Reč je o cepanju, *istovremenom javljanju* i *razvijanju* dva paralelna toka psihičkih događaja. Kod Jaspersa se mogu uočiti dve odlike Ja-cepanja koje će biti važne i za Huserlovo stanovište. Prvo, akcenat je na *istovremenoj koegzistenciji* dva Ja i, drugo, objekt nije neko prethodno mentalno stanje, *cogitatio* – moj govor i/ili činjenica da govorim, u Jaspersovom primeru – već uvid u živeće Ja *kao celinu* (Ja kako/dok govori). Ovakva iskustva nisu nužno patološka, već se događaju i u svakodnevnom životu ili na prirodnom stanovištu.¹³

Huserl će preuzeti i razviti ideju od Gajgera.¹⁴ Ono će dobiti metodološku ulogu, omogućavajući da se Ja zahvati u celini, a time čini i uslov mogućnosti fenomenološke redukcije. Ja-cepanje takođe transformiše subjekta u nezainteresovanog posmatrača omogućavajući da Ja posmatra sebe samo spolja, „neučestvujućim pogledom”.¹⁵ Prema Brokmanu [Jan M.

¹¹ Jaspers, K., *General Psychopathology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964, str. 125, §7, b).

¹² Up. Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, str. 22.

¹³ Ipak, ekstremni slučaj predstavljao bi šizofreniju; Jaspers, K., *General Psychopathology*, str. 125.

¹⁴ Za Huserlove komentare na Gajgerov spis v. Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins, II: Gefühl und Wert*. Cham: Springer, 2020, str. VI, §1.

¹⁵ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 231.

Broekman] Ja-cepanje je najosnovniji temelj Huserlove fenomenologije i svake transcendentalne filozofije.¹⁶

2. JA-CEPANJE U RAZLIČITIM AKTIMA OSADAŠNJIVANJA

Huserl razlikuje doživljaje *osadašnjenja* [*Gegenwärtigung*] od akata *osadašnjivanja* [*Vergegenwärtigung*] u koje spadaju sećanje, fantazija i refleksija.¹⁷ Mi ne živimo isključivo u sadašnjosti, opažajući, već možemo transcendirati uvek-sadašnjost.¹⁸ U prvima je objekt prezentovan neposredno, dok potonji transcendiraju aktuelnost sadašnjosti, *ovde-sada*, *re*-prezentujući stvari, stanja i događaje van aktuelnog polja. Tako, ono čega se sećamo nije aktuelno, već ga „doživamo u sadašnjost”. Fenomen Ja-cepanja primarno se javlja u aktima osadašnjivanja, jer u svakom od njih

¹⁶ Broekman, J. M., *Phänomenologie und Egologie*. Dordrecht: Springer, 1963, str. 123–124.

¹⁷ Z. Đinđić prevodi *Gegenwärtigung* kao prezentnost, prisutnost ili osadašnjenje, a *Vergegenwärtigung* kao predočavanje (up. Huserl, E., *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje Novine, 1991, str. 90, §28; 132, §46; 151, §54, b); dok A. Pažanin to čini sa suvremenosti i osuvremenjenjem ili, pak, oba prevodi kao posadašnjenje (up. Husserl, E. *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*. Zagreb: Globus, 1990, str. 102, §28; 152, §46; 175, §54, b). Radi kontinuiteta, i zato što se u osnovi nemačkog termina nalazi reč sadašnjost [*Gegenwärt*], odlučujemo se za prevod D. Proleta, osadašnjenje i osadašnjivanje (up. Huserl, E. *Kartezijanske meditacije*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2020, str. 228, §50; Isto mesto F. Zenko prevodi sa prisutnjenje/oprisutnjenje, Husserl, E. *Kartezijanske meditacije, I*. Zagreb: CZKDSSO, 1975, str. 127–128, §50). Engl. prevod *presentation/presentationification* nosi i tu specifičnost da termin *present* nosi i temporalni smisao sadašnjosti i spacijalni smisao prisutnosti, Moran, D. i J. Cohen, *The Husserl Dictionary*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2012, str. 260.

¹⁸ Marbach, E., „Edmund Husserl: Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)”, *Husserl Studies*, 28, 3, 2012, str. 225.

dolazi do udvajanja subjekta, te možemo razlikovati *sećajuće* i *sećano* Ja, *fantazirajuće* i *fantazirano* Ja, kao i *reflektujuće* i *reflektovano* Ja.¹⁹

Ja-cepanje u sećanju

„U svakom sećanju [Erinnerung] leži, u izvesnom smislu, udvostručavanje Ja [Ichverdoppelung], utoliko što je ono čega se neposredno sećam, ne samo uopšte svesno kao nešto prošlo, već kao nešto prošlo što je opaženo od mene.”²⁰

U sećanju na prošli događaj, ne sećamo se događaja po sebi, „objektivno”, već onako kako smo ga doživeli. U sećanju na požar, sećam se da sam *ja* video požar, svedočio mu; sećam se mog viđenja požara. Ono sećano nije u svesti samo kao prošlo, već prošlo kao s moje strane opaženo.²¹ Sećanje funkcioniše samo ukoliko *reprezentuje* i objekt sećanja i mentalni akt koji je *prezentovao* objekt (opažanje, prosuđivanje i sl.). U sećanju, Ja se duplira kao *Ja-akta-osadašnjivanja* i *Ja-osadašnjenog-doživljaja*. Ja sam uvek prisutan u svom sećanju koje se izražava reflektivno u obliku „sećam se”. Korišćenjem Prvog lica ističemo da je onaj ko je svedočio požaru, sećani subjekt, identičan onom ko sada govori, subjektu (akta) sećanja.²² „Ja koji sada opažam i izvodim opažanje, jesam identično

¹⁹ Za detaljan prikaz Ja-cepanja u ovim aktima v. Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, u: I. Apostolescu (ur.), *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. Cham: Springer, 2020, str. 118 i dalje; za Ja-cepanje posebno u aktima fantazije, Cavallaro, M., „The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl’s Phenomenology of Pure Phantasy”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48, 2, 2017, str. 162–177.

²⁰ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, str. 93, §41.

²¹ Ibid. Husserl, E., *The Basic Problems of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2006, str. 58, §26; Husserl, E., *Prva filozofija*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2012, str. 364–365.

²² Zahavi, D., „From No Ego to Pure Ego to Personal Ego”, u: H. Jacobs (ur.), *The Husserlian Mind*. New York: Routledge, 2021, str. 272.

isti onaj koji nalazi sebe u sećanju kao Ja koje je opažalo prošlost. Prepoznajem apsolutni identitet u refleksiji.”²³

Dva Ja, akta sećanja i sećano Ja, održavaju identitet uprkos vremenskoj distanci.²⁴ Njihov identitet je kroz vreme, „istrajavanje”, odnosno, može biti *formalni*, jer intencionalnoj strukturi pripada da Ja prošlog doživljava i Ja akta sećanja budu identični; i *materijalni*, jer postoji kontinuitet u sedimentaciji habitualnosti između njih. Ipak, u sećanju, kao što je navedeno za Jaspersa, nedostaje istovremenost dva Ja, stoga, ovde je pre reč o *udvajanju* Ja, nego o *Ja-cepanju*.

Ja-cepanje u fantaziji

Sličan slučaj imamo i u fantaziranju, za koje Husserl daje primer fantaziranja mitske bitke. Mogu fantazirati sebe kao učesnika bitke, deo fantaziranog sveta, ali je moguće da zamišljam i samu bitku kao događaj. Ipak, „ja sam *sâm tada* u određenom smislu, i nužno tako, sa-fantaziran. Jer, kako mogu zamisliti takvu epizodu fantaziranog sveta sa takvim određenjem, a da je ne zamišljam u *određenoj orijentaciji*?”²⁵ Možemo razlikovati dva modusa fantazije: Ja „u” slici, gde „projektujem” sebe u imaginaciju, i svet „pred očima”, jer ne možemo zamisliti nešto, a da to nije u određenoj perspektivi.

„Ali tada imamo upravo dva Ja, Ja sveta fantazije i aktuelno Ja, kojem pripada akt reprodukcije. I, isto tako, imamo dualnost Ja-doživljava, onih koji pripadaju fantaziranom Ja [...] i onih koji pripadaju fantazirajućem Ja.”²⁶

Bitno je da se fantazirajuće i fantazirano Ja ne smeju mešati, jer bismo bili „suočeni sa slučajem ludila usled poremećaja višestruke ličnosti,

²³ Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, str. 159, §41.

²⁴ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, str. 120.

²⁵ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*, str. 115–116, §44.

²⁶ Husserl, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Dordrecht: Springer, 2005, str. 556, br. 16.

šizofrenije u doslovnom smislu.”²⁷ Za razliku od sećanja, fantaziranje ima nepostavljajući karakter, već je u modusu „kao da”; fantazirana bitka nije postavljena kao da se stvarno odigrala. Kao ovo modifikovano Ja, ja sam *nepostavljajuće* Ja, jer sam postavio sebe kao učesnika bitke – kao učesnik, fantazirano Ja, ja ne postavljam sebe dalje, već „odigravam” imaginaciju u fantaziji.²⁸ Fantazirano Ja nema istu egzistenciju kao fantazirajuće Ja, niti doživljaj fantaziranog Ja pripada istoj struji fantazirajućeg Ja; dok se, u sećanju, Ja koje se seća nalazi u istom toku svesti kao i prošlo Ja, a takođe i akt sećanja i ono sećano.

Ipak, jedinstvo dva Ja nije ni u potpunosti prekinuto, jer fantazirano Ja nije *alter ego*; nema stroge razlike, ali i nisu isto, jer u suprotnom ne bismo mogli razlikovati fantazirani svet od stvarnog (prvi ne bi imao karakter „kao da”).²⁹ Kao zasebni Ja-polovi, Ja-pol kvazi percepcije i Ja-pol fantaziranja moraju ostati razdvojeni, ali time nije ugrožen samoidentitet, jer svest o identitetu ne nestaje u potpunosti. Za razliku od sećanja, dva Ja ne dele materijalni identitet, jer se fantaziranom Ja ne može naći mesto u istoriji sedimentacija habitualnosti fantazirajućeg Ja – ono je produkt akta slobode.³⁰ Između fantazirajućeg i fantaziranog Ja nema kontinuiteta i jedinstva svesti.³¹ U ludilu je odsustvo svakog jedinstvo svesti – misli,

²⁷ Depraz, N., *Transcendance et incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995, str. 263.

²⁸ Husserl, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*, str. 556–557.

²⁹ Karaktera „kao da” moramo biti neposredno svesni. Ukoliko bismo posredno (naknadno) postajali svesni da fantaziramo, a ne da opažamo, tj. ukoliko bi se distinkcija uspostavljala u refleksiji, onda bi nam bio neophodan naredni intencionalni doživljaj koji bi uveo razliku u prethodni, *in infinitum*. Dok fantaziramo moramo neposredno biti svesni da fantaziramo samim izvršenjem.

³⁰ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant's Original Insight and Husserl's Reappraisal”, str. 123.

³¹ Ne možemo se u potpunosti složiti sa ovim Huserlovim stavom, jer ne može objasniti samoidentitet dva Ja. Protivno Kavalarevoj interpretaciji, smatramo da je već ovde na delu Ja-cepanje u punom smislu, ne samo udvajanje Ja i identitet u saglasnom pokrivanju [*Deckungseinheit*]. Fantaziranje „sebe” kao učesnika u mitskoj bitki pretpostavlja samoodnos Ja kao Ja-Subjekta i Ja-Objekta. Stoga,

postupci, reči, ličnost i dr. mogu se javiti kao u potpunosti tuđi, strani; ipak, kako Kant i navodi, ja moram moći razlikovati *mene od sebe*.

Ja-cepanje u refleksiji

Ja-cepanje u refleksiji najbliže je Kantovom pitanju. U kontinuitetu opažanja i svesti o opažanju javlja se *koegzistencija* dva Ja. Intencionalna relacija akta refleksije i reflektovanog doživljaja nije odnos između dva člana koji su u različitim trenucima objektivnog vremena, kao što je slučaj sa sećanjem, niti između zbiljskog i mogućeg, kao u fantaziji. Refleksija može i ne mora implicirati *vremensko kašnjenje* reflektovanog akta s obzirom na reflektujućeg, da mogu refleksivno zahvatiti akt samo ukoliko je prošao i retencionalno prisutan. Možemo praviti razliku između „niže” i „više” refleksije, gde se „ima u vidu reflektovano, a reflektujuće Ja i njegovo reflektujuće činjenje je pri tom ’anonimno’” i postaje eksplicitno (osvešćeno) tek u novoj, višoj refleksiji čije je činjenje i njegovo Ja iznova skriveno, *in infinitum*.³² Ipak, i u refleksiji sa vremenskim kašnjenjem prisutan je „fenomen ’cepanja-Ja’. Odvijanjem samorefleksije uzdižem se iznad sebe samog, delim se na više Ja, Ja akata-refleksije i na niže Ja, na koje reflektujem (’Mene’).”³³

Uočiva su dva problema, prvi, izvor svesti o identitetu dva Ja, i drugi, „dostupnost” reflektujućeg Ja. Ako reflektujućem Ja pristupamo isključivo u narednoj refleksiji, onda je identifikacija dva Ja identifikacija između dva objekta, čime svest ostaje ili *de facto* neegološka ili se transcendentno Ja samo pretpostavlja, kako čini Natorp. Način Ja je da je za Ja, stoga je Ja koje postoji po sebi (netematizovano) pretpostavka.

ono nije ništa drugo do redukcija na čisto Ja (orijentacije) i projektovanje istog u fantazirani (mogući) svet i jedno *fantazirano Mene* (iskazano Midovom terminologijom). Drugim rečima, fantazirano Ja jeste isto „ovo”, fantazirajuće Ja, u modusu drugog Mene, odnosno, modifikovanog Ja-Objekt momenta. Jedino tako ja, koji fantaziram, mogu biti *agens* u sopstvenoj fantaziji kao učesnik bitke u punom smislu, ne samo fantazirani objekt.

³² Huserl, E., *Prva filozofija*, str. 362–363. Up. „na taj način se svest apsolutno ne može objasniti.”, Fihte, J. G., *Učenje o nauci*. Beograd: BIGZ, 1976, str. 182.

³³ Ibid.

Reflektujuće Ja je, zapravo, *uvek-reflektujuće* Ja i time uvek skriveno, a tvrdnja da novo Ja uvek ostaje skriveno, „nesvesno”, takođe je pretpostavka. Drugim rečima, nema razlike između stava da je aktuelna, reflektujuća svest neegološka (put kojim ide Sartr) i da je Ja reflektujuće svesti skriveno, anonimno i dostupno samo u narednoj refleksiji.³⁴ No, Huserl se protivi ovoj ideji još u *Idejama*:

„suštini čistog Ja [pripada] da može zahvatiti [erfassen] sebe kao ono što ono jeste i na način na koji funkcioniše, te tako učini sebe objektom. Stoga, ni na koji način nije tačno tvrditi da je čisto Ja subjekt koji nikada ne može postati objekt”.³⁵

Ukoliko Ja može zahvatiti sebe kao *ono što ono jeste*, onda ono može zahvatiti sebe i kao reflektujuće Ja. Za valjanu teoriju samosvesti *identitet* između reflektovanog i reflektujućeg Ja nije dovoljan, mora biti reč o *istom* Ja. Prema Kavalaru, Huserl postaje svestan teškoća i paradoksa refleksivne teorije samosvesti koju će kritikovati Henrich [Dieter Henrich].³⁶ Stoga, u *Prvoj filozofiji*, eksplicitno ističe mogućnosti da refleksivni akt bude *paralelan* sa reflektovanim doživljajem. Pri, recimo, opažanju kuće mogu usmeriti pažnju na opažanje, bez prekidanja samog opažanja.

„Jednom kada se opažaj, u našem primeru opažaj kuće, nastavi nakon što sam se već uspostavio kao reflektujuće Ja, onda imam, za ovo dalje kontinuirano opažanje, ne vremensko širenje [Auseinander] Ja usmerenog na kuću [s jedne strane] i, s druge strane, Ja refleksije usmereno na ovo Ja i njegovo biti-usmeren-opažajući-na-kuću [...]. Umesto toga, u tekućoj sadašnjosti [lebendigen Gegenwart] ja imam *u koegzistenciji udvostručeno Ja i udvostručeni Ja-actus*; stoga Ja koje sada neprestano posmatra kuću, i Ja koje izvršava *actus*: 'Ja sam svestan

³⁴ Kao i u slučaju fantaziranja, gde smo neposredno svesni „kao da” karaktera fantazije, tako smo i u samorefleksiji neposredno svesni da smo *mi* subjekt o kojem reflektujemo, tj. identiteta reflektujućeg i reflektovanog Ja.

³⁵ Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, II*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, str. 107, §23.

³⁶ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant's Original Insight and Husserl's Reappraisal”, str. 125.

da ja neprestano posmatram kuću', i koje se artikuliše, verovatno, u obliku 'Ja posmatram kuću'. Jer, naravno, ova jednostavna tvrdnja je izričaj od strane reflektujućeg Ja, a Ja izraženo u njemu je ono koje je refleksivno zahvaćeno."³⁷

U istovremenoj koegzistenciji javljaju se dva Ja. Ja tekuće, žive sadašnjosti je rascepljeno Ja. Utvrđujem se kao reflektujuće Ja, sa čije pozicije se i iskazuje stav svesti o (reflektovanom) Ja, odnosno, stanovište reflektujućeg Ja jest zbilja svesno (kompletno), „budno” Ja uzdignuto do samosvesti. Kao i za Jaspersa, Ja-cepanje je nešto što se odvija na prirodnom stanovištu, rascepljenost Ja je uslov mogućnosti (normalnog) funkcionisanja jastvene svesti. Time dolazimo i do konkretnijeg smisla cepanja. Ono je poput „cepanja stabla”, implicira prethodno jedinstvo i održava određeni stepen jedinstva, jer rascepljenost ne označava delove koji leže odvojeni jedan kraj drugog. Ja se rascepilo na Ja-Subjekt i Ja-Objekt, istovremeno ostajući jedno. Zato i govorimo o identičnom i istom Ja, iako razlikujemo reflektujuće i reflektovano, subjekt i objekt, kao i o novom Ja više refleksije. Posmatrajući celinu „života u Ja-refleksiji”,

„ja mogu i moram takođe uvideti *da su 'mnogi' akt polovi u sebi | evidentno identično Ja*, ili da jedno i isto Ja ima svoje *pojavljivanje* u svim ovim aktima i ima u svakom i jednom pojavljivanju drugačiji *modalitet*; vidim da ono, cepajući sebe u mnoštvo akata i akt subjekata, ipak jeste jedno te isto, isto Ja koje cepa *sebe* ovde. Vidim da *egoički život u aktivnosti* nije ništa do *konstantno-cepanje-sebe-u-aktivna-držanja* i da u svakom trenutku iznova Ja koje sve nadgleda [überschauendes Ich] može uspostaviti [sâmo] sebe koje identifikuje sve [...] da mogu uspostaviti sebe kao Ja koje stiče pregled nada mnom u višoj refleksiji; da mogu postati svestan sebe u očiglednoj sintetičkoj identifikaciji identiteta istovetnosti svih ovih akt polova i razlike njihovih modalnih načina postojanja. I stoga kažem: ja sam u svakom trenutku i svuda isti, ja sam kao reflektujuće Ja isti onaj koji zahvata sebe kao nereflektovano Ja u naknadnom zahvatanju, ko, kao samoopažalac

³⁷ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*, str. 89, §40.

[Selbstwahrnehmender] posmatra sebe kao onog ko (na primer) opaža kuću.”³⁸

Egoički, jastveni život svesti je, dakle, *neprekidna samoobjektivizacija* i *samoidentifikacija* Ja. S jedne strane imamo konstantna cepanja Ja, s druge, „svenadgledajuće” Ja svesti poput panoptikona. Celokupna svest prožeta je Ja-cepanjem. Ne postoji neka zabit moje svesti „bez” Ja ili koja nije praćena sa „Ja mislim”, koje istovremeno sebe od sebe samog razlikuje i sebe sa samim sobom identifikuje. Ipak, ne obrazlažu se „uvid” i „moranje”. Ukoliko moram uvideti da su dva Ja identična, onda njihova identifikacija ne zavisi od refleksije, već obrnuto, Ja i Ja-cepanje, takoreći, funkcionišu u samoidentifikaciji.³⁹

Ja koje je zahvatilo sebe kao Ja nereflektovane svesti, ne može više *biti* Ja nereflektovane svesti. Ono se ne gubi iz ruku u novim, netematskim aktima svesti koji sadrže novo, *još-uvek-nereflektovano* Ja. Jednom uspostavljeno ono jeste i jeste kao izjednačeno reflektovano i reflektujuće, a svaka naredna refleksija samo je iteracija koja ne dodaje ništa novo; štaviše, ona šteti, jer „promašuje” Ja pretpostavljanjem uvek novog Ja koje se „skriva iza leđa”. Ja-cepanje nadilazi ovu diskrepanciju reflektujućeg i reflektovanog Ja, sjedinjujući ih nazad, u jedno Ja.

³⁸ Ibid. str. 90–91.

³⁹ Up. Ibid. str. 411–413, dodatak XVII. Husserl ovde nastoji (prema našem mišljenju neuspešno) izmiriti ideju da je nezahvaćeno „Ja mislim” uvek prisutno, a time i Ja tog „Ja mislim”, sa idejom da kada bude zahvaćeno u refleksiji, ono je isto u numeričkom identitetu, zaključujući da je „ovo to što je neobično, a opet očigledno, da je Ja, kao čisto Ja, hiljadostruko i pojavljuje se hiljadu puta u odvojenim aktima – a opet spoznatljivo kao *isto u numeričkom identitetu*.” Ukoliko ne možemo zahvatiti (reflektujuće) Ja u refleksiji, kako možemo znati, u narednoj refleksiji, da je *bilo* prisutno i da je uvek prisutno, te kako uopšte možemo zahvatiti ono što, po definiciji, izbegava svako zahvatanje? Naknadna refleksija nas samo „uči” da je nešto bilo tu. Ne ide u prilog ni tvrdnja u nastavku da je nereflektovano, nezahvaćeno Ja „nesvesno’ sebe”. Teškoća ovog i svakog sličnog stanovišta je shvatanje svesti jednosmerno i isključivo intencionalno. Samosvest, što je suština Fihteovog uvida, funkcioniše intuicionistički, apercceptivno i *prerefleksivno*; a ipak, sa sobom nosi samoidentifikaciju i „uvid” da sam ja – onaj o kome govorim.

Suštinska razlika između Ja-cepanja u refleksiji i onog u aktima osadašnjivanja je temporalni suživot dva Ja, vremenska isprepletanost, ne razdvojenost; nema numeričke udvojenosti Ja prošlosti (sećano) i Ja žive sadašnjosti (akta sećanja), već istovremenosti reflektovanog i reflektujućeg Ja. U tome se sadrži i razlika između udvajanja Ja i Ja-cepanja – prvo pretpostavlja dva odvojena, numerički distinktna Ja, kao subjekt i objekt, dok potonje akcentuje istovremenost Ja kao subjekta i objekta samorefleksije (jedno, ali rascepljeno).

3. SAMOOBJEKTIVIZACIJA I SAMOIDENTIFIKACIJA U JA-CEPANJU

Ja-cepanje nije rezultat osadašnjivanja, naprotiv, ono je uslov mogućnosti svakog takvog akta i refleksije. Kako bi osadašnjila iskustvo, svest se mora udvostručiti. Nemamo slučaj dva Ja jer se sećamo, te naknadno identifikujemo subjekta sećanja sa subjektom u sećanju, već mogućnost sećanja – kao svesnog, namernog i autonomnog akta – omogućena je sposobnošću Ja-cepanja i pretpostavlja je.⁴⁰ Isto, ne možemo fantazirati bez razdvajanja aktuelnog doživljaja od zamišljenog i njihovih Ja; niti reflektovati o iskustvu bez proizvođenja novog stratuma. Svaki akt osadašnjivanja sadrži Ja-cepanje kao mogućnost, jer se uvek može uspostaviti „više” Ja u refleksiji na taj akt, koje sebe povratno prepoznaje u tom aktu samoidentifikacijom. Iznad Ja koje opaža kuću uspostavlja se, kao *razlika*, Ja koje reflektuje opažanje kuće, nakon čega se dva Ja sjedinjuju, u *samoidentifikaciji*, kao Ja koje svesno opaža kuću i reflektuje o tome. Ja-cepanje, dakle, istovremeno diferencira Ja-Subjekt i Ja-Objekt uvodeći razliku u Ja i identifikuje rascepljene momente u novo jedinstvo; u čemu se sastoji suština *egoičkog života svesti*.

Ukoliko Ja ne bi moglo da se rascepi na ovakav način, ne bismo mogli objektivizovati (opredmetiti) sami sebe i time sebe *misliti* i sobom *raspolagati* – a time, kako Fihthe ukazuje, ne bismo ni mogli biti u istom

⁴⁰ Isti uslov mogućnosti javlja se i u samoidentifikaciji kod esencijalnih indeksikala, v. Jurić, A., „Self-identification as the *a priori* Basis of Identity”, *Social Phenomena* [Социальные явления], 11, 1, 2021.

nepodeljenom aktu subjekt. „Što nije za sebe sâm, nije Ja. [...] Ja je samo utoliko ukoliko je on sebe svjestan.”⁴¹ Ili, Husserlovim rečima, „[s]vest, u kojoj sam ja svestan sebe, jeste moja svest, i u konkretnim terminima svest o meni i ja sâm (takođe u punoj konkretnosti) jesu identični. Biti subjekt znači biti na način biti-svestan sebe.”⁴² Bili bismo *subjekt-bez-objekta*, orijentisani isključivo i neposredno receptivno ka svetu, poput životinje. Time ono omogućava Ja-Mene distinkciju: „ja sam, kao subjekt reflektovanja, fungirajuće Ja [fungierendes Ich], s druge strane, kao objekt refleksije, objekt, koji označavam kao *mene* [*mich*].”⁴³ Ili, „[o]dvijanjem samorefleksije uzdižem se iznad sebe samog, delim se na više Ja, Ja akata refleksije i na niže Ja, na koje reflektujem (‘Mene’).”⁴⁴ Čisto Ja za koje se vezuje fenomen Ja-cepanja isto je ono Ja „koje je, očigledno, Kant imao na umu kada je govorio o Ja transcendentalne apercepcije”.⁴⁵ Samosvest podrazumeva Ja-cepanje kao svoj uslov mogućnosti. Rečju, ukoliko ne mogu *mene* razlikovati od *sebe*, distancirati se, ne mogu ni identifikovati sebe u naknadnoj refleksiji. Posmatram sebe kao da sam Drugi, i istovremeno sam svestan da sam to *ja sâm*. Time je u samosvesti sadržan kako moment samoootuđenja (Ja-Mene), tako i samoidentifikacije, jer nikakva identifikacija nije moguća ukoliko nemamo dva elementa, dok samoidentifikacija, kao identifikacija sa samim sobom sugerise, ukoliko

⁴¹ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, str. 47. Fenomenom Ja-cepanja mogla bi se objasniti i Fichteova distinkcija između Ja-Subjekta i Ja-Objekta, odnosno, da je Ja za Ja. Pitanje: šta sam bio pre nego što sam postao samosvestan? – Rezultat je brkanja „Ja kao *subjekta* i *Ja* kao *objekta* refleksije apsolutnog subjekta”. Paradoks je u tome što Ja pita šta je ono sâm bilo pre nego što je bilo Ja, jer za Ja – biti-Ja i biti-svestan-sebe (samosvestan), jeste jedno i isto. Pitanje pretpostavlja da Ja ima prirodu nekakvog entiteta koji jeste ili nije, nezavisno od svog modusa, odnosno, „akcidencije” da jeste ili nije svestan sebe. Naprotiv, Ja ne može biti, egzistirati, ukoliko nije u formi za sebe, tj. ukoliko nije rascepljeno.

⁴² Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, str. 151, dodatak XIX.

⁴³ Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. str. 159, §41.

⁴⁴ Husserl, E., *Prva filozofija*, str. 363.

⁴⁵ Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. str. 159.

subjekt sebe identifikuje sa samim sobom, da on *jeste dvostruko*.⁴⁶ S druge strane, udvajanje ili dvostrukost nečeg što je jedno i jedinstveno (Ja), ukazuje da se to moralo na neki način duplirati. Ukoliko bi ovakav rascjep u subjektu manjkao, on bi bio isključivo jednodimenzionalan, bez mogućnosti samootuđenja kao posmatrača naspram sebe samog kao Drugog i uvida da taj Drugi nije Drugi *proper*, alter ego empatije, već on sâm.

Ja-cepanjem, zato što zahvatam sebe u celosti, odjednom i dok to činim (kao u Jaspersovom primeru), mogu sebe zahvatiti *kao* reflektujuće Ja *dok* reflektujem. Time se „stiče” svest o sebi, identifikacijom sa sobom, nakon razlike, u kojoj samoidentifikacija nije narušena. Kralj Edip je znao da je *neko* ubio Laja i za proročanstvo da će se Teba spasiti kuge ukoliko se ubica pronađe i kazni. Nakon svedočanstva pastira, postaje svestan da je *on* ubio Laja, brišući razliku između *on* i *neko* (ubica). Identifikujući „sebe” sa „drugim”, on je postao ponovo jedan, ali obogaćen novom identifikacijom. No, Edip nije postao svestan da je on – *on sâm*. Nikakva refleksija mu nije potrebna za formalni samoidentitet. Refleksijom na svedočanstvo, proročanstvo Tiresije i sopstvena sećanja, on uviđa da je on – *ubica*, ne da je on – *on sâm*. Ja-cepanje je uslov mogućnosti da Edip može reći: „ja sam onaj ko je ubio Laja”. U sećanju nisu potrebna ovakva svedočanstva za utvrđivanje identiteta, ja kao subjekt sećanja identičan sam subjektu u sećanju i, iako dva (udvojen), ja sam uvek jedno, jer rascjep nije potpun; izvorna samoidentifikacija je netaknuta, i iznova se sjedinjuje kao *ja koji se sećam sebe*. Ako bi refleksija implicirala uvek novo, netematizovano, skriveno i *anonimno* Ja „iza leđa”, tada bi Edip shvatio da su „on” (neko po imenu Edip) i ubica Laja ista osoba, a u naknadnoj, višoj refleksiji da su onaj *ko* je maločas reflektovao i identifikovani ubica ista osoba, *in infinitum*. Rečju, uvek bi se *nešto* sa *nečim* identifikovalo, ne *Ja* sa *nečim* – u prvom imamo slučaj identifikacije između dva objekta, dok u drugom subjekta sa objektom (čim se Ja identifikuje sa nečim, ono je već samoidentifikovano). U stvarnosti obrnuto se događa, Edip iznenada postaje svestan, kao u slučaju

⁴⁶ Svakako bismo mogli reći da Ja (sopstvo) jeste identično samo sebi (u smislu tautologije), ali to ništa ne govori. Razlog zašto je samoidentitet značajan za samosvest je što u slučaju Ja on nije iskazan „spolja”, već Ja *sâmo sebe* identifikuje sa samim sobom.

epifanije (iznenadnog otkrovenja, prosvetljenja) ili „eureka” momenta. Samoobjektivizacija na stupnju refleksije odgovarala bi, recimo, predstavljanju sebe kao roditelja, prijatelja i sl. u prvom aktu; u drugom aktu ovo sad objektivizirajuće Ja pretvara se u objekt za jedno uvek novo *asubjektivno*, neegološko nezainteresovano posmatranje, *in infinitum*.⁴⁷

„Prosudujuće i vrednujuće Ja zahvaćeno je kao isto Ja, kao i prosuđeno i vrednovano Ja. Takva struktura podrazumeva mogućnost beskonačnog niza daljeg objektiviziranja i identifikovanja: Ja koje vrši identifikaciju između dva podeljena Ja, i sâmo je isto Ja kao i ta dva, i može biti objektivizovano itd.”⁴⁸

Ono što nedostaje samoobjektivizaciji u refleksiji jeste istovremena koegzistencija dva Ja. Naknadna, refleksivna samoobjektivizacija i s njom združena samoidentifikacija, nije u stanju da objasni gorepomenuto Gajgerovo stanje griže savesti. *Istovremenost* između „uronjenog” osećanja i osuđujućeg posmatranja „spolja”, uzrokuje *napetost* koja nedostaje u posmatranju drugog ili u sećanju, gde se radi o kajanju.⁴⁹ Samoobjektivizacija u udvajanju, stoga, treba se razlikovati od samoobjektivizacije u cepanju. Reflektujuće Ja nije nikada anonimno, već „teče” u svom samoidentitetu identifikujući se sa reflektovanim u ponovo jedno i isto Ja *žive sadašnjosti*.

Istovremenost koegzistencije dva Ja u Ja-cepanju jeste Ja koje je za Ja, Ja-Subjekt i Ja-Objekt. Priroda pravog Ja, tj. Ja-Subjekta ili reflektujućeg Ja bilo bi da je „okrnjeni” subjekt ukoliko nije objekt za sebe, subjekt-bez-

⁴⁷ Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II*. Cham: Springer, 2020, str. 146, VI, §1. Smeštanjem Ja u uvek-još-netematizovanu svest i njegovim zahvatanjem u refleksiji fenomenološka egologija ne uspeva da nedvosmisleno odgovori na egološki zahtev kojim je Ja uvek za Ja.

⁴⁸ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 237–238.

⁴⁹ Ili, pri intenzivnom bolu, možemo u potpunosti biti ispunjeni osećajem bola i istovremeno prisiljavati sebe da istrajemo govoreći sami sebi „Izdrži!” Tada nije istina ni da ono Ja koje govori ne oseća bol, niti da je Ja kojem govorimo drugo; već je reč o jednom i istom Ja koje se samoodnosi, koje istovremeno drži uzde kontrole i ispunjeno je bolom.

objekta, jer „možemo govoriti o 'Ja' jedino tamo gde je subjekt shvatio sebe, gde Ja [ego] kaže 'Ja' sebi.”⁵⁰ Dakle, nije reč o subjektu koji je postao objekt ili obrnuto, što je slučaj udvajanja Ja, već o subjektu koji je istovremeno, „u istom nepodeljenom aktu” i objekt. Reflektujuće Ja, stoga, ne može biti subjekt *proper*, jer ono nema sebe neposredno. Ono sebe tek otkriva i zatiče u refleksiji kao objekta koji je različit od njega samog, odnosno, zatiče reflektovano Ja, ne ono što *ono jeste*, reflektujuće. Prepoznavanje sebe u objektu pretpostavlja da se samosvest već odigrala i Ja rascepilo. Drugim rečima, „svest o” sebi, kao objektu, predstavlja *udvojenost* (Ja) u dva numerički različita, dok *samosvest*, kao cepanje, jeste uslov mogućnosti te udvojenosti.⁵¹ Refleksija jeste bitna za samoznanje i mišljenje sebe, ali nije izvor Ja. Čim ona nastupi Ja gubi sebe iz vida i stavlja umesto sebe objekt.

4. JA-CEPANJE I NEZAINTERESOVANI POSMATRAČ

Mogućnost fenomenologije počiva na mogućnosti valjane introspekcije, ne psihološke refleksije prirodnog stanovišta, već zahvatanja života svesti u celosti, rastavljanje i razdvajanje doživljaja na konstituente, kao i mogućnost suzdržavanja od suda i izvršavanje *epoché*. Jedino tako može se pristupiti transcendentalnoj subjektivnosti.

Refleksija poseduje *univerzalnu* metodološku funkciju, a fenomenološki metod funkcioniše isključivo u aktima refleksije.⁵² Za razliku od refleksije na prirodnom stanovištu, refleksija fenomenološkog metoda

⁵⁰ Henrich, D., „Fichte's Original Insight”, u: D. E. Christensen (ur.), *Contemporary German Philosophy, vol. 1*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1982, str. 20.

⁵¹ Recimo, kako bih bio u stanju prepoznati osobu u ogledalu kao sebe ili govoriti o sebi kao objektu – nešto što se događa i u sećanju, u razlici sećajućeg i sećanog Ja – neophodan je *a priori* rascep u Ja, na transcendentalno Ja-Mene; neophodno je da već postoji nekakvo „sebe”. Ne dolazi do rascepa u Ja zato što sam „svestan sebe”, već uopšte mogu biti svestan sebe kao objekta, samo ako je Ja izvorno rascepljeno i čijom tematizacijom mogu sebe postati eksplicitno svestan. Odigravanje samosvesti je, u tom smislu, isto što i *a priori* cepanje Ja.

⁵² Husserl, E., *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju, I*. Zagreb: Naklada Breza, 2007, str. 169, §77.

stavlja u zgrade postavljanje bića onog reflektovanog putem *epoché*. To je omogućeno sposobnošću Ja da se distancira od sebe samog u cepanju. Reč je o drugom bitnom momentu istaknutom kod Jaspersa, odnosu prema Ja kao celini, a ne nekom pojedinačnom doživljaju. Ja-cepanje, omogućavajući okretanje ka sebi u celosti omogućava motrenje sebe. Stoga, ono ima i metodološku ulogu. Imajući tu razliku u vidu, možemo diferencirati i između cepanja svesti i Ja-cepanja. Cepanje svesti odnosi se na dva zraka jedinstvene svesti, gde jedan smeru na objekt, a drugi na osećaj. Recimo, zaljubljen sam i posmatram svoju zaljubljenost uživajući u njoj. Time se samo *nadodaje* eksplicitna svest o intencionalnoj aktivnosti i interakcijama sa svetom. No, u Ja-cepanju „ja sam objekt, i objekt, koji je Ja, koji je usmeren ka sebi i koji sebi govori, uči sebe, tužan je ili srećan zbog sebe, itd.”⁵³ Cepanjem, Ja eksplicitno objektivizuje sebe. U komentarima na Gajgerov rad, Husserl se slaže da „[z]asigurno postoje slučajevi cepanja Ja, u smislu da ja kao subjekt zauzimam stav o sebi (ja kao objekt) opažajući (posmatrajući), prosuđujući, osećajući, želeći.”⁵⁴ Ja sam objekt koji je Ja, koje se usmerava na samo sebe. Osnovna razlika je što u Ja-cepanju posmatram svoje osećanje „od nazad”, sa distance, dok u cepanju svesti to radim „od napred” – svestan svojih osećanja bez da odlazim od sebe.⁵⁵

„Ovo Ja-pozadine [Hinter-Ich], koje se u određenoj meri otuđuje od mene samog, posmatrač, nepotkupljivi gledalac [unbestechliche Zuschauer] u sudu savesti, itd., usmeren je ka 'doživljavajućem' Ja, prema živom, stvarnom Ja-prednje-strane [Vorgrund-Ich]”.⁵⁶

Cepanje Ja omogućava javljanje nezainteresovanog posmatrača koji poseduje zbiljsku mogućnost i sposobnost distanciranja od svakog doživljaja. Sposobnost koja se javlja i na prirodnom stanovištu u svakodnevnom funkcionisanju svesti. Ja-cepanje, dakle, čini mogućim distanciranje koje, zauzvrat, omogućava zauzimanje stava naspram samog sebe. A ovo se, pak, ogleda u promeni *interesa* i *teme* istraživanja;

⁵³ Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II*, str. 146.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. str. 147.

⁵⁶ Ibid. str. 148.

suspenziji uverenja prirodnog stava. Već i sećanje, kao što smo videli, čini mogućim različite stavove spram prošlog iskustva. Najčešće vlastito sećanje uzimamo kao stvarno, ali možemo i sumnjati da li se požar zaista dogodio; tj. prethodni doživljaj pretvarati u objekt ispitivanja. Ipak, interes je tu i dalje usmeren na zbiljski događaj u svetu. Dva momenta bitna za fenomenološku redukciju su, dakle, smena interesa i teme, i mogućnost sumnje. Kao stvar slobode, nakon Ja-cepanja ne moramo deliti isto verovanje kao i niže Ja. „Vidim objekt” za mene znači „verujem da je ovaj objekt stvaran”. Kao reflektujuće Ja, ne moram biti saučesnik u ovom verovanju, već ga mogu i odbaciti. Mogu „držati sebe čisto kao *posmatrač* apsolutno *nezainteresovan*” za egzistenciju.⁵⁷

Razlika između puke refleksije i Ja-cepanja je razlika između „zainteresovane i nezainteresovane samorefleksije”.⁵⁸ Odnosno, refleksija ne znači samo puko posmatranje onog što se zbilo isto onako kako se zbilo, repetitivno, već *disocijaciju*. U ponavljanju, između ponovljenog i aktuelnog javlja se jaz, distanca slobode. Pri refleksiji ja sam i dalje delatan i svestan šta činim, te mogu svoje delanje korigovati; u sećanju sam naprosto nemi posmatrač svojih dela. Isto tako, nesklad se može javiti i u cepanju svesti, kad prekorevam sebe što volim drugu osobu, dok je volim; bez obzira što je tema i dalje u svetu. Ja-cepanje omogućava da više Ja ne deli iste simpatije (saosećanje, *saučešće*) i slaganja sa nižim Ja; svojevrсну katarzu višeg Ja čime se ono oslobađa saizvršenja akata nižeg. Na delu je jedna zbiljska transformacija Ja.

„Ja postajem *čisti, nezainteresovani posmatrač i teorijski promatrač* [*theoretischen Betrachter*] tih akata, tada su svi oni [...] stavljeni van snage za mene [...]. *Kao reflektujuće Ja, ja nisam više Ja koje sproviđi opažajno uverenje*”.⁵⁹

⁵⁷ Husserl, E., *Erste Philosophie* (1923/4), *Zweiter Teil*, str. 92, §40.

⁵⁸ Ibid. str. 98, §42; 95–97, §41.

⁵⁹ Ibid. str. 107, §43. Ne odvajam sebe od uverenja ili predmeta u mislima (zamišljanju), prividno, već mogu zbilja sumnjati, sumnja koja se može manifestovati u mom držanju u prirodnom svetu.

Ja-cepanje nosi „auru derealizacije”.⁶⁰ Distanciranjem od sebe samog i samootuđenjem u tom distanciranju – time što se Ja odnosi prema sebi u celosti – ono nosi mogućnost zauzimanja stava, a time i radikalne preorijentacije interesa i tema, odbacivanje uverenja. Samootuđenjem u *nezainteresovanost*, koja se ogleda u tome da prethodna uverenja ostaju „uz” niže Ja, otvara se put fenomenološkoj redukciji.

ZAKLJUČAK

Dve suštinske odlike koje definišu *biti*-Ja su samoidentitet i samosvest.⁶¹ Bez samosvesti besmisleno je govoriti „ja”, „moje misli” i sl., ali upravo zato što je, takoreći, reč o „sebi” (a ne „tebi”), radi se i o nekoj vrsti identifikacije. Suprotno Šumejkeru [Sydney Shoemaker] i Bruku [Andrew Brook], samosvest nije samoreferencija bez identifikacije, već suštinski pretpostavlja samoidentifikaciju.⁶²

Takođe, zato što je Ja inherentni i strukturalni moment svakog iskustva i transcendentalni uslov mogućnosti spoznaje – bilo kao Ja-pol ili „Ja mislim” – onda je i Ja-cepanje transcendentalna sposobnost i svojstvo *čisto*-transcendentalnog Ja, jer omogućava subjekta u pravom smislu; a, kako zaključuje Kavalaro, i nužni karakter *idos* Ja, zajedno sa samosvešću i samoidentitetom sa Ja u „Ja mislim”. Ono se ne nalazi u iskustvu, već ga omogućuje, jer „da bih nešto doživio, Ja mora, takoreći, da ’vidi’ sebe kako doživljava.”⁶³ Cepanje Ja ne omogućuje samo objekt-Ja u

⁶⁰ Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, str. 243.

⁶¹ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, str. 107 i dalje.

⁶² Up. Jurić, A., „Self-identification as the *a priori* Basis of Identity”. Brook, A., „Kant, Self-Awareness and Self-Reference”, u: A. Brook i R. C. DeVidi (ur.), *Self-Reference and Self-Awareness*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001. Shoemaker, S., „Self-Reference and Self-Awareness”, u: Ibid.

⁶³ Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, str. 128.

samoobjektivizaciji, već i povratno definiše subjekta, jer ne može biti subjekt, a da u istom nepodeljenom aktu ne bude i objekt. Čime je izvorno Ja-cepanje i rešenje problema samoodnosa koji čisto Ja ili prerefleksivno Ja ima sa samim sobom. To je istovremenost Subjekt-Objekt akta; rešenje pitanja odnosa u samosvesti. Nije nijedno u potpunosti, već proces razdvajanja i spajanja Ja-Subjekta i Ja-Objekta kao aspekata Ja. Time ukazuje i na fundamentalno dinamičku i samoodnosnu strukturu samosvesti. Ono je uslov mogućnosti udvajanja Ja u numeričku razliku, kao što je i samosvest uslov mogućnosti svesti o sebi i samoznanja.

Moć Ja-cepanja leži u tome što se ne opredmećuje samo deo, moment ili aspekt sebe, saučestvovanjem; već „okretanje” ka *Sebi* u celosti, distanciranje i zauzimanje stava naspram sebe kao naspram *Drugog*. Time ono nudi rešenje na to kako se subjekt može odnositi prema sebi (u celosti), kao objektu, te kako može razlikovati „sebe od sebe samog”.⁶⁴

Zato što ova sposobnost pripada subjektu kao takvom (ukoliko je subjekt, jer je definišuće za njega), dakle, i na prirodnom stanovištu, ono omogućava da subjekt fenomenološke redukcije bude isti subjektu prirodnog stava; što ima implikacije za Finkovu interpretaciju tri Ja. Drugim rečima, da čisto Ja nezainteresovanog posmatrača, kao subjekt fenomenološke redukcije, bude isto ono Ja koje se i na prirodnom stanovištu nalazi kao delatno „u” svetu, ali – u modusu samootuđenja. Usled činjenice što nije jednostrano, niti samo prirodno ili samo transcendentalno, Ja omogućava da subjekt *živi* distancirano od sebe u prirodnom stanovištu i da nakon *epoché* ne ostane neegološka, asubjektivna svest fenomenološke

⁶⁴ Kad se ogledamo u ogledalu, ne vidimo (naprosto) odraz, lik ili ruku, makar to bio i *svoj* odraz, već u odrazu vidimo (prepoznajemo) sebe *kao* sebe, u celosti (bez osenčavanja). Ruku u ogledalu ne bismo mogli identifikovati kao *svuju*, ukoliko već nemamo sopstvo kojem je pripisujemo. Zato ne kažemo „Ova osoba ima neurednu kosu” ili „Moj odraz ima neurednu kosu”, već „*Ja* imam neurednu kosu”. Većini životinja nedostaje sposobnost da se *kroz* ogledalo odnose na sebe, već *u* ogledalu vide drugog.

redukcije, već *Ja kao nezainteresovani posmatrač*.⁶⁵ Rečju, fenomenološka redukcija nije neegološka radnja. Rascepljena egzistencija pretpostavka je „uzdizanja” iznad sebe samog i transformacije u posmatrača samog sebe. Pitanje koje ostaje, o tome na čemu sada počiva takvo *Ja* koje *Ne-Ja* stavlja u zagrada – svesno distanciranje omogućeno izvornom distinktnošću – dobija fihteovski odgovor: *na samom sebi*.

Zadatak ovog rada bio je da ukaže na značaj *Ja-cepanja* za fenomenološku egologiju i transcendentalnu fenomenologiju. Kao fenomen subjektivnosti, ono se javlja i u svakodnevnom životu pri disocijativnim stanjima, a takođe je i uslov mogućnosti ispitivanja transcendentalne subjektivnosti, jer omogućava da se život svesti i *Ja* zahvati i sagleda u celosti, nasuprot zahvatanju delova i momenata struje svesti u pukoj refleksiji. Ono nije proizvod mišljenja niti teorijska pozicija koja se zauzima „u” mišljenju, već zbiljska sposobnost i transformacija subjektivnosti kroz samoootuđenje. *Ja-cepanje* je nužno, kako za akte osadašnjivanja, transcendentalnu strukturu svesti, te samosvest, tako i za samoobjektivizovanje i samoidentifikovanje, a u konačnici ima i metodološku funkciju u zauzimanju stava, preorijentaciji interesa i tema, i odbacivanje uverenja zahvaćenog, nižeg *Ja*. Dalji momenti fenomenološke egologije koji se nadovezuju na *Ja-cepanje* jesu deklinacija *Ja*, *Ja* tekuće sadašnjosti i fenomen „*tri Ja*” – čime se postavlja i maršruta istraživanja koje sledi. Pokazaće se da *Ja*, iako se može cepati, ono se suštinski ne deklinira, odnosno, ne može izgubiti svoju perspektivu u ovom cepanju; te da se treba tragati za izvorom identičnosti između „reflektiranog *Ja* (tog *ja* u opisutnjavanju) s praizvornim *Ja* sadašnjosti”, u njihovoj vremenskoj koegzistenciji;⁶⁶ i, u konačnici, načinom zahvatanja *Ja* žive sadašnjosti.

⁶⁵ Da subjekt samog sebe, poput barona Minhauzena, „izvlači” iz nekusa važećih uverenja, naivnosti svakodnevnog iskustva, predanosti stvarima i intersubjektivnih interakcija.

⁶⁶ Husserl, E., *Kartezijanske Meditacije, II*. Zagreb: CZKDSSO, 1976, str. 215–216, dodatak XIII (XX).

LITERATURA

- Averchi, M., „The Disinterested Spectator: Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego”, *Studia Phaenomenologica*, XV, 2015.
- Broekman, J. M., *Phänomenologie und Egologie*. Dordrecht: Springer, 1963.
- Brook A. i R. C. DeVidi (ur.), *Self-Reference and Self-Awareness*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- Cavallaro, M., „The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl’s Phenomenology of Pure Phantasy”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48, 2, 2017.
- Cavallaro, M., „Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant’s Original Insight and Husserl’s Reappraisal”, u I. Apostolescu (ur.), *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. Cham: Springer, 2020.
- Depraz, N., *Transcendance et incarnation: Le statut de l’intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995.
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*. Zagreb: Naprijed, 1974.
- Fihte, J. G., *Učenje o nauci*. Beograd: BIGZ, 1976.
- Fichte, J. G., „A Comparison between Prof. Schmid’s System and the *Wissenschaftslehre* [Excerpt]”, u: *Fichte: Early Philosophical Writings*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Geiger, M., „Das Bewußtsein von Gefühlen”, u: *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Leipzig: Barth, 1911.
- Geiger, M., „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, 1913.
- Henrich, D., „Fichte’s Original Insight”, u: D. E. Christensen (ur.), *Contemporary German Philosophy, vol. 1*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1982.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E., *Kartezijanske meditacije, I*. Zagreb: CZKDSSO, 1975.
- Husserl, E., *Kartezijanske Meditacije, II*. Zagreb: CZKDSSO, 1976.
- Husserl, E., *Phenomenological Psychology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, E., *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*. Zagreb: Globus, 1990.
- Huserl, E., *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje Novine, 1991.
- Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/4), Zweiter Teil*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

- Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, II*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Husserl, E., *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. Dordrecht: Springer, 2005.
- Husserl, E., *The Basic Problems of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2006.
- Husserl, E., *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju, I*. Zagreb: Naklada Breza, 2007.
- Husserl, E., *Prva filozofija*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2012.
- Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins, II: Gefühl und Wert*. Cham: Springer, 2020.
- Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II*. Cham: Springer, 2020.
- Husserl, E., *Kartezijanske meditacije*. Sremski Karlovci – Novi Sad: IKZS, 2020.
- Jaspers, K., *General Psychopathology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Jurić, A., „Razlika empirijskog i transcendentnog Ja: Kritika Kantovog koncepta samosvesti“, u: S. Lakić (ur.), *Banjalučki novembarški susreti 2020: Zbornik radova*. Banja Luka: Filozofski fakultet, 2021.
- Jurić, A., „Self-identification as the *a priori* Basis of Identity“, *Social Phenomena [Социальные явления]*, 11, 1, 2021.
- Kant, I., „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“, u: *Kant's gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, Band XX*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1942.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*. Beograd: BIGZ, 1990.
- Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*. Novi Sad: Svetovi, 2004.
- Marbach, E., „Edmund Husserl: Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)“, *Husserl Studies*, 28, 3, 2012.
- Moran, D. i J. Cohen, *The Husserl Dictionary*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2012.
- Zahavi, D., „From No Ego to Pure Ego to Personal Ego“, u: H. Jacobs (ur.), *The Husserlian Mind*. New York: Routledge, 2021.

ANDRIJA JURIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE SPLIT I OF PHENOMENOLOGICAL EGOLOGY

Abstract: The concept of I is one of the central concepts of Husserl's phenomenology. The main problem of the I is the possibility of grasping it. If we approach it from the angle of (self)reflection, then in I-reflection we have a case of the appearance of "two" I's—the *reflecting*, the subject of reflection and the *reflected*, the object of reflection. In releasing from the object-orientation of the stream of experience, "immersion" into objects and thematizing the I, we are faced with the paradox that reflection "splits" the I. The difficulty becomes the restitution of (anew) identity between the reflecting and the reflected I. It, distancing itself from itself in self-observation, at the same time maintains the continuity of self-identity with its object. Thus, the wider problems of transcendental phenomenology, such as the relationship between the transcendental and concrete ego, and the paradox of subjectivity, are based on a deeper split between the reflecting I-Subject and the reflected I-Object, that is, on the paradox of reflection. The problem of I-splitting will be considered in three distinct cases: acts of representification, reflection and considering the disinterested spectator. The paper will conclude that despite the emphasis on reflection in the grasping of the I, Husserl's notion of the I-splitting offers a potential solution to the critique of the reflection model established with Fichte.

Keywords: pure I, I-splitting, reflection, disinterested spectator, egology

Primljeno: 30.12.2021.

Prihvaćeno: 15.3.2022.