

ДЕКАРТОВА ФИЛОЗОФИЈА У КРИТИЦИ ЕДМУНДА ХУСЕРЛА

У овом раду аутор је настојао да сажме основна филозофска начела Ренеа Декарта и Едмунда Хусерла, те назначи најмаркантнија обиљежја њихових плодотворних мисаоних позиција које су оставиле дубок траг у историји филозофије. Полазећи од захтјева за апсолутном извјесношћу знања и методолошке сумње, Хусерл је у доброј мјери преузео, али и преобликовао, декартовску традицију у циљу утемељења филозофије као строге науке. Док Декарт у *cogito ergo sum* види почетну тачку за изградњу објективног знања, Хусерл у феноменолошкој редукцији открива нови ниво субјективности који претходи сваком објективном сазнању. У том смислу, његова критика није одбацивање Декарта, већ покушај радикализације његовог пројекта у правцу чисте дескрипције искуства. Рад такође указује на ограничења Декартових основних мисаоних поставки и на Хусерлов покушај превазилажења истих кроз појмове *интенсионалности* и *epoché*. Показаће се како Хусерлова феноменологија представља истовремено наставак и критику Декартовог мишљења, усмјерену ка темељнијем разумијевању субјективности као изворишта сваке спознаје.

Кључне ријечи: Декарт, Хусерл, трансцендентална феноменологија, интенционалност, *epoché*

Декарт [Descartes] се с правом држи за једног од зачетника модерног доба и нема никакве сумње да је његова оригинална мисао темељно измијенила правац западне филозофије. Тај утицај свакако је најдубље прожео метафизику и филозофију духа. Филозофски подухват на који се Декарт усудио био је енормно широк, баш као и његова ангажованост на осталим научним пољима, прије свега космологији, астрономији, математици и физици, чије је резултате настојао усагласити и објединити у својеврстан систем – „једну општу теорију настанка и структуре универзума и природне материје” (Koplston, 1995: 73). Његов крајњи циљ био је да све резултате изведе из малог броја принципа велике једноставности и јасности. За ту сврху, узео је управо математику као основни модел за прецизну и уједињавајућу структуру сазнања за којим је трагао.

Постојан у увјерењу да ништа не може бити посматрано као истинско знање уколико садржи било какве скривене претпоставке које нису темељно

* ognjen.kandic@ffuis.edu.ba

испитане, Декарт је извршио вјероватно најрадикалнију филозофску анализу духовно-материјалне свеукупности, те сумњу у све поставио као полазни и фундаментални принцип своје филозофије. Дјело у којем је изложио своје ставове, *Медиѿације о првој филозофији (у којима се доказује Божја еѿзистенција и разлика између људске душе и тијела)*, представља кључ за разумијевање његове филозофске позиције и уводи га у ред најистакнутијих и најпризнатијих европских мислилаца.

Већ на почетку својих разматрања он указује на то да потпуна извјесност може бити достигнута једино тако што ће се „све из темеља преокренути, па почети изнова од првих основа” (Descartes, 1998: 21). Тај утемељујући пројекат образује срж картезијанске метафизике. Уз своју прослављену метафору рушења и поновне градње, Декарт је такође користио поређење с органским да би објаснио важност метафизике, говорећи како је цијела филозофија као дрво, с тим што су коријени метафизика, стабло физика, а гране које се пружају из стабла све остале науке. Као главни задатак свог система видио је достизање практичних користи за човјечанство. Умјесто спекулативне филозофије подучаване у школама, намјеравао је да развије једну *ѿпрактичну филозофију* која би била корисна за живот и која би нас учинила *ѿсѿодарима и соѿственицима ѿприроде*. Стога је метафизика за Декарта средство за достизање циља, а не циљ по себи. Он није имао стрпљења за апстрактну спекулацију ради ње саме и често је понављао да се не треба упетљавати у метафизичка истраживања. Ипак, вјеровао је да се барем једном у животу свако ко претендује на конституисање поузданог система сазнања мора упустити у таква истраживања јер без њих не може бити ни гаранције стабилности за остатак система.

У том смислу, Декарт је све истине видио као суштаствено међусобно повезане. Још у младости пише о томе како су му дуги ланци сасвим простих и лаких разлога, којима се математичари обично служе у извођењу својих најтежих доказа, дали повод да мисли како све ствари које можемо сазнати произлазе једне из других на исти начин. Картезијанска метафизика, дакле, покушава да започне од нуле и да, једном заувјек, успостави филозофску основу за међусобну повезаност, тежећи при том да обезбиједи једну врсту установљавања важења за систем као цјелину. Поред два изворна метода – интуиције и дедукције, Декарт користи и трећи поступак назван *енумерација*, (индукција), која по Касиреру [Cassirer] није ништа друго него:

један предстадијум дедукције; средство да се проблеми, најпре неспознати у свом нужном споју, подведу под дедуктивну обраду и учине доступним њој.¹ (Касирер, 1998: 344)

¹ Примјера ради, ако желимо да докажемо да *умна душа* није тјелесна, довољно ће бити тијела подијелити на одређене *класе*, а потом за сваку од тих класа навести захтијевани доказ понаособ.

Није важно, дакле, прећи све врсте једног појма, него извући типичне случајеве које садрже одлучујуће моменте, уистину одређујуће за одређени резултат. А то који случајеви треба да важе за типичне одлучује претходна мисаона анализа. У том смислу, сагласни са Касирером, можемо рећи да се дедуктивни и индуктивни фактор узајамно прожимају, пошто „оба представљају само разне стране те по себи јединствене методе” (Касирер, 1998: 345).

Но, како бисмо избјегли опасност да се расплинемо у претјераном рекапитулирању општих мјеста Декартове филозофије, у наставку овог рада ћемо само у најкраћем изложити основне црте свих шест његових медитација, а потом покушати да исте преиспитамо из мисаоног хоризонта родоначелника феноменологије – Едмунда Хусерла [Edmund Husserl].

Прва Декартова медитација налаже стриктну сумњу у све, понајвише у опажајне ствари, и њихово подробно преиспитивање које ће нас на концу ослободити старих предрасуда, те самим тим изоштрити границу између чула и духа. Њен крајњи циљ јесте да докаже како се у ствари које су се показале истинитим више никако не може сумњати. Даље, Декарт покреће једну далеко више узнемирујућу и екстремну сумњу која нас води у срце његове метафизике – могућност грешке чак и у вези с најпростијим и наизглед најсамоочигледнијим истинама математике. Та је могућност почетно уведена идејом о божанској преварности.

Неки су сматрали да је таква сугестија безбожна, други су аргумент видјели као да води атеизму. Но, заправо, пројекат *Прве медитације*, који је суштанствено суспензија вјеровања, не допушта да се праве било какве претпоставке, овакве или онакве, о егзистенцији Бога. (Kangrga, 1982: 24)

Већ у другој медитацији Декарт долази до чувеног става да дух, у својој слободи, „претпоставља да не егзистирају све оне ствари у које се може ма и најмање сумњати” (Descartes, 1998: 12). При томе, он (дух) спознаје сам себе, односно да није могуће да он који сумња не постоји – *Cogito, ergo sum*. Широм методичком анализом коју је сам спровео и утемељио, Декарт најприје закључује да „ма ко год да ме вара (какав год злодух или Бог) ја нешто јесам.” Но, он се одмах затим пита, ако већ нешто јесте, шта је то он сам? Тако долази до закључка да је он ништа друго до *ствар која мисли* – *Res cogitans*.² Овдје се поставља проблем и бесмртности душе о којем ће бити говора и у осталим медитацијама. Као први услов за спознају бесмртности душе у коју је својски вјеровао, Декарт намеће образовање што јаснијег појма о њој, посве различитог од сваког појма тијела. На крају крајева, све супстанције

² У најкраћем, Декарт се водио следећом аргументацијом: могу да мислим да једем, а да не једем; могу да мислим да трчим или сједим, а да то не радим. Али никако није могуће да нешто мислим, а да притом ништа не мислим. Стога му је постало очигледно да чим нешто мисли, он сам који мисли, мора бити нешто, мора постојати као ствар која мисли.

које је Бог створио су на извјестан начин непропадљиве, осим ако им тај исти Бог не ускрати своје судјеловање у њима.

У трећој медитацији Декарт излаже доказе за Божју егзистенцију. Самог Бога он доживљава као бесконачну, независну, крајње моћну и разумну супстанцију којој дугује постојање како он сам, тако и све остало за шта се устврди да истински постоји.³ Савршенству те супстанције не може се ништа додати, будући да Бог једини посједује способност да егзистира сам по себи. Како је преко сумње доказао властиту егзистенцију, Декарт сада, када се у њему родила и идеја Бога као најсавршенијег бића, неоспорно закључује да и сам Бог егзистира.⁴ Теолошки аргумент који је овдје предочен своју снагу црпи из каузалности, јер:

схвативши јасно да није узрок самога себе, Декарт је схватио да мора постојати нешто што је узрок не само њега самога већ и свих осталих ствари које бивствују. (Вучковић, 2021: 65)

Простим враћањем уназад, долази се до првог узрока, аристотеловским рјечником – до *непокрећној покрећача*, а то мора бити Бог, пошто је извјесније да мора постојати савршено биће него несавршено.⁵ Неријетко доношење кривих судова и погрешно резонување стварности и свијета око нас, по Декарту имају узрок у нашој несавршеној природи и вољи за сазнањем која превазилази наш разум и сазнајне снаге.

У посљедње три медитације Декарт прво доказује како су истините све оне ствари које јасно разумијевамо и излаже у чему се састоји разлог лажности. Даље, износи нове доказе о Божјој егзистенцији и показује како је и сигурност самих геометријских доказа зависна о спознаји Бога. На крају, поставља стварне разлике између разумијевања и имагинације, те духа и тијела, даје преглед свих грешака које могу свој коријен имати у чулима и

³ Декарт оваквим одређењем Бога само наставља и надограђује већ устаљену западну филозофску традицију која је Бога доживљавала као *непокрећној покрећача*, *мишљење мишљења*, *чистију актуалност*, најсавршеније и бесконачно биће чија је егзистенција идентична с његовом суштином.

⁴ Многи с правом оспоравају ноншалантност и противрјечност овог Декартовог аргумента о Божјој егзистенцији изложеног у трећој медитацији, према којој: ако (сам) не може бити узрок свих својих идеја, мора постојати Бог. И даље, уколико може бити узрочник истих, недоказиво је постојање било чега изван њега, па у том случају мора он сам бити Бог. Другим ријечима, из „доказиво је да осим мене још нешто реално егзистира”, слиједи да Бог реално егзистира, али такође и из „недоказиво је да осим мене још нешто реално егзистира”, поново слиједи да Бог егзистира. „То да ја сам нисам Бог ирелевантно је за доказ за егзистенцију Бога” (Milidrag, 2010: 21).

⁵ Према Декарту, (и не само њему), у самој природи Бога је дато постојање, јер оно што је прво и савршено, само себи довољно, напосто мора егзистирати. Сходно томе, Божја есенција је гарант његове/наше егзистенције, па тако, поред мислеће супстанције (*Res cogitans*), неминовно постоји и протежна, односно тјелесна супстанција (*Res extensa*).

износи разлоге из којих се може закључити егзистенција и материјалних ствари. Трудећи се да открије неистинитост или неизвјесност ставова које је испитивао, не само помоћу нагађања него и јасних и сигурних умовања, како образлаже и у *Речи о методу*, „нисам међу њима нашао тако сумњивих ставова из којих нисам могао увек извући неки закључак који је био доста извјестан” (Декарт, 1952: 190), па чак и када је закључак показивао да став не носи са собом никакву извјесност. Аксиом да су ствари које разумије на недвосмислено јасан и разговјетан начин истините, Декарт напросто поткрепљује неминовношћу постојања Бога као савршеног бића.

Као оригиналан мислилац који се појавио на раздиоби епоха и самосвојним научним приступом покренуо незаустављиву лавину методолошки новог филозофског промишљања, Декарт задуго остаје један од најинспиративнијих мисаоних прегалаца, на чијим су се духовним темељима изнова уздизале и рушиле нове идеје, теорије и парадигме, без којих би сама историја филозофије била знатно сиромашнија. Један од оних који су вијековима касније у његовој мисаоној заоставштини проналазили подстрек за разраду сопствених свјетоназора био је и Едмунд Хусерл.

Хусерл се, попут Декарта, сматра зачетником једног радикално другачијег разумијевања самог смисла филозофије и, сљедствено томе, самих задатака који се пред њу постављају. Његова филозофија као универзална наука тежи да, „слободном активношћу и снагом духа, свет спозна у његовој многообличности, целокупности и у унутрашњој различитости његовог испољавања” (Поповић, 2015: 197). Стога, он преузима чувену картезијанску методу доласка до неопходне извјесности, познату као *метода методске сумње*. Декартов епистемолошки циљ – једном врстом самодисциплине и радикалног интелектуалног поштења доћи до онога што би се могло окарактерисати и тумачити као непогрешиво, извјесно и несумњиво – Хусерл је до краја преузео, али и у знатној мјери измијенио.

Прије свега, излажући Декартову основну методичко-епистемолошку позицију, Хусерл истиче да се он, ради проналажења извјесности, окреће не ка спољном свијету твари, него према себи, ономе што се једном ријечју може насловити са *Ја*. На тај начин Декарт врши својеврстан прелаз из наивног објективизма у трансцендентални субјективизам.⁶ Управо стога, Хусерлова намјера није да преузме тек тако плодове Декартових *Медијација*, него да открије најдубљи смисао њиховог радикализма у враћању на *ego cogito*, којим означава онај пут који га је напослијетку довео до трансценденталне феноменологије.

⁶ Хусерл је мишљења да Декарт, по свему судећи, није до краја био свјестан тог заокрета, те да је тако испустио прилику да разумије његов значај и могућност новог начина филозофовања.

Како у *Карћеизијанским мегитацијама* јасно стоји, а то ће бити од посебне важности за разумијевање свеукупног проблема којим се овдје бавимо:

трансцендентална субјективност није caos интенционалних доживљаја него јединство синтезе, и то једне врсте ступњевите синтезе у којој се конституирају увијек нови објектни типови и појединачни објекти. Сваки пак објект означава једну структуру правила за трансценденталну субјективност. (Husserl, 1976: 28)

Поједностављено, са питањем о трансценденталном систему интенционалности⁷, по којем су за *ego* природа и свијет увијек присутни, ми заправо ступамо у рејон феноменологије ума. Ум и неум, схваћени у најширем хусерловском смислу, тако не означавају „случајно-фактичке моћи и чињенице, него припадају најопћенијем структурном облику трансценденталне субјективности *уопће*” (Husserl, 1976: 28).

Трансцендентална феноменологија код Хусерла задобија централну улогу и постаје један нови, засебни филозофски правац усмјерен на „трансценденталну свијест као на то поље изворних смисаоних садржаја и давања смисла” (Marx, 2005: 26). Између његовог схватања филозофије и трансценденталне феноменологије готово да се може ставити знак једнакости, пошто су схваћене као „универзална критика ума која увијек изнова настоји оборити сваки догматизам и разградити саморазумљивости” (Marx, 2005: 29). Његов добро познати циљ био је извршење онога што се зове *најпрај ка самим стварима*, које је подразумевало да се уз помоћ одређеног начина филозофирања *стјави у зајрагу* објективност датости спољашњег свијета. Тако, хусерловском терминологијом, Бети [Emilio Beti] у својим херменеутичким огледима говори о „духом испуњеној материји” која са нама индиректно комуницира путем простора и времена, што омогућава да се приближимо смислу туђе творевине, пошто је он „дух људског духа и (...) рођен из истог трансценденталног субјективитета”. Међутим, насупрот нама, остаје „непомично другобивство које мирује у себи, на основу чињенице да се овај туђи дух објективирао у облике који садрже смисао” (Beti, 1988: 84). Видимо, дакле, да субјективност којом се бави трансцендентална феноменологија није истовјетна оној субјективности коју заснивамо на чињеницама у практичном животу поткријепљеним искуством и резултатима позитивистичких наука. Приступ таквој субјективности феноменологија је осигурала кроз *epoché*, једним посве новим ставом *стјављања свијеша у зајраге* који подразумева и посве нови

⁷ Хусерл интенционалност схвата као дистинктивно обиљежје свијести и у њој види појам који би могао да превлада традиционални дуализам духа и тијела. С друге стране, Узелац у својој *Историји филозофије* наводи како „фундаментална карактеристика феноменологије која се бави начинима на које се феномени појављују у свести јесте интенционалност. Свест је увек свест о нечему (...) Свест је усмерена на нешто ван себе, али то не значи да постоји независно од мене (...) За феноменологију је важно да се опише оно што се јавља у свести” (Uzelac, 2004: 482–483).

корелативни однос са новом предметношћу. Након спроведене *epoché* стиче се увид

да свијест у себи има самобитак који у својој апсолутној самобитности није погођен феноменологијским искључењем. Тиме свијест преостаје као 'феноменологијски резидуум', као принципијелно својеврсна регија битка која доиста може постати пољем једне нове знаности – феноменологије. (Husserl, 2007: 71)

Стога можемо рећи да је Декартова сумња својеврстан покушај универзалне негације, насупрот хусерловске *epoché*⁸ која превасходно подразумева деактивирање тезе природног става, „суспензију њене учинковитости како бисмо се могли потпуно усредсредити на анализу онога о чему се у интенционалним доживљајима начелно ради” (Грачанин, 2014: 176). Уколико у Декарта уопште постоји нека истинска трансценденција, она би се односила на крајњи узрок идеје – узрок који, у случају идеја бесконачности и савршенства, може постојати само изван ума. Тај принцип каузалности, сматра Мекдоналд [Paul MacDonald], морао би по нужности бити искључен феноменолошком редукцијом, јер се и сам темељи на општем увјерењу о постојању свијета, а нарочито на увјерењу да су ментални догађаји узрочно повезани са свјетовним објектима на исти начин као што су свјетовни објекти повезани једни са другима. Хусерловска критика гласи да ниједно филозофско ни научно истраживање „не може утврдити ваљаност тог увјерења, јер оно погрешно тумачи суштинску 'природу' свијести као темеља самог појављивања свијета” (MacDonald, 2000: 171).

Природни свет који се претпоставља у науци и преднаучном истраживању јесте емпирички реалистичан свет (...) али за овај свет објеката који треба да буду дати у искуству, нужно је (...) да постоји дистинкција између субјективног стања препознавања и објективности која се ту представља. Да би се уопште имало једно искуство (...) мора постојати (...) *усмереност на објекте*. (Амико, 2006: 25)

Ово је особина искуства коју Хусерл назива *интенционалношћу*. За њега она је независна од реализма, чиме видимо да, условно речено, *не излази у свијет*. Шта то, заправо, значи? Хусерл ништа не тврди у вези са постојањем спољашњих ствари – нити да јесу, нити да нису. У његовом резонувању самог

⁸ Пажанин у дјелу *Знанственост и повјесност у филозофији Едмунда Хусерла* наводи следеће: „Да феноменолошка *epoché* не значи негирање природног свијета него само стављање у заграде његове генералне тезе, показује и наша ријеч *суздржавање* као превод за грчку ријеч *εποχή*. Суздржавање од 'свијета', наиме, претпоставља задржавање у виду оног 'свијета' од којег се суздржавам, а ни у којем случају његово ишчељавање, јер само од онога што је преда мном присутно могу да се суздржим. У том смислу ће и 'читава природни свијет' након феноменолошке *εποχή* остати присутан – истина, као 'збиљност' која је примјерена свијести, тј. он ће и даље остати у важењу као 'феномен', интенционални корелат, 'смисао', 'еидос' или 'бит'” (Pažanin, 1968: 68).

термина *сћвар* лежи претпоставка повратка ка нама самим, односно чистим феноменима свијести. Захтјев за повратком самим стварима, (нама), треба да омогући постављање темеља за филозофију као строгу науку што је Хусерлов нескривени циљ, чиме нам се

феноменологијски идеализам открива као трансцендентално-феноменологијска монадологија која није само метафизичка конструкција него и систематско излагање смисла који прије сваког филозофирања за све нас има свијет, смисла који се филозофски може само искривити али не измијенити. (Husserl, 1976: 38)

С тим у вези, Хусерл оштро критикује Декартово некритичко преузимање математичких принципа као научног идеала, (будући да такав идеал ми још увијек немамо), али и његов *излазак у свијет*. Овдје треба истаћи да Хусерл не ниподаштава до краја здраворазумско поимање свијета као непогрешиво извјесног. Ипак, он истиче да та извјесност није ништа друго до једна псеудоизвјесност, те да таквом наивном важењу заправо морамо истргнути тло на коме почива – тло искуственог, вањског свијета. „Опстојност свијета на темељу природе искуствене очевидности не смије за нас више бити саморазумљива чињеница већ само феномен важења” (Husserl, 1976: 58). Хусерл, дакле, не напушта свијест ради свијета, већ остаје унутар оквира граница свијести, изван непотребног свијета. У том свјетлу треба разумијевати ону чувену и већ помињану крилатицу – *назад ка самим сћварима*, која једноставно не повлачи за собом одређено постварење, било какав облик материје и датости вањског свијета. Напротив, *најп्राј ка самим сћварима* подразумева повратак из свијета у свијест, тј. феноменима. Свијест се одсада више не тумачи као пасивна сфера затворена у себе саму, већ тако да је „начин њеног постојања у сталном току, конституицији, градњи смисла” (Грачанин, 2014: 174). То нас на концу доводи до врло значајног појма Хусерлове филозофске терминологије – *феноменолошке редукције*. Појма који у *Идеји феноменологије* добија једно ближе, дубље одређење и јаснији смисао који подразумева „не искључивање онога што је реално трансцендентно, (у психолошко-емпиријском смислу), већ искључивање онога што је трансцендентно уопште,” (Husserl, 1975: 21) као неке егзистенције коју уз то ваља прихватити, тј. свега оног што није апсолутна датост чистог сагледања.

Феноменолошка редукција је метод који нам омогућава једно епистемолошко (онтолошко) ограђивање од спољашњег света, те испитивање ничега другог до самих садржаја свести. Феноменолошка редукција омогућава *сћављање у зајраге*, али (...) не спољашњег света, већ веровања у бивствовање спољашњих ствари. (Вучковић, 2021: 67)

У заграду се, дакле, не ставља спољашњи свијет такав какав је, (ако је), него дословно наша сопствена вјера у постојање једног таквог свијета. Ова метода, (*epoché*), радикална је и универзална метода помоћу које себе схватамо као чисто Ја, као чисту свијест. Тиме нам спољашњи свијет престаје бити извјестан, али и проблематичан. Све остаје мање-више исто, само се суздр-

жавамо о изношењу судова који потврђују реалитет материјалних ствари. Једном ријечју, мијења се наша вјера према бивствовању извансвјесних релата свијести.

Свест не постаје празна, јер садржаји свести бивствују те ја могу проучавати себе и своју свест без икакве потребе ка изласку у свет. (Вучковић, 2021: 68)

Чини се да се управо по оваквим ставовима Хусерл понајвише разликује од својих претходника, укључујући, дабоме, и самог Декарта за којег је сматрао да је био пред тим великим открићем, али ипак није прекорачио тај праг трансценденталне феноменологије.

Шта Хусерл, заправо, највише замјера Декарту? Па, прије свега, баш то што се није осмјелио да остане у *реџији Ја* и свијести, него се из скучености духа, поново вратио у свијет и тиме напустио то неслагљиво пространство трансценденталне феноменологије до чијих је врата, преваливши огроман и сваке похвале вриједан мисаони пут, већ био дошао. Стога се Хусерл залагао за тзв. „нови картезијанизам” који би поставио боље основе за потпуну реализацију захтјева нововјековног духа.

Тек оспоравање темељног става нововјековља омогућава његово право заснивање, самим тим тај став се корјенито не анулира и не превазилази, него се само омогућује реализација његове битне претензије. (Simeunović, 1979: 37)

Хусерл, дакле, инсистира на поновном, дубљем и досљеднијем критичком преиспитивању духовно-материјалне свеукупности зарад стварања шансе да се изнова утемељи носећа идеја картезијанизма – идеја субјекта. Управо то његову феноменологију јасно позиционира унутар граница нововјековне метафизике субјективности. *Cogito, ergo sum* за Хусерла једноставно није саморазумљив и самоочигледан, довољан за извјесност субјекта, онако и онолико како га је Декарт доживљавао. Та *мисао* која се Декарту јавља као најизвјеснија чињеница и истина у коју је сулудо сумњати, тек „треба да постане прави предмет рефлексije, мишљења, спознаје. Тако Хусерл централни проблем нововјековља рјешава унутар његова властитог духа и оквира” (Simeunović, 1979: 38).

Радикалном сумњом Декарт искључује сав чулни и искуствени свет, али у тој сумњи није уистину радикалан јер је не примењује и на новооткривени *ego*. *Ego* се јавља као део света, при чему га је Декарт „одмах помешао” с душом и истом супстанцијализовао. (Milidrag, 2009: 12)

За такво стање ствари Хусерл налази кривицу у његовој унутрашњој оптерећености математичким сазнајним идеалом. Осим тога, с правом увиђа да код Декарта није направљена јасна разлика између доживљаја свијести, (опажања, искуственог сазнавања, мишљења) и онога што се ту искусило (чега се сјећамо, што је мишљено) као таквог, али очевидно гријеши када Де-

карту приписује тврдњу да су и вољни акти идеје. Вољни акти заиста јесу праћени идејама, али они сами нису идеје јер не репрезентују ништа.

Даље, крајње важном морамо схватити Хусерлову оптужбу Декарта да овај није начинио тај насушни трансцендентални заокрет⁹ на чијем је трагу био. „Хусерл свој трансцендентални заокрет сматра фундаменталном радикализацијом картензијанског окретања ка субјекту” (Attig, 1980: 21). Као такав, он представља почетак његовог суштинског одступања од картезијанства и покушај да се ослободи претпоставки и досљедније тежи ка аподиктичности. Свакако, Хусерлова *epoché* је упоредива, али истовремено и знатно различита од картезијанске методске сумње. Тамо гдје је Декарт захтијевао методичку сумњу која подразумијева одбацивање сваког увјерења као лажног, Хусерл је захтијевао обустављање увјерења, што никако не подразумијева порицање истинитости тог увјерења. Обустављање увјерења напосто значи његово привремено „изузимање из игре”.

Призивање *epoché* није ништа друго до усвајање одређене врсте рефлексивног става у којем се више не вјерује директно ни на један начин, већ се само увјерење и његово право на важност узимају као предмет нове врсте испитивања и процјене. (Attig, 1980: 22)

Другим ријечима, док је Декартова методичка сумња привремена, у том смислу што он полаже наду у њено превазилажење, Хусерлова *epoché* је коначна или трајна, јер се његова нада састоји у откривању доказа такве врсте који би му омогућили изградњу нове „прве филозофије.” Декартова сумња и Хусерлова *epoché* такође се разликују у погледу универзалности своје примјене на егзистенцијална увјерења. Хусерлова *epoché* протеже се на сва бића у свијету без изузетка, не само на материјалне ствари и на самог себе у оној мјери у којој се доживљава као тијело, него и на себе као мисаону супстанцу, на психичке процесе, али и на самог Бога. У том смислу, „само као трансцендентно, поље свијести остаје отворено за феноменолошко истраживање” (Attig, 1980: 23).

Сводећи рачуне, можемо још једном подвући да је Декарт уистину зачетник новог вијека зато што промовише идеју објективног рационализма. С друге стране, грубо речено, Хусерл, узимајући неупоредиво више у обзир картезијанску епистемологију од нимало безначајније метафизике, налази се далеко од пуног историјскофилозофског увида у пуне потенцијале Декартове филозофије. Зашто? Због превиђања чињенице да је захваљујући управо том критикованом дуализму, код Декарта, прије него код било кога другог, остављен простор за (његов) будући *свијет животиња*. Без дуализма, примјећује Ми-

⁹ Ова оптужба Декарта, према Атигу, треба да значи да он није на правилан начин извео окретање ка субјекту. Док његова сумња води ка психолошкој субјективности, Хусерлова *epoché* води ка откривању трансценденталне субјективности, а само је она одговарајућа тема за пројекат „прве филозофије”.

лидраг, а пред нарастајућим објективизмом, подручје чулности не би могло задржати никакав степен самосталности.

Све у свему, Хусерлове подробне анализе не само да потврђују Декартову тезу о пресудном утицају науке на формирање нововјековне филозофије, већ представљају и самосвојну, досљедну и оригиналну интерпретацију исконских филозофских проблема. Чини се да нико као он није тако срчано критиковао науку – односно *оштајак појма науке*, како је он доживљавао оно што ми данас називамо позитивистичким наукама – само зато да би је спасао и сачувао. Другим ријечима, Хусерл критику науке спроводи у име саме науке. Његова филозофска храброст и високи циљеви које је поставио, дакле, „не желе сломити науку, напротив, он тражи нови квалитет научности него што је то сама наука” (Поповић, 2015: 198). Тако у *Кризи европских наука* свједочи да нам тек „унутрашње разумевање кретања филозофије од Декарта до данашњице, које је у својој противречности ипак јединствено, омогућава разумевање саме ове данашњице” (Huserl, 1991: 21). Свакако, Хусерлове анализе, које смо у овом раду дјелимично скицирали, можемо уважавати или оспоравати, али им се никако не може порећи плодност и релевантност за историју филозофије као филозофске дисциплине кроз коју је овај самосвојни мислилац сагледавао *борбу за смисао* човјека. Судбину науке и судбину човјека Хусерл проматра напоре и истовремено не повлачећи оштру границу између њих, а захтјев за виши ниво научног хуманизма сматра највишим духовним циљем наше будућности.

Литература

- Амико, Р. Д. (2006). *Савремена континентална филозофија*. Београд: Дерета.
- Вучковић, И. (2021). Увод и I медитација Хусерлових Картензијанских медитација – позиционирање основних идеја Хусерлове филозофије. У А. Галић (Ур.), *A priori: научно-popularni časopis*, број 1 / sveska 1. (63–69).
- Грачанин, Б. (2014). Универзалност трагања за извјесношћу: Декарт, Кант, Хусерл. У В. Милисављевић (Ур.), *Наука и глобализација*. (169–181). Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву.
- Декарт, Р. (1952). *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине / Реч о методи доброг вођења свога ума и истраживања истине у наукама*. Београд: Српско филозофско друштво.
- Касирер, Е. (1998). *Проблем сазнања у филозофији и науци новије доба, (том I)*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Поповић, Б. (2015). Одговорност филозофа у светлу Хусерлове критике наука. У В. Вујевић (Ур.), *Наука и слобода*. (193–207). Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву.

- Attig, T. (1980). Husserl and Descartes on the foundations of philosophy. *Metaphilosophy*, Vol. 11, No. 1. (17–35). Oxford: Wiley.
- Beti, E. (1988). *Hermeneutika kao opšta metoda duhovnih nauka*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Descartes, R. (1998). *Metafizičke meditacije o prvoj filozofiji*. Beograd: Plato.
- Huserl, E. (1975). *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ.
- Husserl, E. (1976). *Kartenzijanske meditacije*. Zagreb: Izvori i tokovi.
- Husserl, E. (1991). *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: NIP Dečje novine.
- Husserl, E. (2007). *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. Zagreb: Naklada Breza.
- Kangrga, M. (1982). *Racionalistička filozofija*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Koplston, F. (1995). *Istorija filozofije, (tom IV): od Dekarta do Lajbnica*. Beograd: BIGZ.
- MacDonald, P. S. (2000). *Descartes and Husserl – The philosophical project of radical beginnings*. New York: State University of New York Press.
- Marx, W. (2005). *Fenomenologija Edmunda Huserla*. Zagreb: Naklada Breza.
- Milidrag, P. (2009). Neki aspekti Huserlovog razumevanja Dekartove filozofije u Krizi. U Voin Milevski (Ur.), *Filozofski godišnjak*, glasnik Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, br. 22, (str. 5–19). Beograd: Filozofski fakultet.
- Milidrag, P. (2010). Princip neprotivrečnosti i Dekartov Bog. U M. Govedarica (Ur.), *Theoria*, LIII, Br. 4. (15–33). Beograd: Srpsko filozofsko društvo.
- Pažanin, A. (1968). *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Huserla*. Zagreb: Naprijed.
- Simeunović, V. (1979). *Filozofija i Zbilja (III): filozofija u okviru i izvan svojih granica*. Sarajevo: Veselin Masleša / Biblioteka Polis.
- Uzelac, M. (2004). *Istorija filozofije*. Novi Sad: Stilos.

Ognjen R. Kandić

DESCARTES' PHILOSOPHY IN THE CRITIQUE OF EDMUND HUSSERL

Summary

The starting point of this paper lies in the attempt to illuminate and critically examine the relationship between Descartes' rationalist philosophy and Husserl's transcendental phenomenology—two paradigmatic points in the history of modern thought which, each in its own way, sought to establish the foundation of certainty in knowledge. Although separated by more than two centuries of philosophical transformations, Husserl and Descartes remain connected by a common ideal of philosophy as a rigorous, grounded, and methodologically founded science. Yet, it is precisely in the manner by which they endeavor to realize this ideal that their essential differences become manifest.

Descartes' *cogito ergo sum* represents not merely the beginning of modern subjectivity but also a fundamental gesture in which knowledge is grounded in acts of self-awareness. Methodical doubt, as the instrument of testing every belief, leads to the discovery of an indestructible foundation of thought—the thinking subject. However, in Descartes, that subject remains opposed to the world: *res cogitans* exists in contrast to *res extensa*, mind opposed to body. This dualism, as the essential framework of modern rationalism, simultaneously marks its limitation: truth becomes a function of the subject, while the world is reduced to that which can be measured, calculated, and objectified.

Husserl, both inheriting and re-examining this tradition, begins from the conviction that it is necessary to “return to the things themselves,” that is, to the original experience in which objects are given to consciousness. In the Cartesian Meditations, Husserl explicitly acknowledges his debt to Descartes, calling him the “father of modern philosophy,” while at the same time indicating the need to radicalize Descartes' intuition. Whereas Descartes sought an unshakable foundation in the very certainty of thought, Husserl searches for an absolute foundation in the structure of consciousness itself—in intentionality, in the directedness of consciousness toward that which is given to it as meaning.

Phenomenological reduction (*epoché*), as a methodological gesture of suspending all presuppositions regarding the existence of the world, represents a radicalization of Cartesian doubt. Yet, unlike Descartes, Husserl does not strive for the annihilation of the world, but for its rediscovery within the field of consciousness. Through reduction, the subject ceases to be a metaphysical entity opposed to reality and becomes the field of manifestation in which the world reveals itself as a phenomenon. In this sense, Husserl's phenomenology transcends Cartesian dualism and introduces a new, transcendental dimension

of subjectivity—not as that of an individual psyche, but as a structure of consciousness that constitutes the meaning of all that is.

This paper, therefore, demonstrates that Husserl's critique of Descartes is neither a simple rejection nor a mere acceptance of his project. Rather, it represents an attempt to shift the Cartesian ideal of absolute certainty from the metaphysical to the transcendental sphere, in which truth is no longer understood as correspondence between thought and reality, but as the internal coherence of meaning within the experience of consciousness. In doing so, Husserl opens the possibility of re-conceiving philosophy as a "rigorous science"—not in a positivistic, but in an existential and noetic sense, as a discipline that returns to the very source of meaning and manifestation.

In conclusion, it may be said that Husserl's phenomenology recognizes in Descartes the initial impulse of modern thought, while at the same time exposing its limitations. By overcoming the dualism of mind and body, subject and object, Husserl lays the foundations for a new philosophy of subjectivity—not as an isolated "I," but as a transcendental field within which the meaning of being is disclosed. In this way, the relationship between Descartes and Husserl should not be understood as one of opposition, but as a dialectical continuum in which phenomenology emerges both as the culmination and as the critique of the rationalist tradition.

Key words: Descartes, Husserl, transcendental phenomenology, intentionality, epoché