SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Luka Mayer

**Filozofija njemačkog idealizma kao pretpostavka**

**psihoanalitičkom pojmu nesvjesnog**

Zagreb, 2023.

Rad je izrađen na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu pod vodstvom doc. dr. sc. Gorana Sunajka i predan je na natječaj za dodjelu Rektorove nagrade u akademskoj godini 2022/2023.

Sadržaj

[1. Uvod 1](#_Toc132823298)

[2. Pojam nesvjesnog u psihoanalizi 5](#_Toc132823299)

[2.1. Deskriptivno i sistemsko poimanje nesvjesnog 5](#_Toc132823300)

[2.2. Primarni i sekundarni procesi – načelo ugodne i načelo stvarnosti 6](#_Toc132823301)

[2.3. Porijeklo nesvjesnog i prafantazma 10](#_Toc132823302)

[3. Filozofski temelj pojma nesvjesnog 13](#_Toc132823303)

[3.1 Kantov kopernikanski obrat 14](#_Toc132823304)

[3.2 Problem pojave i stvari po sebi 16](#_Toc132823305)

[3.3 Fichte i Schelling: od djelatne samosvijesti do njezina samoprikaza 19](#_Toc132823306)

[3.3.1. Postkantovski kontekst 19](#_Toc132823307)

[3.3.2. Fichte i projekt Wissenschaftslehre 21](#_Toc132823308)

[3.3.3. Izvorno samopostavljanje 22](#_Toc132823309)

[3.3.4. *Anstoss* i (ne)mogućnost nezavisne opstojnosti Ne-Ja 26](#_Toc132823310)

[3.4. Schelling i nesvjesno 27](#_Toc132823311)

[3.4.1. Schellingovo nastavljanje Fichteaovih postulata 27](#_Toc132823312)

[3.4.2. Bog i nesvjesni temelj 29](#_Toc132823313)

[4. Sličnosti Schellingova i Freudova poimanja nesvjesnog 32](#_Toc132823314)

[4.1. Nesvjesno kao kaotično i bezvremensko 33](#_Toc132823315)

[4.2. Naknadnost nesvjesnog 35](#_Toc132823316)

[4.3. Primat nesvjesnog 36](#_Toc132823317)

[5. Zaključak 38](#_Toc132823318)

[Literatura: 41](#_Toc132823319)

[Sažetak 46](#_Toc132823320)

[Summary: 47](#_Toc132823321)

# 1. Uvod

Svrha je ovoga rada pokazati na koji su način filozofske pozicije, teme, i problemi koje su obrađivali Kant, Fichte i Schelling – neki od prvaka jednog od najplodnijih razdoblja u povijesti filozofije, poznatijim pod nazivom klasični njemački idealizam – ne samo utjecali, već i posredno omogućili da bi se nešto poput pojma „nesvjesnog“ (*Unbewusste*), na način na koji je to razumio Freud gotovo stoljeće kasnije, uopće moglo misliti. Rad smo odlučili napisati zbog toga što su danas posve primjetna „psihoanalitička čitanja“ u raznim segmentima humanističkih i društvenih znanosti, a u nekima, poput književnoteorijskih, jedan su od vodećih pristupa. Stoga radom nastojimo argumentirati kako je psihoanalitički pojam nesvjesnoga deriviran iz nekih filozofskih postulata klasičnoga njemačkog idealizma pa ga smatramo prinosom suvremenim raspravama, osobito s aspekta geneze pojma koji zadužuje suvremenu društveno-humanističku literaturu.

Ispostavit će se kako kopernikanskim preokretom u *Kritici čistoga uma* Kant nije učinio samo nužni prekorak koji je pokrenuo povijesni kotač i porodio filozofiju klasičnog njemačkog idealizma, već je ujedno zasadio i sjeme za Schellingov „izlaz“ iz idealizma koji je začet 1809. njegovim spisom *O bitstvu čovjekove slobode*, a zatim dovršen u vidu njegove kasne pozitivne filozofije (Usp. Pinkard 2002, 319). Kao začetnik psihoanalize i ujedno tvorac pojma nesvjesno u psihoanalitičkom smislu, Freud do istog nije došao tek iz neposrednog iskustva rada s pacijentima, već je – kao što je to slučaj i sa svim drugim velikim misaonim probojima u povijesti – teren prije njega samoga morao biti pripremljen (Usp. Žižek 2014, 10).

Pritom je teško naglasiti do koje je mjere Freudova psihoanalitička teorija – koja počiva upravo na otkriću pojma nesvjesnog – utjecala na razvoj najrazličitijih disciplina u 20. stoljeću, od kojih mnoge i dan danas. Riječima američke filozofkinje Joan Copjec, psihoanaliza i njeni revolucionarni uvidi postali su materinjski jezik našeg moderniteta (Hurst 2008, 12), što se u filozofiji možda u najvećoj mjeri očitovalo kroz kritičku teoriju, te suvremenu francusku filozofiju. No, relevantnost psihoanalitičke teorije ne javlja se samo u filozofiji. Na psihoterapiju – pojavu iznimno popularnu i u današnje vrijeme – u dvadesetom je stoljeću ponajviše utjecala upravo Freudova psihoanalitička teorija (Usp. Cautin 2011, 15). Ako se iz jednadžbe isključe rudimentarne tehnike poput tzv. „moralnog tretmana“ koje su se javile u drugoj polovici devetnaestog stoljeća (Usp. Cautin 2011, 3), moglo bi se tvrditi kako je upravo psihoanaliza ili *talking cure*, kako je to nazvala Anna O., u određenom smislu prvi istinski oblik verbalne psihoterapije. Time i svi ostali oblici psihoterapije duguju svoju mogućnost postojanja upravo psihoanalizi kao prvoj od koje su se sve ostale, pa čak i one najrazličitije od nje, razvile. No, utjecaj psihoanalize seže kudikamo dalje od granica medicine, filozofije i psihologije. Ona se kao takva javlja u mnogim društvenim i humanističkim znanostima, te umjetnostima poput književnosti, slikarstva, kiparstva i sl. Kod Freuda tako već nalazimo spise poput *Totema i tabua*, *Budućnosti jedne iluzije* ili pak *Nelagodnosti u kulturi*, koji su po sebi od antropološkog i društvenog značaja (Usp. Rustin 2016, 259). Stoga i ne čudi da su mnogi antropolozi poput C. L. Straussa i Erika Eriksona (Usp. Roth 2016, 251) tako usvojili Freudove teorije kao snažnu alatku koja može biti od velike pomoći za razumijevanje povijesnih kulturnih kretanja čovječanstva. Jednako tako, utjecaj psihoanalize nije ništa manje vidljiv i kada je sociologija u pitanju; od Wilhelma Reicha preko Marcusea pa sve do Teodora Adorna, različiti su autori nastojali kombinirati psihoanalizu sa sociologijom u svrhu objašnjavanja raznih društvenih fenomena (Usp. Ffytche 2016, 26-27). Ništa manje značajni su i pokušaji društvene kritike koji problemu pristupaju iz kombinacije povijesnog i psihoanalitičkog rakursa, o čemu možda u najvećoj mjeri svjedoči Christopher Lasch i njegovo djelo *Narcistička kultura* u kojemu nastoji postaviti kolektivnu dijagnozu američkog društva služeći se pritom psihoanalitičkom aparaturom. Stoga se čini posve opravdanim kada A. Elliot i J. Prager o vezi psihoanalize i društveno-humanističkih znanosti tvrde kako:

„Psihoanaliza, kakvu su razvili Sigmund Freud i njegovi sljedbenici, imala je velik utjecaj na humanističke i društvene znanosti. Freudova središnja otkrića – nesvjesno, seksualna represija, Edipov kompleks i slično – upotrijebili su oni koji rade u društvenim i humanističkim znanostima za tumačenje i raspravu o jastvu i ljudskoj subjektivnosti, rodu i seksualnosti, obitelji i socijalizaciji, jeziku i ideologiji, kao i formiranje kulturnih identiteta i oblika političke dominacije.“ (Elliot, Prager 2016a, 5).

Pokraj društvenih i humanističkih znanosti, psihoanaliza ostavlja ogroman trag i na polju umjetnosti. S jedne strane, ona postaje vrlo plodan interpretativni okvir za razumijevanje umjetničkih djela; sam Freud je bio veliki ljubitelj umjetnosti, te je na primjerima iz književnosti, slikarstva, kiparstva, itd. (Usp. Jones 1957, 409) često tražio potvrdu svojih teorija, te su jednako tako i mnogi nakon njega nastavili širiti saznanja o umjetniku i umjetničkim djelima aplicirajući spoznaje iz psihoanalize. S druge pak strane, sama je psihoanaliza – kao i pojam nesvjesnog kojeg je iznimno popularizirala – bila inspiracija za mnoga velika imena, pa i čitave umjetničke pravce poput nadrealizma, što se vidi na primjeru Salvadora Dalíja i Andréa Bretona (Usp. Janson i Janson 2003, 807-808 i 943). Stoga je, s obzirom na sve navedeno, nedvojbeno kako je psihoanaliza – zajedno sa središnjim joj pojmom nesvjesnog znatno utjecala na suvremena zbivanja. Kako to David L. Wolitzky sažima, Freudov je utjecaj na dvadeseto stoljeće toliki da se niti jedna druga koncepcija subjekta i osobnosti ne može mjeriti s njim; mnoge izvorno radikalne ideje postale su internalizirano iskustvo zapadne kulturne nadgradnje (Wolitzky 2011, 69).

No manje je poznato na koji je način Freud došao do pojma nesvjesnog koji mu je omogućio da dalje razvija čitavu psihoanalitičku teoriju. Radom ćemo pokazati kako je nužna pretpostavka psihoanalitičkom pojmu nesvjesnog upravo filozofija klasičnog njemačkog idealizma, te da je misaoni napredak što se odvio u tom povijesnom periodu ključan za Freudovo razumijevanje nesvjesnog. Kako bi se ostvarila veza između filozofije njemačkog idealizma, u radu će se paralelno izlagati povijesni i problematski momenti, jer niti je isključivo povijesni pregled bez problematske razrade ideja dovoljan, niti je moguće razraditi problematiku koja bi bila posve ahistorijska. Povijest je sama po sebi nedostatna jer nema eksplanatornu moć, već samo eksplicira i izlaže. Problematski je pristup utoliko nužna dopuna povijesnom materijalu ukoliko zadobiva svoju smislenu i koherentnu unutarnju strukturu. Jednako tako problematika apstrahirana od svojeg povijesnog konteksta ne može biti posve razumljiva, jer – kako to i Hegel izlaže u *Fenomenologiji duha* – svaki pojam ima svoj razvojni put od kojega ga se ne može apstrahirati a da se pritom ne reducira njegov sadržaj (Usp. Hegel 1987, 63-64).

Tvrdnja kako je filozofija njemačkog idealizma u samom temelju psihoanalize, odnosno njezina razumijevanja pojma nesvjesnog, nije nimalo samorazumljiva. Prije svega, riječ je o dvije naizgled posve različite pojave koje na različit način obrađuju različite teme. Njemački idealizam tako stoji za „tvrdokornu“, spekulativnu i nerazumljivu filozofiju koju su ponekad izbjegavali i sami filozofi; tako se, primjerice, čitava škola tzv. analitičke filozofije, odnosno empirista-pozitivista poput Russella i Moorea udaljila od njemačkog idealizma, proglašavajući ga bezvrednim (Schwartz 2012, 27). Kako je dakle jedna filozofija, koja je – kako u prošlosti tako i danas – važila za neku visoku nerazumljivu spekulaciju, za opskurnu teoriju koja sa tzv. „stvarnim svijetom“ nema nikakvog kontakta, koja se ne tiče pojedinca, niti joj je pojedinac od nekakvog interesa (Usp. Dyde 1894, 655), već se bavi nekakvim „mističnim“ entitetima kao što su apsolut, duh, um, bog i sl., postala osnovom za psihoanalizu? Discipline koja se, sudeći prema onome kako je nerijetko promatraju i sami praktičari, bavi primarno pojedincem i to tako da je zanima svaki, pa i najmanji pojedinačni detalj. S jedne strane tako stoji filozofija koja tendira na općost i apsolut, dok se, s druge strane, njoj nasuprot nalazi terapijska disciplina koju (navodno) zanima isključivo pojedinačnost. No, čini se da takve predodžbe proizlaze iz pogrešnih pretpostavki o objema: niti je filozofija njemačkog idealizma mistično, opskurno učenje koje nema nikakve veze s tzv. „stvarnim“ svijetom i onim praktičkim, niti je psihoanaliza znanost o partikularnom koja se ograničava na neposredno iskustvo rada s pacijentima u psihoterapiji, bez filozofsko-teorijskih temelja i daljnjih implikacija. Štoviše, nesvjesno i način na koji je ono opisano kao temeljni psihoanalitički pojam, nipošto ne spada među tek pragmatične pretpostavke koje je Freud u nedostatku prirodoznanstvenih spoznaja uvodi, kako se to ponekad tvrdi, poradi jednostavnije konceptualizacije znanja (Usp. Solms 2015, 15i. Upravo suprotno, u radu će se pokazati kako eksplanatorna moć psihoanalize, njena mogućnost da pruži normativna, a ne samo deskriptivna objašnjenja ljudske psihe, proizlazi iz činjenice da su njeni temeljni pojmovi suštinski filozofski mišljeni – čak i onda kada (ili ako) ih sam Freud nije tako vidio. No, Freudova teorija nije ni samo normativni opis ustroja psihičkog i njegovih unutarnjih procesa. Ona je jednako tako pojmom nesvjesnog postavila temelje razmatranja subjektivnosti uopće (Žižek 2012, 6 – 7), a kako će se ispostaviti, put takvom promišljanju subjekta je otvorila upravo filozofija njemačkog idealizma koja je pojam nesvjesnog mislila „u čistoći“ dok je on u psihoanalizi pridobio primjenu kakvu ranije nije imao. To ne znači da između njemačkog idealizma i Freuda nije bilo posrednika, ni da je Freud neposredno od filozofa njemačkog idealizma crpio inspiraciju. Nemoguće je precizno utvrditi do koje je mjere austrijski psihoanalitičar neposredno bio upoznat s filozofijom njemačkog idealizma, te nije isključeno ni to da možda i nije neposredno izučavao neke od autora. Unutar njegova opusa na nekoliko mjesta postoje reference na autore njemačkog idealizma (prije svega na Kanta i Schellinga), no nedovoljno kako bi se sa sigurnošću moglo utvrditi da je od Schellinga neposredno „crpio inspiraciju“ za pojam nesvjesnog. Međutim, svrha našega rada ni nije dokazati kako je Freud svoje koncepte razvijao izravno u dijalogu s filozofima njemačkog idealizma. Naprotiv, ideja je pokazati misaonu vezu, tj. razvoj samog pojma nesvjesnog unutar njemačkog idealizma, te do koje mjere tako mišljeno nesvjesno odgovara psihoanalitičkom pojmu nesvjesnog, odnosno na koji je način začeta sama ideja koja se kasnija razvija kroz mnoge autore. Time se naravno ne umanjuje osobnost Freudova rada, ni njegov „genij“, već se naglašava i nadosobna dimenzija razvoja pojma ili – hegelijanski rečeno – duha. Nesvjesno tako nije označitelj za puko odsustvo svijesti, za ono što izmiče opažanju pojedinca ili mnogih. Nesvjesno je puno dublja kategorija kojom se već kod Schellinga – jednako kao i kod Freuda – izražava ono temeljno i konstitutivno za samog subjekta i njegov odnos spram objekta. Schellingov je pojam nesvjesnog kao nečega što se javlja u vidu predmisaonog akta u mnogočemu jednak psihoanalitičkom nesvjesnom, no ipak se ne može zanemariti činjenica da je razvijan u odnosu na pojmove boga i prirode, dok je psihoanalitičko nesvjesno, u načelu, ipak ograničeno na ljude. Unatoč tome, pokazat će se kako je u neočekivano velikoj mjeri, te unatoč svim razlikama, upravo Schellingov pojam nesvjesnog vrlo blizak Freudovom. Stoga će se u radu početi od opisa psihoanalitičkog, tj. Freudovog razumijevanja nesvjesnog, da bi se kasnije – nakon povijesno-problematskog prikaza nastanka pojma nesvjesnog unutar njemačkog idealizma – usporedilo dva razumijevanja istog pojma.

# 2. Pojam nesvjesnog u psihoanalizi

##  2.1. Deskriptivno i sistemsko poimanje nesvjesnog

Kada je riječ o nesvjesnom, Freud razlikuje dva osnovna smisla u kojima upotrebljava termin: deskriptivno i sistemski (Freud 1986c, 103). Nesvjesno se u deskriptivnom smislu odnosi na puko odsustvo svijesti kod nekog sadržaja, odnosno predodžaba ili psihičkih akata kako to Freud naziva (Usp. Freud 1986c, 97-99). Sve ono što izmiče opažaju u određenom je smislu nesvjesno time što u tom trenu ono nije opažaj svijesti. Prema prvoj topici koju Freud iznosi 1915. u spisu *Nesvjesno*, takvi bi sadržaji – topički gledano – zapravo spadali pod *sistem predsvjesnog*, ili skraćeno sistem *psv*. On obuhvaća sve ono što nije osviješteno, iako to može postati u svakom trenutku s obzirom na to da takve sadržaje od svijesti ne dijeli *cenzura*, kao što je to slučaj sa sadržajem koji je nesvjestan u sistemskom smislu (Usp. Freud 1986c, 104). Budući da je svijest ipak takva da u sebi ne može istovremeno držati neograničenu količinu predodžbi, tj. psihičkih akata, velik dio njih ostaje latentan na način da svijest nije neposredno pri njima. Takvi su psihički akti stoga nesvjesni u čisto deskriptivnom smislu; oni trenutno nisu pri svijesti, no ne postoji ništa što bi ih sprječavalo da postanu njezinim predmetom. Međutim, kako je već navedeno, prema Freudovoj se klasifikaciji, kako bi se izbjegla nepotrebna pomutnja, takvi psihički akti nazivaju *predsvjesnima*, odnosno svrstava ih se u sistem predsvjesno (*psv*).

Za razliku od predsvjesnog sadržaja koji u svakome trenutku može neometano postati predmetom svijesti, sadržaj koji je nesvjestan to ne može. Taj se pak sadržaj u bitnome nalazi s onu stranu onoga što Freud naziva *cenzurom*, koja u *Tumačenju snova*, predstavlja svojevrsnu granicu između svjesnog i nesvjesnog u sistemskom smislu. Sve predodžbe koje se nalaze *iza* cenzure – dakle koje su nesvjesne – moraju „zaobilaziti“ cenzuru kako bi u izmijenjenom obliku postali svjesni (Freud 1969, 261); proces koji Freud naziva povratkom potisnutog. Jednom kada se potisnuto na taj način manifestira nastaje ono što se u psihoanalizi naziva simptomima; omaške, šale i snovi. Sadržaj koji jedino na taj način izbija van se naziva *nesvjesnim* u *sistemskom smislu* (*nsv*), te sačinjava ono što je od pravog interesa za psihoanalizu.

Kako i sam Freud tvrdi, nesvjesno samo po sebi uopće nije spoznatljivo; poznaje ga se tek po manifestacijama (Freud 1986c, 102)! U tome se vidi ključan status nesvjesnog koji nerijetko biva previđenim. Nesvjesno, naime ni na koji način nije neka paralelna svijest koja bi supostojala kraj naše svijesti. Jer u tom bi se slučaju moglo tražiti i nesvjesno nesvjesnog, te nesvjesno nesvjesnog nesvjesnog i tako *ad infinitum*. Jednostavnije rečeno, ako bi se nesvjesno gledalo kao podsvjesno, tada bi bili primorani pretpostaviti potencijalno beskonačan niz svijesti koje o sebi međusobno ništa ne znaju, što je pak neodrživa pretpostavka (Freud 1986c, 101). Nesvjesno je stoga upravo ono što izmiče svijesti, a ne neka dublja transcendentna svijest za sebe (Usp. Freud 1969, 261). No, to ne znači da je ono zbog toga apstraktna negacija, odnosno bilo koja pojava koja nije u vezi sa sviješću – upravo suprotno! Nesvjesno se, na tragu onoga što je rečeno, kod Freuda misli sistemski, što znači da ono ima svoje pravilnosti prema kojima funkcionira. Ti su mehanizmi ključni za razumijevanje rada nesvjesnog. No da bi se oni razjasnili, potrebno se vratiti na sam početak Freudova stvaralaštva, u fazu koja prethodi *Studijama o histeriji* koje se obično tretira kao pravo mjesto rođenja psihoanalize (Usp. Borch-Jacobsen i Shamdasani 2012, 165).

##  2.2. Primarni i sekundarni procesi – načelo ugodne i načelo stvarnosti

U vrlo ranom i nikad dovršenom spisu *Nacrtu znanstvene psihologije* (1895) Freud opisuje mehanizme koji leže u pozadini reguliranja psihičkih procesa. Pojmovna aparatura, odnosno jezik kojim se ondje služi je krajnje prirodoslovan i biologistički. Razlog tomu leži u činjenici da austrijski psihoanalitičar u to vrijeme nastoji svoju psihologiju zasnovati na jednak način kao što su zasnovane prirodne znanosti, što je projekt koji je ubrzo napustio (Usp. Solms 2015, 38). Stoga glavnina koncepata, tj. ideja koje iznosi su naizgled biologistički objašnjene i opravdane, npr. opisujući funkcije mozga i neurona. No, pokazat će se kako upravo u tome leže osnove kasnijih kudikamo spekulativnijih pojmova kojima se Freud služio. U svojoj kasnijoj fazi, Freud pokraj topičkog i dinamičkog aspekta, nesvjesno prikazuje i kroz onaj ekonomski. Pretpostavka je pak ekonomskog aspekta sistema *nsv*, odnosno nesvjesnog, ta da postoji neka kvantiteta „Q“ energije s kojom nesvjesno raspolaže i koja se kreće prema određenim pravilnostima. Upravo je takva kvantiteta središnje mjesto ranog spisa o znanstvenoj psihologiji. Na temelju kliničkog iskustva rada sa histeričnim i opsesivnim pacijentima, Freud zaključuje kako „Procesi poput podražaja, supstitucije, konverzije i pražnjenja […] izravno sugeriraju koncepciju neuronske ekscitacije (uzbuđenja) kao kvantitete u stanju protoka. Polazeći od ovog razmatranja, bilo je moguće postaviti temeljno načelo neuronske aktivnosti u odnosu na Q, koje je bilo vrlo obećavajuće, budući to da se činilo da obuhvaća cijelu funkciju. To je načelo neuronske inercije: neuroni imaju tendenciju da se riješe Q. Na toj osnovi valja razumjeti strukturu i razvoj neurona, kao i njihove funkcije.“ (Freud 1966, 269).

U navedenomu dijelu Freud polazi od toga da je svaki psihički proces svodiv na osnovne funkcije neurona koji posjeduju i prazne određenu kvantitetu (energije). Pritom je pretpostavka da se svaki neuron nastoji riješiti te osnovne kvantitete Q, tj. neutralizirati ju na način da ju pretvoriti u pokret – princip koji Freud u tom periodu naziva principom inercije. (Freud 1966, 297) Kako to on tumači, upravo su te osnovne kvantitete u živčanom sistemu ono što signalizira tijelu njegove nagonske potrebe (za hranom, zrakom, reprodukcijom itd.) Jednom kada se one zadovolje, „kvantiteta“ Q živčanog sustava je ispražnjena. (Freud 1966, 297). Pritom se razlikuju dvije vrste kvantitativnog toka koje određuju neuronsku aktivnost; princip inercije koji nastoji što brže i što prije isprazniti kvantitetu, i drugi, usporeniji tok kojeg Freud tumači preko „kontaktnih membrana“ između neurona koje onemogućuju ili sprječavaju pražnjenje kvantiteta. Na taj način energija ili kvantiteta Q dominira psihičkim aparatom od početka do kraja; poput strujanja koje naizmjenično „puni i prazni“ neurone, kretanja kvantitete Q zauzima mjesto objektivnog materijalnog uzroka svakog mentalnog ljudskog iskustva (Elliott 2016b, 43).

Iako je pokušaj osnivanja znanstvene psihologije propao (Usp. Strachey 1966, 290), u njemu se jasno vide naznake kasnijih teorija. Tako u spisu *Nevjesno* nekih 20 godina kasnije, Freud jasno artikulira principe psihičke energije koja zatim sačinjava osnovu ekonomskog gledišta nesvjesnog, iz čega ujedno proizlazi jedna od ključnih razlika između sistema *sv* i sistema *nsv*. Ona se na tragu razlikovanja dvaju tipaova tokova kvantitete, kakvi su opisani u *Nacrtu znanstvene psihologije,* sastoji u vezanosti; psihička energija (libido) u sistemu *sv* je vezana, dok je energija sistema *nsv* slobodna. Kako to sažimaju Pontalis i Laplanche, slobodna ili pokretljiva energija tako se naziva zbog toga što teče u smjeru najbržeg i najizravnijeg mogućeg pražnjenja. S druge strane, vezana energija je vezana utoliko ukoliko je njezino kretanje s ciljem pražnjenja usporeno i stavljeno pod nazor (Laplanche, Pontalis 1992, 444). Gledano po porijeklu, slobodna energija karakteristična za sistem *nsv*, prethodi vezanoj u svakom smislu – ona je odraz primitivnijeg načina psihičkog funkcioniranja, te su stoga procesi karakteristični za jedan i drugi oblik energije nazvani *primarnim* i *sekundarnim* procesom, pri čemu primarni procesi stoje za one kod kojih je na djelu slobodna, nevezana energija, dok sekundarni odgovaraju procesima koje oblikuje vezana energija. Ili kako to i Anthony Elliott sažima: „Inhibicijska funkcija ega uključuje pomak s energije koja slobodno teče u primarnom procesu na energiju kao ograničenu u sekundarnom procesu.“ (Elliott 2016b, 46).

Primarni procesi tako stoje za procese koji se odvijaju u nesvjesnom. Razlog zašto je u njima energija slobodna, a ne vezana jest taj što odnosi elemenata koji su upravljani primarnim procesima nisu uvjetovani zakonima razuma i logike na način na koji su to svjesni procesi. Možda najbolji primjer manifestacije primarnih procesa je san – kraljevski put u nesvjesno, kako je to Freud formulirao. U snu su tako moguće pojave koje su posve nezamislive u lucidnom stanju. Freud navodi jedan takav primjer apsurdnog sna u *Tumačenju snova*:

„Primio sam dopis od općinskog savjeta općine mog rodnog mjesta koji se odnosi na plaćanje troškova za jedan smještaj u bolnicu u godini 1851., koji je bio potreban zbog jednog napada koji se desio u mojoj kući. Ja se tome smijem, jer prvo, ja godine 1851. još nisam ni bio u životu, a drugo, moj otac na kojega bi se to moglo odnositi, već je mrtav. Ja odlazim k njemu u susjednu sobu, gdje on leži na postelji i ispričam mu to. Na moje iznenađenje on se sjeća da je tada 1851. jednom bio pijan i da je trebao biti zatvoren ili sklonjen na neko sigurno mjesto. To je dakle bilo kada je radio za kuću T… Ti si dakle i pio, pitam ja. Uskoro poslije toga si se oženio? Računam da sam rođen 1856., što mi izgleda kao da dolazi neposredno poslije godine koja je u pitanju.“ (Freud 1969, 88).

Ne ulazeći u analizu samoga sna, već je na prvu jasno kako je njegov manifestni sadržaj logički i razumski nemoguć. Tomu je tako zato što je energija kojom su psihički akti zaposjednuti slobodna. U budnom stanju, u kojem svoje misaone procese prilagođavamo zakonima logike, ne bi bilo moguće razgovor s nekim tko je već mrtav, ili držanje da godina 1856. slijedi neposredno nakon 1851., doživjeti kao stvarnost. Freudova je tvrdnja ta da je san zapravo odigravanje određenog fantazmatskog scenarija, odnosno ispunjenje neke želje koju u stvarnosti nije moguće ispuniti:

„San se ne može usporediti sa nepravilnim zvukom jednog instrumenta koji je, umjesto sviračeve ruke, pogodio udarac neke izvanjske sile, on nije besmislen, nije apsurdan, ne pretpostavlja da jedan dio riznice naših predstava spava dok se drugi počinje buditi. San je punovažan psihički fenomen, i to jedno ispunjenje želje.“ (Freud 1970, 127)

Primjerice, u zbilji neuspjela ljubavna veza lako može u snu biti uspjela. Tome se u snu, kako to Freud tvrdi, odvija ispunjenje želje koja u pozadini ima određenu nagonsku pobudu, tj. određenu napetost (kvantitetu) koja se na taj način brzo prazni (Freud 1986a, 34). U zbilji pak, koju barem naizgled doživljavamo kao logički ustrojenu i neovisnu o nama samima, takvo zadovoljenje naprosto nije bilo moguće. Bez obzira na to koliko to htjeli, neuzvraćena ljubav neće (isključivo) zbog našeg htjenja postati uzvraćena. Samim time u zbilji neće doći do pražnjenja energije ili napetosti (kvantitete), već do njenog akumuliranja. Prema tome, kako bi pojedinac mogao uopće biti funkcionalna jedinka u vanjskom svijetu, on se nužno mora u svojem psihičkom životu barem djelomično oslanjati na sekundarne procese (Usp. Freud 1986a, 36). Niti jedna njegova temeljna biološka potreba, koja se u psihičkom aparatu očituje kao nakupina podražaja ili psihičke energije, ne može biti zadovoljena ukoliko se ne uzmu u obzir stvarni uvjeti koji su neovisni od pojedinca. Primjerice, da bi se zadovoljila glad, potrebno je prvo doći do hrane, što pak podrazumijeva prilagođavanje izvanjskim uvjetima, odnosno odgodu zadovoljenja potrebe, tj. pražnjenja napetosti (Usp. Freud 1986a, 37). Rezultat toga je zadržana, odnosno vezana energija. Nasuprot toga, potreba za hranom (ili bilo koja druga potreba) u snu može biti momentalno ispunjena kroz neki fantazmatski imaginarni scenarij, te je utoliko zadovoljenje instantno. To je odraz energije koja se kreće slobodno, bez potrebe da se prilagođava nekim izvanjskim, od subjekta nezavisnim uvjetima, u čemu se mogu prepoznati dva osnovna regulatorna načela psihičkog funkcioniranja: *načelo ugode* i *načelo stvarnosti*.

U tim se načelima sažima i odnos pojedinca i svijeta. On se očituje dvojako: s jedne strane kao razlika između razvojno ranijih faza, tj. prvih nekoliko godina života i kasnijih, zrelih faza. S druge pak strane, načelo ugode i načelo stvarnosti odražavaju razliku između patoloških tvorbi, odnosno neurotičnih i psihotičnih tvorbi, te zdravog stanja kao adekvatnom načinu poimanja zbije (Usp. Freud 1986a, 37 - 38). Pritom su patološke tvorbe analogne infantilnim uzorcima, zbog čega se pad u bolest ujedno naziva i regresom. Kada novorođenče osjeća određeni unutarnji podražaj, primjerice glad, nema sposobnost odgode tog zadovoljenja. Ono se bez odgode prepušta motilnosti, tj. procesima pražnjenja podražaja u vanjski svijet na način da plače, neartikulirano maše rukama i nogama i sl. (Usp. Freud 1986a, 36). Riječju, ono se u svojoj nemogućnosti zbiljskog zadovoljenja koje zahtijeva sudjelovanje u toj istoj zbilji za koje pak ono nije sposobno, nastoji zadovoljiti na način koji joj je u mogućnosti. Baš poput djeteta, neurotičar se jednako tako odvraća od zbiljnosti zato što je drži – jednim dijelom ili u cjelini – nepodnošljivom (Usp. Freud 1986a, 33). Tako ni neurotičar ni dijete nemaju mogućnost zbiljskog zadovoljenja u vanjskim objektima, te se stoga okreću u vlastitu unutrašnjost gdje je (halucinatorno) zadovoljenje moguće neovisno o izvanjskim uvjetima i nemogućnostima. Iz toga slijedi da za razliku od sekundarnih procesa kod kojih ograničenje predstavlja jasnu osnovnu kategoriju, primarni procesi su posve neograničeni. Prohtjevi subjekta ondje mogu neometano vladati kao u potpunosti neovisni od zakona prirode, logike, razuma i ostaloga što u zbilji onemogućava momentalno pražnjenje napetosti tj. zadovoljenje (Usp. Freud 1986d, 138). Neograničenost u vidu odsustva zakonitosti logike se kod primarnih procesa očituje kroz odsustvo proturječja. Nema ništa neuobičajeno u tome da se u sistemu *nsv* istodobno artikuliraju dvije pobude koje imaju posve različite i suprotne ciljeve. One, kako to Freud postavlja, bez obzira na to mogu neometano supostojati; niti se odbijaju niti se međusobno isključuju (Freud 1986c, 115). Nadalje, za razliku od sekundarnih procesa koji po definiciji odgovaraju redu stvari kakvog se zatiče u stvarnosti, primarni procesi su bezvremeni. Odnosno, nisu vremenski poredani, niti se javljaju u nekakvom vremenskom slijedu. Sav sadržaj kojeg zatičemo u nesvjesnom istovremeno supostoji, te nije ni u kakvom odnosu spram vremena. Stoga kada se sve rečeno sažme, time je izrečena suština nesvjesnog kako ga Freud razumije:

„Nesvjesni se procesi jednako malo obaziru na stvarnost. Oni su podređeni načelu ugode; njihova sudbina ovisi samo o njihovoj snazi i o tome da li ispunjavaju zahtjeve reguliranja ugode-neugode. Sažmimo: *odsutnost proturječja*, *primarni proces* (pokretljivost zaposjednuća), *bezvremenost* i *zamjena vanjske stvari psihičkom* značajke su koje ćemo gotovo sigurno naći u procesima koji pripadaju sistemu *nsv*.“ (Freud 1986c, 116)

##  2.3. Porijeklo nesvjesnog i prafantazma

Prije prijelaza na historijsko-problematski prikaz filozofskih pretpostavki pojmu nesvjesnog, preostaje još odrediti porijeklo njegova sadržaja. Nesvjesno je kao pojam usko vezan uz proces potiskivanja. Freud ga tako sve do prijelomnog teksta *Ja i Ono* (1923.) nerijetko poistovjećuje s potisnutim (Laplanche, Pontialis 1992, 262). Gledano unutar psihoanalize, odnosno razvoja Freudove teorije, potiskivanje je rodno mjesto nesvjesnog. Freud je do njega kao zasebne oblasti odvojene od ostatka psihičkog života došao upravo otkrićem mehanizma potiskivanja u svojoj kliničkoj praksi (Laplanche, Pontialis 1992, 328). Najopćenitije rečeno, potiskivanje je proces prilikom kojega se psihičkim aktima – kako to Freud naziva – takoreći „oduzima“ svijest kako bi se spriječilo njihovo neposredno djelovanje koje je takvo da kod subjekta izaziva neugodu. Istovremeno, to „oduzimanje“ svijesti psihičkom aktu nije njegovo uništenje – naprotiv, on ostaje očuvan kao nesvjestan, tj. pretvara se u sadržaj nesvjesnog. Ipak, na nekoliko mjesta u svom radu, Freud i prije teksta *Ja i Ono* daje naslutiti kako nesvjesno nije samo rezervoar potisnutih predodžbi, odnosno psihičkih akata, već da je opsegom šire od toga. Odnosno, da postoji sadržaj koji se nalazi u domeni nesvjesnog ali ondje nije dospio putem potiskivanja (Freud 1986c, 97). To Freuda dovodi do uvođenja pojma *prafantazme* (*Urphantasien[[1]](#footnote-1)*) koja bi u određenoj mjeri sačinjavala predsubjektivnu srž nesvjesnog.

Prafantazme se odnose na tipične fantazmatične strukture poput zavođenja, praprizora, kastracije, itd. što ih psihoanaliza definira kao ono što organizira fantazmatski život bez obzira na iskustva subjekta (Usp. Laplanche, Pontalis 1992, 334). Porijeklo takvih fantazmi austrijski psihoanalitičar postavlja u čovjekovu prapovijest, odnosno predindividualnu prošlost što se nasljedno, odnosno filogenetski oblikuje. One bi tako poput kakvog arhaičnog događaja što kao takav prethodi svakom pojedincu služila kao svojevrstan „uzor“ prema kojemu bi se zatim oblikovale i individualne fantazme, strahovi, itd. – čak i ako ih pojedinac nije zbiljski proživio u vlastitoj prošlosti. Tipičan primjer prafantazme o kojemu se u literaturi piše je praprizor (*Urszene*), odnosno prizor spolnog čina roditelja koje naknadno kod djeteta zadobiva status traume, tj. ono ga tumači kao čin očeva nasilja od (Borch-Jacobsen, Shamdasani 2012, 151). Prafantazma u tom smislu prethodi pojedincu i njegovim osobnim iskustvima, te ih istovremeno ukalupljuje. Poznati primjer Freud daje u tekstu *A Case of Paranoia* iz 1915; ondje opisuje pacijenticu koja tvrdi da je bila promatrana i fotografirana dok je ležala u krevetu sa svojim ljubavnikom, te da je pritom čula zvuk što ga fotoaparat proizvodi prilikom fotografiranja (Freud 1957, 263). Međutim, Freud u tome prepoznaje upravo logiku praprizora; zvuk fotoaparata je pritom istovremeno zvuk što ga roditelji proizvode prilikom koitusa kao i zvuk kojega se dijete koje sluša boji ispustiti jer bi se time odalo i dalo do znanja da je prisutno (Freud 1957, 269). Ono što se u tom slučaju dogodilo i što Freud dokazuje, jest da se posredstvom prafantazme pacijentica u vlastitoj (još neotkrivenoj) fantazmi poistovjetila s mamom. No da bi tako nešto bilo moguće, kao preduvjet se pretpostavlja prafantazma kao porijeklo svake individualne fantazme (Usp. Laplanche, Pontalis 1992, 325).

Da nesvjesno nije sačinjeno isključivo od naknadno potisnutog sadržaja dodatno potvrđuje i kasniji Freudov tekst *Ja i Ono* u kojoj Freud razrađuje drugu topiku kroz instance Onoga, Ja i Nad Ja. Ono, kako to Freud opisuje, sačinjava nesvjesnu i nespoznatu dubinu psihičkog aparata na čijoj se površini nastanjuje Ja kao svjesna instanca (Freud 1986b, 280). Novina u drugoj topici se sastoji u tome što Freud pokazuje na koji se način Ja razvio iz Onoga, odnosno na koji način svjesna instanca emanira iz dubokog, mračnog i kaotičnog nesvjesnog kojim upravljaju primarni procesi. Za razliku od prve topike prema kojoj bi ono što se u iskustvu daje kao jastvo bilo opsegom ograničeno na svjesno, u drugoj topici se dolazi do toga kako je već sam Ja u sebi djelomično nesvjestan (Freud 1986b, 280). Ja se tako razvio na podlozi nesvjesnog Onog, te je po svojoj strukturi takav da djelomično uvijek ostaje nesvjestan i sam sebi neizvjestan. Pritom srž Onoga sačinjavaju nagoni (Usp. Ellenberger 1994, 516), a Ono je poput svojevrsnog rezervoara nagonskih sila koje svoj temeljni oblik poprimaju u vidu nagona smrti koji je pak – kako to Freud tumači u tekstu *S onu stranu načela ugode* imanentan svakom životu, tj. organskoj napetosti. U tom smislu, subjektu filogenetski prethodi stanje „primordijalnog kaosa“: nesvjesnih i „slijepih“ predsubjektivnih nagona koji omogućavaju da se iz nesvjesnog i bezvremenskog Onog razvije svjesni subjekt. Ono tako stupa na mjesto aktivnog pokretača, dok je Ja pasivna instanca koja svoj poticaj duguje nagonskim silama sadržanim u Onom (Usp. Freud 1986b, 281). Jednako tako – s obzirom na to da sam Ja uvijek ostaje djelomično nesvjestan – taj primordijalni kaos nesvjesnog nikada ne prestaje uvjetovati svjesne momente Ja, bez obzira na sav razvoj i postepeno osvještavanje potisnutog što ga Ja čini.

Time je ukratko dan prikaz psihoanalitičkog nesvjesnog, odnosno nesvjesnog na način kako ga je Freud mislio u vidu njegovih osnovnih mehanizama i sadržaja. Međutim tako prikazano nesvjesno je tek rezultat; potrebno je nadalje pokazati na koji je način Freud uopće mogao misliti takvo nesvjesno kojim vladaju primarni procesi, koje je neograničeno, bezvremensko, te na određen način u sebi sadrži nagone i prafantazme. Nasuprot dojmova koje u čitatelju može izazvati navedeni rani Freudov spis u kojem pokušava psihologiju zasnovati na znanosti (pritom Freud misli na empirijsku znanost), pokazat će se kako su temelji frojdovskog nesvjesnog zasnovani upravo na filozofiji njemačkog idealizma.

# 3. Filozofski temelj pojma nesvjesnog

Freud je u nekoliko navrata poistovjećivao nesvjesno s Kantovom stvari po sebi (Freud 1986c, 102). Baš poput stvari po sebi kod Kanta, nesvjesno je također kao takvo subjektu nedostupno i nespoznatljivo. Pa ipak, unatoč nespoznatljivosti, i za jedno i za drugo se može sa sigurnošću tvrditi da jesu s obzirom na manifestacije; simptome kada je nesvjesno u pitanju, odnosno pojave kad je riječ o kantovski mišljenoj stvari po sebi. Za Freuda, nesvjesno je nužna pretpostavka bez koje se ne mogu objasniti sadržaji svijesti: „kod zdravih se kao i kod bolesnih, često dešavaju psihički akti koji za svoje razjašnjenje pretpostavljaju druge akte, o kojima međutim svijest ništa ne svjedoči.“ (Freud 1986c, 98). Odnosno, kada bi se nešto poput nesvjesnog isključilo iz jednadžbe, velik bi dio čovjekovog psihičkog života ostao nerazjašnjen, nepovezan i nerazumljiv. Psihički akti poput omaška i snova upućuju na nesvjesno, jer objasniti ih se na smislen način – kako Freud pokazuje – može jedino ako se pretpostavi tako nešto kao što je nesvjesno. Iako u posve drugačijem kontekstu i cjelokupnim rezultatom, Kant se pronašao u donekle analognoj situaciji: jednom kada ga je njegovo istraživanje dovelo do zaključka kako se svijest u iskustvu susreće isključivo s pojavama, nespoznatljiva stvar po sebi je bio, barem iz Kantove perspektive, nužan dodatak ako se želi izbjeći skeptičke i solipsističke rezultate (Usp. Kant 2021, 73-75). Unutar kantovskog sustava dakle, stvar po sebi staje na mjesto svojevrsnog garanta objektivne stvarnosti. Interesantno je vidjeti kako je Freud vidio vlastiti projekt u odnosu na Kanta. Prema njemu, psihoanalitička pretpostavka nesvjesne duševne djelatnosti u svojevrsnom je smislu

„proširenje one ispravke koju je Kant učinio u našem shvaćanju izvanjskog opažanja. Kao što nas je Kant upozorio da ne previdimo subjektivnu uvjetovanost našeg opažanja i da naše opažanje ne držimo istovjetnim s pojavama koje smo opazili, a koje su po sebi nespoznatljive, tako i psihoanaliza podsjeća da se svjesno opažanje ne smije staviti na mjesto nesvjesnog psihičkog procesa koji je njen objekt. Kako ni fizičko tako ni psihičko ne treba u zbiljnosti biti takvo kao što nam se pojavljuje.“ (Freud 1986c, 102) .

Naizgled, Freud u navedenom citatu potvrđuje što je već rečeno; nesvjesno koje je kao takvo nespoznatljivo stoji u pozadini pojava, tj. simptoma koji nam se daju u iskustvu, te je ono utoliko nalik na Kantove stvari po sebi što su, takoreći, u podmetu pojava. Međutim Freud odmah zatim nastavlja:

„sa zadovoljstvom ćemo dočekati spoznaju da ispravka unutrašnjeg opažaja ne predstavlja tako veliku poteškoću kao ona vanjskoga i da je unutrašnji objekt manje nespoznatljiv od vanjskoga svijeta.“ (Freud 1986c, 102)

Iako je, posebno s obzirom na kontekst, vjerojatno da se Freud pritom referira na Kanta, te da tvrdi kako je spoznajna nemogućnost na koju je on upozorio veća od nemogućnosti koju zagovara psihoanaliza (u smislu da određeni sadržaj nesvjesnog može postati svjestan nakon što se savladaju otpori koji su uloženi u potiskivanje), Freud istovremeno na neobičan način retrogradno anticipira početak i kraj filozofije njemačkog idealizma. Upravo je Kantov problem spoznaje stvari ili vanjskog, objektivnog svijeta kakav on po sebi jest ono što će poslužiti kao okidač za prijelaz iz Kanta u njemački idealizam, a ujedno će biti i mjesto Schellingova, uvjetno rečeno, izlaza iz tog istog idealizma (ili negativne filozofije kako je to Schelling kasnije nazivao) (Usp. Bowie 1993, 143-145) koji je, kako će se pokazati, u tijesnoj vezi sa nesvjesnim. Na određen način Freud je u pravu; unutrašnji objekt, kako kaže, ili ono što je umu imanentno, zaista jest po svojoj prirodi „manje nespoznatljivo“ od nečega što je izvanjsko i što ima neko svoje vlastito i od uma neovisno *po sebi*. Međutim upravo je njemački idealizam posvjedočio kako takva tvrdnja po svojoj strukturi nameće još jedan problem: kako je i na koji način uopće misliv vanjski objekt? Povijesno gledano, put otkrivanja odgovora na to pitanje ujedno je i začetak pojma nesvjesnog.

##  3.1 Kantov kopernikanski obrat

Na početku svoje najopsežnije knjige *Less Than Nothing* Žižek iznosi iduću tvrdnju:

„Može se smatrati da se ono što nazivamo kontinentom “filozofije” proteže proizvoljno dugo u prošlost ili u budućnost, no postoji jedinstveni filozofski moment u kojemu se filozofija javlja „kao takva“ i koji služi kao ključ – kao jedini ključ – za čitanje čitave prethodne i kasnije tradicije kao filozofije. […] Taj moment je moment njemačkog idealizma omeđen dvama datumima: 1787., godinom kada se pojavila Kantova Kritika čistoga uma i 1831., godinom Hegelove smrti.“ (Žižek 2012, 7-8)

Oslanjajući se na citat Žižekove knjige, može se reći da Kantova *Kritika čistoga uma* (KČU) ne samo da je poljuljala čitavu dotadašnju filozofiju, već se ispostavila kao nezaobilazna povijesna točka; toliko presudna da niti jedan budući oblik filozofije nakon KČU više ne može postojati, a bez da uzima u obzir prevrat što ga je Kant napravio. Revolucionarni prevrat što ga Kant ondje izvodi se sastoji u tome da za razliku od sve prošle filozofije koja se bavila samim stvarima, Kant ispituje vlastite spoznajne mogućnosti (što je nazvano kopernikanskim obratom) (Sturma 2017, 323). Time je fokus filozofskog istraživanja, uvjetno rečeno, prebačen sa objekta na subjekt, odnosno, Kant postavlja pitanje što je uopće moguće spoznati i na koji je način to moguće. Povijesno gledano, Kant se javlja kao razrješenje spora između empirista i racionalista, od kojih su oni prvi tvrdili kako je iskustvo izvor svake spoznaje, a potonji kako je razum (Pinkard 2002 87). David Hume u kojemu je empirizam zadobio svoj najrazvijeniji oblik dolazi s problemom koji Kanta, kako to on sam kaže, budi iz dogmatskog drijemeža; problem nužne veze. Prema Humeu, ono što čovjek nikada ne može, jest sa sigurnošću utvrditi postojanost nekog prirodnog zakona, tj. nužne uzročno-posljedične veze između stvari. Pošto svaka spoznaja nužno proizlazi iz iskustva, to znači da se zaključivati, tj. suditi može jedino na temelju promatranja događaja u vanjskom svijetu. Međutim, kako tvrdi Hume, mi iz toga nikada ne možemo s apodiktičkom izvjesnošću zaključiti da neki zakon – nužna veza ili red među stvarima – zbiljski postoje. Naime, nužne veze koje ljudi pripisuju redu odnosa među stvarima zapravo nije drugo nego njihova navika; primjerice da će sunce i sutradan svanuti ili da će se biljarske kugle raspršiti nakon inicijalnog udarca prve kugle, to su predviđanja koja nisu izvedena iz nekog zakona, već očekivanja (pa makar i vrlo vjerojatna), koja proizlaze iz čovjekove navike nakon što je nebrojeno puta opazio da se uzorci (izlazeće sunce, raspršene biljarske kugle), itd. ponavljaju (Usp. Hume 1988, 114-115). To je ono što je kasnije postalo poznato kao nepotpuna indukcija; indukcijsko zaključivanje, dakle zaključivanje pravila na temelju pojedinačnih slučajeva, ne može prema Humeu dovesti do izvjesnog pravila, tj. zakonitosti koju zatim možemo pripisivati samim stvarima (jer je riječ o našoj navici). S obzirom na to da je posljedica toga ta da uzročno-posljedične veze među stvarima ostaju bitno nespoznatljive, te se čovjeku odriče mogućnost da na temelju dosadašnjih događaja predviđa budućnost, Humeova se pozicija uzima kao skepticizam.

Upravo je taj skepticizam ono što je Kanta godinama kasnije, prema njegovom vlastitom svjedočenju, probudilo iz takozvanog dogmatskog drijemeža (Kant 1953, 11). Kant je problem nemogućnosti spoznaje nužne veze shvatio dovoljno ozbiljno da je to u konačnici rezultiralo *Kritikom čistoga uma*. Ondje nudi iduće rješenje problema što ga Hume postavlja: predmeti s kojima um, odnosno razum ima posla nisu same stvari, već pojave, i to takve da je sam um takoreći sudjelovao u njihovoj produkciji (Usp. Pinkard 2002, 337). Svaki se predmet, kako to pokazuje Kant, daje u prostoru i vremenu. Međutim, prostor i vrijeme nisu neke stvari po sebi, svojstva svijeta i stvari oko nas, već je riječ o apriornim formama zora (Usp. Kant 2021, 61 i 65). Odnosno, subjekt je taj koji ne može imati predmet (iskustva) koji već ne bi bio dan kroz forme prostora i vremena jer je to njegov subjektivni *uvjet mogućnosti* predmeta, a ne zbiljsko svojstvo samih stvari. Jednako tako razumske kategorije (podijeljene na kategorije kvantiteta, kvaliteta, relacije i modaliteta) kao takve nisu stvarima imanentne, već sačinjavaju sam razum: „…jer samo pomoću njih (kategorija) može nešto razumjeti kraj one raznolikosti zrenja, tj. pomišljati neki objekt zrenja.“ (Kant 2021, 96). U konačnici, umske ideje poput boga, svijeta i duše, koje za Kanta ne dolaze izvana, također nisu nešto što po nužnosti samostalno postoji, već su činjenice uma koje on sam u samome sebi zatiče (Usp. Kant 2021, 224-226). Kantov se projekt, kako mu i u naslovu stoji („kritika“ je ondje pojmljena kao sudište čistoga uma) sastoji u tome da se posredstvom refleksije na samoga sebe, umski ispita koje su pretpostavke spoznaje, odnosno kakav je spoznajni aparat kojim um barata, te koji je njegov doseg. To je ujedno i ono što se naziva Kantovim kopernikanskim obratom: umjesto dogmatičnog ispitivanja samih stvari, tj. objekata, *Kritika čistog uma* nagovještava vrijeme u kojem se subjekt pita o samome sebi i vlastitoj mogućnosti proizvodnje objekta. Upravo je taj moment proizvodnje ključan jer ako su predmeti subjektivne svijesti, odnosno pojave, nešto što se nužno daje isključivo kroz preduvjete te iste svijesti, to onda znači da svijest nema tek puko receptivnu ulogu u spoznaji, već aktivno sudjeluje u proizvodnji vlastitog predmeta. U tome se ujedno sastoji i Kantov odgovor na Humeov problem nužne veze; ona postoji ne zato jer je opažena među stvarima, već zato jer je bitan preduvjet razuma. Sam razum operira kroz (između ostalog) kategoriju uzroka-učinka!

##  3.2 Problem pojave i stvari po sebi

Međutim rješenje koje Kant nudi ne prolazi bez problema: ukoliko se cjelokupno ljudsko iskustvo ograničava na iskustvo pojava koje je proizvela sama svijest putem svojih transcendentalnih formi, tada se u pitanje dovodi objektivnost tih pojava. Kako spoznavajući subjekt može znati da je u pozadini onoga sa čime se susreće zaista objektivan vanjski svijet, a ne tek neka njegova umotvorina? Kantov bi se odgovor djelomično sastojao u tome da je ono transcendentalno (razumske kategorije i apriorne forme zora) uvjet mogućnosti svake moguće svijesti, a ne tek neke pojedinačne (Pinkard 2002, 41). Koliko je god u Kanta um uvijek bio neki konkretan um, ono što on u svojim kritikama otkriva kao transcendentalno u umu je nužnost svakog mogućeg uma, te bi svaki pojedinačni um ono apriorno (transcendentalne forme zora, razumske kategorije i umske ideje) morao moći zateći unutar samoga sebe. Jasno, ta se logika proteže i na prirodu; pošto je sama priroda ( i sve što ju sačinjava) s kojom se čovjek u iskustvu susreće i sama pojava, ona utoliko inteligibilna svakom umu, te je moguće postulirati zakonitosti koje važe za nju. Utoliko svaki pojedinačni um sudjeluje u istoj stvarnosti; ona je doduše sastavljena od pojava, ali je u najmanju ruku svakom umu zajednička. No premještanje prirode u domenu pojava nije bez ostatka. Pojava prema Kantu – kako je i rečeno – podrazumijeva nešto u svojoj pozadini: jer svaka pojava je pojava nečega.

Takav će stav Kanta odvesti do postavljanja najkritiziranijeg dijela njegove filozofije, do nespoznatljive stvari po sebi. Pojava bi, prema Kantu, uvijek morala biti pojava stvari po sebi koju se ni na koji način ne može znati (Kant 2021, 57). Ona je po definiciji umu transcendentna, pa time i nespoznatljiva; kada bi se govorilo o stvari po sebi, to bi nužno značilo da se izlazi iz predzadanih okvira unutar kojih svijest može imati svoj predmet. Jer kao što je rečeno, da bi svijest mogla imati, tj. proizvesti svoj predmet, on mora biti razumljiv kroz jedinstvo apriornih forma zora i razumskih kategorija jer bi u suprotnom bio posve nemisliv. Stvar po sebi pak, je u bitnome bez odnosa s drugim. Ona ne može biti *za* svijest, jer tada više ne bi bila po sebi, tj. samostalna i nezavisna, već bi bila pojava dana (proizvedena) od strane svijesti. Stoga je većina filozofa što su u ono vrijeme bili upoznati s Kantovom filozofijom na taj način tumačila Kanta: kao da postoji neka zasebna stvarnost (stvari po sebi), dok je čovjek, tj. svijest osuđena na svijet pojava kojeg nikada ne može transcendirati. Tako je – barem naizgled – kod Kantove filozofije ona „prava“ i „istinska“ stvarnost po sebi koja stoji u pozadini pojava, ostala nedohvatljiva i nespoznatljiva. Drugim riječima, Kantovo je pomicanje fokusa sa objekta na subjekt imalo za posljedicu to da je odjednom čitavi inteligibilni svijet postao subjektivni svijet – problem koji će u ovoj ili onoj formulaciji ostati prisutan kroz čitavu filozofiju njemačkog idealizma.

No ograničenost uma kod Kanta se ne sastoji tek u tome da postoji neka transcendentna stvarnost koja mu uvijek i nužno ostaje nedostupna. Ona se poznaje i po unutarnjim kontradikcijama koje um pronalazi unutar samoga sebe, a koje Kant naziva aporijama. Aporija nastaje kada postoje dva međusobno isključiva stajališta do kojih se pak dolazi na podjednako legitiman način (Usp. Kant 2021, 277-278). Primjerice beskonačnost svijeta: Kant pokazuje kako se podjednako važećim i ispravnim argumentima može dokazati kako konačnost, tako i beskonačnost svijeta, odnosno prostora (Usp. Kant 2021, 280-284). Jedna od aporija se tako tiče i boga, tj. nužnog bića: postoje dva različita slijeda argumenata koji su podjednako legitimni u smislu da slijede zakonitosti uma, međutim dokazuju suprotna i isključujuća stajališta, s jedne strane da bog postoji, s druge da ne postoji (Usp. Kant 2021, 297). Kant to tumači na način da postulira unutarnja proturječja u umu koja su, spoznajno-teorijski promatrana, bitno nerješiva.

To doduše vrijedi samo za čisti um – ne i za praktički, kako se ispostavlja u *Kritici praktičkog uma* (*KPU*). Ondje Kant dolazi do zaključaka koji će također biti presudni za daljnji razvoj mišljenja. Proturječja koja su čistom umu bila nesavladiva, u praktičkome postaju rješiva kroz nešto što Kant naziva primatom praktičkog. Pa tako bog i sloboda – ideje o kojima čisti um nije mogao presuditi, tj. nije mogao dokazati niti da jesu niti da nisu – postaju nužni postulati praktičkog uma (Pinkard 2002, 45-46). Jasno, ne u spoznajno-teorijskom smislu, jer ondje se, kako je pokazano u *KČU*, uvijek nužno upada u nerješivo proturječe kada se pokuša dokazati njihova (ne)opstojnost. Postulati praktičkog uma kao takvi nisu spoznaja, već se postavljaju u odnosu spram djelovanja. Rezultat druge Kantove kritike jest taj da se tek u domeni praktičkog kao nužnost pokazuje to da treba djelovati *kao da* jesmo slobodni i *kao da* bog jest (Usp. Kant 1979, 64-65). Te u tom smislu, bog i sloboda (uz besmrtnost) postaju nužne pretpostavke praktičkog uma bez kojih ne bi bilo moguće izvesti kategorički imperativ i dužnost kao uvjet mogućnosti morala i moralnog djelovanja. Praktičko tako ima primat time što se pokazuje kako je za razrješenje teorijskih proturječja iz kojih sam čisti um ne može izaći ključan određeni interes prema kojemu se ta proturječja zatim razrješavaju. Primjerice sloboda; iako je teorijski u *KČU* bilo nemoguće zaključiti je li kraj prirodnog kauzaliteta ostavljen prostor slobodi, sloboda je nužan preduvjet za moralno djelovanje. Bit slobode kakvu Kant opisuje u *KPU* je u tome da slobodnome biću omogućava da ono samo proizvede moralni zakon u vidu kategoričkog imperativa (Kant 1979, 56). Njegova formula glasi: djeluj tako da u svakom trenutku možeš od maksime prema kojoj djeluješ zahtijevati univerzalnost (Kant 1979, 53). To je ono što Kant naziva djelovanjem po dužnosti, a koje je moguće jedino tako što praktički um u spontanitetu proizvede vlastiti zakon u čemu se očituje njegova sloboda. Naspram primjerice djelovanjem koje za motiv ima ugodu – ono je nužno takvo da se prilagođava kauzalitetu prirode, te je stoga neslobodno utoliko što je uvjetovano izvanjskim okolnostima i prilikama, što pak djelovanje iz dužnosti ne može biti (Kant 1979, 47-49).

Time su se ukratko predstavile osnovne točke ključne za razumijevanje daljnjeg kretanja filozofije koje će u konačnici rezultirati postavljanjem pojma nesvjesnog. Kopernikanski preokret što ga Kant radi u svojoj prvoj Kritici, te razrješenje aporija što slijede iz istog u *Kritici praktičkog uma*, u značenju za ovaj rad može se zaključiti u nekoliko stavaka: a) kritika se vrši u vidu refleksije na način da se um bavi samim sobom, tj. ima samoga sebe za predmet. U tome se sastoji pomicanje težišta sa objekta na subjekt i njegove spoznajne mogućnosti. b) Pritom se ispostavlja kako spoznaja nije puko receptivni proces, već subjekt sam sudjeluje u proizvodnji svog predmeta, što za posljedicu ima ograničenost subjekta na svijet pojava, bez mogućnosti spoznaje onoga po sebi. I kočno, c) *proizvodna*, tj. zakonodavna moć uma do punog izražaja dolazi u vidu njegove praktičke primjene u kojoj se – između ostalog – očituje razrješenje teorijskih proturječja kroz ono praktičko, što podrazumijeva i određeni interes. Sve su to ključni momenti koji će presuditi daljnji tijek filozofije, počevši od postkantovskih rasprava i Fichtea koji je iz istih izašao kao nositelj duha onoga što će se kasnije nazivati njemačkim idealizmom.

##  3.3 Fichte i Schelling: od djelatne samosvijesti do njezina samoprikaza

##  3.3.1. Postkantovski kontekst

Kantova je filozofija u kratko vrijeme doživjela veliki uspjeh i popularnost, te privukla veliki broj sljedbenika koji su u njoj vidjeli istinski iskorak iz dotadašnje filozofije. Jedan od takvih je bio i Karl Leonhard Reinhold – izvorno kartezijanac – koji se prihvatio zadatka sistematiziranja i dovršavanja Kantove filozofije koju je predavao u Jeni, te je u tom smislu igrao veliku ulogu u razvoju postkantovske filozofije 1790ih (Pinkard 2002, 96). Prema Reinholdu, iako je Kantova filozofija bila pravi put, još je zahtijevala poneke nadopune kako bi postala pravom znanošću, a što je Reinhold u konačnici htio postići. On je kao kartezijanac nastojao Kantovu filozofiju učiniti znanošću, te ju zasnovati upravo na izvjesnosti svijesti (Pinkard 2002, 101). Takva bi se znanstvena filozofija prema na njemu nazivala *Elementarphilosophie*, odnosno temeljna filozofija (kao ona koja prethodi svemu ostalome). Reinhold je pritom to nastojao činiti na način da subjekta postavlja u poziciju onoga tko objekt preko pojave dovodi u vezu sa subjektom, tj. samim sobom(Usp. Pinkard 2002, 101-102), što je pozicija koju kasniji idealisti nisu prihvatili. Reinhold tako predstavlja primjer pozitivne recepcije Kantove filozofije. No daleko od toga da su Kantove Kritike prošle bez vrlo snažnih osuda.

Kantov je izlaz iz, kako je on to nazvao, dogmatske filozofije ujedno otvorio mnoge druge probleme koje je sada trebalo rješavati unutar postkantovskih rasprava. Možda i najveći među njima bio je upravo nespoznatljivi status stvari po sebi koja je, kako je prikazano, bila nužan „nusproizvod“ kopernikanskog preokreta prema kojemu se subjekt okreće prema samome sebi u vidu pitanja o vlastitim uvjetima spoznaje. I dok su neki hjumovski skeptici poput Maimona i Schultzea u tome prepoznali nemogućnost nadvladavanja hjumovskog skepticizma (na način da se problem nužne veze uopće nije razriješio, već se samo „loptica prebacila“ sa pojava na tzv. stvar po sebi) (Franks 2017, 32), drugi su autori poput Jacobija u tome prepoznali „najveći idealizam koji se ikada podučavao“ (Jacobi 1998, 200). Jacobijeva je argumentacija sljedeća: ako se tvrdi da je pojava nužno pojava nečega, tj. stvari koja pripada *noumenonu*, tada se između stvari i pojave uspostavlja uzročno-posljedična veza. No, uspostava takve veze ne bi trebala biti moguća, jer stvar po sebi je upravo ono što nije pojava, te samim time na njih nisu primjenjive naše apriorne forme zora i razumske kategorije. Kada bismo mogli tvrditi da pojavi u temelju stoji neka stvar po sebi, tada bismo stvar po sebi učinili pojavom. Stoga, tvrdi Jacobi, dosljedni bi kantovac morao biti spreman i na prigovor spekulativnog egoizma i odustati od svake, pa i najmanje pretenzije na zbiljski opstojeću samostalnu realnost, te kao transcendentalni idealist ostati u apsolutnom neznanju (Jacobi 1998, 200).

No upravo je taj konglomerat pozitivnih i negativnih reakcija na revolucionarnu Kantovu filozofiju proizveo uvjete i raskrčio put začetniku znanstvenog idealizma, naspram onog Kantovog kojeg bi se moglo opisati kao kritički idealizam. Riječ je o Fichteu koji je kao Reinholdov učenik naslijedio projekt što ga je njegov učitelj započeo, no istovremeno uvažio i neke kritike Kantove, tj. Reinholdove filozofije koje su dolazile od strane filozofa poput Jacobija, Maimona i Schultzea (Usp. Martin 1997, 92-93). Fichteov je cilj stoga bio dvojak: postaviti Kantovu filozofiju na znanstvene temelje, te istovremeno riješiti probleme inherentne Kantovoj filozofiji a koje su iznijeli na vidjelo oni oštroumniji među Kantovim kritičarima. No za razliku od Kantovih kritičara, sam Fichte sebe doživljava kao kantovca, tj. kao istinskog nastavljača Kantove filozofije. On uvažava kritike prema kojima je nekonzistentno raditi razdiobu na pojave kao spoznatljive i stvari po sebi kao izvanjske svakom iskustvu i mišljenju, samo da bi se zatim na te iste stvari po sebi odjednom primijenile kategorije uzroka (koja se dakako kao transcendentalna može zateći jedino u umu) (Usp. Martin 1997, 57-58). Pojave su umu spoznatljive upravo zato što um – kada se okrene prema samome sebi – zatiče u sebi nužne transcendentalne forme u kojima mu se njegovi predmeti daju. To je uostalom i ono što pojave čini pojavama; one se umu pojavljuju, ali na određen način, tj. tako da su u prostoru, vremenu, te kroz kategorije uzroka-posljedice, jednog, mnoštva, itd. Pojave možemo spoznati samim time što su one sastavljene od onoga što je umu imanentno, odnosno onoga što um zatiče u samome sebi. Na taj način um nikada ne izlazi iz vlastitih granica, već ima posla sa vlastitim proizvodima kojima je on sam – barem djelomično – uzrok. Međutim Kant se ni na koji način ne može zadovoljiti tvrdnjom da su pojave *samo* pojave, već pretpostavlja neku nezavisnu stvarnost koja bi stajala u podmetu tih pojava: stvarnost sačinjena od stvari po sebi. No, ona je u bitnome ono što nije podložno transcendentalnim formama zora i razumskim kategorijama, te tako uvijek ostaje umu izvanjska (transcendentna), a samim time za Kanta i nedostupna. Samim time, one ne mogu nikada postati predmetom iskustva ili mišljenja, iako se upravo to događa kada se tvrdi da tvari po sebi uzrokuju pojave; time im se pridaju naše subjektivne razumske kategorije i one prestaju biti *po sebi*.

###  3.3.2. Fichte i projekt Wissenschaftslehre

Na tragu svog učitelja Reinholda (Usp. Horstmann 2017, 158), Fichte također nastoji zasnovati znanost na svijesti, što znači da filozofija kao takva mora biti deduktivni sistem zasnovan na samoizvjesnoj temeljnoj postavci (*Grundsatz*) (Martin 1997, 84). Međutim, on polazi malo drugačijim putem, pri čemu pojava nema poziciju između subjekta i objekta. Glavni rezultat Kantove *Kritike praktičkog uma* bio je taj da um u svojoj praktičkog uporabi može postavljati svoje *treba da* i djelovati prema formuli *kao da* (su ljudi slobodni, postoji bog, itd.). To je ujedno bilo i ono zbog čega um nije tek puka receptivnost, već je proaktivan, tj. može postavljati svoj vlastiti predmet. Nasuprot kartezijanskom modelu prema kojem je osnova mogućnosti subjektove spoznaje puka receptivnost *cogita* u vidu samoizvjesnosti (mislim dakle jesam), Kant je uvođenjem pojave omogućio da se svijest odredi kao refleksivna:

„Kantova poanta o načinu na koji „Ja mislim“ mora moći, po njegovim riječima, pratiti svaku pojavu je ta da ako ne bi bilo moguće osvijestiti pojavu kao pojavu – osvijestiti svoje iskustvo kamena kao iskustvo kamena – tada ta pojava ne bi bila ništa za mene; svaka pojava stoga mora zadovoljiti uvjete pod kojima može postati objekt takve refleksivne svijesti.“ (Pinkard 2002, 30)

To je kod Kanta otvorilo put praktičkom umu koji je na taj način – jednom kada je otkrio određeni interes (volju) – mogao postati zakonodavan, a onda samim time i istinski produktivan u praktičkom smislu. Kategorički imperativ, taj *treba da* (djelujem prema maksimama koje je moguće poopćiti) i nije drugo nego odraz svijesti koja ima neki interes, te je sposobna vršiti refleksiju na sebe. Ta je refleksivnost svijesti, koja se očituje u praktičkoj uporabi uma (uz dodatak rajnholdovskog pokušaja pronalaska apsolutno izvjesne prve pretpostavke), ujedno mjesto Fichteovog početka u njegovoj Wissenschaftslehre, koju je izlagao u nekoliko varijanti istoga spisa.

S obzirom na to da Fichte želi pronaći princip na kojem bi zatim zasnovao svu ostalu filozofiju, postavlja se pitanje koji bi to princip trebao biti. Naime, kao što je to slučaj sa svakim prvim principom, on po definiciji ne može biti izveden iz nekog prethodnog višeg načela, te jednako tako ne može biti ni dokaziv (Usp. Fichte 1974, 43). Prema Fichteu, za filozofiju koja se na taj način nastoji utemeljiti postoje dva moguća početka: jedan počinje od jastva, tj. od čistoga Ja, dok drugi počinje od stvari, odnosno od Ne-Ja. Pritom se prvi početak – onaj koji počinje od jastva – uzima kao idealizam, a drugi kao dogmatizam koji neizbježno vodi u determinizam, odnosno fatalizam, kako je to slučaj sa Spinozom (Usp. Fichte 1974, 50-51). No jednako tako iz dogmatizma se nikada ne može doći do same svijesti i predodžbi, jer dogmatizam se bavi isključivo samim stvarima. Doseg kritičkog idealizma je upravo u tome da pokaže kako se svijest ne susreće neposredno sa svijetom stvari, već svijetom predodžbi, tj. pojava. Tako dogmatizam koji za sebe misli kako se bavi onim po sebi stvari nikada ne može objasniti iskustvo svijesti i ulogu subjekta u spoznaji, odnosno ne može pokazati transcendentalni karakter uma. Stoga se Fichte odlučuje za početak iz idealizma koji počiva upravo na refleksiji o transcendentalnim uvjetima pod kojima svijest, tj. um operira. No da bi se potvrdilo kako je zaista riječ o ispravnom početku, potrebno je proći kroz čitavu nauku o znanosti, te je u određenom smislu početna hipoteza *Wissenschaftslehre* ujedno i nešto što se na kraju njenog prikaza ima potvrditi (Usp. Horstmann 2017, 160).

###  3.3.3. Izvorno samopostavljanje

Fichte uzima načelo identiteta izraženo u formuli A = A. Takav je sud neosporiva činjenica koju i empirijska svijet zatiče u sebi kao datost koju ne može opovrgnuti. Time se kazuje da je stvar jednaka ili identična sa samom sobom, odnosno da nije različita od same sebe. No ključno je uvidjeti što je time sve izrečeno, a da empirijskoj svijesti još nije izvjesno. Naime formulom A = A se ne tvrdi da neko A jest, već da ako A jest onda je ono jednako sebi. Prema tome, riječ je o čistoj formuli koju je moguće apstrahirati od svakog predmeta, jer se ne odnosi na tek *neki* pojedini predmet (Fichte 1974, 43). Ipak, preostaje nešto od čega ju se ne može apstrahirati: od samoga jastva (svijesti). Jastvo je naime to koje postavlja samu formulu, odnosno *zakon*. Ono je u tom smislu produktivno jer je iz samoga sebe proizvelo pravilnost koju ne može apstrahirati od sebe. Iz toga slijedi, kako Fichte pokazuje, da je A = A zapravo Ja = Ja (Fichte 1974, 44). Jer upravo je Ja to koje je postavilo ovo A, odnosno Ja je (samo)postavilo samo sebe. U tome se sastoji ono što Fichte naziva *Tathandlung*, odnosno *djelatna radnja*; Ja je za Fichtea apsolutno produktivno, tj. djelatno i u stalnom procesu postavljanja vlastitih predmeta, tj. samoga sebe (Usp. Horstmann 2017, 161). Postavljanje (*sitzen*) se pritom ima razumjeti kao vršenje refleksije, odnosno kao djelatnost koju svijest vrši kada je preko same sebe svjesna svoga predmeta. Time je ujedno i dana osnova po kojoj je svijest zapravo samosvijest; time što svijest uvijek refleksivno postavlja svoj predmet, ona dolazi do toga da zapravo čitavo vrijeme ima posla sa samom sobom, odnosno sa onim što je sama postavila. To doduše za sobom povlači stari problem formuliran na novi način kako: može li takva samosvijest tendirati na neki zbiljski po sebi opstojeći svijet?, odnosno što se u takvom prikazu događa sa stvari po sebi? Kao što se vidjelo, Fichte odbacuje Kantov model prema kojem stvari po sebi uzrokuju pojave. Štoviše, komentirajući poziciju stvari po sebi u Kantovoj filozofiji Fichte navodi:

“Dokle god prema tome Kant istim riječima izričito ne izjavi da on osjet izvodi iz utiska stvari po sebi, ili da osjet – poslužit ću se njegovom terminologijom – valja u filozofiji objasniti na osnovu transcendentalnoga predmeta koji se po sebi nalazi izvan nas, dotle ja neću vjerovati što nam oni izlagači priopćuju o Kantu. No ako on dade tu izjavu, onda ću ja *kritiku čistoga uma* prije smatrati djelom najčudnijeg slučaja nego djelom glave“. (Fichte 1956, 237)

Fichte problem stvari po sebi rješava tako da uvodi Ne-Ja kao sve ono što se suprotstavlja postavljanju Ja, no da je istovremeno – jer drugačije ni ne može – utemeljeno u Ja.

Tri su načela cjelokupne nauke o znanosti koje Fichte u *Osnovi cjelokupne nauke o znanosti* iznosi: prvo, apsolutno bezuvjetno načelo, drugo, prema svom sadržaju uvjetovano načelo i treće, prema svojoj formi uvjetovano načelo. Ono prvo, kakao je i rečeno, prethodi ostalim načelima koja se, kada je prikaz znanstvoslovlja u pitanju, tek iz njega navode. Zakoni su opće logike kako to Fichte navodi, osnova svakog ljudskog znanja; oni nisu još dokazani kao vrijedni, ali ih se šutke prihvaća. Zbog toga na putu refleksije (djelotvorne radnje) mora se poći od zakona opće logike, jer je to nešto što će svatko priznati bez prigovora. Zbog toga se Fichte odlučuje na A = A, jer je zakon identiteta nešto što je svima intuitivno posve izvjesno kao što je to slučaj s logičkim načelima. Iz toga da A jest =A *ukoliko* A jest slijedi to da nije riječ o nekom od Ja nezavisnom bitku, već je u pitanju Ja koji apsolutno postavlja nužnu vezu X, kako to Fichte naziva (Fichte 1974, 45). Drugim riječima, A na mjestu predikata apsolutno se postavlja pod uvjetom da je postavljen onaj A na mjestu subjekta, no to je veza koju između njih postavlja upravo Ja. Prema tome, oba su A – kako onaj na mjestu subjekta, tako i onaj na mjestu predikata – postavljeni od Ja, te se stav A = A može izraziti i kao Ja = Ja, ili Ja sam Ja (Fichte 1974, 44). Takvo je načelo dakle posve neuvjetovano s obzirom na formu i sadržaj, jer upravo je Ja ono u čemu se nalazi uopće mogućnost za tvrdnju da nešto (A) jest. (Usp. Horstmann 2017, 161)

Kod drugog načela koje je uvjetovano prema sadržaju, odnosno koje polazi od stava da -A nije =A, Fichte ponovo počinje od nečeg što je izvjesno već empirijskoj svijesti, te se zatim apstrakcijom – kao i kod prvog načela – dolazi do samog načela koje empirijska svijest ne može zateći u sebi. No Fichte kod drugog načela navodi: “Ako bi takav dokaz [da vrijedi -A nije =A] ipak bio moguć, onda se on u našem sistemu (čija je ispravnost po sebi, dakako, još uvijek problematična sve do dovršenja znanosti) ne može izvesti drugačije nego iz stava A = A.“ (Fichte 1974, 51) Prema tome, drugo načelo iako je nedokazivo samim time što je i samo temeljno načelo, ipak na određen način slijedi iz prvog načela. Drugo bi načelo trebalo poslužiti kao temelj za općeprihvaćeno zdravorazumsko vjerovanje kako postoje izvanjski objekti koji su kao takvi nešto različito od nas na način da se pruži osnova za razmatranje odnosa subjekta i objekta, tj. Ja i Ne-Ja. Prema Fichteu, već je u samome Ja postavljen temelj da ono pravi tu temeljnu distinkciju između subjekta (Ja) i objekta (Ne-Ja). (Horstmann 2017, 163). Ono što Fichte uvodi u analizi drugog načela jest pojam *suprotstavljanja*. Kada se navede -A, time se zapravo suprotstavlja onome A. Jasno, -A nije negacija nekog A, već stoji za oprečnost, tj. suprotnost uopće. No, da bi se uopće pomišljalo suprotstavljanje kao -A, potrebno je da je u prvom redu postavljen neki A. Prema tome, i suprotstavljanje proizlazi od postavljanja. Time je ujedno samo suprotstavljanje dano kao uvjetovano, jer je postavljanje bilo njegov uvjet. Fichte o suprotstavljanju govori kao o radnji, koja je pak uvijek uvjetovana nekom drugom radnjom. Kako je materija suprotstavljanja upravo radnja, ona je prema sadržaju uvjetovana. Jer kada bi se došlo do suprotstavljanja, a bez da se prije uvidjelo postavljanje, tada bi suprotstavljanje djelovalo kao postavljanje naprosto) (Fichte 1974, 53). Fichte zaključuje stoga da na jednak način kao što je empirijskoj svijesti apsolutno izvjesno da A nije = A, jednako tako je nakon apstrakcije izvjesno da se nekome Ja apsolutno suprotstavlja neki Ne-Ja (Usp. Fichte 1974, 53).

No s obzirom na to da je prvi princip prema kojemu je sve s čime se Ja uopće može susresti samopostavljeno – pa čak i radnja suprotstavljanja do koje se dolazi u drugom principu – tada ostaje pitanje na koji je način moguć (ako je uopće) neki objekt koji bi kao takav bio različit od samopostavljajućeg Ja? Odgovor se na to – ili barem pokušaj istog – krije u Fichteovom trećem principu. Ondje se pod pretpostavkom eksplikacije prva dva principa dokazuje kako Ja ima mogućnost apsolutnog postavljanja djeljivosti (*Teilbarkeit*) Ja i Ne-Ja (Usp. Horstmann 2017, 163). Time bi apsolutno suprotstavljanje koje je zaključak drugog načela zadobilo novu težinu jer bi omogućilo jastvu da ima svijest o vanjskom svijetu, odnosno da ono nije apsolutni uzrok svih pojava s kojima se susreće. Bez trećeg načela – da se teoretski ostalo isključivo na drugom – Ne-Ja nikada ne bi mogao sebi osigurati neku vlastitu pozitivnu zbiljnost.

U svemu navedenome također je implicitno sadržano to da za Fichtea samosvijest prethodi svijesti (Usp. Fichte 1974, 43, 47), jer Ja nije određen kao stvar ili supstanca, već kao ono što samo sebe postavlja kroz akt samopostavljanja, tj. refleksije. Sam Ja tako je posljedica samopostavljanja. Drugim riječima, mogućnost da bi svijest uopće imala svoj predmet pretpostavlja da je taj predmet morala pred sebe postaviti, što je pak, fihteovski rečeno, već struktura samosvijesti koja se samo naknadno otkriva, iako je od početka prisutna. Ja nikada zapravo nije neposredno svjestan primarnog samopostavljanja kakvo je opisano u prvom načelu Ja = Ja. On postaje potvrđen i izvjestan tek postavljanjem naknadnih principa do kojih se dolazi iz prvog principa. On dakle jest samoutemeljujuć, ali to se samopostavljanjem zaključuje tek naknadno. Jasno, riječ je o logičkoj, a ne vremenskoj naknadnosti. U suštini sva tri principa nastupaju simultano, svi su oni istovremeno već prisutni u početnom samopostavljanju koji nikada nije jastvu na taj neposredan način prisutno. Upravo zato i jest kod Fichtea riječ o *prikazu* nauke o znanosti (odnosno djelotvorne radnje), a ne o samoj nauci o znanosti. Za razliku od same nauke o znanosti, prikaz je kao takav podložan promjeni, što možda objašnjava činjenicu da je Fichte napisao čak 16 različitih prikaza nauke o znanosti (Pinkard 2002 108). Prikaz je taj koji zahtijeva način izlaganja tako što se izdvoji ono prvo (Ja = Ja) i pokaže što sve iz toga slijedi, te da se tek zatim to samo prvo samopotvrđuje iz onoga što iz njega slijedi. To nikako ne može biti činjenica prirodne, empirijske svijesti, već se do toga dolazi transcendentalnom analizom, što je samo opis onoga što prikaz nauke znanosti suštinski jest. Izvorni ili početni akt samopostavljanja je u sebi sintetski, dok Fichte u prikazu analitički samo izlaže njegove logičke momente. Na jednak način Fichte u svijesti već vidi samosvijest na djelu.

###  3.3.4. *Anstoss* i (ne)mogućnost nezavisne opstojnosti Ne-Ja

Ipak, postoji kod Fichtea nešto što toj proizvodnoj samopostavljajućoj samosvijesti izmiče. U samopostavljanju Ja postoji temeljna nemogućnost s kojom se Fichte suočava: naime to da Ja sebe istovremeno postavlja kao konačno i kao beskonačno. Samopostavljanje Ja ujedno implicira i svoju granicu u vidu Ne-ja, no istovremeno samopostavljanje jest apsolutno samopostavljanje. To Fichtea dovodi do poteškoće u objašnjavanju izvanjskog svijeta neugodnih osjeta i otpora: ako je Ja neograničen, zašto se osjećamo iznimno ograničeno od strane vanjskog svijeta (Bowie 1993, 19)? Ono u svojem postavljanju nužno sebe otkriva kao već ograničenog od strane Ne-Ja. To je ono što Fichte naziva *Anstoss*, (što se prevodi kao poticaj) u drugom dijelu „Osnova cjelokupne nauke o znanosti“, u poglavlju „Dedukcija predodžbe“. Ondje se Fichte susreće s problemom izvora predodžbe; je li on na strani subjekta ili objekta? Jer tvrdnja prema kojoj bi predodžba bila isključivo proizvod subjekta, tj. kada bi joj Ja bio jedini uzrok, ne bi trebala u jastvu izazivati osjećaj ograničenja. No jednako tako predodžba koja bi bila tek odraz objekta bi ukinula sav napredak što ga je kritička filozofija učinila okrenuvši se ispitivanju spoznajnih mogućnosti subjekta. Stoga iako Fichte ondje zaključuje kako je predodžba svakako produkt samopostavljanja, ipak nadodaje kako je to samopostavljanje Ja ovisno o onome Ne-Ja koje kao prepreka koja je ujedno i poticaj izvana djeluje na njega na način da Ja posredstvom Ne-Ja reflektira natrag na sebe (Bowie 1993, 19). Utoliko je i djelatnost Ja bitno ograničena, te postaje jasno kako teorija prema kojoj bi se sav svijet bezrezervno izveo iz svijesti, bez da se pritom ostavi prostora za njegovu radikalnu suprotnost i pozitivan sadržaj onoga Ne-Ja, nije posve održiva. Drugim riječima, kako je to kasnije zaključio i Schelling, postoji određeni ostatak (u vidu *Anstossa*) kojeg ni Fichteov transcendentalni idealizam nije uspio u potpunosti zahvatiti, tj. izvesti. Prema Schellingu, iz Fichteovog apsolutnog Ja nije moguće doći do objektivne stvarnosti koja bi u sebi imala pozitivnu opstojnost. (Usp. Bowie 1993, 20) Fichte je tako svojom filozofijom učinio „konačne pripreme“ potrebne kako bi Schelling kasnije mogao razviti pojam nesvjesnog. S jedne strane se vidjelo kako od početka u Ja već postoji određeni sadržaj koji mu u njegovoj prirodnoj izvjesnosti (još) nije dan; potreban je bio takoreći hod pojma odnosno duha, kako će to Hegel kasnije opisivati u *Fenomenologiji duha* (Usp. Hegel 1987, 18-21), kako bi (samo)svijest spoznala temelje koje je već imala u sebi. Kao i kod načela Ja = Ja koje se u početku moralo tretirati tek kao hipoteza i nedokaziva pretpostavka da bi se tek naknadno, eksplicirajući logički sadržaj koji je u njoj već sadržan, ispostavila kao ispravan i nezaobilazan temelj nauke znanosti i konstitucije jastva i svijeta uopće. Drugo, a što je također ključno za daljnji razvoj prema pojmu nesvjesnog, jest pak – kako to Schelling tvrdi – nemogućnost da se iz samoga Ja, koje kao takvo jest produktivno, transcendentalno deducira njegova vlastita ograničenost, te da ono uspije zahvatiti objekt kao takav.

##  3.4. Schelling i nesvjesno

###  3.4.1. Schellingovo nastavljanje Fichteaovih postulata

Za detaljniji bi prikaz razvoja Schellingove filozofije bilo potrebno prikazati na koji je način tekao njegov dijalog s Hegelom, te kako su uzajamno utjecali jedan na drugoga. To bi međutim bio opsegom prezahtjevan zadatak za ovakav rad. Schelling i prije Hegela – odnosno, prije nego li je Hegel u svojoj *Fenomenologiji duha* učinio konačni kritički odmak od Schellingove filozofije identiteta – uspostavlja pojam nesvjesnog. On se javlja već u *Sistemu transcendentalnog idealizma* (Bowie 1993, 13), iako svoju bitnu „puninu“ dobiva u *Spisu o slobodi* iz 1809 i *Dobima svijeta*. No uvođenje pojma nesvjesno ne bi ni na koji način bilo moguće bez Kanta i Fichtea na temelju kojih je Schelling razvijao svoje koncepte. Vidjelo se kako je problem apsolutnog Ja kod Fichtea bio upravo u tome da je morao ograničiti samoga sebe. No Ja to ne bi moglo kada ne bi ni na koji način nekom svijetu izvan sebe pripisao pozitivnu zbiljnost; dakle zbiljnost koja nije tek formalno određenje u vidu Ne-Ja, koje pak i samo slijedi iz Ja. Ono se doduše, kako to Fichte pokazuje, izvodi iz Ja na način da je primarni akt samopostavljanja Ja hipotetski nužan da bi se kasnije moglo jednako tako hipotetski doći do Ne-Ja, eda bi se u konačnici to potvrdilo kao ispravno u trećem načelu. Međutim, Schelling takvo rješenje očigledno nije smatrao dostatnim.

Kako je već ranije navedeno, kod Fichtea valja razlikovati nauku o znanosti od prikaza nauke o znanosti, jer prikaz nauke o znanosti nije sama nauka o znanosti. Sva načela na kojima Fichte utemeljuje nauku o znanosti – apsolutno neuvjetovano, neuvjetovano po formi i neuvjetovano po sadržaju –zapravo su simultana u samoj nauci u o znanosti ne dolaze jedna za drugom. Tek kada se vrši sam prikaz, samosvijest odnosno Ja dospijeva u situaciju da ih mora izložiti redoslijedom kojim ih izlaže, te ranija načela potvrđivati onim kasnijim. Međutim, prikaz je istovremeno ono u čemu se jedino neka misao i može dati; do nje se ne dolazi tek neposrednim zrenjem kao što je to slučaj kod Descartesovog nereflektiranog *cogita*, koji je sam sebi *neposredno* apsolutno izvjestan. Prikaz već implicira posredovanje koje se u ovom slučaju očituje na način da (samo)svijest sebi ima izložiti ono što je kod nje same već na djelu. To i jest izvor njene refleksivne, odnosno proizvodne – ili pak kako bi to Fichte nazvao – samopostavljajuće prirode. To je ujedno i točka iz koje Schelling kreće, a koja će na ovaj ili onaj način, u raznim oblicima ostati uvijek prisutna u njegovoj filozofiji. Pitanje što ga Schelling Fichteu postavlja, tj. problem što ga uočava kao imanentnog u Fichteovoj misli bi se mogao sažeti na idući način: kako je to moguće da je apsolutno Ja odjednom iskočilo iz sebe i prešlo u svoju suprotnost (Bowie 1993 46). Ili kako je moguće da iz jastva koje se bezuvjetno u slobodi samopostavlja može odjednom prijeći u prirodni kauzalitet, tj. uzročno-posljedični lanac onog uvjetovanog? Prema Schellingu – što je vidljivo i iz kasnijih njegovih djela – Fichteov sistem ne uspijeva pokazati nužnost onoga Ne-Ja koje bi imalo neki oblik zasebne pozitivne opstojnosti:

„Fichte to Ja ne shvaća kao možda kao opće ili apsolutno, nego samo kao *ljudsko* Ja. To Ja, kao koje sebe svatko nalazi u svojoj svijesti, jest ono jedino istinski opstojeće. Sve je za svakog postavljeno samo sa njegovim Ja i u njegovome Ja. […] Za svaki individuum svijet počinje tim samopostavljanjem: Ja jesam; u svakome je taj akt jednako vječan, bezvremen početak i njega i samoga svijeta. […] No ako je fichte mogao vjerovati da je poteškoće s kojima se filozofski duh pri objašnjenju svijeta susreće pod pretpostavkom objektivne stvarnosti stvari izbjegao tako što je cijelo objašnjenje premjestio u Ja, onda je morao spoznati kako je tim više obvezan *opširno* pokazati kako je to pukim *Ja jesam* za svakoga postavljen sav takozvani izvanjski svijet sa svim svojim nužnim i slučajnim odredbama. On bi stvari postavljene izvan neposredne svijesti bio mogao dokazati barem kao prolazne točke, kao *posredovanja* onog akta samopostavljanja. No reklo bi se da Fichte u izvanjskom svijetu nije opažao nikakve razlike. Cijela se priroda za njega tako smanjila u apstraktnom pojmu Ne-Ja.“ (Schelling 1993, 73)

 Drugim riječima, Schellingova se kritika Fichtea zasniva na tome da Fichte ne uspijeva pravilno izvesti odnos subjekta i objekta, jer objekt nije deducibilan iz apsolutnog Ja. Međutim Schelling time ne odustaje od apsoluta i neuvjetovanog početka, već upravo suprotno; objekt kao takav nikako ne može biti neuvjetovan niti apsolutan; već sama njegova inteligibilnost podrazumijeva prisustvo spoznavajućeg subjekta. Ono što Schelling radi jest da u samu prirodu upisuje nešto neuvjetovano i neobjektivno; nešto što nije tek puki objekt ili uvjetovana mrtva priroda što se mehanicistički kreće u uzročno-posljedičnom lancu. To će rezultirati spisom *Sistem transcendentalnog idealizma* u kojemu je duh već sadržan u samoj prirodi. Ondje Schelling razrađuje svojevrsni panteistički sustav u kojemu se apsolut misli upravo kad jedinstvo jastva, tj. subjekta i prirode (ono što se kod Fichtea nazivalo Ne-Ja) u indiferenciji (Usp. Bowie 1993, 46).

No istovremeno ono nije tek neko mrtvo jedinstvo naprosto, već takvo da u njemu stoji uvjet mogućnosti razdiobe subjekta i objekta. No takva se razdioba može ozbiljiti tek kroz subjekta koji poima objekt kao svoj predmet. Još je od Kantova vremena i rasprava što su uslijedile ostalo pitanje kako je moguće da subjekt – koji je sam dio prirode utoliko što iz nje proizlazi – može biti slobodan s obzirom na to da je priroda deterministički lanac uzročno posljedičnih veza (Usp. Pinkard 2002, 42). Kako je kod Schellinga uvjet mogućnosti razdiobe subjekta i objekta već unaprijed dan u vidu prajedinstva, ono što se razvojem događa jest da sama priroda kroz subjekt postaje sebe svjesna. To ujedno prisiljava i na uvođenje pojma nesvjesnog; apsolut ili prapriroda tako stoji za apsolutni identitet subjekta i objekta, koja kao takva tek naknadno postaje svjesna jednom kada se (samo)svijest ozbilji u subjektu (Franks 2017, 137). Time je prvi puta priroda mišljena ne kao mrtva nego kao nesvjesna, ali na način da u sebi sadrži mogućnost da postane svjesna, što pak može jedino posredstvom subjekta. Upravo će se iz toga tumačenja kasnije razviti Schellingova *Naturphilosophie* 1804., što će pak, kako i sam tvrdi, odvesti do „Spisa o slobodi“ (Usp. Schelling 1985, 30) koji obilježava pravi početak srednje Schellingove stvaralačke faze u kojoj pojam nesvjesnog zauzima središnje mjesto.

###  3.4.2. Bog i nesvjesni temelj

Da bi se objasnila narav nesvjesnog, potrebno je pokazati na koji način Schelling dolazi do njegova pojma preko odnosa boga, prirode i slobode. Schelling vodi polemiku s, u ono vrijeme uvaženim stajalištem, kako božja opstojnost ukida mogućnost čovjekove slobode. Argumentacija je pritom iduća: kako je bog najviše i neuvjetovano biće, sva ostala bića koja su njime uvjetovana (a po definiciji jesu) nikako ne mogu biti slobodna i djelovati iz vlastite volje (Schelling 1985, 19). Riječju, bića koja nisu bog ne mogu biti samouvjetovana. Ta se rasprava djelomično nadovezuje na Spinozinu filozofiju na koju se Schelling u Spisu o slobodi također osvrće. Naizgled je Spinozin panteizam jedno od takvih fatalističkih stajališta koje zbog božje opstojnosti – koja je ondje izjednačena s prirodom – negira volju partikularnih bića. Prema Spinozi, ukoliko se ispravo spoznaje, utoliko se dolazi do zaključka kako svaki pojedini modus zajedno sa svojim konatusom uvijek ima boga za uzrok (Spinoza 2000, 141). Tako volja pojedinačnih bića nikada nije njihova vlastita, već je bog (tj. priroda) njezin uzrok. Schelling pritom navodi dva momenta koja su ključna za postavljanje njegova vlastita sistema i u konačnici pojma nesvjesnog. Prvo jest način na koji se ima razumjeti Spinozin panteizam, a drugo je pitanje mogućnosti slobodne volje unutar takvog poimanja panteizma. Schelling se suprotstavlja uvaženom tumačenju prema kojemu je bog jedno i posve istovjetno s prirodom, te da sva bića na neki način jesu dio samog boga. Samim time što se bog daje kao modificiran, na određen način, je jasno da se stvari, tj. bića apsolutno razlikuju od samoga boga. Kako i Schelling piše: „…totalnije razlikovanje stvari od boga. nego što je ono što se nahodi u Spinozi kojeg se za onaj nauk smatra klasičnim, jedva se dade misliti. bog je ono što u sebi jest i jedino se iz sebe sama poima; ono konačno pak je ono što je nužno u nekom drugom, i samo se iz toga može pojmiti.“ (Schelling 2000, 19)

Drugo što Schelling ističe jest da problem Spinozine filozofije nije u determinizmu, već u fatalizmu – prema kojemu se negira mogućnost slobodne volje uopće (Schelling 2000, 25). Kako je već rečeno, prema Spinozi ni jedno biće samo po sebi nema mogućnost samoodređenja jer jedini uzrok što ga pokreće jest u bogu. Preostaje dakle pitanje kako je moguće da sloboda supostoji s bogom i prirodom (mislilo ih se u jedinstvu ili ne)? Schelling odgovara kako bog zaista jest apsolut u kojemu se sve ostalo nalazi. Međutim, on sam u sebi ima svojevrsni temelj („staru prirodu“) koji je, slično kao kod Spinoze, unutar njega, ali nije posve istovjetan s njim (Zöller 2017, 302).

Osnova takve Schellingove tvrdnje lezi u razlikovanju između bitstva, ako ono egzistira i bitstva, ako je ono puki temelj egzistencije (Schelling 1985, 30). S obzirom na to da je bog takav da ništa nije prije ili izvan njega, on temelj vlastite egzistencije ima u samome sebi; i to ne tek kao puki pojam, već zbiljski, realni temelj. Taj je temelj ni više ni manje nego sama priroda (Usp. Bowie 1993, 95). Time je ujedno dan i razlog na koji su način stvari u vidu prirode prisutne u bogu, a da su ipak istovremeno i apsolutno različite od njega. bog nije izjednačen s prirodom, već mu ona leži u temelju. Pa ipak, s obzirom na to kako on ipak jest sveobuhvatan, ni prirode ne bi moglo biti bez samoga boga. Tako Schelling opisuje odnos u kojem: „Bog ima u sebi unutrašnji temelj svoje egzistencije, koji utoliko prethodi njemu kao egzistirajućem; ali isto je tako Bog opet prius temelja time što temelj, također kao takav, ne bi mogao biti kada Bog ne bi in actu egzistirao“ (Schelling 1985, 31)

Priroda se dakle razlikuje od boga na način da ima svoj temelj u onome što u bogu nije on sam. Schelling takvu razliku jasno vidi kao proturječje, što dakako ona i jest. Jer njome se zapravo spekulativno misli dualizam koji, kada ga se bolje razmotri, i nije dualizam[[2]](#footnote-2), jer se razrješava u Jednome. Schelling na tom mjestu ujedno izvodi i na koji se način to odvija, a što je ključan stav koji ga navodi da pretpostavi tako nešto kao što je nesvjesno. Ono jedno, odnosno jedinstvo prirode i boga, ispoljava se u vidu *volje*.[[3]](#footnote-3) Za Schellinga se proturječje između prirode i boga koje sačinjava stalnu unutarnju tenziju, javlja kao vječna čežnja da Jedno samo sebe rodi (Schelling 1985, 31). Tako je volja nešto ugrađeno u samu prirodu; nešto što proizlazi iz samog uvjeta mogućnosti njene opstojnosti. Priroda utoliko nije nešto mrtvo i puko mehaničko, već u pozadini ima „žive“ nagonske sile koje njome upravljaju, te ju se u određenom smislu može razumjeti kao subjekta (Usp. Bowman 2020, 117). Međutim, one uvijek ostaju dijelom „stare prirode“, te kao takve djeluju nesvjesno (Usp. Schelling 1985, 41). Tu se konačno dolazi do Schellingova poimanja nesvjesnog. Za njega je dakle nesvjesno ono zbiljski opstojeće i vanvremensko; jer unutarnji rascjep u kojemu je bog pojmljen kao bitstvo koje je istovremeno svoj temelj (priroda) podvrgnut, nije neki događaj koji vremenski prethodi svemu ostalome. Nasuprot, on je kao takav uvjet mogućnosti da bi svega ostaloga, tj. stvari koje su apsolutno različite od boga, uopće moglo biti. No istovremeno, upravo je to bezvremensko nesvjesno ono što određuje vremenska pojedinačna bića (Usp. Žižek 2007, 39). To još jasnije dolazi do izražaja kasnije u Dobima svijeta gdje se Schelling na nesvjesno gleda kao na predmisaoni akt (*Unvordenkliche Sein*)[[4]](#footnote-4). On je kao takav nešto što logički prethodi vremenu i općenito inteligibilnom poretku kakav je razumu dostupan. Time se ponovo dolazi do rezultata prema kojemu se nesvjesno shvaća kao nešto vanvremensko i predlogičko što kao takvo uvjetuje ono vremensko.

U *Spisu o slobodi*, gdje se nesvjesna priroda uzima kao temelj mogućnosti zla koje ima i svoj pozitivan sadržaj, Schelling navodi slikovit primjer u kojem opisuje na koji je način vremensko bitstvo[[5]](#footnote-5) (*Wesen*) određeno onim što mu logički kao vanvremenski prethodi. Na tragu Kantovog pojma radikalnog zla, Schelling opisuje ljude za koje se može reći kako su od malena iskonski zli i prije negoli oni u svome djelovanju ozbilje to zlo. Iako takve ljude tretiramo kao slobodne, istovremeno smatramo kako su na određen način predodređeni da budu zli, te da se nikakvom naobrazbom to ne može promijeniti. Schelling na temelju toga zaključuje:

„Ovo opće prosuđivanje jedne po njenom porijeklu sasvim nesvjesne i neodoljive sklonosti Zlu kao akta slobode upućuje na neki čin, te dakle na život prije života; samo što se on ne misli kao prethodeći upravo po vremenu, budući da je ono inteligibilno uopće izvan vremena“ (Schelling 1985, 48). Inteligibilnost se pritom odnosi na svijetli princip, odnosno boga koji se kroz duh samoobjavljuje (Usp. Bowman 2020, 115). Zlo je, dakle, u određenom smislu kod takvih ljudi od samih početaka takoreći „zasađeno“ u njihovo vlastito bitstvo. No pritom je ključno kako je riječ o vanvremenskom nesvjesnom sadržaju koji poput predmisaonog akta – kako će se to kasnije kod Schellinga nazivati – određuje vremensko biće.

Time je ukratko dan stupnjevan prikaz povijesnog kretanja mišljenja što se odvio kroz period filozofije njemačkog idealizma, a u kojemu se očituje na koji je način pojam nesvjesnog postao jedan od važnih filozofskih pojmova. Od Kanta i njegovog kopernikanskog obrata k subjektu i ostatka stvari po sebi, preko Fichteovog apsolutnog jastva, pa konačno do Schellinga, pojam nesvjesnog u sebi sadrži ugravirane mnoge povijesne razvojne momente koji nipošto nisu na prvu očiti. Sad još ostaje pokazati na koji je način upravo takav pojam nesvjesnog postao od ključne važnosti za Freuda i psihoanalizu.

# 4. Sličnosti Schellingova i Freudova poimanja nesvjesnog

Schellingov je pojam nesvjesnog na prvu vrlo različit od onoga što Freud misli pod pojmom nesvjesnog. Takav se dojam posebno pojačava kada se uzme u obzir spekulativno-filozofski izražaj kakvim se Schelling služi (pojmovi poput boga, bitstva, apsoluta, itd.), naspram Freudovog sekularno-znanstvenog vokabulara. Malo je reći da mnoge razlike zaista i postoje: Schellingovo se nesvjesno valja promatrati kao kozmologijsko-ontološki pojam, dok je Freudovo nesvjesno ipak primarno psihologijski pojam. No, to nipošto ne znači da vrlo jake veze i analogije nisu moguće jer oba pojma nesvjesnog imaju vrlo sličnu logiku i mehanizme u pozadini, te u spoznajno-teorijskom smislu igraju vrlo sličnu ulogu za subjekta. Kako su neke glavne odrednice dvaju pojmova nesvjesnog već dani u prošlim poglavljima, u ovome će se razmatrati sličnosti iz kojih je vidljivo kako je upravo Schellingova koncepcija nesvjesnog ključna za razumijevanje psihoanalitičko poimanje nesvjesnog (ograničavajući se pritom na Freudov opis nesvjesnog).

##  4.1. Nesvjesno kao kaotično i bezvremensko

Jedan se od glavnih elemenata psihoanalitičkog pojma nesvjesnog sastojao u razlici onoga što je Freud nazvao primarnim i sekundarnim procesima, pri čemu se rad nesvjesnog opisuje kroz one prve. Suština je primarnih procesa – kako je već rečeno opisivao – u tome što je energija (libido) u protoku nevezana, te se slobodno i neometano kreće. Procesi libidinalne investicije, tj. zaposjednuća predodžaba ili psihičkih akata time postaju fleksibilniji. Drugim riječima, u nesvjesnom zaposjednuća s lakoćom prelaze s jedne predodžbe na drugu, što je proces koji Freud naziva pomicanjem. To je razlog zbog kojeg je prizore u snovima moguće razmatrati kao reprezentacije i tražiti neko takoreći skriveno značenje koje je u njima sadržano, a da samo nije eksplicirano. U snovima stoga kišobran može predstavljati, tj. reprezentirati penis ili penjanje preko ljestvica, koitus, kako Freud piše u *Tumačenju snova* (Freud 1969, 9-10), bez obzira na to što u zbilji radnje prelaženja ljestvica nema više veze s koitusom nego što ima s, primjerice, voćem ili nekim drugim nasumičnim predmetom. Za razliku od snova u kojima vladaju primarni procesi, u zbilji – u kojoj možemo sudjelovati jedino putem usvajanja sekundarnih procesa – postoje stroge i neraskidive logičke veze koje takvo premještanje ne dopuštaju. Sekundarni su procesi naprosto preuzeti iz vanjskog svijeta kojim vlada strogi red, odnosno poredak (Usp. Freud 1969, 252). Zbilja je kod Freuda mišljena gotovo kantovski; kao domena nužnosti koja se ponaša prema nekim vlastitim zakonitostima, te koju sačinjava neki prirodni deterministički uzročno posljedični lanac koji se odvija neovisno od našeg htjenja i naših želja. Mi mu se kao subjekti ili možemo ili prilagoditi i tako sudjelovati u zbilji, ili se povući u same sebe i tako završiti u psihozi (koja predstavlja raskid s logičkim vezama sekundarnog procesa). Zbilja je stoga ovdje mišljena kao svojevrsni poredak koji je pojmljiv putem sekundarnih procesa mišljenja koje karakteriziraju logički odnosi, jasne uzročno posljedične veze, pozicioniranje u prostoru i vremenu, jasna diferenciranost subjekta i objekta, te objekata međusobno i sve ostalo što čovjek kroz razvoj, udaljavajući se od načela ugode, usvaja (Usp. Freud 1986a, 38). Za razliku od toga, primarni proces u kojemu je energija slobodna nije na taj način ograničen. Kako se pokazalo, primarni je proces određen upravo odsustvom svega navedenoga: logičkih i uzročno posljedičnih veza, prostorno-vremenskih odnosa, jasne diferencijacije između subjekta i objekta, itd. Sadržaj snova je takav da se oblici lako mijenjaju i stapaju, da više stvari ili osoba bude u jednoj, stvari nastaju i nestaju po potrebi, vremenski je i prostorno posve neograničen, itd. Tomu je tako jer je san kao manifesni sadržaj nesvjesnog „otporan“ na sekundarne procese mišljenja, te je utoliko bliži kaosu i nečemu nemislivom nego li je logički ustrojenoj stvarnosti.

Stoga bi se moglo reći kako je psihoanalitičko nesvjesno koje snovima stoji podmetu svojevrsni kaos. U dugoj filozofskoj tradiciji, kaos se poima kao ono suprotno od reda, tj. poretka. Samim time, kaos je stanje na koje se ne odnose temeljne kategorije razuma; on je svojevrsno vanmisao ili predmisaono stanje. Kantovskim rječnikom, kaos bi bio okarakteriziran kao stvar po sebi utoliko što izmiče formama zora i kategorijama razuma koji stvar takoreći „pretvaraju“ u pojavu, te ju time čine inteligibilnom. Samo nesvjesno nikada kao takvo ne može biti inteligibilno (Usp. Bowie 1993, 50), te je i sam Freud zbog toga nesvjesno uspoređivao sa Kantovom stvari po sebi (Freud 1986c, 102). Samo nesvjesno, baš poput stvari po sebi, bitno izmiče svakom iskustvu i svakom mišljenju. Pokazali smo na koji je način Kantova stvar po sebi ostala svojevrsni neriješeni „višak“, te kako je Fichte pokušao riješiti problem tog „viška“. No Schelling u svojem raskidu s Fichteom (koji se ponekad tretira i kao nadilaženje) čini svojevrsni povratak na to po sebi, ali ne u vidu stvari koje uzrokuju pojave, već u vidu nesvjesnog kao predmisaonog, vanvremenskog akta, koji iz vječnosti oblikuje ono vremenito (Usp. Schelling 1985, 46). Ako se pobliže pogleda, logika takvog nesvjesnog u mnogočemu odgovara nesvjesnom kakvo će Freud nešto manje od stoljeća kasnije koncipirati. Za Schellinga je nesvjesno također nešto što takoreći izmiče samom mišljenju, odnosno kao takvo ne može direktno postati predmetom mišljenja (Usp. Bowie 1993, 74). Jednako tako to nesvjesno nije podložno zakonima pojavne prirode, logičkim relacijama, uzročno-posljedičnim vezama, vremenskom i prostornom određenju, te općenito stoji za mračni kaos primordijalne volje (Usp. Pinkard 2002, 195). Baš poput primarnih procesa, kako je to opisano kod Freuda, nesvjesno je kod Schellinga nešto što se kao takvo nalazi izvan vremena, a ono je, kantovski rečeno, apriorna forma zora. Odnosno, ono je nužno kako bi se neki poredak pojava uopće mogao usustaviti. U kaosu vremena nema jer kaos – mišljen kao suprotnost reda i poretka – općenito izmiče pravilnostima, zbog čega i jest kao takav nemisliv. Vrijeme je pak u bitnome svojevrsni poredak, linearni slijed uzročno-posljedično povezanih pojava i njihovih mijena. Za Freuda se u nesvjesnom sve odvija simultano, ne postoji vremenski niz procesa koji se odvijaju jedan za drugim. Pa ipak, u svakodnevnom životu, pošto je takav pojavni niz bitan za iskustvo, svako se djelovanje tog nesvjesnog može osjetiti i opaziti u nekom danom trenutku. Međutim, tu je riječ tek o manifestaciji nesvjesnog, kao što je to primjerice san ili bilo koja druga situacija ili stanje u kojem se nalazimo. Tako i kod Schellinga predmisaoni akt jest van vremena, ali – kako i sam Schelling tvrdi – ne na način da je to neko vrijeme prije sadašnjeg vremena, već na način da bezvremenski supostoji sa samim vremenom, te kao takvo uvjetuje ono što se daje u vremenu (Usp. Schelling 1985, 47).

##  4.2. Naknadnost nesvjesnog

Kroz odnos vremenskog i bezvremenskog (ili vanvremenskog) dolazi se do još jedne ključne stvari koja je prisutna kako kod Schellinga, tako i kod Freuda; riječ je o pojmu *naknadnosti* (*Nachträglichkeit*) kod Freuda, odnosno ideje *postajanja onakvim kakvim se oduvijek već bilo* kod Schellinga. Iako na prvu može djelovati proturječno i neintuitivno, objašnjenja koja Schelling, odnosno Freud nude uvelike razjašnjavaju stvar. Misao je suštinski identična: jastvo ili Ja koje, iako nije fatalistički predodređeno, ipak naknadno proizvodi „jedinu moguću“ vlastitu povijest. Odnosno, ono jest u procesu razvoja, tj. postajanja, ali ne na način da je taj razvoj slučajan ili proizvoljan, već se čitavo vrijeme takoreći naknadno proizvodi vlastita nužnost, ili kako to Žižek formulira: „postajanje označava puku vremenitu realizaciju onoga što neka stvar, u svojoj vječnoj biti, oduvijek jeste“ (Žižek 2007, 20). Schelling pritom navodi već spomenuti slučaj istinski zlih ljudi. Takve se tretira kao istovremeno slobodne, ali i predodređene za zlo. Oni kao da čitavo vrijeme u slobodi uvijek nanovo biraju zlo te su na taj način u stalnom procesu proizvođenja jastva, odnosno samih sebe, za koje se čini da unatoč tome što se u slobodi proizvode, zapravo ne mogu biti drugo nego zli (Usp. Schelling 1985, 48). Prema tome, oni čitavo vrijeme postaju onakvima kakvi su već bili. Freudov primjer za naknadnost, iako nešto drugačiji, izražava vrlo sličnu logiku: u kliničkom primjeru Čovjeka-vuka Freud opisuje slučaj pacijenta čiji je uzrok traume, nakon dugotrajne terapije, identificirao u činjenici da je kao dijete staro osamnaest mjeseci svjedočio koitusu roditelja (Freud 1981, 212). Međutim – kako i Freud zaključuje – dijete staro osamnaest mjeseci uopće nije sposobno pojmiti takav čin. Ono još nema razvijen sustav značenja da bi moglo shvatiti težinu čina kojemu je svjedočilo. Stoga je za dijete u samom tom trenutku sve to što je vidjelo bilo bez značenja. Međutim, tek naknadno, jednom kada je dijete u dovoljnoj razvilo pojmovnu aparaturu i sustav značenja da bi moglo retrogradno takav čin protumačiti (naravno, ne svjesno), tek je tada taj rani događaj zadobio težinu i stupio na mjesto traume (Freud 1981, 213). Na taj se način kod Freuda – iako izraženo u drugim terminima i drugačijem kontekstu – ponavlja Schellingov obrazac, te se može reći da je pacijent posredstvom naknadnog djelovanja prafantazme također postao onakvim kakvim je već bio. Pritom oba slučaja služe kao primjeri u kojima se vidi na koji način je subjekt – koji se kao takav nalazi u vremenu – uvjetovan od nesvjesnog koje je izvanvremensko, zbog čega i jest moguće da se naknadno postaje onakvim kakvim se izvanvremenski već bilo. Jednako se tako može povezati ono što Schelling naziva predmisaonim aktom sa Freudovim pojmom prafantazme. Na već navedenom primjeru žene koja je bila uvjerena da ju je netko fotografirao dok je bila s ljubavnikom, vidjelo se na koji je način prafantazma poput kakvog kalupa u koje se zatim ukalupljuju kasnije iskustva. Na jednak je način subjekt „predodređen“ nesvjesnim predmisaonim aktom koji kod Schellinga u određenom smislu igra sličnu ulogu za subjekta, kao što je to prafantazma u psihoanalizi. Tim više je takva usporedba validna kada se uzme u obzir da je prafantazma kod Freuda nešto oduvijek već prisutno u nesvjesnom, odnosno ona kao takva nije rezultat neko potiskivanja, te nema porijeklo u ranim doživljajima koji su zatim naknadno bili potisnuti. Nasuprot, ona u pravom smislu stoji za određeni imanentni sadržaj nesvjesnog koje kao takvo čak prethodi i samom subjektu. A na jednak je način na koji je prafantazma analogna predmisaonom aktu instanca Ono usporediva s kaotičnim i mračnim temeljem kod Schellinga (Usp. Bowie 1993, 96). U oba slučaja riječ je o izvorima nagona, odnosno volje. Kao što iz mračnog temelja emanira volja za jednim, tako i iz Onoga proizlaze nagoni što pokreću Ja. Temelj kod Schellinga igra ulogu uvjeta mogućnosti zla, koje nije tek odsustvo dobrog već ima svoju samostalnu opstojnost. No ta ista volja što iz tog temelja proizlazi i omogućava zlo, ujedno goni duh koji postaje sposoban i za dobro, tj. da djeluje prema principu svijetla kako to Schelling naziva (Usp. Schelling 1985, 59). Na metaforičkoj je razini teško ne uvidjeti na koji se to način preklapa sa Freudovim shvaćanjem Onoga kao neobuzdivog konja od kojeg instanca Ja pozajmljuje snagu, odnosno nagonski pogoni i pritom ga nastoji ukrotiti (Freud 1986b, 281).

##  4.3. Primat nesvjesnog

U razmatranju sličnosti i razlika Freudova i Schellingova poimanja nesvjesnog, postavlja i pitanje mogućnosti da ono što je nesvjesno postane svjesno. Unatoč prividnoj jednostavnosti, takvo pitanje bi zasigurno zahtijevalo puno opsežniji odgovor no što bi ovakav rad bio u mogućnosti ponuditi. Međutim, nedvojbeno je da kako kod Schellinga tako i kod Freuda postoji motiv osvještavanja onoga što je od početka bilo nesvjesno. Kod Schellinga je to osvještavanje prikazano u vidu prirode koja kroz cijepanje na subjekt i objekt postaje sebe svjesna kroz čovjeka (Usp. Pinkard 2002, 188), odnosno kasnije kroz boga koji pak sam sebe kroz djelovanje duha objavljuje (Usp. Bowie 1993, 121). S druge strane, početna ideja psihoanalize se sastoji upravo u tome da se nesvjesni sadržaji – prije svega oni potisnuti – osvijeste kroz proces psihoanalize u svrhu uklanjanja pacijentovih simptoma. No, kod Freuda postoji još jedna, kudikamo temeljnija sličnost Schellingovom poimanju nesvjesnog. Naime, kako to Freud dobro opisuje u tekstu *Formulacije o dvama načelima psihičkog funkcioniranja*, početna točka odakle (budući) subjekt započinje svoj razvojni put apsolutna vladavina načela ugode, odnosno primarnih procesa, odakle zatim napreduje prema stvarnosti i sekundarnim procesima (Usp. Freud 1986a, 34). Kada se tome pridodaju još nagoni, koji su prema Freudu imanentni samom životu, tada postaje jasno kako proces formiranja subjekta počinje od nesvjesnog i kreće se prema svjesnom. Pritom to „rano“ nesvjesno u sebi još ne sadržava potisnuti sadržaj, već se javlja kao određeno neizbježno stanje koje prethodi svijesti i samosvijesti. Iako je za Freuda riječ o psihološkom pojmu koji se ipak odnosi primarno na subjekta i njegovu psihu, razvojni put što ga jastvo prema Freudu prolazi u procesu formiranja uvelike podsjeća upravo rani Schellingov spis *Sistem transcendentalnog idealizma*. Apsolut u kojemu subjekt i objekt stoje u apsolutnom identitetu cijepaju se na dvoje, zadržavajući pritom svoje razlikovanje u toj istosti (Steigerwald 2020, 38). No, tek je tim cijepanjem omogućen nastanak nečeg poput subjekta kroz kojega se samo to razlikovanje može ozbiljiti. Ukratko, iz nediferenciranog se apsoluta razgranjuju dva vida istog; subjekt i objekt, koji se kao takvi osvještavaju kroz subjekt. No, jednako tako kod Freuda, subjekt svoj put započinje kao još-ne-subjekt, kao biće koje se još nije diferenciralo u odnosu na okolinu, te koje još ne zna za razliku između sebe i svijeta (Usp. Fisher 2020, 63). To je ono što Freud naziva početnom apsolutnom vladavinom načela ugode, tj. Primarnih procesa u kod kojih se energija posve slobodno kreće, nezapriječena u odnosu na logičke i zbiljske relacije. Takav neograničeni svijet još i nije sam jastvo; da bi se jastvo uopće formiralo ono mora dospjeti do granice između sebe i vanjskog svijeta. Drugim riječima, da bi bilo jastva, mora biti i onoga što mu stoji nasuprot. Na taj način kada jastvo postane svjesno sebe, ujedno postane svjesno i vanjskog svijeta, tj. objekta što mu stoji nasuprot. U tome je dakle vidljiva još jedna analogija između Schellingovog poimanja nesvjesnog u odnosu na Freudovo.

# 5. Zaključak

Nedvojbeno je da se Freudov i Schellingov pojam nesvjesnog razlikuju, te da nesvjesno kakvo poznaje psihoanaliza kao takvo nije reducibilno na nesvjesno do kojega se došlo u filozofiji njemačkog idealizma. Sam Freud također ne navodi Schellinga kao svojeg prethodnika, te čak ako se i jest inspirirao Schellingovim shvaćanjem nesvjesnog to nigdje eksplicitno ne daje do znanja. Zna se da je čitao Schellinga, jer osim nekoliko referenci koje navodi, u jednom se tekstu, *Uncanny*, izravno referira na Schellingovo razumijevanje tog pojma (usp. Freud 1955, 224). No osim toga, činjenica je da je Freud bio iznimno obrazovan, da je čitao svakojaku literaturu, te je u najmanju ruku bio posredno u kontaktu i sa Schellingovom filozofijom, kao i općenito filozofijom njemačkog idealizma koja je i dalje u vrijeme kada je Freud stvarao bila donekle živuća preko posrednika. No, kako je rečeno i na početku, svrha ovoga rada i nije dokazati kako je Freud imao Schellinga na pameti u vrijeme kada je razvijao pojam nesvjesnog, već demonstrirati kako je filozofija njemačkog idealizma bila presudan faktor kako bi se u povijesnom razvoju ideja i pojmova uopće došlo do pojma nesvjesnog. Freud – kao niti jedan drugi autor – nije stvarao u „vakuumu“. Naprotiv, kao i svi drugi mislioci, Freud je za vlastitu pretpostavku, hegelijanski rečeno, imao sav dotadašnji doseg duha. A kada je pojam nesvjesnog u pitanju, ključan se pomak dogodio upravo u filozofiji njemačkog idealizma. Ono što je sigurno jest da je Freud bio upoznat s *Filozofijom nesvjesnog* Eduarda von Hartmanna, što se vidi i iz neposrednih referenci koje Freud navodi u svodim djelima (Usp. Freud 1970, 139). Hartmann se pak u svojem djelu naveliko referira na sve filozofe njemačkog idealizma, pa tako i Schellinga od kojega crpi inspiraciju (Ellenberger 1994, 209). S druge pak strane, Schopenhauer – također Hartmannu važan – na kojeg se i sam Freud neposredno referira, je također u velikoj mjeri bio u kontaktu sa Schellingom. Time je, povijesno gledano, neupitno da je nasljeđe njemačkog idealizma (a posebno Schellinga) bilo od ključne važnosti za Freuda. Stoga ne samo da su ideje i misaoni pomaci što su se odvili za vrijeme njemačkog idealizma ključni preduvjet da bi se konstruirao i mislio pojam nesvjesnog, već su upravo filozofi tog perioda – prije svega Schelling – uvelike već razradili sam pojam nesvjesnog. Gotovo je nepotrebno pritom naglašavati da nesvjesno kod Schellinga nije mišljeno tek kao neki psihološki entitet. Ono je prije svega vezano za pojam boga i stare prirode, te unutar njegove filozofije stoji kao uvjet mogućnosti slobode. Međutim unatoč tomu, upravo je takav pojam nesvjesnog ujedno poslužio i kao osnova za moderno razmatranje subjektiviteta, prije svega u vidu Freudove psihoanalitičke teorije. Tako se pokazuje kako je u razmatranju filozofskih korijena pojma nesvjesnog filozofija njemačkog idealizma nezaobilazna točka, što je ujedno i središnja tvrdnja ovoga rada. Od Kantovog kopernikanskog obrata koji pred subjekta postavlja zadaću ispitivanja vlastitih mogućnosti, preko Fichtea koji (barem prema Schellingu) ne uspijeva do kraja nadići problem egzistencije nezavisne od svijesti, pa sve do Schellingove filozofije prirode i problema slobode, filozofsko-misaoni temelji pojma nesvjesnog daleko od toga da stoje tek u nekom kliničkom materijalu, kako se može steći dojam čitajući Freuda (Usp. Freud 1986c, 97). Osim toga, unatoč iznimno različitoj pojmovnoj aparaturi i uopće teorijsko-praktičkim ciljevima koje su si zadali, nesvjesno, kako ga Freud razumije, je kudikamo bliže Schellingovom pojmu nesvjesnog nego što bi se to reklo s obzirom na kontekst u kojem djeluju.

Takva je tvrdnja posebno važna u današnje vrijeme u kojemu je utjecaj psihoanalize iznimno vidljiv. Kao što smo već naveli na početku, disciplinarna polja unutar kojih se on očituje sežu od medicine i psihologije, preko filozofije, antropologije i sociologije, pa sve do književnosti, slikarstva i kiparstva. Svi oni u nekoj mjeri – na ovaj ili onaj način – crpe od psihoanalize i pojma nesvjesnog koji se danas najčešće pripisuje Freudu. Stoga je iznimno važno uočiti kako je pojam nesvjesnog ponešto stariji od samoga Freuda, te da – bar u obliku u kojemu ga danas poznajemo – svoje korijene zapravo ima u spekulativnoj filozofiji njemačkog idealizma koja je, u načelu, svim navedenim disciplinama posve strana. Bolje i preciznije poznavanje pojma nesvjesnog – kako u vidu problematskog, tj. sistemskog aspekta, tako i onog povijesnog – zasigurno bi do neke mjere moglo utjecati na razvoj svih tih vrlo aktualnih disciplina u kojima je utjecaj psihoanalize i dalje živ i vidljiv. Zasigurno je da bi se dubljim proučavanjem nesvjesnog u njemačkom idealizmu stekli novi uvidi koji bi obogatili i potencijalno unaprijedili postojeće teorije. U tom smislu ovaj rad služi primarno kao uvod za takva istraživanja: njegova je primarna svrha pokazati relevantnost filozofije klasičnog njemačkog idealizma za razumijevanje psihoanalitičkog pojma nesvjesnog, čime se ujedno sugerira i posredni utjecaj njemačkog idealizma na mnoge i danas relevantne i aktualne discipline: u najmanju ruku sve one koje su posredstvom psihoanalize usvojile pojam nesvjesnog. Stoga se može reći kako je filozofija njemačkog idealizma (ili barem neki njeni momenti, naime oni konstitutivni za pojam nesvjesnog) i dalje prisutna poput kakvog nevidljivog pečata koji je ovaj rad pokušao učiniti barem donekle vidljivijim. Demonstriranje važnosti filozofije njemačkog idealizma za psihoanalitički pojam nesvjesnog tako nije tek suho teorijsko naklapanje, već zadiranje u same spoznajne temelje mnogih disciplina i praksi koje se u određenoj mjeri oslanjaju na psihoanalitičku teoriju i pojam nesvjesnog na kojoj ona počiva, a koje su i danas vrlo aktualne i široko rasprostranjene. Kakve bi konkretne posljedice na te discipline imalo uzimanje u obzir filozofije njemačkog idealizma i Schellingova poimanja pojma nesvjesnog, to tek preostaje kao pitanje i tema za buduća istraživanja, ali je razvidno kako je psihoanalitički pojam nesvjesnog, koji je danas vrlo prisutan u multidisciplinarnim interpretacijama humanističkih i društvenih znanosti, svoj temelj imao u razmatranjima filozofije klasičnog njemačkog idealizma koju smo radom iznijeli, kako bismo pridonijeli boljem razumijevanju suvremenih interpretativnih pristupa.

# Literatura:

Borch-Jacobsen, Mikkel i Shamdasani, Sonu (2012). *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowie, Andrew (1993). *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction.* London and New York: Routledge.

Bowie, Andrew (2010). *The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious.* U *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*. Uredili: Angus Nicholls i Martin Liebscher. Cambridge: Cambridge University Press. 57 - 87

Bowman, Brady (2020). *Schelling on Eternal Choice and the Temporal Order of Nature.* U *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity*. Uredili: G. Anthony Bruno. Oxford: Oxford University Press. 115 - 137

Dyde, Samuel Waters (1894). *Hegel's Conception of Freedom* u *The Philosophical Rewiew*, Nov. 1894, Vol. 3, No. 6. Duke University Press. 655 – 671

Ellenberg, Henri F. (1994). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. London: Fontana Press.

Elliot, Anthony i Prager, Jeffrey (2016a). *Introduction*. u *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*. Uredili: Anthony Elliot i Jeffrey Prager. London i New York: Routledge. 1 - 11

Elliott, Anthony (2016b). *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity*. New York: Routledge.

Ffytche, Matt (2016). *Freud: Psychoanalysis and the Unconscious*. u *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities.* Uredili: Anthony Elliot i Jeffrey Prager. London i New York: Routledge. 13 - 31

Fichte, Johann G. (1956). *Drugi uvod u nauku o znanosti*. U *Odabrane filozofske rasprave*. Zagreb: Kultura.

Fichte, Johann G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. Zagreb: Naprijed.

Fisher, Naomi (2020). *Freedom as Productivity in Schelling's Philosophy of Nature*. U *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity*. Ed. By. G. Anthony Bruno. Oxford: Oxford University Press. 53 - 71

Franks, Paul (2017). *All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon*. u *The Cambridge Companion to German Idealism*. Second edition. Ed. By Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press. 128 - 154

Freud, Sigmund (1955). *The Uncanny* u *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XVII (1917-1919)*. London: The Hogarth Press Ltd. 217 - 253

Freud, Sigmund (1957). *A Case of Paranoia Running Counter to the Psychoanalytic Theory of the Disease*. u *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Vol. XIV (1914-1916). London: The Hogarth Press Limited. 261 - 273

Freud, Sigmund (1966). *Project for a Scientific Psychology*. u *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Vol. 1. (1886 – 1899). London: The Hogarth Press Limited. 295 – 341.

Freud, Sigmund (1969). *Tumačenje snova II*. Novi Sad: Izdavačko poduzeće Matice Srpske.

Freud, Sigmund (1970). *Tumačenje snova I*. Novi Sad: Izdavačko poduzeće Matice Srpske.

Freud, Sigmund (1981). *Slučaj Čovjeka-vuka* u *Čovjek-vuk o Čovjeku-vuku*. Uredila, popratila bilješkama, uvodom i poglavljima: Mutiel Gardiner. Zagreb: Naprijed. 185 - 291

Freud, Sigmund (1986a). *Formulacije o dvama načelima psihičkog zbivanja* u *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed 31 - 41

Freud, Sigmund (1986b). *Ja i Ono*  u *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed 267 - 301

Freud, Sigmund (1986c). *Nesvjesno* u *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed 95 - 123

Freud, Sigmund (1986d). *S onu stranu načela ugode* u *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed 133 - 193

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987). *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.

Horstmann, Rolf-Peter (2017). *The Early Philosophy of Fichte and Schelling*. u *The Cambridge Companion to German Idealism*. Second edition. Uredili: Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press. 154 - 182

Hume, David (1988). *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Naprijed.

Hurst, Andrea (2008). *Derrida Vis-a-vis Lacan: Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis.* New York: Fordham University Press.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1998). *O transcendentalnom idealizmu*. u *Filozofija njemačkog idealizma*. Uredio: Damir Barbarić. Zagreb: Školska knjiga.

Janson, H.W. i Janson, Anthony F. (2013). *Povijest umjetnosti*. Dopunjeno izdanje prema petom revidiranom američkom izdanju. Treće hrvatsko izdanje. Prijevod s engleskog: Olga Škarić, Martina Horvat, Milena Gradiška, Nada Vučinić, Maja Mardešić. Varaždin: Stanek.

Jones, Ernest (1957). *The Life and Work of Sigmund Freud, Volume III, 1919-1939. The Last Phase.* New York: Basic Books Inc.

Kant, Immanuel (1953). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku.* u *Dvije rasprave.* Zagreb: Matica Hrvatska.

Kant, Immanuel (1979). *Kritika praktičkog uma*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Kant, Immanuel (2021). *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Naklada Jesenski Turk.

Martin, Wayne M. (1997). *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project*. Stanford: Stanford University Press.

Pinkard, Terry (2002). *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism.* Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Roth, Michael (2016). *History and psychoanalysis*. u *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*. Uredili: Anthony Elliot i Jeffrey Prager. London i New York: Routledge. 245 - 259

Rustin, Michael (2016). *Sociology and Psychoanalysis* u *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*. Uredili: Anthony Elliot i Jeffrey Prager. London i New York: Routledge. 259 - 278

Schelling, Friedrich W. J. (1985). *Filozofijska istraživanja o bitstvu čovječje slobode i predmetima koji su s time u svezi.* U *O bitstvu slobode*. Izbor i prijevod: Branko Despot. Zagreb: Cekade. 13 - 69

Schelling, Friedrich W. J. (1993). *Minhenska propedeutika*. Zagreb: Demetra.

Schwartz, Stephen P. (2012). *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*. West Sussex: John Wiley & Sons Inc.

Solms, Mark (2015). *The Feeling Brain. Selected Papers on Neuropsychoanalysis.* London: Karnac Books.

Spinoza, Benedikt de (2000). *Etika*. Zagreb: Demetra.

Steigerwald, Joan (2020). *Schelling's Romanticism: Traces of Novalis in Schelling's Philosophy*. U *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity*. Ed. By. G. Anthony Bruno. Oxford: Oxford University Press. 32 - 53

Strachey, James (1966). *Editor's Introduction*. u *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Vol. 1. (1886 – 1899). London: The Hogarth Press Limited. 283 - 294

Sturma, Dieter (2017). *Politics and the New Mythology: To Turn to Late Romanticism* u *The Cambridge Companion to German Idealism*. Second edition. Ed. By Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press. 314 - 336

Wolitzky, David L. (2010). *Psychoanalytic Theories of Psychotherapy* u *History of Psychotherapy: Continuity and Change. Second Edition*. Ed. By: John C. Norcross, Gary R. VandenBos, and Donald K. Freedheim. Washington DC: American Psychological Association. 65 - 100

Zöller, Günter (2010). *German Realism*: *The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*. U *The Cambridge Companion to German Idealism*. Second edition. Ed. By Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press. 292 - 314

Žižek, Slavoj (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism.* London, New York: Verso.

Žižek, Slavoj (2014). *The Most Sublime Histeric: Hegel with Lacan*. Cambridge: Polity Press.

# Sažetak:

**Filozofija njemačkog idealizma kao pretpostavka psihoanalitičkom pojmu nesvjesnog**

Pojam nesvjesnog pojavom psihoanalize doživljava enormnu popularizaciju. Upravo je psihoanaliza ta koja je – ostavivši iza sebe neizbrisiv trag na čitavi spektar ljudskih djelatnosti; od medicine i psihologije, preko društvenih znanosti poput sociologije, pa sve do antropologije i filozofije – zaslužna za iznimno proširenu i uvaženu uporabu pojma nesvjesnog. Međutim manje je poznato kako u pozadini psihoanalitičkog pojma nesvjesnog ne stoji tek Freudovo kliničko iskustvo: osnovna je teza ovoga rada ta da se teorijski temelji za promišljanje pojma nesvjesnog nalaze u filozofiji njemačkog idealizma. Tako se u radu pokazuje na koji je način razvojni put Kantove i Fichteove filozofije rezultirao pojmom nesvjesnog kod Schellinga, te do koje mjere Schellingov pojam nesvjesnog korespondira s onim psihoanalitičkim, odnosno Freudovim. Povijesno gledano, Kantov „kopernikanski obrat“, te Fichteov pokušaj da se iz Ja izvede neko objektivno Ne-Ja, otvaraju potrebu za uvođenjem pojma nesvjesnog što u konačnici prvi radi Schelling. Unatoč velikim razlikama u razlozima i ciljevima uvođenja pojma nesvjesnog unutar Freudove i Schellingove teorije, iz povijesnih je i sistemskih analiza vidljivo kako je Schellingovo razumijevanje pojma nesvjesnog konstitutivno za ono Freudovo. Takav zaključak ujedno predstavlja i dobru polazišnu točku za sve discipline koje su pod utjecajem psihoanalize usvojile pojam nesvjesnog, pritom zanemarujući njegovo porijeklo.

Ključne riječi: nesvjesno, njemački idealizam, Freud, Schelling, psihoanaliza

# Summary:

**The Philosophy of German Idealism as a Presupposition of the Psychoanalytic Concept of the Unconscious**

The concept of the unconscious was widely popularized with the advent of psychoanalysis. It is precisely psychoanalysis that – leaving behind an indelible mark on the entire spectrum of human activities; from medicine and psychology, through social sciences such as sociology, all the way to anthropology and philosophy – is responsible for the enormous expansion and endorsement of the concept of the unconscious. However, it is less well known that the background of the psychoanalytic concept of the unconscious is not only Freud's clinical experience: the basic thesis of this paper is that the theoretical foundations for thinking the concept of the unconscious are found in the philosophy of German idealism. Thus, the paper shows how the developmental path of Kant's and Fichte's philosophies resulted in the concept of the unconscious in Schelling, and to what extent Schelling's concept of the unconscious corresponds with the psychoanalytical one, i.e. Freud's. Historically speaking, Kant's “Copernican turn” and Fichte's attempt to derive an objective Non-I from the I opened up the need to introduce the concept of the unconscious, which Schelling was ultimately the first to do. Despite the great differences in the reasons and goals of introducing the concept of the unconscious within Freud's and Schelling's theories, it is evident from historical and systemic analysis that Schelling's understanding of the concept of the unconscious is constitutive of Freud's. Such a conclusion also represents a good starting point for all disciplines that adopted the concept of the unconscious under the influence of psychoanalysis, while ignoring its origin.

Keywords: Unconscious, German idealism, Freud, Schelling, Psychoanalysis

1. Prefiks *Ur*, kako to Alain Gibeault tumači, može se odnositi na ono što je primordijalno na jednak način kao što je to scenarij opisan u *Totemu i tabu*, odnosno tako da se odnosi na čovjekovu pretpovijest. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. Volja će kao pojam okupirati čitavu postidealističku filozofiju, te će jednako tako – posrednim putem – kao nagon dospjeti i do Freuda gdje će zauzimati središnje mjesto za razumijevanje nesvjesnog.

 [↑](#footnote-ref-3)
4. Njemački termin kojeg Schelling upotrebljava je „*Unvordenkliche Sein*”. U engleskom postoje dvije glavne varijante prijevoda: *unprethinkable* i *preconceptual*. Svrha je tog Schellingovog izraza da izrazi temeljnu nemogućnost mislisvosti onoga što kao takvo još nije konceptualizirano, tj. što je kaotično. (Usp. Pinkard 2002, 328). [↑](#footnote-ref-4)
5. Prijevod profesora Branka despota. [↑](#footnote-ref-5)