

**SAVRŠENO SVEZNAJUĆI UM  
I DOŽIVLJAJ NEZNANJA**

## Uvod

Dvanaest kraćih razmatranja o savršeno sveznajućem umu, međusobno povezanih, u većoj ili manjoj mjeri, sljedećim glavnim temama: prvo, sveznanje i doživljaj neznanja, drugo, doživljaj neznanja i nesvjesna znanja savršeno sveznajućeg uma (apsolutna i relativna), treće, nesvjesna znanja savršeno sveznajućeg uma i njegova dvosebnost (višesebnost), četvrto, višesebnost savršeno sveznajućeg uma i njegova cjelovitost i, peto, savršeno sveznajući um i empatija – to bi bio kratak uvodni opis ovog rada, koji bi mogao biti dopunjen sljedećim kraćim nizom informacija.

Prvo, pristup temi savršeno sveznajućeg uma u ovom je radu izrazito inkluzivistički, vođen dakle idejom da savršenom umu nijedno znanje nije strano, koje god vrste bilo, pa ni ako je nesavršeno, nasuprot ekskluzivističkom načelu, prema kojem savršenom umu nesavršena znanja nisu primjerena, tako da je on zapravo ograničen samo na ona savršena znanja.<sup>1</sup>

Drugo, u razmatranjima što slijede ne držim se samo propozicijskih znanja savršenog uma nego uključujem, i te kako, i njegova doživljajna znanja (iskustva), kao bitnu sastavnicu njegova sveznanja.<sup>2</sup> (Njegovo umijeće i mudrost pritom ne razmatram, osim sasvim ukratko i usput, premda ih držim inače uistinu zanimljivom i relevantnom temom.)<sup>3</sup>

Treće, osnovna je ideja ovog rada u razumijevanje savršeno sveznajućeg uma uključiti i pojam nesvjesnoga znanja, posebno pak pri rješavanju problema uživanja savršeno sveznajućeg uma u nesavršeni, neznaajući um.<sup>4</sup>

Četvrto, razmatranja u ovom radu hipotetičkog su karaktera u tom smislu da se tiču savršenog sveznanja neovisno o tom postoji li ono ili ne postoji, tj. neovisno o tom postoji li savršeno sveznajući um ili ne postoji.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Nazivam dakle inkluzivizmom pristup prema kojem savršeni um zna sve savršenim znanjem, ali barem nešto od toga svega i nesavršenim znanjem (a ne samo savršenim). Tome nasuprot, ekskluzivizmom nazivam pristup prema kojem je savršeni um jednostavno iznad nesavršenih znanja, znajući dakle sve isključivo savršenim znanjem. Osnovna je ideja ekskluzivizma zapravo elitistička: nesavršena znanja jednostavno nisu dostojna savršenog uma. Osnovna je ideja inkluzivizma zapravo empatija: nesavršena znanja ne mogu biti savršenom umu sasvim strana, ako je on uistinu sveznajući, tj. takav da između svega ostaloga zna i kako je to znati na nesavršen način, njemu samu izvorno neprimjeren.

<sup>2</sup> U ovom pogledu slijedim zapravo pristup poznat mi iz rasprava Linde Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2008: 245, 246), (Zagzebski, 2012), (Zagzebski, 2013: 312, 316), (Zagzebski, 2016: 436-438, 443).

<sup>3</sup> Na važnost umijeća i mudrosti u ovom kontekstu upozorava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2013: 310, 316-317).

<sup>4</sup> Koliko znam, ideja nesvjesnoga znanja dosad nije primjenjivana u raspravama o savršenom sveznanju. Problem savršenog sveznanja razmatran je tijekom povijesti filozofije u raznim epohama, iz različitih perspektiva i u različitim kontekstima. Tomu nasuprot, pojam nesvjesnoga uma razmjerno je novijega datuma, tako da u ranijim epohama povijesti filozofije nije ni mogao biti primijenjen u razmatranjima o savršeno sveznajućem umu. Ne držim to nedostatkom tradicionalnih razmatranja o savršeno sveznajućem umu, nego razlikom u odnosu na mogući današnji pristup toj temi. O povijesti pojma nesvjesnoga usp. npr. (Kihlstrom, 1995).

<sup>5</sup> Razliku između hipotetičkog i kategoričkog pristupa povlačim prema Mavrodesovoj distinkciji između hipotetičkog i kategoričkog oblika argumentacije, odnosno hipotetičkog i kategoričkog zaključka. Usp. (Mavrodes, 1999: 236).

Peto, premda će neki termini (posebice, trosebnost) barem početka asociirati možda i teološki kontekst, ova je rasprava strogo filozofska, bez ikakvih teoloških pretenzija, što ne mora značiti da je teološki sasvim irelevantna – ako i jest, to jednostavno nije predmet njena interesa.

Šesto, razmatranja u prvom dijelu ovog rada dominantno su pojmovnog karaktera, dok se ona u drugom dijelu rada u znatno većoj mjeri oslanjaju na iskustvo i spoznaje stečene u okviru empirijskih znanosti. Te spoznaje (stečene u okviru empirijskih znanosti) nadahnjuju na pojedine ideje o savršeno sveznajućem umu i njegovu doživljaju neznanja. Njihova uloga u ovom radu nije ta da te ideje i provjere (verificiraju ili falsificiraju).

Sedmo, apodiktična zaključka u ovom radu nema. Pojam savršenog uma o kojem bi bilo moguće izvesti makar i samo neke konačne i neupitne zaključke bio bi na neki način razočaravajući i, lako moguće, neadekvatan.<sup>6</sup> U tom smislu, stavovi s kojima zaključujem ovaj rad samo su predokvir za moguća daljnja istraživanja.

## 1. Savršeno sveznajući um

U ovom se odsječku usredotočujem na sam pojam savršeno sveznajućeg uma, i to najprije na pojam sveznanja i savršenog sveznanja, pa potom i na tri bitna svojstva savršenog sveznanja: svestremenost, izravnost i svjesnost.

Savršeni je um onaj savršen u svakom pogledu, tj. i u pogledu znanja i u pogledu dobrote, moći, čina, bitka itd. Sveznajući je um onaj koji zna sve, bez izuzetka, bilo savršenim, bilo nesavršenim znanjem. Savršeno je sveznajući um onaj koji zna sve na savršen način, savršenim znanjem. Nesavršeno je sveznajući um onaj koji zna sve, ali (barem nešto od toga svega) na nesavršen način, nesavršenim znanjem.

Jedno je dakle opseg znanja, drugo pak njegova kakvoća (savršenost ili nesavršenost). Um koji je opsegom svoga znanja sveznajući ne mora biti i savršeno sveznajući: ako su njegova znanja (sva ili barem neka) nesavršena, onda on nije savršeno, nego nesavršeno sveznajući um. Drugim riječima, savršeno je sveznajući um savršen u pogledu svoga znanja kako s obzirom na njegov opseg, tako i s obzirom na njegovu kakvoću (nasuprot nesavršeno sveznajućem umu, koji je savršen u pogledu svoga znanja samo s obzirom na njegov opseg, ne i s obzirom na njegovu kakvoću).<sup>7</sup>

Vrijedi pritom primijetiti da savršeno sveznajući um, osim što zna sve na savršen način, može o ovom ili onom od toga svega, pa i o svemu, imati i nesavršeno znanje, uz ono savršeno. Neće ga ta nesavršena njegova znanja (privremena, neizravna, nesvjesna itd.) učiniti manje savršenim (u pogledu znanja), dok god je on ujedno i savršeno sveznajući, tj. dok god on o tome svemu ima i savršena znanja (trajna, izravna, svjesna itd.). To zapravo i jest osnovna ideja ovog rada: savršeno sveznajući um otvoren nesavršenim znanjima.

---

<sup>6</sup> Nije mi namjera ovom izjavom mistificirati pojam savršeno sveznajućeg uma, već samo demistificirati pojam našega, ljudskoga uma, koji se, nesavršen kakav jest, može i te kako naći pred zadaćama (problemima) koje jednostavno ne može riješiti.

<sup>7</sup> Rabim ovdje pojam spoznajnog savršenstva u užem i širem njegovu smislu – u užem smislu, samo s obzirom na kakvoću znanja, u širem pak smislu, kako s obzirom na kakvoću znanja, tako i s obzirom na njegov opseg.

Istaknimo na koncu i to da savršeni um ne može biti nesavršeno sveznajući. Njegovoj se naravi protivi znati što tek nekim nesavršenim znanjem. Mora on dakle znati sve na savršen način, ali mu to ne priječi da o čemu (ili koječemu) ili čak o svemu, uz savršeno znanje, ima i kakvo nesavršeno znanje.

Što se pak tiče svojstava koja neko znanje čine savršenim, istaknimo ovdje sljedeća tri: prvo, svezremenost (nasuprot privremenosti), drugo, izravnost (nasuprot izvedenosti) i, treće, svjesnost (nasuprot nesvjesnosti).

Prvo, što se svezremenosti tiče, savršeni um zna sve oduvijek. Kad ne bi znao sve oduvijek, ne bi on bio sam po sebi savršen, nego *per accidens*, tj. ili sasvim slučajno ili stjecajem povoljnih okolnosti (koje bi mu omogućile spoznati ono što početka nije znao). Bio bi on, dakle, u ovom slučaju, tim sretnim slučajem ili stjecajem okolnosti *usavršen*, a ne sam po sebi, po samoj svojoj naravi (oduvijek) savršen.

Uz to, savršeni um zna sve i zauvijek (a ne samo oduvijek). Kad bi mogao neka svoja znanja izgubiti (zaboraviti), bio bi utoliko i nesavršen, sposoban ne znati. Savršenu umu, međutim, neznanje se ne može dogoditi, jer je on sveznajući po samoj svojoj naravi, a ne tek ovisno o okolnostima ili sasvim slučajno.

Drugim riječima, sveznanje savršenog uma nije događaj, nešto što bi se savršenom umu dogodilo u nekom trenutku i trajalo neko vrijeme, koliko god kratko ili dugo, makar i samo na trenutak, nego je sveznanje savršenog uma nešto tom umu oduvijek i zauvijek svojstveno, po samoj njegovoj naravi. Inače, ne bi on bio sam po sebi savršen, nego bi mu se savršenstvo (sveznanje) samo dogodilo, na trenutak ili na milijun stoljeća, svejedno.<sup>8</sup>

Drugo, savršeni um zna sve izravno, njegovo znanje ne počiva na zaključivanju. Um mora najprije ne znati (biti nesavršen, početka), da bi mogao zaključivanjem spoznati. Sam po sebi nesavršen, on se zaključkom usavrši. Savršenu umu, međutim, usavršavanje (zaključkom) nije potrebno, jer on oduvijek i zauvijek zna sve izravno. Dapače, savršenu umu usavršavanje (zaključkom) nije ni moguće – kako da se usavrši, kad savršen već jest (oduvijek), kako da spozna (zaključkom), kad sve već zna (oduvijek, izravno).<sup>9</sup>

Treće, savršeni je um svjestan svoga sveznanja. Kad ga ne bi bio svjestan, ne bi on bio savršen, jer ne bi znao sve (ne znajući, naime, to da zna sve). Nesvjesna su znanja sama po sebi nesavršena, jer po samoj svojoj naravi (nesvjesna!) uključuju neznanje (dotičnoga uma, o njima samima).

---

<sup>8</sup> O svezremenosti savršenog sveznanja usp. npr. (Toma Akvinski, 1888: 195 – quaestio XIV, articulus XV).

<sup>9</sup> To međutim ne znači da je savršenom umu zaključak kao vrsta znanja sasvim stran i nedokučiv, jer bi on u tom slučaju bio zapravo nesavršen, ne znajući naime kako je to zaključiti i zaključkom spoznati. O izravnosti savršenog sveznanja usp. npr. (Toma Akvinski, 1918: 163-165 – liber primus, capitulum LVII), (Toma Akvinski, 1993: 228-233). Usp. također (Zagzebski, 2008: 237), (Zagzebski, 2016: 442-443).

## 2. Doživljaj neznanja

U ovom odsječku formuliram najprije temeljni problem cijeloga ovoga rada, problem neznanja (točnije, problem doživljaja, iskustva neznanja), da bih potom izložio sasvim ukratko i osnovnu ideju rješenja tog problema (naime, s pomoću nesvjesnoga znanja).

Čini se naime da savršeni um, znajući sve, ne može znati kako je to ne znati, tj. kako je to dvojiti, sumnjati, predmnijevati, nagađati itd. Jer, ako zna sve, onda čini se da nema ničega o čemu bi on mogao dvojiti, nagađati, predmnijevati (ovo ili ono) itd. Ako pak ne zna (to sve – naime, kako je to dvojiti, sumnjati, predmnijevati itd.), onda on zacijelo (u nedostatku tih znanja) nije savršen. Dapače, ne znajući to sve, on ne samo da nije savršen nego je (u pogledu tih znanja) zacijelo manje savršen od nas, nesveznajućih umova, koji to sve znamo, i to izravno, po samoj svojoj naravi, nesavršenoj (nesveznajućoj).

Pritom, zaključivanje o tomu svemu (o dvojbi, sumnji, predmnijevanju itd.) ne bi ga moglo učiniti u tom pogledu savršenim – prvo, zato što ga ne bi moglo učiniti oduvijek znajućim to sve, drugo, zato što ga ne bi moglo učiniti izravno znajućim to sve (zaključak naime nije izravno znanje, iskustvo, doživljaj – dvojbe, slutnje, nagađanja itd. – nego sud *izveden* iz drugih sudova, premisa) i, treće, zato što bismo i dalje bili u tom pogledu savršeniji od njega, znajući naime to sve izravno, po samoj svojoj nesavršenoj naravi, a ne *per accidens*, posredno, kakvim zaključkom, prema premisama.

Ukratko, čini se da je sveznanje nespojivo s iskustvom neznanja (dvojbe, slutnje, sumnje itd.) i da, u skladu s tim, sveznajući um, ne znajući kako je to ne znati, ne može biti uistinu sveznajući.

Međutim, tom dojmu nasuprot, vrijedi primijetiti da um ne mora ne znati, kako bi iskustvo neznanja, nego mu je u tom pogledu dovoljno ne znati da zna, tj. ne biti svjestan svoga znanja. Iskustvo neznanja ne počiva nužno na samu neznanju, nego može slijediti i iz nesvjesna znanja. U tom smislu i sveznajući um, ako je samo nesvjestan svojih znanja, neće se osjećati sveznajućim, nego – upravo suprotno – neznajućim. S jedne strane, on će dakle, u slučaju nesvjesnosti svojih znanja, biti uistinu sveznajući, znajući uistinu sve, premda nesvjesno. S druge strane, osjećat će se on, u tom slučaju, zapravo neznajućim, a ne sveznajućim, jer ništa od toga svega što zna neće znati svjesno. Premda sveznajući, on će dakle doživljavati sebe neznajućim. Iskustvo neznanja neće mu biti strano.

Drugim riječima, dojam da je sveznanje nespojivo s iskustvom neznanja zapravo je varka, jer je s iskustvom neznanja nespojivo samo svjesno sveznanje, ne i ono nesvjesno.

## 3. Dvosebnost

U ovom odsječku uvodim pojam dvosebnosti kao mogući okvir za rješenje problema neznanja. K tomu, u završnoj rečenici ovog odsječka formuliram i glavni problem vezan uz pojam dvosebnosti (ili, uopće, višesebnosti): problem identiteta.

Budući da je svjesno znanje zacijelo savršenije od nesvjesnoga, um koji bi znao sve, ali nesvjesno (kako bi znao i kako je to ne znati), ne bi bio savršen. Savršeno sveznajući um zna sve svjesno, a ne tek nesvjesno.

Potrebno je dakle da savršeni um, s jedne strane, zna sve svjesno (kako bi bio savršen u svome sveznanju) i da on, s druge strane, zna barem nešto nesvjesno, kako ne bi bio lišen iskustva neznanja i u tom pogledu manje savršen od nas, nesveznajućih umova, kojima je to iskustvo prirodno svojstveno.

Čini se međutim da znati sve svjesno i znati barem nešto nesvjesno ne ide jedno s drugim. Jedan te isti um, naime, čini se da ne može ujedno i znati sve svjesno i ne znati sve svjesno (tj. znati što god nesvjesno), osim nije li dvoseban, tj. takav da jednim sobom zna sve svjesno, dok drugim sobom zna barem što god nesvjesno. Jednim sobom bio bi on dakle, u ovom slučaju, lišen ikakva iskustva neznanja, znajući sve svjesno, dok bi drugim sobom osjećao sebe barem u nečemu neznanju. Jednim sobom ne bi on dakle imao pristupa iskustvu neznanja, dok drugim sobom ne bi imao pristupa iskustvu sveznanja.

No, što bi ga, u ovom slučaju, usprkos dvosebnosti, činilo jednim te istim umom?<sup>10</sup>

## 4. Iskustvo spoznaje

U ovom odsječku upozoravam na iskustvo spoznaje, koje također – uz iskustvo neznanja – predstavlja ozbiljan problem konzistentnu shvaćanju savršeno sveznajućeg uma. K tomu, u završnom dijelu ovog odsječka upozoravam još jednom na glavni problem vezan uz pojam dvosebnosti (ili, uopće, višesebnosti): problem identiteta.

Spoznati naime znači ne znati, pa znati. Spoznaja je mijena iz neznanja u znanje.

Da bi neki um mogao znati kako je to spoznati, mora on, prvo, znati kako je to ne znati, drugo, znati kako je to znati, treće, znati ta dva iskustva (iskustvo neznanja i iskustvo znanja) kao dva međusobno različita iskustva i, četvrto, znati kako je to prijeći iz jednog iskustva (bilo kojeg) u neko drugo iskustvo. Da bi znao ovo potonje (četvrto), tj. kako je to prijeći iz jednog iskustva u neko drugo iskustvo (recimo, iz dosadašnjeg iskustva u sadašnje), mora taj um u istom činu znati ne samo sadašnje iskustvo nego i ono dosadašnje, i to sadašnje kao sadašnje, dosadašnje kao dosadašnje, kako bi na tom temelju mogao znati sadašnje iskustvo ne samo kao različito od dosadašnjeg nego i kao nešto *novo*, čega dosad nije bilo. Jer, mijena nije tek razlika između dotična dva termina (iskustva, stanja, mjesta itd.) nego i prijelaz iz jednoga u drugi. U skladu s tim, um koji zna kako je to spoznati zna, u

---

<sup>10</sup> Dvosebnost (odnosno, višesebnost) među ključnim je pojmovima ovog rada. Na prvi pogled sugerira ona nešto misteriozno, čak možda i u sebi protuslovno (dvojedno ili trojedno itd.). Jedna je od svrha ovoga rada pokazati, međutim, da svaka višesebnost ima neku određenu svoju mjeru (totalna višesebnost bila bi zapravo rascjep) i da, uz to, višesebnost zapravo i nije rijedak fenomen, nego naprotiv, na neki način, u nekoj blagoj svojoj mjeri, čak i svakodnevno stanje stvari. K tomu, vrijedi ovdje istaknuti i to da je pojam višesebnosti na ovaj ili onaj način, u ovoj ili onoj svojoj terminološkoj varijanti, prisutan i u nekim znanstvenim istraživanjima i teorijama – usp. npr. na samim počecima razvoja znanstvene psihologije Binetove nazore o dvostrukoj svijesti (Binet, 1896) ili Sidisove nazore o dvostrukome sebstvu (Sidis, 1898) ili, u novije vrijeme, Gazzanigine nazore o mnogostrukom sebstvu (Gazzaniga, 1970), (Gazzaniga & LeDoux, 1978), (Gazzaniga, 1985).

istom činu, ne samo sadašnje iskustvo (znanja) kao sadašnje nego i dosadašnje iskustvo (neznanja) kao dosadašnje, znajući tako sadašnje iskustvo (znanja) ne samo kao različito od dosadašnjeg iskustva (neznanja) nego i kao nešto novo (spoznanje), čega dosad (u neznanju) nije bilo. Jer, spoznaja nije tek razlika (između neznanja i znanja) nego i mijena, prijelaz (iz neznanja u znanje). Drugim riječima, iskustvo spoznaje bitno je temporalnog karaktera i, uz to, cjelovito, a ne elementarno (jednostavno, singularno).

Svjesno sveznajući um, ne obesvijesti li barem neka svoja znanja, ne može znati kako je to ne znati, pa slijedom toga ni kako je to spoznati (prijeći iz neznanja u znanje). Ne znajući pak kako je to spoznati, ne može on znati ni kako je to spoznati se nadati (dok je još nema), ni kako je to u spoznaji se radovati (kad se dogodi), ni kako je to razočarati se kad ona izostane i frustrirati se kad izostane svaki put iznova, uporno, unatoč trudu uloženu u njeno (eventualno) stjecanje, itd. Štošta dakle tom svjesno sveznajućem umu, koji ne obesvijesti barem neka svoja znanja, ostaje sasvim nedostupno, čineći ga nesavršenim – dapače, u mnogom pogledu i znatno manje savršenim od nas, nesveznajućih umova, kojima je to sve i te kako znano, po samoj našoj nesavršenoj (nesveznajućoj) naravi, izravno, a ne tek slučajno, niti kakvim povoljnim stjecajem okolnosti.

Sveznajući um može znati kako je to ne znati samo ako je nesvjestan barem nekih svojih znanja. Da bi, uz to, mogao znati i kako je to spoznati, mora on biti nesvjestan barem nekih od tih svojih nesvjesnih znanja temporalno (privremeno), a ne svezvremeno (zauvijek). Ako ih je, naime, nesvjestan privremeno, onda će, kad ih jednom (eventualno) postane svjestan, doživjeti tu mijenu i novonastalu svijest kao spoznaju, zadrži li samo u toj novonastaloj svojoj svijesti ono dotadašnje iskustvo neznanja kao dotadašnje, spram kojega ovo novonastalo iskustvo znanja nije tek nešto drugo, različito (kao iskustvo znanja spram iskustva neznanja) nego i nešto novo, nešto čega dotad nije bilo – dakle, ne samo znanje nego i spoznanje (spoznaja). S druge strane, ako je nesvjesnih svojih znanja nesvjestan zauvijek, onda do mijene (iz nesvjesnoga u svjesno, tj. iz iskustva neznanja u iskustvo znanja) neće nikada ni doći, da bi je uopće mogao doživjeti (kao spoznaju). Drugim riječima, da bi mogao znati kako je to spoznati, savršeno sveznajući um mora se otvoriti ne samo nesvjesnome nego i temporalnome (razlikujući ne samo između svjesnoga i nesvjesnoga nego i između staroga i novoga, dosadašnjega i sadašnjega itd.).

Mora on dakle biti nesvjestan barem nekih svojih znanja, i to temporalno (privremeno), kako bi mogao znati kako je to ne znati i kako je to spoznati, ali on isto tako mora biti sve vrijeme i svjestan svih svojih znanja, kako bi bio *savršeno* sveznajući. Biti svjestan svih svojih znanja, ali ujedno i nesvjestan barem nekih svojih znanja, čini se jednostavno nemogućim, u sebi protuslovnim. Jednosebnu umu to doista i jest nemoguće, ali dvosebnu umu čini se to ipak mogućim. Dvoseban um, naime, mogao bi biti istodobno jednim sobom svjestan svih svojih znanja, drugim sobom nesvjestan barem nekih svojih znanja, ali bi pritom pitanje bilo što ga čini jednim te istim umom, usprkos toj dvosebnosti. Jer, jedan te isti um čini se da ne bi mogao biti istih svojih znanja ujedno i svjestan i nesvjestan.

Drugim riječima, sveznajući um svjestan svih svojih znanja mogao bi biti ujedno i nesvjestan barem nekih svojih znanja samo kao sam sebi stran um, tj. samo kao sam sebi neki drugi um, nesvjestan (a ne svjestan) tih svojih znanja. U tom slučaju, međutim, nije jasno što bi ga moglo činiti jednim te istim umom (nekakvim dvoumom), ako uopće išta.

Ukratko, dvosebnost savršenog uma, koja se čini jedinim raspoloživim rješenjem problema neznanja i spoznanja (spoznaje), nosi sa sobom nov ozbiljan problem, na prvi pogled barem, čini se, posve nerješiv, problem identiteta: kako bi uopće mogao dvoseban um biti zapravo jedan (te isti), a ne dva uma, tj. što je to što bi ga moglo učiniti jednim te istim umom, a ne dvama međusobno odvojenim umovima (svaki sa svojim sebstvom).

## 5. Čin

U ovom odsječku pokazujem da savršenstvo savršeno sveznajućeg uma zapravo nije neko njegovo svojstvo, nego čin: savršeno je sveznajući um savršen zato što sebe takvim čini (po samoj svojoj naravi, oduvijek i zauvijek), a ne zato što bi takav jednostavno bio.

S jedne strane, naime, savršeno sveznajući um *svjesno* je sveznajući (njegova su znanja sva svjesna – inače, ne bi on bio *savršeno* sveznajući). S druge strane, međutim, da bi on bio uistinu sveznajući, moraju barem neka njegova znanja biti i nesvjesna, a ne samo svjesna (kako bi on mogao znati i kako je to ne znati). Mora dakle postojati nešto što ta njegova svjesna znanja *čini* ujedno i nesvjesnima – jer, ona (svjesna) zacijelo nisu *sama po sebi* ujedno i nesvjesna. To nešto, što ta njegova svjesna znanja čini ujedno i nesvjesnima, nešto je u njemu samu, savršeno sveznajućem, dapače, u samoj njegovoj naravi (inače, ne bi on bio sam po sebi savršen, sveznajući, nego tek izvana usavršen, sveznajućim učinjen, mimo sebe sama i same svoje naravi, recimo, kakvim povoljnim stjecajem okolnosti ili možda pukim slučajem). Ima dakle nešto u samoj naravi savršeno sveznajućeg uma što ga savršeno sveznajućim *čini*, oduvijek i zauvijek, neki *čin*, njegov (čin same njegove naravi). Drugim riječima, savršeni um nije u pogledu znanja izravno savršen (svjesno sveznajući), nego sebe takvim *čini*, oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi (činom kojim barem neka svoja svjesna znanja čini ujedno i nesvjesnima, trajno ili privremeno). Sveznanje dakle – onim svojim dijelom kojim povrh propozicijskih znanja uključuje još i doživljaj neznanja, odnosno spoznaje – na neki način zapravo i nije *svojstvo* savršeno sveznajućeg uma, nego *učinak* same njegove naravi, tj. učinak čina bitno sadržana u samoj njegovoj naravi (bez kojega on ne bi mogao biti ni savršen ni sveznajući). U tom smislu, savršeno sveznajući um nije statična supstancija, koja bi jednostavno bila sveznajuća, nego je on dinamična stvarnost, supstancija određena činom (a ne tek svojstvom), koja sebe *čini* savršeno sveznajućom, ali oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi.

Taj čin (kojim savršeni um oduvijek i zauvijek čini sebe sama savršeno sveznajućim) zacijelo je svjestan – jer on svjesnome sveznanju savršenoga uma jednostavno ne može promaknuti. Čin međutim (bilo koji) svjestan je u mjeri u kojoj dotični činitelj zna, i to svjesno, što on zapravo čini (tim činom), komu ili čemu on to čini i radi čega (s kojom svrhom), znajući pritom (svjesno) i da je on taj koji to čini. U svome *svjesnome* činu obesvještenja barem nekih svojih svjesnih znanja, savršeni um dakle (kao činitelj, obesvjestitelj) zna, i to svjesno, svjesnim svojim znanjem, prvo, da obesvještava (tj. da nešto svjesno čini ujedno i nesvjesnim) i da tim obesvještenjem ujedno i uživljava, drugo, da obesvještava dotična svoja svjesna znanja i da uživljava sebe sama, savršena, svjesno sveznajućega, u nešto nesavršeno, neznanje, i u nekoga nesavršena, nesveznajućega, treće, da to sve čini kako bi dotična znanja bila ujedno i nesvjesna, a ne samo svjesna, i kako bi mu, nesvjesna, omogućila znati kako

je to ne znati (i spoznati), tj. kako je to biti nesavršen um, i kako bi ga to znanje činilo u potpunosti sveznajućim, tj. takvim da zna ne samo sve stvari (s njihovim svojstvima i međusobnim relacijama) nego i sva znanja i neznanja (sa svime što ta znanja i neznanja sa sobom nose) i sve umove (uz sebe sama), koliko god nesavršeni bili, i to na savršen način, *svjesnim* sveznanjem, što propozicijskim, što doživljajnim (u konačnici, dakle, radi savršenstva, savršenog sveznanja), pri čemu on, četvrto, zna (i to, svjesno) da je upravo on taj koji to sve čini, tome svemu i radi toga svega. Inače, kad nešto od toga svega ne bi znao svjesno, bio bi on zapravo u svome činu nesavršen.

Vrijedi pritom posebno naglasiti da činom obesvještenja barem nekih svojih svjesnih znanja savršeni um biva oduvijek i zauvijek *uživljen* u nešto drugo, što nije on sam, nego je, dapače, njegovu savršenstvu strano – naime, u neznanje i u sve što neznanje sa sobom nosi (tj. u dvojbu, slutnju, nagađanje, nadu, radost, iznenađenje, razočaranje, frustraciju itd.). Ne biva on, dakle, tim činom neznajući, već samo u neznanje uživljen. Ne čini ga taj čin nesavršenim, već samo u nesavršenstvo uživljenim, što mu omogućuje znati – oduvijek i zauvijek – ne samo sebe sama, savršeni um, nego i druge, nesavršene umove.<sup>11</sup>

Dodajmo, na koncu ovog razmatranja još i sljedeće dvije definicije, koje nam zapravo kažu da je savršeni um u svome činu obesvještenja barem nekih svojih znanja nužno (po samu svome savršenstvu) i umješan i mudar.

Umijeće, naime, iz ove perspektive gledano, čini se da je mjera u kojoj činitelj dotičnim svojim činom redovito polučiti dotičnu svrhu – npr. mjera u kojoj savršeni um dotičnim svojim činom uistinu obesvijesti dotična svoja znanja, uživi sebe u neznanje i u nesavršen um i polučiti vlastito savršenstvo. Budući da je po naravi svojoj savršen, jasno je da savršeni um svoga čina može polučiti samo u potpunosti.

Mudrost pak čini se da je, iz ove perspektive gledano, mjera u kojoj dotična svrha uistinu jest vrijedna čina, ostvarenja. Savršeni um mudar je u svome činu obesvještenja barem nekih svojih znanja, tj. u činu svoga uživljenja u nesavršeni, nesveznajući um, zato što savršenstvo koje tim činom postiže (savršenstvo u pogledu znanja) uistinu jest svrha vrijedna čina, ostvarenja. Dapače, budući da je savršen po samoj svojoj naravi, savršeni um zapravo ne bi ni mogao imati svrhu koja ne bi bila vrijedna čina, ostvarenja. Činila bi ga, naime, takva svrha nesavršenim.

## 6. Osjet

U ovom odsječku istražujem nije li možda osjet taj čin kojim savršeno sveznajući um obesvještava barem neka svoja znanja, čineći tako sebe uistinu sveznajućim. Pritom su razmatranja (u ovom odsječku) dobrim dijelom nadahnuta Husserlovim pojmom horizonta.<sup>12</sup>

Što se tiče sama osjeta, on je zasebna vrsta znanja, različita od pojma, suda, sjećanja, zaključka itd. Osjet pokaže – neku boju, okus, miris, zvuk, toplinu, hladnoću, mlakost, tvrdoću, mekoću itd.

---

<sup>11</sup> Usp. o tom (Zagzebski, 2012: 39-51), (Zagzebski, 2016: 439-440, 442-443).

<sup>12</sup> O Husserlovu pojmu horizonta usp. npr. (Smith, 2003: 75-79, 122-123, 163, 167-171), (Zahavi, 2003: 70, 96-97), (Zahavi, 2011: 111-112, 149-151).

– učini (tu boju, toplinu, tvrdoću itd.) nazočnom (prezentnom). Osjetā je više vrsta: vizualni, auditivni, olfaktorni itd. U tom smislu, osjet je i rod, zaseban rod znanjā, onih koja pokazu (vizualni osjet boju, auditivni zvuk, olfaktorni miris itd.).

Pritom, osjet ne pokaže svaku kakvoću (boju, okus, miris itd.), već samo, u temporalnom pogledu, ovu sadašnju, odnosno ove sadašnje (ne i one bivše, ni one buduće), u spacijalnom pogledu pak, ovu ovdašnju, odnosno ove ovdašnje (tj. one koje su mu dostatno blizu, ne i one odveć daleke), u pogledu ekstenzitetā, one dovoljno velike (ne i one premalene), u pogledu intenzitetā, one dovoljno jake (ne i one nedostatna intenzitetā) itd.<sup>13</sup>

Savršenom umu osjet ne može biti stran, jer on u tom slučaju (bez ikakva osjeta) ne bi znao kako je to vidjeti (crveno, plavo, crno itd.), okusiti (slatko, gorko, slano itd.), čuti (klarinet, slavuja, vodopad itd.), osjetiti (toplinu, smrad, bol itd.), što bi ga činilo nesavršenim (štošta neznajućim). Um koji toliko toga ne bi znao, jednostavno ne bi bio savršen (sveznajući).<sup>14</sup>

Vrijedi pritom primijetiti da pokazujući kakvoću (sadašnju, ovdašnju, dostatno jaku i veliku itd.), osjet sam po sebi ništa ne obesvijesti (ni bivše, ni buduće, ni predaleko, ni presitno, ni preslabo itd.). Savršeni um, dakle, koji svjesnim svojim sveznanjem oduvijek i zauvijek zna izravno sve, ne biva senzornim činom lišen svjesnih svojih znanja o bivšem, budućem, predalekom, nedostatno jakom i velikom itd., nego on i dalje sve to zna, izravno, svjesnim svojim sveznanjem, osjetom nepomućen. Senzorni ga čin samo obogati osjetom okusa ili mirisa ili topline, boli itd. i osjetom nazočnosti dotičnih objekata (zvijezda, olovaka itd.). Bez osjeta, ti bi objekti bili savršenom umu odsutni, premda bi on znao da postoje i gdje točno koji i kada i u kojem točno intenzitetu, ekstenzitetu itd.<sup>15</sup>

Ukratko, senzorni čin nije ujedno i čin obesvještenja. Savršeno sveznajući um uživi se u neznanje (dvojbu, slutnju, mnijenje itd.) i u spoznaju nekim drugim činom, a ne samim osjetom.

S jedne strane, dakle, osjet je zasebna vrsta znanja, bez koje savršeni um jednostavno ne bi bio savršen – stvari mu ne bi bile nazočne (premda bi o njima sve znao), kakvoće stvari ne bi ni vidio, ni čuo, ni osjetio, ni okusio (premda bi znao da postoje i gdje točno koja i kada, u kojoj mjeri itd.), temporalnost bi mu bila doživljajno strana itd. – ukratko, objekti njegova znanja bili bi neki strani, odsutni objekti, u nekom stranom, odsutnom svijetu (o kojem bi on svejedno sve znao, na neki prazan, odsutan način). U tom smislu, osjet je zapravo nenadomjestiv i savršenom umu zacijelo svojstven.

S druge strane, međutim, osjet je zapravo u neusporedivo većoj mjeri neznanje nego znanje. Razmislimo samo što sve on ne pokaže: u temporalnom pogledu, ne pokaže on ni bivše ni buduće, već samo sadašnje (kojega je neusporedivo manje i od bivšega i od budućega), u spacijalnom

<sup>13</sup> Ovdašnjost je u ovom kontekstu izrazito relativna (ovisna o raznim faktorima). Ovdašnja je, primjerom, zvijezda svjetlosnim godinama daleka, kad je riječ o vizualnom osjetu, ali ne i olovka koji centimetar od mene, kad je riječ o taktilnom osjetu, dok god je ne dodirnem. Isto vrijedi i za intenzitet i ekstenzitet: ta ista zvijezda, tog istog sjaja i veličine, na nekoj još većoj udaljenosti više ne bi bila oku ni dostatno sjajna ni dostatno velika. Isto vrijedi i za sadašnjost: ta ista zvijezda, na mjestu s kojeg je vidim još uvijek (vizualno) sadašnja, na mjestu na kojem je vidim možda je već odavno bivša (u svakom, pa i u vizualnom pogledu).

<sup>14</sup> Na neki način, dakle, savršenom je umu svojstveno tijelo – u smislu doživljajnog tijela (*Leib*), a ne tek materijalnoga tijela (*Körper*). Razlika između *Leib* i *Körper* istaknuta je posebno u fenomenološkoj tradiciji. Usp. o tom npr. (Smith, 2003: 220-224), (Zahavi, 2003: 101-109), (Zahavi, 2011: 152-168). Na problem bestjelesnoga sveznanja upozorava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2013: 309, 312).

<sup>15</sup> Na isto ('odsutno' znanje), u jednom drugom kontekstu, upozorava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2013: 311).

pogledu, ne pokaže on ništa od svega onoga predalekoga (čega je neusporedivo više od ovdašnjega, dotičnom osjetu nepredaleka), u pogledu ekstenziteta, ne pokaže on ništa od svega onoga premale-noga, u pogledu intenziteta, ne pokaže on ništa od svega onoga nedovoljno intenzivna itd. – a to sve (što osjet ne pokaže) ukupno je neusporedivo širega opsega od onoga što osjet pokaže (sadašnje, ovdašnje, dostatno jako i veliko itd.).

Iz naše perspektive, tj. iz perspektive nesavršena uma, kojem štošta nije znano (recimo, buduć-nost), osjet se, doduše, ne može ni doživjeti drukčije do kao spoznaja (splasnuće, redukcija dota-dašnje neizvjesnosti), ali iz perspektive savršenog uma osjet ne može biti doživljen kao smanjenje neizvjesnosti, jer neizvjesnosti u savršenom umu jednostavno nema, da bi je osjet mogao reducirati. To sve što mu osjet pokaže savršeni um zna i otprije – dapače, oduvijek – izravnim svojim svjesnim sveznanjem. Iz perspektive savršenog uma osjet je, doduše, zasebna i nenadomjestiva vrsta znanja, ali i izrazito ograničena (tek na sadašnje, ovdašnje, dovoljno intenzivno, dovoljno ekstenzivno itd.), tj. u neusporedivo većoj mjeri on je zapravo (iz perspektive savršenog uma) neznanje, a ne znanje.

Onako dakle kako znam da ovaj list papira ima i poledinu, premda je ne vidim i ne dodirujem, tako i savršeni um zna recimo to da će za točno tri minute sijevnuti munja, premda je još uvijek ne vidi i, kad ona sijevne, neće ga njen bljesak iznenaditi, niti će ga doživjeti kao spoznaju (nečeg novog, što dotad nije znao), nego će mu taj bljesak samo pokazati nešto što je on i otprije (oduvijek) znao (na neki odsutan način, tj. bez nazočnosti sama dotičnog objekta – munje, bljeska), točno onako kako ni ja, opipavši poledinu ovog lista, neću spoznati da on ima poledinu, jer to znam i ovako, ne opipavši je. Nema dakle neizvjesnosti koja bi tim opipom bila razriješana. Nema dvojbe ima li taj list poledinu ili nema, kao što nema dvojbe ni u savršenom umu hoće li za točno tri minute sijevnuti munja (ili neće), nego on to oduvijek zna (da će sijevnuti).

Drugim riječima, morao bi savršeni um obesvijestiti svoje znanje o toj munji, ako hoće njen blje-sak doživjeti kao spoznaju. Jer, osjet nije sam po sebi spoznaja, nego ovisno o okruženju u kojem se nađe: okružen neznanjem, bit će on uistinu spoznaja (nečeg novog, dotad neznanog), ali okružen sveznanjem, neće on biti spoznaja (nečeg što taj sveznajući um ne bi i otprije znao). U skladu s tim, osjet je moguće doživjeti kao spoznaju na dva načina: prvo, kad je on uistinu okružen neznanjem i, drugo, kad je on, doduše, okružen znanjem, ali nesvjesnim, tako da se dotičnom umu pojavljuje kao razrješenje dvojbe nastale u toj izostaloj njegovoj svijesti o vlastitom znanju. Budući da je po naravi svojoj sveznajući, tako da u neznanje ne može pasti, savršeni um može doživjeti osjet kao spoznaju samo na potonji način (okruživši ga znanjima kojih nije svjestan).

Ukratko, kad je riječ o savršeno sveznajućem umu, nije osjet taj koji obesvijesti (npr. znanja o budućem ili predalekom, presitnom itd.), nego on naprotiv čini se da, okružen već obesvještenim znanjima, neka od njih zapravo vrati u svijest, posvijesti (ona naime o ovdašnjem, sadašnjem, do-statno velikom itd.).

## 7. Senzorna dezinformacija

U ovom odsječku uvodim u raspravu pojam cjelovitosti, koji mi se čini ključnim pri rješavanju problema neznanja. Polazim pritom od fenomena senzornih dezinformacija.

Osjet naime može i dezinformirati, varati. Primjerom, uronim li štap u vodu, donekle (recimo, dopola), vidjet ću ga prelomljenim, premda je on zapravo i dalje ravan. Dapače, razotkrijem li tu varku (senzornu, vizualnu), i dalje ću taj štap vidjeti prelomljenim, a ne ravnim, premda ću znati da je ravan. Vid dakle kao da je neki zaseban um, mimo znanja, samosvojan, koji se ne da znanjem korigirati. U tom smislu, razotkrivanje vizualne dezinformacije rađa određenom unutrašnjom napetošću, u kojoj kao da se pojavljujem sam sebi dvoseban: jednim sobom znajući da je taj štap i dalje ravan, drugim sobom videći ga, usprkos tom znanju, i dalje prelomljenim. Kao da, dakle, jedan te isti, nisam zapravo jedan, nego dva uma.<sup>16</sup>

No, 'dvoumnim' se sebi učinim tek kad razotkrijem senzornu dezinformaciju (tek kad shvatim da je štap zapravo ravan, a ne prelomljen, kakvim mi se vizualno čini). Zadržimo se nakratko na tom činu razotkrivanja senzorne dezinformacije, raščlanimo ga, pokušajmo utvrditi što sve on uključuje (barem ono sve što nam je u ovom kontekstu bitno).

Senzornu dezinformaciju razotkrijem shvativši da je štap zapravo ravan (a ne prelomljen). Samim tim shvatim da me osjet vara, ali i da sam kao osjetitelj (viditelj), barem u ovom slučaju (sa štapom uronjenim u vodu), nepouzdan. Tri su dakle objekta tog shvaćanja: prvo, sam dotični štap, drugo, osjet (viđenje) tog štapa, treće, viditelj (osjetitelj), koji taj štap vidi. Pritom, ta tri objekta shvaćam različito: štap kao nešto odvojeno od mene, osjet kao nešto moje (što dakle nije odvojeno od mene, ali nije ni isto što i ja sam), osjetitelja pak kao sebe sama, a ne tek nešto moje (poput osjeta), pogotovo pak ne kao nešto odvojeno od mene (poput štapa, bicikla, jezera itd.). Subjekt, međutim, u sva tri je slučaja jedan te isti: ja sam (shvatitelj), u prvom slučaju shvaćanjem postavljen *spram* nečeg odvojena od mene, u drugom slučaju *spram* nečeg moga, u trećem slučaju *spram* sama sebe. Posrijedi je dakle u sva tri slučaja naspramnost kao odnos između subjekta i objekta, ali naspramnost u trima svojim bitno različitim varijantama: prvo, naspramnost koja odvaja objekt od subjekta, drugo, naspramnost koja dijeli (luči) objekt od subjekta, ali ga pritom ne odvaja od njega, treće, naspramnost koja luči subjekt od objekta, ali ne i objekt od subjekta, tj. ona u kojoj se kao shvatitelj postavljam *spram* osjetitelja, ali ne kao *spram* koga (ili čega) drugoga, bilo odvojena od mene, bilo moga, nego kao *spram* sama sebe.

Drugim riječima, čin kojim shvatim da me moj osjet vara čin je kojim se dijelim od njega kao subjekt (shvatitelj) od svoga objekta, pri čemu taj objekt ne shvaćam kao nešto odvojeno od mene (onako kako shvaćam štap ili brdo, more, otok itd.), nego ga držim i dalje svojim osjetom, od kojega sam samo odijeljen (kao subjekt od svoga objekta), ali ne i odvojen. Tomu nasuprot, čin kojim shvatim da sam kao osjetitelj (viditelj) nepouzdan čin je kojim se dijelim od sebe sama (viditelja, osjetitelja) kao subjekt (shvatitelj) od svoga objekta, ali se pritom ne odvajam od sebe sama, jer tog osjetitelja

---

<sup>16</sup> To iskustvo dvosebnosti čini se posebno izraženim u slučajevima oporavka od rane sljepoće. Usp. o tom npr. (Gregory i Wallace, 1963).

ne shvaćam kao nekog drugog, nego kao sebe sama. Identificiram dakle svoj objekt (osjetitelja, viditelja) kao sebe sama. Dijelim se od njega samo kao činitelj (shvatitelj, subjekt), ne i objektivno.

To dijeljenje bez odvajanja zapravo je rast. Rast naime možemo shvatiti upravo kao dijeljenje bez odvajanja. Stablo npr. raste tako da se njegovo deblo dijeli od njegova korijena (izrasta iz njega) i krošnja od debla, ali bez odvajanja, tj. tako da se oni ne odvajaju od dijela iz kojeg izrastaju, od kojeg se u tom izrastanju dijele kao nešto novo, drukčije (deblo, a ne korijen, i krošnja, a ne deblo). To zovemo rastom, izrastanje dijelova jednih iz drugih, u kojem odvajanja nema, nasuprot komadanju, u kojem se dijelovi dijele jedan od drugoga tako da se jedan od drugoga odvajaju.

Pritom, izrastanje nije isto što i povećavanje. Povećavanje je vezano uz nešto već postojeće, njegovo bivanje sve većim i većim – primjerom, korijen koji biva sve većim (zauzimajući sve više prostora). Izrastanje je međutim vezano uz nešto novo, drukčije od već postojećeg, premda od njega neodvojeno – primjerom, deblo izraslo iz korijena kao nešto novo, od korijena različito, premda ne i odvojeno od njega. Pukim povećavanjem korijena ne bismo nikad dobili deblo.

Primijetimo da izrastanje uključuje naspramnost: deblo izrasta ne samo *iz* korijena nego i *spram* njega, kao nešto novo, drukčije (deblo, a ne korijen).

Primijetimo također da je rast, u strožem smislu te riječi, kako ga ovdje shvaćam, vezan uz cjelinu, a ne dio. Rast je zapravo bivanje cjelovitijim (ne nužno i većim). Povećavanje je kvantitativna mijena, koja ne mora uključivati rast (u smjeru bivanja cjelovitijim). Rast je međutim na svoj način zapravo supstancijalna mijena, mijena dotične supstancije u smjeru sve veće njezine cjelovitosti. Dok je još korijen, stablo raste *spram sebe sama* (korijena) u nešto cjelovitije (korijen i deblo). Dok je još korijen i deblo, stablo raste *spram sebe sama* (korijena i debla) u nešto još cjelovitije (korijen, deblo i krošnju). Rast dakle uključuje samonaspramnost: cjelina raste uvijek *spram sebe same* necjelovite u *sebe samu* cjelovitiju (odnosno, u konačnici, u *sebe samu* cjelovitu).

Na isti način, razotkrivajući senzornu iluziju, zapravo rastem. Primjerice, u vizualnoj sam iluziji samo njen viditelj, ne i shvatitelj. Shvaćajući je međutim (kao iluziju), bivam ujedno i njen shvatitelj (a ne samo viditelj). Dijelim se dakle (u tom shvaćanju) od nje i od sebe sama (njena viditelja) kao njen shvatitelj (a ne samo viditelj). Izrastam *spram nje* i *spram sebe sama* (njena viditelja) u nešto novo (čega u njoj samoj nema), u njena shvatitelja i u shvatitelja sebe sama kao nepouzdana viditelja, pri čemu se tim izrastanjem (dijeljenjem, distanciranjem) ne odvajam od sebe sama (viditelja) – jer, ne distanciram se (tim shvaćanjem) od koga drugoga, nego od sebe sama (kao sebe sama).

Ukratko, rastem, bivam bogatiji, cjelovitiji (ne samo viditelj te iluzije nego i njen shvatitelj). Ne ostajem dakle *jednostavno* njen viditelj i ne postajem *jednostavno* njen shvatitelj, nego bivam i jedno i drugo, i viditelj i shvatitelj, *cjelina*. Drugim riječima, nije posrijedi tek mijena (viditelja u shvatitelja), nego rast, s kojim prestajem biti jednostavan (samo viditelj te iluzije) i postajem cjelovit (ne samo njen viditelj nego i shvatitelj). Dapače, u tom rastu ne samo da bivam shvatitelj te iluzije nego i shvatitelj sebe sama (kao vizualno nepouzdana). Ta cjelovitost, izrasla iz pukog viđenja te iluzije, uključuje dakle i moment samonaspramnosti. Rastem ne samo *spram* čega drugoga, od mene odvojena ili neodvojena (moga), nego i *spram sebe sama* (viditelja). Bivam tim rastom cjelina, u sebi samoj zaokružena upravo tom *samonaspramnošću*, kojom ne sežem preko sebe sama (s onu stranu vlastita sebstva).

To pak znači da ona 'dvoumnost', u kojoj vid kao da je neki drugi um, zaseban, samosvojan, nasuprot znanju, kojim se ne da korigirati, zapravo nije neka totalna i nezacijeljena dvosebnost, rascjep, nego tek neka lokalna i zacijeljena dvosebnost (takoreći, ožiljak), jer taj vid nije neki tuđi vid, meni stran, od mene odvojen, nego upravo moj vid, i taj viditelj (tog štapa uronjena u vodu) nije netko drugi, s onu stranu moga sebstva, nego upravo ja sam. Koliko god da se svojim sadržajem to viđenje nikako ne uklapa u cjelovito moje znanje o tom štapu i njegovu obliku, ipak se samo to neuklapanje događa unutar mene sama, jednostavno zato što ga uspijevam uklopiti u cjelovito svoje znanje o sebi samu, naime tako da dotični sadržaj shvatim kao dezinformaciju, tj. tako da vlastito viđenje shvatim kao varku i sebe sama kao um koji može biti i dezinformiran. Pojam dezinformacije omogućuje mi dakle opasnost rascjepa (totalne i nezacijeljene dvosebnosti) nadići, vlastitu dvoumnost nadržati (zacijeliti je i lokalizirati).

Drugim riječima, s pojmom dvoumnosti (dvosebnosti) treba postupati oprezno, jer je ona (dvoumnost, dvosebnost – ili, uopće, višeumnost, višesebnost) obično lokalna i zacijeljena, tako da zapravo ne ugrožava cjelovitost dotičnoga uma.

## 8. Opažaj i čin

U ovom odsječku primjenjujem pojam cjelovitosti najprije u razumijevanju opažajne svijesti, potom i u razumijevanju svjesnog čina.

Što se tiče opažajne svijesti, treba istaknuti da ona nije jednostavna, elementarna, poput osjeta, nego cjelovita. Ne samo da u opažajnoj svijesti maloprijašnje osjete zadržim kao maloprijašnje, integrirajući ih, uz aktualni osjet, u svijest o dosadašnjem tijeku zbivanja, mijene, koju opažam (bilo da je posrijedi mijena neke kakvoće u neku drugu kakvoću, recimo, modrine u bjelinu, bilo da je posrijedi kretanje nekog tijela kroz prostor, koje pratim, itd.), nego uz to i nagađam (u toj istoj svojoj opažajnoj svijesti) o daljnjem tijeku te mijene ili taj tijek možda naslućujem ili možda podrazumijevam da će biti ovakav, a ne onakav (pa me u tom pogledu nadolazeći osjeti iznenade ili ne iznenade).<sup>17</sup> Nisam dakle tijekom te mijene svjestan samo onog u dotičnom trenutku aktualnog stanja stvari, kakvom elementarnom, jednostavnom sviješću (osjetom), nego sam sve vrijeme svjestan cjeline, svega dotičnoga objekta (mijene), dosadašnjeg njegova dijela kao dosadašnjeg, zadržavši ga u svojoj (opažajnoj) svijesti, sadašnjega kao sadašnjega, osjetom, nadolazećeg kao nadolazećeg, anticipativno ga naslućujući ili podrazumijevajući ovakvim, a ne onakvim, ili samo nagađajući o njemu (kakav će biti) itd. Nije dakle moja opažajna svijest elementarna, puki osjet, ograničen samo na trenutačno stanje stvari, niti je ona tek djelomična, ograničena samo na dosadašnji tijek dotičnog zbivanja, mijene, nego je ona cjelovita, prodirući (slutnjom, nagađanjem, podrazumijevanjem ili kakvom drugom svojom anticipativnom sastavnicom) i u nadolazeći tijek te mijene, tog zbivanja, obuhvaćajući ga dakle cijela, što retencijom (dosadašnji njegov tijek), što osjetom (aktualni njegov trenutak), što protencijom (daljnji,

---

<sup>17</sup> Kad je riječ o maloprijašnjim osjetima, ukoliko su i kako zadržani u opažajnoj svijesti, sklon sam rabiti Husserlov termin *retencija*. Kad je riječ o daljnjem, budućem tijeku dotičnoga zbivanja, ukoliko je i kako prisutan u opažajnoj svijesti, rabim obično termin (*opažajna*) *anticipacija*, uobičajen u znanstvenoj psihologiji, a ne Husserlov termin *protencija*. O Husserlovim pojmovima *retencija* i *protencija* usp. npr. (Smith, 2003: 86-100), (Zahavi, 2003: 81-86), (Zahavi, 2011: 127-134). O znanstvenim istraživanjima (perceptivne) anticipacije usp. npr. (Bubić, Von Cramon i Schubotz, 2010).

odsadašnji njegov tijek), pri čemu ona nije cjelovita u tom smislu da bi znala unaprijed i ono nadolazeće, nego u tom smislu da sve vrijeme *misli sve*, cjelinu dotične mijene, znanjem (što retentivnim, što senzornim) ono dosadašnje i sadašnje, neznanjem (slutnjom, nagađanjem, podrazumijevanjem itd.) ono buduće, nadolazeće.

Pa i kad bi bila izložena jednom jedinom osjetu ikad, ne bi opažajna svijest bila jednostavna, elementarna, tičući se samo tog osjeta, nego bi ga ona bila svjesna kao sadašnjega, spram svega onoga eventualno nadolazećega i spram svega onoga dosad senzorno izostalog, ili bi ga bila svjesna kao maloprijašnjega (ili negdašnjega, davnoga itd.), spram svega onoga senzorno izostalog prije i nakon njega. Ne bi se dakle ona ticala samo njega nego i cjeline (temporalne), makar i senzorno prazne (uz izuzetak njega sama), unutar koje bi se on tek i mogao pojaviti kao jedan jedini *dosad* (ili *ikad*).

Drugim riječima, taj bi osjet bio (kao i svaki drugi) integriran u temporalnu strukturu dotičnoga uma. Opažaj zapravo i nije drugo do integracija osjeta u sveukupnu strukturu dotičnoga uma u danom trenutku – temporalnu, spacijalnu, pojmovnu itd. Primjerom, opažajući kretanje nekog tijela, integriram aktualne osjete ne samo u temporalnu nego i u spacijalnu strukturu svoga uma (u svoju predodžbu prostora);<sup>18</sup> ili, prepoznavajući neko lice, integriram (uklapam) aktualni osjet u sveukupna svoja znanja (otprije stečena) o dotičnoj osobi i njenu licu;<sup>19</sup> ili, čitajući, integriram (ucijelim) aktualnu senzornu informaciju o crnim crtama na bijeloj podlozi u svoja odavno stečena znanja o značenju tih crta, pojedinih i u nizu (kakav već jest preda mnom);<sup>20</sup> itd.

Ukratko, opažajna je svijest cjelovita u tom smislu da kontinuirano integrira (uklapa, ucjeljuje) pojedine osjete u sveukupnu strukturu dotičnoga uma (u danom trenutku) – temporalnu, spacijalnu, pojmovnu itd. Kontinuirani rezultat tog uklapanja zovemo opažajem (percepcijom) dotičnoga objekta i njegova kretanja (ili mirovanja), mijene ili stanja itd. u dotičnoj okolini i, uopće, u svijetu.

Što se pak tiče svjesnoga čina, vrijedi primijetiti da sam i njega svjestan na cjelovit način. Naime, koliko god da obično nisam potanko svjestan svakog koraka i detalja same njegove izvedbe, ipak sam (obično) svjestan svega onog u cjelini bitnoga: prvo, što zapravo činim, drugo, komu ili čemu to činim, treće, s kojom svrhom i, četvrto, da to činim ja, a ne netko drugi. Izvedba je dakle uglavnom nesvjesna, ali je svjesna cjelina samoga čina, tj. sve ono što ga čini upravo tim činom, a ne nekim drugim.<sup>21</sup> Primjerom, kad izgovorim neku poruku, svjestan sam da sam je izgovorio ja (a ne netko drugi) i da sam je uputio dotičnoj osobi ili dotičnim osobama (a ne kome drugome) i da sam je izgovorio sa svrhom da tu osobu (ili osobe) izvijestim o dotičnom događaju ili stanju i da je pritom riječ upravo o tom događaju ili stanju (a ne o čemu drugome), ali pritom nisam izravno svjestan same izvedbe, kojom dotične glasove izgovaram (što zapravo činim sa svojim dahom, glasnicama, jezikom, usnama itd.), nego te glasove jednostavno izgovorim, ne znajući zapravo ni sam kako (učeci eventualno o tom tek posredno, iz znanosti, fonetike).

---

<sup>18</sup> Kad te predodžbe ne bih imao, ne bih mogao ni percipirati kretanje tog tijela kroz *prostor*.

<sup>19</sup> Kad tih znanja ne bih imao, ne bih mogao to lice prepoznati.

<sup>20</sup> Kad tih znanja nisam imao, nisam mogao ni čitati, sve dok ih nisam stekao (tj. sve dok nisam naučio čitati).

<sup>21</sup> Usp. o tom (tj. o egzekutivnoj ignoranciji) npr. (Baars, 1988: 248-257, 376), (Hommel, 2013), (Velmans, 2002: 8-9). Usp. također Kochove ideje o egzekutivnom sažetku. (Koch, 2004: 233-235, 335).

U skladu s tim mogli bismo zaključiti da je i savršeno sveznajući um svjestan svoga čina u prvom redu na cjelovit način, znajući naime svjesno u prvom redu ono sve što taj čin čini upravo tim činom (a ne nekim drugim), tj. znajući (i to svjesno) što tim činom čini i komu (ili čemu) i radi čega i, k tome svemu, da to čini on sam (a ne netko drugi), ali uz to sve savršeno sveznajući um zna svjesno i svaku pojedinost same izvedbe tog čina – inače, ne bi on bio savršeno (*svjesno*) sveznajući.

To pak znači da je savršeno sveznajući um pri svjesnom obесvještavanju barem nekih svojih znanja svjestan sama sebe na cjelovit način, tj. ne samo kao činitelja (koji obесvještava) nego i kao trpitelja (koji tim obесvještenjem biva nesvjestan barem nekih svojih znanja), ali i kao svrhe tim činom polučene (a to je on sam ne samo svjestan svih svojih znanja nego ujedno i nesvjestan barem nekih od njih, znajući tako i kako je to ne znati, što ga čini uistinu sveznajućim). Problem je pritom onaj već spomenuti: kako je naime moguće da jedan te isti um istih svojih znanja bude ujedno i svjestan i nesvjestan. No, odgodimo pokušaj rješavanja tog problema za sljedeće odsječke. U ovom pak usredotočimo se (sasvim ukratkо) još samo na cjelovitost samosvijesti savršeno sveznajućeg uma, tj. na cjelovitost njegove svijesti o sebi samu.

Kao što, shvativši da me neki osjet vara, bivam svjestan sebe i kao shvatitelja, proziratelja (te varke) i kao (njena) viditelja, koji (tom varkom) biva i dalje (vizualno) prevaren, tako i savršeno sveznajući um biva (oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi) pri činu obесvještenja barem nekih svojih znanja svjestan sebe sama i kao činitelja i kao trpitelja i kao svrhe (tim činom polučene), jer tog uma nesvjesna barem nekih svojih znanja ne biva on tim činom svjestan kao nekog drugog uma, nego upravo kao sebe sama. Posrijedi je dakle samonaspramnost, u kojoj subjekt (svjesnosveznajući um) biva svjestan svoga objekta (sasvim ili barem donekle nesvjesno sveznajućeg uma) kao sama sebe.

Razlika je samo u tom da savršeno sveznajući um biva oduvijek (i zauvijek), po samoj svojoj naravi, cjelovit – i činitelj i trpitelj i polučena svrha, tj. (oduvijek i zauvijek) svojih znanja (barem nekih) ujedno i svjestan i nesvjestan – dok nesavršeni um biva cjelovit (ili barem sve cjelovitiji) tek s vremenom, shvativši npr. u nekom trenutku (ne prije i ne oduvijek) svoj osjet (ovaj ili onaj) kao dezinformaciju (ili informaciju). Savršeno sveznajući um dakle oduvijek je i zauvijek, po samoj svojoj savršenoj naravi, izrastao iz sebe sama svjesno sveznajućeg u sebe sama barem što god i nesvjesno (a ne samo svjesno) znajućega. U njemu dakle rasta u temporalnom smislu te riječi zapravo nema.

Zaključimo ovaj odsječak sljedećim kratkim razmatranjem, koje će nam poslužiti kao smjernica za daljnja istraživanja savršeno sveznajućeg uma (u sljedećim, završnim odsječcima ovog rada). Naime, kad varku shvatim (onu sa štapom uronjenim u vodu), više nisam prevaren, jer sam je shvatio, prozreo, ali zapravo na neki način pritom i dalje sam (njome) prevaren – naime, vizualno (jer taj štap i dalje vidim prelomljenim, a ne ravnim, kakav uistinu jest). Kako je to moguće – da jedan te isti um (ja) u pogledu istoga objekta (štapa uronjena u vodu) bude ujedno i prevaren i neprevaren? Odgovor se, rekao bih, krije u cjelovitosti dotičnoga uma. Budući da sa shvaćanjem te varke ne bivam jednostavan (tek njezin shvatitelj), nego cjelovit (ujedno i njen shvatitelj i njen viditelj), ja je jednim sobom (kao shvatitelj) prozrem i samim tim bivam (njome) neprevaren, dok je u isto vrijeme drugim sobom (kao njen viditelj) vidim i dalje takvom kakva je i bila (prije tog shvaćanja – naime, bitno drukčijom od same dotične stvarnosti), ostajući dakle njome i dalje prevaren, ali samo vizualno, ne i intelektualno (kao njen shvatitelj). Na isti način i savršeno sveznajući um možda je istih svojih znanja ovako (jednim

sobom) svjestan, onako pak (nekim drugim sobom) nesvjestan, pri čemu ta dva njegova sebstva, premda odijeljena jedno od drugoga, ne bi bila i odvojena jedno od drugoga, nego bi nekom međusobnom samonaspramnošću činila zapravo jedno te isto cjelovito sebstvo, unutar kojega bi njihova zasebnost, samosvojnost bila lokalizirana i zacijeljena.<sup>22</sup>

## 9. Iskustvo rascjepa

U ovom odsječku razmatram iskustvo odvojenosti od sebe sama, savršenu umu neprimjereno (premda dostupno, u činu njegova uživljavanja u nesavršeni um).<sup>23</sup>

Primjerom, ako ne bih bio svjestan nekog objekta, ni vizualno, ni taktilno, ni olfaktivno itd., ali bih svejedno pukim pogađanjem dao svaki put točan odgovor na pojedina pitanja o njemu (recimo, o njegovu obliku, boji, veličini, mirisu itd.), zaključio bih da ipak na neki način znam o tom objektu štošta (možda i sve), premda ga nisam svjestan, ni njega ni toga svega što o njemu znam. Moje bi znanje, dakle, o tom objektu i o njegovoj boji, obliku, mirisu itd. bilo nesvjesno.

Ili, recimo da tijekom ove godine nisam svjestan vremenskih prilika u Ninu, ni izravno (budući da me u Ninu ove godine nema), ni testimonijski (budući da izvještaje o vremenu ne pratim, niti znam ikoga u Ninu tko bi me o tim prilikama mogao izvijestiti), ali svejedno pukim pogađanjem dam svaki put, dan za danom, sat za satom, točan odgovor na pojedina pitanja o tim prilikama (recimo: pada li kiša, puše li vjetar, koja je temperatura itd. taj trenutak u Ninu), zaključio bih da ipak na neki način znam te istine, premda ih nisam svjestan. Moje znanje o njima bilo bi, dakle, nesvjesno.

Ukratko, svjesno bismo znanje mogli definirati kao ono pri kojem je um svjestan dotičnoga objekta ili istine (npr. trenutačnih vremenskih prilika u Stonu). Tomu nasuprot, nesvjesno bi znanje bilo ono pri kojem um nije svjestan dotičnoga objekta (ili istine), ali ga svejedno zna, na neki stran, nesvjestan način.

Dobar je primjer nesvjesnoga znanja tzv. slijepi vid. Sljepovidna osoba nije svjesna ničega u jednom dijelu svoga vidnog polja. Može dakle ona o objektima u tom dijelu svoga vidnoga polja samo nagađati (recimo, kojeg su oblika, jesu li položeni uspravno ili vodoravno itd.). Nagađajući, međutim, sljepovidna osoba pogodi uvijek znatno iznad statistički očekivanoga, što znači da je to njeno nagađanje zapravo 'nagađanje', vođeno (barem donekle) nekim znanjem (premda nesvjesnim i ograničenim), a ne (u potpunu neznanju) prepušteno pukom slučaju, bez ikakva vodstva. Obaviještena o rezultatima svoga 'nagađanja', sljepovidna osoba reagira iznenađenjem i nevjericom.<sup>24</sup>

Primijetimo da pri nesvjesnome znanju po definiciji postoje, uvijek i nužno, neki objektivni pokazatelji, primijećeni ili neprimijećeni, koji o njemu svjedoče (da postoji). Premda se nesvjesno znanje ne očituje dotičnome umu izravno, samoj neposrednoj njegovoj svijesti, ono mu se ipak očituje (i

---

<sup>22</sup> Pritom bi savršeno sveznajući um bio cjelovit po samoj svojoj naravi, a ne kakvim povoljnim stjecajem okolnosti. Drugim riječima, rascjep savršeno sveznajućeg uma jednostavno ne bi bio moguć.

<sup>23</sup> Obuhvatnije o iskustvu rascjepa (disocijacije) usp. npr. (Young, 1996).

<sup>24</sup> O slijepome vidu usp. npr. (Weiskrantz, 1986), (Young, 1996: 125-129), (Weiskrantz, 2007), (Koch, 2004: 220-222). Ovdje se držim standardne interpretacije fenomena sljepovidnosti, jednostavno zato što nema potrebe upuštati se (u ovom radu) u inače i te kako zanimljivu raspravu o toj interpretaciji. Usp. o toj raspravi (Cowey, 2004), (Phillips, 2021).

njemu samu i nama drugima) posredno, preko tih pokazatelja, objektivno (npr. u statistički neočekivano visokoj točnosti njegovih 'pukih nagađanja' o objektu kojega uopće nije svjestan). Bez tih pokazatelja ničega ne bi bilo u čemu bi se ta znanja pokazala uistinu postojećima. (Tvrditi da stijena, plamen ili voda imaju neka svoja nesvjesna znanja, koja se ni u čemu ne očituju, posve je besmisleno i samu pojmu nesvjesnoga znanja neprimjereno.)

Primijetimo također da je nesvjesno znanje zapravo konstrukt, opravdan inferencijski, zaključkom, na temelju objektivnih pokazatelja, a ne izravno, samim iskustvom (dotičnoga) znanja. Taj konstrukt objašnjava dotični fenomen (recimo, statistički neočekivano visoku točnost 'pukih nagađanja' dotičnoga uma o objektu kojega on uopće nije svjestan). On je vjerojatno najbolje, možda čak i jedino uvjerljivo objašnjenje tog fenomena i to ga čini (spoznajno) opravdanim. Tomu nasuprot, svjesno znanje nije konstrukt (tek teorija, objašnjenje), nego po samoj svojoj naravi uključuje iskustvo, doživljaj znanja (koliko god da i objašnjava).

Kad shvatim, na temelju objektivnih pokazatelja, da zapravo vidim dotične objekte, premda ih nisam svjestan, bivam toga svoga (nesvjesnoga) viđenja svjestan, ali inferencijski (sviješću proisteklom iz zaključka, na temelju objektivnih pokazatelja), zaobilazno, a ne izravno (samim doživljajem, iskustvom tog viđenja). I dalje, dakle, to viđenje ne osjećam izravno svojim viđenjem, nego ga takvim samo znam. Svojim pak osjećam i dalje neviđenje tih objekata i puko nagađanje o njihovu obliku, boji, položaju, veličini itd. Ta spoznaja (da te objekte vidim nesvjesno) rađa dakle u meni jasnim konfliktom: s jedne strane, naime, znam da ih vidim, s druge pak strane, i dalje ih jednostavno ne vidim. Zato se tome svome nesvjesnome viđenju tih objekata čudim, kad ga otkrijem, i primam ga s izrazitom ili barem primjetnom nevjericom.

Pritom, kad shvatim, na temelju objektivnih pokazatelja, da te objekte zapravo vidim, premda ih nisam svjestan, bivam svjestan sebe sama nesvjesnoga njihova viditelja, ali inferencijski (sviješću proisteklom iz zaključka, na temelju objektivnih pokazatelja), a ne izravno (samim iskustvom, doživljajem sebe sama kao njihova viditelja). I dalje se dakle ne osjećam viditeljem tih objekata, nego samo znam da sam to ja. Dapače, osjećam se i dalje njihovim neviditeljem (i pukim nagađateljem njihova oblika, položaja, boje itd.). Ta spoznaja (da te objekte zapravo vidim, premda nesvjesno) rađa dakle u meni jasnim konfliktom: s jedne strane, naime, znam da jesam njihov viditelj, s druge strane, međutim, jednostavno ih i dalje ne vidim (pa se i ne osjećam njihovim viditeljem, ni najmanje). Drugim riječima, osjećam sebe nesvjesna njihova viditelja sebi samu (svjesnu njihovu neviditelju) posve stranim (doživljajno posve odsutnim, inosebnim), kao da je to zapravo netko drugi, a ne ja sam. To iskustvo sebe sama kao nekoga drugoga, pravomu sebi strana, zapravo je iskustvo rascjepa (nezacijeljene dvosebnosti), u kojem kao da nisam samo onaj koji očito jesam nego i netko drugi, mimo toga izravno očitoga sebe – *složen* dakle od tih dvaju sebstava (onog izravno, doživljajno očita i onog doživljajno odsutna, strana), a ne cjelovit (jedan te isti).<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Pritom je u slučaju sljepovidnosti taj rascjep izrazito lokalna (premda nezacijeljen). Isti takav dojam izrazito lokalna, premda nezacijeljena rascjepa moguć je i pri otkriću vlastitih nesvjesnih znanja u okviru drugih vrsta subliminalne percepcije – primjerice, u okviru prozopagnozije ili simultanagnozije. O subliminalnoj percepciji usp. npr. (Merikle, 2000), (Merikle i Daneman, 2000), (Merikle, 1998). O prozopagnoziji usp. npr. (Damasio, Damasio, i Van Hoesen, 1982), (Tranel i Damasio, 1985), (Young, 1996: 130-132). O simultanagnoziji usp. npr. (Denburg, Jones, i Tranel, 2009). U slučajevima razrezanog mozga (*split brain*) taj rascjep, nezacijeljena dvosebnost, doima se znatno ozbiljnijim nego u slučajevima

U skladu s tim, savršeno sveznajući um koji bi barem neka svoja znanja obesvještavao onako kako obesvještava slijepi vid činio bi zapravo tim činom sama sebe složenim, necjelovitim, sebi samu stranim, doživljajno odsutnim – ukratko, nesavršenim – što zacijelo ne bi odgovaralo samoj savršenoj njegovoj naravi. Mora dakle savršeno sveznajući um, da bi bio uistinu savršen u svome sveznanju, obesvještavati barem neka svoja znanja na neki drugi način, a ne onako kako obesvještava slijepi vid. Mora to obesvještavanje sačuvati njegovu cjelovitost, zacijeliti eventualnu dvosebnost, nadrastiti je, tako da u nesvjesnome sebi on ne bude sam sebi stran (puki konstrukt, koliko god opravdan), nego i doživljajno prisutan (makar i na samom rubu svoje izravne, doživljajne svijesti, svoga iskustva). Jer, doživljaj (sebe sama kao sebe sama), kad je o umu riječ, nije sporedan, nego bitan.

## 10. Potencijalna svijest

U ovom odsječku razmatram ideju nesvjesnoga kao potencijalno svjesnoga, oslanjajući se pritom posebno na fenomene spavanja, budnosti, buđenja i pospanosti.

Dok spavam nisam svjestan ničega, pa ni sama sebe. Kad se probudim opet sam svjestan kojega, pa i sama sebe (istoga onoga koji je zaspao, nekoliko sati prije tog buđenja). Čini se dakle da kad zaspem moja svijest nestane sasvim, tako da je tijekom spavanja ni na koji način više nema. To je barem prvi dojam. No, ako je tomu uistinu tako, kako to da se ne probudim kao netko sasvim drugi, novi, a ne isti onaj koji je zaspao, tj. kako to da se ne probudim s nekom posve novom sviješću, o sebi kao nekom posve drugom, novom, a ne onom istom koji je zaspao. Drugim riječima, čini se da spavanje ipak na neki način čuva moju svijest upravo onom istom koja je bila i prije nego što sam zaspao, tj. čini se da kad zaspem moja svijest ipak ne iščezne sasvim, tako da je više ni na koji način nema, nego ona sve vrijeme spavanja i dalje postoji, samo ne više aktualno, nego potencijalno, otprilike onako kako je kolač sladak i prije nego što ga okusim (i njegovu slatkoću osjetim) ili onako kako sila djeluje i kad (zbog djelovanja drugih sila) ne uspijeva ubrzati dotično tijelo. S buđenjem dakle čini se da moja svijest ne nastaje iznova (sve, ni iz čega), nego je buđenje samo njen prijelaz iz potencijalnog u aktualno njeno postojanje, kao što je i pospanost (sve veća) samo nekakav njen postupan prijelaz iz aktualnog u potencijalno njeno postojanje, a ne u potpuno njeno iščeznuće.<sup>26</sup> Ukratko, nesvijest čini se da je zapravo svijest, ali potencijalna, a ne aktualna.

Tomu u prilog govori i sljedeći fenomen. Nekakav niz zvukova probudit će me ako je i sasvim tih, jedva čujan, ima li on samo neko određeno značenje za mene, koje ga čini vrijednim moga buđenja – recimo, znači li on da me netko doziva mojim imenom ili ako je posrijedi zvučni signal moje budilice (koji znači da je vrijeme za buđenje) itd. Shvatim dakle početka značenje tog niza zvukova nesvjesno (dok još spavam, potencijalnom sviješću) te se tim povodom počnem buditi, bivajući ga postupno svjestan i aktualno (aktualnom sviješću), sve jasnije. Spavanje dakle nije stanje u kojem događaje iz okoline ne bih ni registrirao ni shvaćao, nego je ono stanje u kojem ih (registrirane i shvaćene, barem

---

subliminalne percepcije. Usp. o slučajevima razrezanog mozga npr. (Gazzaniga, 1970), (Gazzaniga i LeDoux, 1978), (Gazzaniga, 1985), (Young, 1996: 119-122), (Colvin i Gazzaniga, 2007), (Schechter, 2018), (Koch, 2004: 287-294).

<sup>26</sup> Usp. o tom npr. (Linschoten, 1987), (Jacobs, 2010b), (Jacobs, 2010a).

donekle, u kontekstualno osnovnom njihovu značenju) jednostavno ignoriram, osim onih koje ocijenim (nesvjesno, dok još spavam) vrijednima buđenja.<sup>27</sup>

Između svjesnoga i nesvjesnoga, dakle, ne postoji jaz pojmovne nespojivosti, nego je naprotiv sasvim moguće shvatiti nesvjesno kao potencijalnu svijest, koju obično s lakoćom aktualiziramo (npr. buđenjem ili prisjećanjem itd.), premda je u nekim slučajevima ta aktualizacija, stjecajem raznih nepovoljnih okolnosti, zapravo neizvediva (trajno ili privremeno) ili barem u većoj ili manjoj mjeri otežana (recimo, u demenciji ili u raznim vrstama agnozije itd.).

U skladu s tim, obesvijestiti barem neka svoja (aktualno svjesna) znanja značilo bi zapravo učiniti ih spavajućima, potencijalno svjesnima. Pritom, budući da je *savršena* aktualna (a ne potencijalna) svijest, tih spavajućih svojih znanja morao bi *savršeno* sveznajući um biti svjestan i aktualno, a ne samo potencijalno. Spavanjem to, međutim, ne može postići, jer ih je spavajućih svjestan samo potencijalno. Isto vrijedi i za budnost, u kojoj ih je svjestan samo aktualno. Između spavanja i budnosti, međutim, nekakva pospanost, znatnija ili neznatnija, bilo pri buđenju (sve neznatnija), bilo pred spavanje (sve znatnija), faza je u kojoj svijest nije ni posve aktualna, ni posve potencijalna. To pak znači da je ona u stanju pospanosti, doduše, savršenija od spavajuće, potencijalne svijesti, ali ne i savršena, potpuno aktualna, što opet znači da savršeno sveznajući um ne može biti u pogledu nekoga svoga znanja (bilo kojega) samo u stanju pospanosti, jer bi ga to činilo zapravo nesavršenim (aktualnom sviješću dotičnu istinu neznajućim). Ukratko, čini se da savršeno sveznajući um ne obesvijesti (barem neka) svoja znanja niti tako da ih učini samo spavajućima (posve nesvjesnima), niti tako da ih učini samo pospanima (donekle nesvjesnima).

Ostaje dakle pitanje kojim to činom (na koji način) savršeno sveznajući um obesvijesti barem neka svoja znanja, ostajući pritom i dalje savršen u svome sveznanju. Odgovor na to pitanje skiciram u sljedećim dvama odsječcima ovog rada. Ovdje pak, na samom svršetku ovog odsječka, primjećujem još samo to da je prijelaz iz budnosti u spavanje i iz spavanja u budnost zapravo tek mijena, ne i rast, jer tim prijelazom dotični um biva samo sve budniji, odnosno sve pospaniji (svjestan dotičnih objekata samo sve aktualnije, odnosno sve potencijalnije), ali ne i sve cjelovitiji, višesebniji (svjestan ih npr. jednim sobom aktualno, drugim sobom potencijalno). Nema dakle rasta, u kojem bi se taj um, jedan te isti, granao, razvijao u razna svoja sebstva (lokalna i zacijeljena, integrirana u jedno te isto njegovo cjelovito sebstvo, a ne totalna i nezacijeljena, odvojena jedno od drugoga), nego on ostaje sve vrijeme jednostavan (nerazgranat, nerazvijen), mijenjajući samo svoja stanja (stanja svoje svijesti).

---

<sup>27</sup> Usp. o tom npr. (Kihlstrom, 1996: 34-35), (Jacobs, 2010a: 184, 196).

## 11. Atencionalna svijest

U ovom odsječku, razmatrajući fenomen atencionalne svijesti, uvodim pojam relativno nesvjesnoga, koji čini se da nudi prihvatljiv okvir za rješenje problema neznanja.

Udubljen u razmatranja o savršeno sveznajućem umu, sjedeći za stolom u svojoj sobi, otvorenih očiju, vidim sve što se s te pozicije vidjeti da, ali ni na što od toga svega nisam usredotočen, jer sam u atencionalnom pogledu posve apsorbiran temom savršeno sveznajućeg uma.<sup>28</sup> Odjednom primijetim među stvarima na stolu olovku koju sam ne tako davno tražio svuda po sobi, bezuspješno. Nije se ona taj trenutak pojavila u mome vidnom polju, nego sam je vidio i prije, ali sam je primijetio tek tada. Sve vrijeme bio sam je dakle vizualno svjestan, ali ne i atencionalno, nego sam je postao atencionalno svjestan tek u trenutku u kojem sam je primijetio (u kojem je privukla moju pažnju). Jedno je dakle senzorna svijest (bilo vizualna, bilo auditivna, taktilna itd.), drugo pak atencionalna svijest, tako da istoga objekta mogu biti istodobno i svjestan (senzorno) i nesvjestan (atencionalno), onako kako sam, primjerom, i te olovke bio senzorno svjestan, ali ujedno i atencionalno nesvjestan, sve dok je nisam i primijetio.<sup>29</sup>

Bila je dakle ta olovka atencionalno spavajuća, tj. u atencionalnom pogledu bio sam je svjestan tek potencijalno, ne i aktualno, ali sam je pritom sve vrijeme bio svjestan i aktualno, samo ne u atencionalnom, nego u vizualnom pogledu – jer, sve sam je vrijeme zaista vidio (premda neprimijećenu). To pak da sam je, jedne te iste, bio, jedan te isti, sve vrijeme ujedno i svjestan i nesvjestan (tj. svjestan je i aktualno i potencijalno), bilo bi posve nemoguće (u sebi protuslovno), da nisam u svojoj cjelovitosti dvoseban (više-seban) – jer, jednim te istim sobom ne bih je mogao biti ujedno i svjestan i nesvjestan (primjerom, ujedno je i vidjeti i ne vidjeti, i razmatrati i ne razmatrati, itd.). Pritom, biti cjelovit znači biti jedan te isti u raznim svojim sebstvima. Možemo ta sebstva zvati moćima, sposobnostima, modulima – kako god – bitno je samo to da nijedno od njih nije totalno (cjelovito). Jer, totalno je samo sebstvo dotičnoga uma u cjelini, jedno te isto u svima njima parcijalnim.

U skladu s tim, možda je i savršeno sveznajući um činom pažnje uživljen, recimo, u Rembrandtovu *Staricu kako čita*, ne primjećujući ništa drugo, što međutim i dalje sve zna, i to svjesno, izvornim svojim (aktualno) svjesnim sveznanjem, ali ne i atencionalno. Ostao bi on dakle, u ovom slučaju, svjesno sveznajući, ali ujedno i atencionalno uživljen u neznanje svega ostaloga osim Rembrandtove *Starice kako čita*.

Drugim riječima, čin kojim savršeni um obesvijesti barem neka svoja znanja možda je zapravo čin pažnje, kojim se on uživi u neka svoja izvorno svjesna znanja, učinivši ih i atencionalno svjesnima (a ne samo izravno, izvorno svjesnima), zanemarivši pritom ostala svoja izvorno svjesna znanja, učinivši ih dakle atencionalno nesvjesnima (spavajućima), premda i dalje izravno svjesnima (u okviru njegova izvornog, svjesnog sveznanja). Ne bi dakle taj čin učinio ta znanja u svakom pogledu nesvjesnima, već samo u atencionalnom. Njihova bi nesvjesnost dakle bila relativna, a ne apsolutna.

---

<sup>28</sup> O stanju apsorbiranosti usp. npr. (Baars, 1988: 287-292, 367), (Baars, 1997: 103).

<sup>29</sup> Usp. o tom npr. (Jacobs, 2010a).

Ukratko, savršeno sveznajući um, da bi znao kako je to ne znati (dvojiti, naslućivati, nagađati itd. i znanju se nadati, s neznanjem se ne miriti itd.), mora obesvijestiti barem neka svoja znanja. No, da bi pritom bio ujedno i *savršeno* sveznajući, mora on tih istih svojih znanja (onih obesvještenih) biti ujedno i svjestan (a ne samo nesvjestan). To pak moguće mu je samo ako ih je nesvjestan relativno, a ne apsolutno – jer, ako ih je nesvjestan apsolutno, onda ih jednostavno ne može biti ujedno i svjestan. Biti čega apsolutno nesvjestan znači biti ga nesvjestan u svakom pogledu, tj. tako da nema pogleda u kojem bi dotični um mogao biti istoga toga ujedno i svjestan. Tomu nasuprot, biti čega relativno nesvjestan znači biti ga nesvjestan u nekom pogledu, što dotičnome umu ne priječi biti istoga toga ujedno i svjestan, u nekom drugom pogledu (u kojem ga nije nesvjestan).

U tom smislu, čini se da je rješenje problema neznanja moguće samo u okviru pojma relativno nesvjesnoga.

## 12. Empatija

U ovom je odsječku riječ o kognitivnoj, a ne o afektivnoj empatiji. Afektivna je empatija suosjećanje s drugima. Kognitivna je empatija neposredno shvaćanje njihovih misli, namjera, osjećaja itd., istinito ili neistinito.<sup>30</sup>

U empatiji nisam uživljen samo u (ne)znanje kao takvo nego i u dotični um, doživljavajući naime to (ne)znanje kao njegovo (ne)znanje, a ne kao kakvo (ne)znanje uopće, ničije. Isto vrijedi i za osjećaje, misli, namjere itd. – u empatiji ih ne doživljam kao kakve apstraktne, ničije misli, osjećaje, namjere itd., nego kao misli, namjere, osjećaje itd. dotičnoga uma. Ukratko, empatija je konkretna, a ne apstraktna.

Pritom sam tog uma, u koji sam uživljen, svjestan kao nekoga drugoga, a ne kao sama sebe. Nisam ga dakle svjestan *simpliciter*, mimo bilo čega drugoga, nego spram sama sebe. Drugim riječima, u moju svijest o drugome kao drugome bitno je utkana i moja svijest o sebi samu (kao sebi samu). Premda usredotočen na drugoga, nisam dakle u empatiji lišen svijesti o sebi samu, nego sam naprotiv sve vrijeme bitno svjestan i sama sebe, a ne samo dotičnoga drugoga.<sup>31</sup>

No, mogu biti uživljen i u mnoge druge, a ne samo u jednoga. Dapače, obično i jesam uživljen u mnoge, tj. u situaciju, u kojoj sudjeluju mnogi, svojim znanjima i neznanjima, mislima i osjećajima i namjerama itd. – npr. u obitelji ili na poslu itd. (u stvarnome životu) ili u romanu, drami, filmu itd. (u zamišljenom životu).

Savršeno je sveznajući um, međutim, uživljen u cijeli svijet, kao splet svih situacija (stvarnih i fiktivnih), u kojem sudjeluju sve osobe (stvarne i fiktivne), jer on jednostavno ne može biti svjestan samo nečijih znanja i neznanja, misli i osjećaja itd. – činilo bi ga to, naime, nesveznajućim.

Ukratko, savršeno je sveznajući um sveuživljen (panempatičan).<sup>32</sup>

<sup>30</sup> O razlici između kognitivne i afektivne empatije usp. npr. (Baron-Cohen, 2003: 26-28), (Bošnjaković i Radionov, 2018). Razlikovanju između kognitivne i afektivne empatije na nekim se mjestima u svome istraživanju svesubjektivnosti približava i Zagzebski. Usp. (Zagzebski, 2008: 237, 238-239).

<sup>31</sup> Usp. o tom (Zagzebski, 2008: 237-241), (Zagzebski, 2012: 10, 25-35), (Zagzebski, 2016: 440-444).

<sup>32</sup> Na sveuživljenost savršeno sveznajućeg uma upozorava u nizu svojih radova Zagzebski, rabeći pritom termin *omnisubjectivity*. (Zagzebski, 2008), (Zagzebski, 2012), (Zagzebski, 2013: 312-313, 316), (Zagzebski, 2016).

## Zaključak

Zaključno, na samom svršetku ovog rada, izlučujem osnovnu njegovu nit, od same formulacije problema neznanja, preko pojmova koji bi možda mogli pridonijeti rješenju tog problema (posebno, pojam višesebnosti, cjelovitosti i relativno nesvjesnih znanja), uključujući i probleme vezane uz te pojmove (posebno, problem identiteta), do ideje savršeno sveznajućeg uma koji sebe savršenim i sveznajućim zapravo uvijek iznova čini, po samoj svojoj naravi (oduvijek i zauvijek).

*Problem neznanja.* Po definiciji, savršeno sveznajući um zna sve, bez izuzetka, i to na savršen način (oduvijek i zauvijek, izravno, svjesno itd.). No, znajući sve, bez izuzetka, savršeno je sveznajući um, barem se tako čini, lišen iskustva neznanja, tj. on čini se da ne zna kako je to ne znati. Ako pak *ne zna* (kako je to ne znati), onda on zacijelo nije sveznajući.

*Nesvjesno sveznanje.* Rješenje problema neznanja mogli bismo tražiti u okviru pojma nesvjesnoga sveznanja. Nesvjesno sveznajući um, naime, znao bi sve, bez izuzetka, ali nesvjesno, tako da se zapravo ne bi osjećao sveznajućim, nego neznajućim (jer svojih znanja ne bi bio svjestan). Iskustvo neznanja, dakle, ne bi mu bilo strano. (Ali bi mu zato bilo strano iskustvo znanja.)

Problem je, međutim, s ovim rješenjem to što sveznanje nesvjesno sveznajućeg uma nije savršeno, nego nesavršeno (jer je nesvjesno), i što, u skladu s tim, ne bi bio posrijedi savršeno, već samo nesavršeno sveznajući um. (Problem je naravno i to što nesvjesno sveznajući um ne bi znao kako je to znati.)

Ako nas dakle zanima savršeno sveznanje (savršeno sveznajućeg uma), onda rješenje problema neznanja s pomoću nesvjesnog sveznanja ne možemo držati zadovoljavajućim.

*Dvosebnost.* S jedne strane, dakle, da bi bio savršeno sveznajući, um mora znati sve savršenim, svjesnim (a ne tek nesavršenim, nesvjesnim) znanjem. S druge strane, međutim, da bi znao kako je to ne znati (a to je znanje bez kojega on ne može biti uistinu sveznajući), mora on biti nesvjestan barem nekih svojih znanja. Drugim riječima, mora on biti barem nekih svojih znanja ujedno i svjestan i nesvjestan, tj. jednim ih sobom svjestan, drugim pak nesvjestan (jer istim ih sobom ne može biti ujedno i svjestan i nesvjestan). To pak znači da on mora biti zapravo dvoseban (na ovaj ili onaj način, u ovoj ili onoj mjeri). Dvosebnost dakle čini se neizbježnom pri rješavanju problema neznanja.

*Problem identiteta.* Dvosebnost međutim ima neke svoje ozbiljne probleme – u prvom redu, problem identiteta: što je to što čini dvoseban um jednim (te istim) umom, a ne dvama umovima (jednim, koji bi dotičnih znanja bio svjestan, i drugim, koji ih ne bi bio svjestan), odnosno, kako je to uopće moguće da jedan te isti um bude istih svojih znanja ujedno i svjestan i nesvjestan.

*Cjelovitost.* Nasuprot jednostavnosti, cjelovitost podrazumijeva višedijelnost. Cjelovit um po samoj je svojoj cjelovitosti višeseban, ali ne u smislu totalne i nezacijeljene višesebnosti, rascjepa, u kojem on više ne bi bio jedan te isti, cjelovit, nego u smislu lokalne i zacijeljene višesebnosti, u kojoj je on svjestan sebe sama, jednoga te istoga, u raznim svojim sebstvima, tj. i kao viditelja i kao shvatitelja i kao činitelja i kao viđenoga, shvaćenoga, činom izmijenjenoga itd. Cjelovitošću um nadraste vlastitu višesebnost, zacijeli je i lokalizira. Pritom, savršeno sveznajući um ne nadraste svoju

višeosebnost tek tijekom vremena, stjecajem povoljnih okolnosti, nego oduvijek (i zauvijek), po samoj svojoj savršeno cjelovitoj naravi.

Drugim riječima, problem identiteta (što je to što čini višeseban um jednim te istim umom, a ne mnogim umovima) pokazuje se zapravo problemom cjelovitosti (što je to što višesebnu umu omogućuje biti cjelovitim, tj. jednim te istim u raznim svojim sebstvima).

*Nesvjesna znanja.* Savršeno sveznajući um obesvijesti barem neka svoja znanja tako da ih učini relativno, a ne apsolutno nesvjesnima. Relativno su nesvjesna znanja ona nesvjesna samo u nekom pogledu, tako da u nekom drugom pogledu ona mogu biti istodobno i sasvim svjesna. Apsolutno su nesvjesna znanja ona nesvjesna u svakom pogledu, tako da nema načina na koji bi ona mogla biti ujedno i svjesna. Kad bi savršeno sveznajući um obesvijestio makar i samo neka svoja znanja u svakom pogledu, apsolutno (cijelomu sebi), ne bi ih on mogao biti ujedno i svjestan, što bi ga činilo nesavršeno (a ne savršeno) sveznajućim. Mora on, dakle, da bi bio savršeno sveznajući, obesvijestiti svoja znanja (barem neka) samo u nekom pogledu, relativno (tj. samo nekom od svojih sebstava), ne i u svakom pogledu, apsolutno (cijelomu sebi).

*Savršeno sveznajući um.* Jednim je sobom savršeno sveznajući um svjestan svih istina i samim tim neuživljen u iskustva drugih, nesavršenih umova, ali je on ujedno drugim sobom uživljen u iskustva nesavršenih umova i samim tim nesvjestan barem nekih istina. Tih istina, dakle, on je ujedno i svjestan (jednim sobom) i nesvjestan (drugim sobom). U te druge, nesavršene umove on je ujedno i uživljen (jednim sobom) i neuživljen (drugim sobom). Ukratko, savršeno je sveznajući um dvoseban, ali i troseban – čineći, naime, sam (po samoj svojoj naravi) sebe sama oduvijek i zauvijek tih istina ujedno i svjesnim i nesvjesnim, u te (nesavršene) umove ujedno i uživljenim i neuživljenim. Drugim riječima, savršeno sveznajući um nije jednostavno takav (savršeno sveznajući), nego on sebe takvim čini (oduvijek i zauvijek, po samoj svojoj naravi), obesvještavajući naime barem neka svoja znanja tako da ih čini relativno nesvjesnima, samim tim i sebe sama savršeno sveznajućim, tj. znajućim ne samo sve objekte i istine nego i sva iskustva, kako ona (iskustva) znanja, tako i ona (iskustva) neznanja. Savršeno sveznajući um nije stvarnost koja jednostavno jest savršeno sveznajuća, nego stvarnost koja sebe takvom oduvijek i zauvijek, bez prestanka čini, po samoj svojoj savršenoj naravi.

## Literatura

1. Baars, B. J. (1988). *A cognitive theory of consciousness*. New York: Cambridge University Press.
2. Baars, B. J. (1997). *In the Theater of Consciousness*. New York; Oxford: Oxford University Press.
3. Baron-Cohen, S. (2003). *The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth About Autism*. New York: Basic Books.
4. Binet, A. (1896). *On Double Consciousness. Experimental Psychological Studies*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
5. Bošnjaković, J., i Radionov, T. (2018). Empathy: Concepts, Theories and Neuroscientific Basis. *Alcoholism and Psychiatry Research*, 54 (2), str. 123-150.
6. Bubić, A., Von Cramon, D. Y., i Schubotz, R. I. (2010). Prediction, cognition and the brain. *Frontiers in Human Neuroscience*, IV.
7. Colvin, M. K., i Gazzaniga, M. S. (2007). Split-Brain Cases. U M. Velmans, i S. Schneider (ur.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (str. 181-193). Oxford: Blackwell Publishing.
8. Cowey, A. (2004). The 30th Sir Frederick Bartlett lecture: Fact, artefact, and myth about blindsight. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 57A (4), str. 577-609.
9. Damasio, A. R., Damasio, H., i Van Hoesen, G. W. (1982). Prosopagnosia: Anatomic basis and behavioral mechanisms. *Neurology*, 32, str. 331-341.
10. Denburg, N. L., Jones, R. D., i Tranel, D. (2009). Recognition without awareness in a patient with simultanagnosia. *International Journal of Psychophysiology*, 72 (1), str. 5-12.
11. Gazzaniga, M. S. (1970). *The Bisected Brain*. Appleton Century Crofts: New York.
12. Gazzaniga, M. S. (1985). *The Social Brain. Discovering the Networks of the Mind*. New York: Basic Books.
13. Gazzaniga, M. S., i LeDoux, J. E. (1978). *The Integrated Mind*. New York, London: Plenum Press.
14. Gregory, R. L., i Wallace, J. G. (1963). *Recovery from Early Blindness: A Case Study*. Cambridge: Heffer. Preuzeto 12. prosinca 2022. iz [http://www.richardgregory.org/papers/recovery\\_blind/recovery-from-early-blindness.pdf](http://www.richardgregory.org/papers/recovery_blind/recovery-from-early-blindness.pdf)
15. Hommel, B. (2013). Dancing in the dark: no role for consciousness in action control. *Frontiers in psychology*, IV.
16. Jacobs, H. (2010a). I am awake: Husserlian reflections on attention and wakefulness. *Alter: Revue de Phenomenologie*, 18, str. 183-201.
17. Jacobs, H. (2010b). Towards a Phenomenological Account of Personal Identity. U C. Ierna, H. Jacobs, i F. Mattens (ur.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (str. 333-361). Springer.
18. Kihlstrom, J. F. (1995). The Rediscovery of the Unconscious. U H. Morowitz, i J. M. Singer (ur.), *The Mind, The Brain, and Complex Adaptive Systems* (str. 123-143). Addison-Wesley.
19. Kihlstrom, J. F. (1996). Perception without awareness of what is perceived, learning without awareness of what is learned. U M. Velmans (ur.), *The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological and Clinical Reviews* (str. 23-46). London: Routledge.
20. Koch, C. (2004). *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Englewood: Roberts and Company Publishers.

21. Linschoten, J. (1987). On Falling Asleep. U J. J. Kockelmans (ur.), *Phenomenological Psychology: The Dutch School* (str. 79-117). Dordrecht: Martinus Nijhoff.
22. Mavrodes, G. I. (1999). Omniscience. U P. L. Quinn, i C. Taliaferro (ur.), *A Companion to the Philosophy of Religion* (str. 236-242). Malden, Oxford: Wiley-Blackwell.
23. Merikle, P. M. (1998). Psychological Investigations of Unconscious Perception. *Journal of Consciousness Studies*, 5 (1), str. 5-18.
24. Merikle, P. (2000). Subliminal Perception. U A. E. Kazdin (ur.), *Encyclopedia of Psychology* (Svez. VII, str. 497-499). New York: Oxford University Press.
25. Merikle, P. M., i Daneman, M. (2000). Conscious vs. Unconscious Perception. U M. S. Gazzaniga (ur.), *The New Cognitive Neuroscience* (2. izd., str. 1295-1303). Cambridge, Massachusetts; London, England: MIT Press.
26. Phillips, I. (2021). Blindsight is qualitatively degraded conscious vision. *Psychological Review*, 128 (3), str. 558-584.
27. Schechter, E. (2018). *Self-Consciousness and "Split" Brains: The Minds' I*. Oxford: Oxford University Press.
28. Sidis, B. (1898). *The Psychology of Suggestion. A Research into the Subconscious Nature of Man and Society*. New York: D. Appleton and Company.
29. Smith, A. D. (2003). *Husserl and the Cartesian Meditations*. London, New York: Routledge.
30. Toma Akvinski. (1888). *Summa theologiae (pars prima, a quaestione I ad quaestionem XLIX) (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita)* (Svez. IV). Rim.
31. Toma Akvinski. (1918). *Summa contre gentiles (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.)* (Svez. XIII). Rim.
32. Toma Akvinski. (1993). *Suma protiv pogana*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
33. Tranel, D., i Damasio, A. R. (21. lipnja 1985). Knowledge Without Awareness: An Automatic Index of Facial Recognition by Prosopagnosics. *Science*, 228 (4706), str. 1453-1454.
34. Velmans, M. (2002). *How could conscious experience affect brains?* Exeter; Charlottesville: Imprint Academic.
35. Weiskrantz, L. (1986). *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford: Oxford University Press.
36. Weiskrantz, L. (2007). The Case of Blindsight. U M. Velmans, i S. Schneider (ur.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (str. 175-180). Oxford: Blackwell Publishing.
37. Young, A. W. (1996). Dissociable aspects of consciousness. U M. Velmans (ur.), *The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological and Clinical Reviews* (str. 118-139). London: Routledge.
38. Zagzebski, L. (2008). Omnisubjectivity. U J. L. Kvanving (ur.). Oxford: Oxford University Press.
39. Zagzebski, L. (2012). *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute*. Milwaukee: Marquette University Press.
40. Zagzebski, L. (2013). Omniscience. U C. Meister, i P. Copan (ur.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (2. izd., str. 309-318). London, New York: Routledge.
41. Zagzebski, L. (2016). Omnisubjectivity: Why It Is a Divine Attribute. *Nova et vetera*, XIV (2), str. 435-450.
42. Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
43. Zahavi, D. (2011). *Husserlova fenomenologija*. Zagreb: AGM.