

**INTENDIRANOST HUSERLOVE FENOMENOLOGIJE  
DESCARTESOVOM KOGITACIJOM**

**THE INTENTIONALITY OF HUSSERL'S PHENOMENOLOGY BY  
CARTESIAN COGITATION**

**Sažetak**

*Ovaj rad se bavi odnosom Descartesove kogitacije i Huserlove fenomenološke intencionalnosti, odnosno uticajem racionalističke filozofije na fenomenologiju kao jednu od najvažnijih epistemoloških koncepata moderne filozofije. Nakon što je svoje epohalno otkriće, sadržano u sintagmi cogito ergo sum, aplicirao na cjelokupni spoznajni horizont, Descartes je izašao sa područja objektivnog, izvanjskog svijeta i epistemologiju trajno situirao u prostore onog unutrašnjeg koje se razlikuje od svog izvornog uzorka jer je izmijenjen onim intencionalnim, kreativnim, transcendirajućim faktorom. Epistemologija se tako više ne bavi objektivnim svijetom nego fenomenima koje Huserl u daljem postupku podvrgava redukciji nazvanoj fenomenološka epoché koja bi trebala da nas odvede nazad, k samim stvarima kao cilju spoznavanja uopće. Huserl uspijeva početni ego cogito razviti u ego cogito cogitatum. Autor u ovom tekstu pokazuje stvarnu intendiranost Huserlove fenomenologije onim kritičkim aspektom Descartesove kogitacije kao i aktuelnu poziciju fenomenologije u epistemološkoj povijesti sa aspekta njenog fundacionalizma.*

**Ključne riječi:** racionalnost, cogito ergo sum, intencionalnost, fenomenologija, redukcija, eidos, transcendentalno, fenomenologijska epoché, subjektivizam

**Summary**

*This paper analyzes the relation between Descartes' Cogito theory and Husserl's phenomenology. In other words, it deals with the influence of rationalist philosophy on phenomenology as one of the most important modern philosophy's epistemology concepts. After applying his epochal discovery, embraced in the syntagm cogito ergo sum, to the entire cognitive horizon, Descartes left the objective, external world and permanently placed epistemology in the area of that inner world which is different from its original notion because of undergoing the change by that intentional, creative, transcendental factor. The epistemology is no longer interested in objective world but phenomena that Husserl's method furthermore puts into the process of reduction, called phenomenological epoché which is supposed to lead us backwards, to the object itself as the way of knowledge. Husserl succeeded in developing the original ego cogito into ego cogito cogitatum. The author demonstrates the real intentionality of Husserl's phenomenology by using that critic aspect of*

*Descartes cogito theory as well as current position of phenomenology in epistemic history from its foundation of knowledge.*

**Key words:** *rationality, cogito ergo sum, intentionality, phenomenology, reduction, eidodos, transcendental, phenomenological epoché, subjectivity.*

Lutajući po bojištima tridesetogodišnjeg rata i tražeći na nekom imanju skrovište od zimske hladnoće, Descartes je jednog jutra ušao u čuvenu bavarsku peć<sup>1</sup> gdje je, nakon cjelodnevnog boravka u njoj, kao što sam opisuje u „Discours de la Méthode“, u osnovnim crtama koncipirao svoju *filosofiju*. Descartes (1596–1650) je od skeptičke metodološke krilaticе, sklopljene u formi kratke i jednostavne sintagme, napravio sistemski epistemološki imperativ. Ovaj imperativ je revolucionarnom gestom mislećeg subjekta promovirao u „stvar koja misli“, što će potom cjelokupnu prosvjetiteljsku epistemologiju epohalno učvrstiti na trajnoj poziciji dualizma duha i materije kao disciplinarnog imperativa koji će potencirati potonju podjelu znanosti na filozofiju i empirizam. Taj će imperativ imati svoje reperkusije na razmišljanje E. Huserla ali i na modernistički pokušaj brisanja postavljenih disciplinarnih granica, odnosno na otvorene intencije supstituiranja filozofije naukom odnosno empirizmom, tj. pozitivizmom ili naturalizmom, kako će to on generalno nazvati. Huserl je u tom naturalističkom pokušaju dezavuiranja filozofije prepoznao meritum cjelokupne modernističke problematike, a na to se zapravo svodi njegova interpretacija uzroka izbivanja sveobuhvatne krize evropskih nauka. Vjerovatno je pod uticajem jedne opće naturalističke klime tog doba i sam Huserl deklarativno svoju metodu nazvao „strogom naukom“, iako je, kao što ćemo vidjeti, pod tom parolom zapravo razvijao jednu novu modifikaciju sofisticirane metafizike. Međutim, ne treba zaboraviti da je spomenuti dualizam zapravo mnogo starijeg porijekla, odnosno da ga je u spoznajnu teoriju inaugurirao još drevni Platon da bi potom rigidna skolastika dodatno svaku moguću alodoksiju učinila nepoželjnom i veoma opasnom.

Descartesov epohalni metodološki doprinos je najprije prezentiran u spisu „Rasprava o metodi ispravnog upravljanja umom i istraživanja istine u znanostima“, izdatom 1637. god., a potom 1641. god. obimom omalenom ali značajem ogromnom raspravom „Meditacije o prvoj filozofiji“. Utemeljujući čuvenu spoznajnu sumnju kroz *cogito*, on zapravo inicira i generira duboke epistemološke promjene. Ove su promjene potaknute njegovim očiglednim napuštanjem ordinarnog spoznajnog objektivizma i otvaranjem jedne potpuno nove epistemološke vizure koja je inspirirana upravo Cartesiusovim otkrićem sadržanim u samo jednoj, revolucionarnoj sentenci: *cogito, ergo sum*. Epistemološka potentnost ovog iskaza ide u mnogo pravaca. Prije svega, ona označava kraj objektivne spoznajne orijentacije, ona snažno afirmira posvemašnji spoznajni skepticizam i epohalno inaugurira transcendentalni subjektivizam koji će kasnije evoluirati u brojne pravce veoma uticajne fenomenološke škole.

1 „U Bavarskoj je u toku zime 1619–1620. doživio ono što opisuje u svome delu ‘Discours de la Méthode’. Pošto je vreme bilo hladno, on je ujutro ušao u jednu peć i ostao tu ceo dan u razmišljanju. Prema njegovom sopstvenom pričanju, kada je izašao, njegova je filosofija bila upola gotova – premda ovo ne treba uzeti isuviše bukvalno. Sokrat je imao običaj da ceo dan razmišlja u snegu, ali Dekartov mozak radio je samo kad je bio zagrejan.” Na istom mjestu, Russell u fusnoti o izgledima o vjerodostojnosti ovog događaja kaže: „Dekart kaže da je to bila peć (poêle), ali mnogi komentatori smatraju da je to nemoguće. Oni, međutim, koji poznaju starinske bavarske kuće uveravaju me da je to sasvim verovatno“ (Rasel, 1962:539).

Valja podsjetiti da je spoznajni skepticizam imao svoje antičke prethodnike. Gorgijin trostepeni kategorični stav sadržan u izriječju: 1. ništa ne postoji; 2. ako nešto ipak postoji, ono je ne-spoznatljivo; 3. ako je ipak spoznatljivo, ono se ne može iskazati niti objasniti; predstavlja drevni uvod u savremenu fenomenologiju. Istovremeno, Gorgijin pesimizam u svakoj studentskoj literaturi figurira kao školski primjer epistemološkog agnosticizma. Ovom starogrčkom spoznajnom doprinosu svakako treba pridružiti Protagorin sofistički antropološki stav o „čovjeku koji je mjera svih stvari“ (*homo mensura rerum*), kao dalekosežno i profetsko viđenje i tumačenje koje može imati svoje implikacije čak i u savremenom epistemološkom konstrukcionizmu.

### Racionalističko konstituiranje kartezijskog subjekta

Govoreći o svojoj *cogito ergo sum* metodološkoj sumnji, Descartes u razmišljanje uvodi i obrazlaže kapitalno važnu distinkciju: „Iako se korist od takve sumnje sprve ne opaža, ipak je ona veoma velika zbog toga što nas oslobađa svih predrasuda i pripravlja nam najlakši put da odvojimo osjetila od samog duha“ (Descartes, 1975:195). Time Descartes otpočinje reviziju relevantnosti onoga što je ranije sam držao najistinitijim faktima – reviziju validnosti i vjerodostojnosti utisaka koji imaju izvorno porijeklo u osjetilima. Ova strateška revizija ne bi bila moguća bez intervencije i pomoći onog aspekta ljudske ličnosti koju on naziva *duhom*, a koja predstavlja eufemizam za jednu novu kategoriju koja će postati epohalni i dominantni *modus operandi* promišljanja mogućnosti spoznaje uopće. To je kategorija *razuma* ili *ratia* a za potrebe njegovog distingviranja od varljivih čulnih utisaka, odnosno objašnjenja spoznajne nesigurnosti i neautentičnosti čula, Descartes poziva *Obmanjivača*. *Obmanjivač* se služi svim mogućim varkama, jednom su to iluzije kakve imaju pijani ili bolesni ljudi, drugi put su to iluzije poput onih kakve imamo u snovima, a iskustvo nam pokazuje da on može činiti varke koje čak i rezultate osnovnih računskih radnji čini pogrešnim: „Otkud pak znam da On nije učinio da ne bude nikakve zemlje, nikakvog neba, nikakve protežnine (*res extensa*), nikakvog lika, nikakve veličine, nikakvog mjesta, ili barem da sve to ne egzistira drugačije nego što se meni čini? A zaista – time što ja pokatkad sudim da se drugi varaju u stvarima za koje misle da ih najsavršenije znaju, zar se tako i sam ne varam kad god zbrajam dva i tri ili kad brojim stranice četvorine, ili u čemu drugom, ako se što lakše može izmisliti“ (ibid:201). Ipak, otkriva on, postoji jedan maleni prostor pouzdanosti, autonomije i neovisnosti u kojem možemo biti sigurni u vlastitu egzistenciju: to je prostor vlastitog mišljenja. *Moćni i zli Obmanjivač* koji se u svemu trudi, koliko god može da obmane Descartesovog sumnjičavog čovjeka, odnosno Descartesa samog, ipak nikako ne može aficirati jedno biće: to je biće koje misli, to je sam Descartes koji kaže: *cogito ergo sum*, jer: „Misлити? Tu pronalazim: mišljenje jest; jedino se ono ne može od mene otrgnuti. Ja jesam, ja egzistiram, sigurno je. A koliko dugo? Naravno, toliko dugo koliko mislim; a može pak biti: prestanem li sa svakim mišljenjem, prestajem odmah i sa svim bitkom. Ne tvrdim sada ništa osim ono što je nužno istinito; ja sam stoga ukratko stvar što misli (*res cogitans*), to jest duh (*mens*), ili duša (*animus*), ili razum (*intellectus*), ili um (*ratio*), što su nazivi kojih mi značenje ne bijaše poznato ranije. Ja sam dakle stvar istinita i odista egzistirajuća; ali kakva stvar? Rekoh, koja misli“ (Descartes, 1975:205). Tako je konstituiran racionalistički subjekt spoznavanja u formi *stvari koja misli*, odnosno *res cogitans*, a *ratio* je tada postao temeljna kategorija moderne epistemologije. Međutim, tim krucijalnim otkrićima se ne iscrpljuje presudni značaj Descartesovih epohalnih spoznaja jer je za epistemologiju značajan i način na koji je on dezavuirao pojavni, čulni svijet kao relevantan za naše znanje.

U drugoj meditaciji on, naime, na primjeru analize poimanja banalne stvari kao što je obični vosak, zapravo udara temelje onoga što će potom postati ne samo prosvjetiteljski, odnosno modernistički epistemološki stav, nego i predmet zanimanja Kantovih kritika. Descartes najprije posmatra vosak kao konkretnu a ne opću stvar, to je tvar koja je nedavno izvađena iz saća, koja još sadrži okus meda, miris cvjetova, aromu peluda, očiti su njegovi boja, oblik, veličina, on je lako prepoznatljiv kao – vosak. Ali, gle, dok ovo govorimo, on se primiče ognju, nestaju sve njegove značajke, miris, boja, iščezava oblik, mijenja se veličina, on postaje tekućim. Da li je to još uvijek vosak? Da li je vosak bio onaj miris cvijeća, slatkoća meda, onaj njegov oblik, odnosno karakteristična protežnost? Nikako, budući da ga smatram sposobnim poprimiti bezbroj različitih promjena koje ne bih sve mogao obuhvatiti imaginacijom. Shvaćanje o vosku se i ne može obuhvatiti imaginacijom nego samo duhom. Imaginacija dopire samo do sposobnosti formiranja slike, što nikako nije dovoljno da bi se predmet spoznao u njegovoj sveobuhvatnosti. On nije spoznat ni gledanjem, ni diranjem, ni zamišljanjem nego samo uvidom duha – *solius mentis inspectio* (Descartes, 1975:207). Tako je postavljeno temeljno spoznajno načelo racionalizma koje će apodiktično i decidno dezavuirati čula i imaginaciju kao validne izvore svekolikog znanja, a u meritum svake buduće relevantne epistemološke problematike promovirati razum.

Iako se u površinskom, eksplicitnom sloju „Meditacija o prvoj filozofiji u kojoj se dokazuje božija egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela“, doima da je Descartesova osnovna intencija, koju na samom početku teksta deklarativno upućuje „najmudrijim i najsvetijim muževima, dekani i doktorima svetog teološkog fakulteta u Parizu“, ekstremno nenaučna, oportuna i opskurna<sup>2</sup>, ona zapravo postiže izvanredne rezultate u sasvim neočekivanom teorijskom pravcu. Spoznajne pozicije koje je Descartes osvojio u ovim radovima će imati snažne reperkusije na potonji cjelokupni razvoj zapadne epistemologije. Svjestan važnosti ovih rezultata, govoreći o Descartesu, Huserl kaže da se radi o geniju.<sup>3</sup> Sa druge strane, očita je diskrepancija između revolucionarnih dometa Descartesovih epistemoloških otkrića i snishodljivog tona nedostojnog jednog neovisnog naučnika, kojim se obraća katoličkoj eliti kada joj se stavlja na uslugu u zadaći dokazivanja opstojnosti Boga i čak obećava kako nakon njegove pravovjerne misije „neće na svijetu više biti nikoga ko će posumnjati u božiju egzistenciju“. B. Russell uvjerljivo objašnjava da je razlog za takvu Descartesovu intonaciju mogao biti njegov karakter i temperament: „Dekart je bio bojažljiv čovek, koji je vršio obrede katoličke vere, ali je prihvatao Galilejeve jeresi. Neki misle da je on čuo o prvoj (tajnoj) osudi Galileja, koja se odigrala 1616. god. Bilo kako mu drago, odlučio je da ne objavljuje svoju veliku knjigu *Le Monde*, na kojoj je radio. Razlog je bio taj što je ona zastupala dve jeresičke doktrine: zemljino obrtanje i beskrajnost vasiona (ova knjiga nikada nije objavljena u celosti, nego samo u fragmentima, i to posle njegove smrti)“ (Russell, 1962:539). O zaista neugodnim iskušenjima koja je Descartes imao i koja su ozbiljno ugrožavala njegov rad, čak i u Holandiji a potom i o njegovoj smrti u Švedskoj, svjedoči dalje Russell.<sup>4</sup>

2 „Sama istina tako će poslužiti da se i ostali nadareni i učeni pridruže vašem sudu; a moć će učiniti da bezbožnici, koji su obično više priučeni nego nadareni ili učeni, odbace duh oporbe ili čak možda te razloge, za koje vide da ih kao dokaze primaju svi genijem obdareni, i sami prihvate, kako ne bi izgledali kao oni koji ih ne razumevaju. Nakon toga će svi ostali lako početi vjerovati takvim očitostima i neće više na svijetu biti nikoga tko bi se usudio posumnjati bilo u Božiju egzistenciju, bilo u stvarnu različitost ljudske duše od tijela“ (Descartes, 1975:190).

3 „U tu svrhu se moramo okrenuti geniju koji je izvorno utemeljio celokupnu novovekovnu filozofiju: Dekartu“ (Huserl, 1991:66).

4 „Čak i u Holandiji on je bio izložen neugodnim napadima, ali ne od strane katoličke crkve nego od strane protestantskih verskih zanesenjaka. Govorilo se da njegova shvatanja vode u ateizam, i da bi on bio sudski tužen da nije bilo intervencije francuskog ambasadora i princa Oranskog. Pošto je ovaj napad ostao bez uspeha, nekoliko

Stoga u samoj realizaciji dokazivanja božije opstojnosti, on se služi tipičnim skolastičkim logičkim instrumentarijem, gdje, primjerice, u trećoj meditaciji, istražuje porijeklo ideje opstojnosti vrhunskog savršenog bića, koja nam je, očito, u svijesti prisutna i imanentna zbog toga što je uzrokovana božijom intervencijom kojom nam je ta ideja inspirirana. Prisustvo ideje vrhunskog bića u nama Descartes ilustrira i objašnjava navođenjem analogije sa umjetnikom koji ima ideju o umjetničkoj kreaciji. Dakle, uzrok njegove umjetničke kreacije, odnosno artificijelne ali objektivne tvorevine, jeste ideja o toj tvorevini, što znači da te umjetničke kreacije uopće ne bi ni bilo da, prethodno, nije postojala njezina ideja u kreativnom, stvaralačkom, umjetnikovom duhu. Na analogan način, u nama egzistira ideja boga koja je tu prisutna samom njegovom milošću.

Već u prvoj meditaciji Descartes otvara skeptički front sa namjerom radikalne revizije svih prethodnih iskustava: „Opazio sam – tomu je već nekoliko godina – kako sam u svojoj prvoj dobi bio primio mnoge lažne pod istinite stvari i koliko su sumnjive one koje sam poslije na te iste nadogrudio, te da se stoga treba jednom u životu sve to iz temelja preokrenuti, pa početi iznova od prvih osnova, želim li u znanostima utemeljiti štogod čvrsto i postojano“ (Descartes, 1975:199). On odmah kreće u konkretnu kritičku analizu i formira apodiktičan skeptički stav: „Naravno, što god sam dosad primio kao najistinitije, primio sam od osjetila ili osjetilima; otkrio sam međutim da ona pokatkada varaju, a razboritost nalaže da se nikad u cijelosti ne pouzdajemo u one koji nas makar i samo jednom prevariše“ (ibid). Neopoziva konkluzija koja iz ovoga proizlazi Descartesa stoga vodi u potpuni skepticizam prema svakoj spoznaji koja svoje utemeljenje nalazi u osjetilima ili čulima, a čvrsto epistemološko uporište koje on pronalazi u duhu, odnosno u razumu, otvara ogromni teorijski prostor za novi spoznajni subjektivizam koji će dominirati cjelokupnom epohom moderne. On to eksplicira ovako: „(...) jer sad kad sam doznao da spoznajem tijela ne zapravo osjetilima, ili sposobnošću imaginacije, nego samo razumom, niti pak bilo što ih dotičemo ili gledamo, nego samo tako što ih razumijevamo“ (ibid:208).

Jedan od najvažnijih aspekata Descartesove epistemologije i njegove influentnosti na potonja spoznajna rješenja sadržan je u njegovom poimanju realnog, „objektivnog“, vanjskog svijeta. O toj problematici on govori u šestoj meditaciji kojoj je dao naziv „O egzistenciji materijalnih stvari i o stvarnoj razlici između duha i tijela“. Materijalne stvari, zaključuje on, mogu egzistirati. Međutim, postavlja se kapitalno pitanje: kako mi to možemo znati i na koji način primamo izvanjske poticaje? Descartes za tu vrstu spoznaje, dakle za spoznaju izvanjskog, materijalnog svijeta, ostavlja dvije mogućnosti: ljudska sposobnost zamišljanja (*facultas imaginandi*) i spoznajna sposobnost kognitivnim putem (*facultas cognoscitiva*). Izvođenjem logičke kauzalnosti on dolazi do zaključka da

---

godina kasnije jedan drugi, indirektniji napad izvršio je Lajdenški univerzitet, koji je zabranio da se o Dekartu uopšte govori, bilo povoljno bilo nepovoljno. Opet je intervenisao princ Oranski i preporučio univerzitetu da ne bude zatucan. Ovo pokazuje dobit koju su imale protestantske zemlje od potčinjavanja crkve državi, kao i relativnu slabost onih crkava koje nisu bile internacionalnih srazmera. Na nesreću, preko Šanija, francuskog ambasadora u Štokholmu, Dekart stupa u prepisku sa švedskom kraljicom Kristinom, temperamentnom i učenom damom koja je mislila da, kao vladarka, ima pravo da troši vreme velikih ljudi. On joj pošalje jednu raspravu o ljubavi – predmet koji je do tada zanemarivao – a takođe i jedno delo o strastima duše koje je prvobitno sastavio za princezu Jelisavetu, ćerku elektora palatina. Ovi spisi navedu kraljicu da zatraži njegovo prisustvo na svome dvoru. On na kraju pristane i ona pošalje jednu ratnu lađu da ga prihvati (septembra 1649). Ispalo je da je ona želela da joj on svakodnevno daje časove, ali nije imala drugih slobodnih časova osim u pet sati izjutra. Ovo rano ustajanje na koje Dekart nije bio naviknut, po hladnoj skandinavskoj zimi, nije bilo baš najbolja stvar za čoveka nežnog zdravlja. Pored toga, Šani se ozbiljno razboleo i Dekart ga je negovao. Ambasador se oporavio ali se Dekart razboleo i umro februara 1650. god.“ (Russell:1962:540).

zamišljanje, odnosno imaginacija, (*ad imaginandum*), za razliku od razumijevanja (*ad intelligendum*), nikada ne može pouzdano, nužno zaključiti da „neko tijelo egzistira“. Taj izostanak konzekventnosti i adekvacije zamišljanja (*imaginatio*), u odnosu na materijalni svijet je uzrokovan time što *imaginatio* počiva na osjetilima čiju varljivost Descartes pokazuje na mnoštvu slučajeva kao što je, primjerice, fantomska bol u amputiranim udovima ili potpuna zbrka osjećaja koje čovjek ima kao budan i u snu, na brojnim varkama koje nudi perspektiva prostora i na drugim svakodnevnim čulnim senzacijama. O vlastitom rastu skepse prema osjetilnim korelatima vanjskog svijeta on kaže: „Ali poslije su mnoga iskustva malo-pomalo podrivala vjeru koju sam imao u osjetila; jer ponekad su se tornjevi, koji su se izdaleka činili okruglim, izbliza pokazali četverokutnim, a veliki kipovi, koji stajahu na njihovom vrhu, gledani sa zemlje se činili malenim; i u nebrojenim drugim takvim stvarima otkrio sam da su pogrešni sudovi utemeljeni na vanjskim osjetima. I ne samo na vanjskim nego i na unutrašnjim“ (Descartes, 1975:233). Zatim slijedi zaključak: „*Stoga: tjelesne stvari egzistiraju*. Možda one sve i ne egzistiraju točno onako kako ih ja osjetilima poimam, jer je osjetilno poimanje u mnogim slučajevima veoma pomućeno i zbrkano; ali su barem u njima sve one stvari koje razumijevam jasno i odjelito, tj. općenito uzevši, koje su predmetom čiste matematike“ (ibid, 235). Budući, dakle, da Descartes nadasve poštuje svoje vrhunsko otkriće kogitacije, on zauzima kategoričan stav „da se moja esencija sastoji jedino u tome što sam stvar koja misli“. Shodno tome, prihvatajući da stvarnost egzistira, iako možda ne na onaj način i u onom kvalitetu kako se to nama, putem naših vizuelnih, akustičkih, taktilnih čula i senzora predstavlja i čini, Descartes relativizira i odbacuje osjetilne kriterije dohvaćanja zbilje, odnosno odbacuje metod zamišljanja (*ad imaginandum*), čime se otvara prostor za „stvar koja misli“. Tako će *intellectio* u svojoj misiji *razumijevanja* zbilje evoluirati u *ratio* koji će suvereno zavladata filozofskom epohom koja dolazi.

### **Fenomenološka redukcija E. Huserla**

Edmond Huserl (1859–1938), neosporni duhovni otac, tvorac, autor i inspirator fenomenologije kao jedne od najuticajnijih modernih filozofskih ideja, u samom uvodu svojih „Kartezijanskih meditacija“ afirmira ulogu Descartesa situirajući ga u fenomenološki diskurs. On kaže: „Ni jedan filozof prošlosti nije naime tako odlučno utjecao na smisao fenomenologije kao najveći francuski mislilac Rene Descartes. Njega ona mora štovati kao svog pravog praoca. Treba izričito reći da je proučavanje Descartesovih meditacija posve izravno utjecalo na novo oblikovanje fenomenologije u nastajanju i dalo joj onaj smisleni oblik koji sada ima i koji gotovo da dopušta da se ona nazove novim kartezijanizmom, kartezijanizmom XX stoljeća“ (Huserl, 1975:15). Iznenađujuće djeluje da je do takvih revolucionarnih rezultata Descartes došao pokušavajući dokazati jednu tipičnu skolastičku ambiciju kao što je misao da *bog jest*. U svojoj egzegezi Descartesovih zasluga Huserl zauzima tipično modernističko stanovište kojem znanstveni ideal predstavlja velika integracija svih nauka koje su, prije Cartesiusa, bile samo nesamostalni dijelovi jedne univerzalne znanosti odnosno filozofije. Njihovu racionalnost može obezbijediti samo njihovo potpuno ujedinjenje u potpuno univerzalno jedinstvo. To jedinstvo, misli Huserl, Renatus Cartesius ostvaruje u jednoj eminentno subjektivističkoj filozofskoj koncepciji koja se realizira na principu kogitacije *ega* koji filozofira. To je *ego* koji raspolaže samo onim čistim i izvjesnim kogitacijama koje ga čine jedinim apodiktički izvjesnim bićem. Na drugoj, potpuno neizvjesnoj, nepouzdanoj i nejasnoj poziciji ostaje cjelokupna stvarnost, svijet o kojem ono apodiktički sigurno biće sa imanentnim *cogitantes* ne može znati ništa pouzdano. Tako je Descartes dospio u jednu solipsističku poziciju, jedan

uvid u svijet koji se temelji isključivo na racionalnim tvorevinama *ega koji filozofira*, odnosno *cogitansa*. Takva predodžba svijeta će se neminovno razlikovati od svojeg uzora u stvarnosti, ona će se diferencirati, ona će transcendirati i evoluirati u *transcendentalni subjektivizam*. Huserl u svojem prvom, pariskom predavanju, koje će potom izdati u knjizi „Kartezijanske meditacije“ (iz čega se može čitati očiti pokušaj održanja kontinuiteta sa gotovo puna tri vijeka ranije napisanim Cartesiusovim „Meditacijama o prvoj filozofiji“), kategoriju Descartesovog *cogitansa* definitivno i nepovratno diferencira od naivnog objektivizma koji će uvijek ponovnim i nikad zadovoljavajućim pokušajima težiti prema čistom konačnom obliku. On se dalje pita, zar, dakle, ta stalna težnja ne nosi u sebi neki vječni smisao, veliku zadaću koju nam nalaže sama povijest i u kojoj smo svi pozvani na saradnju da je ispunimo.<sup>5</sup> Time je Huserl ocrtao kartezijanski put koji je prešao Descartes i istovremeno ukazao na pravac kojim će sam nastaviti u projektu koji je nazvao fenomenologija.

Već je 1910. god. Huserl u jednom svom članku evidentirao svoje duboko nezadovoljstvo stanjem i statusom filozofije kao nauke. On eksplicitno iznosi: „Ne kažem da je filozofija nesavršena znanost, nego kažem jednostavno da ona još nije znanost (...) sve je tu prijeporno“. To je bilo doba apsolutnog trijumfa pozitivizma i psihologizma, a metafizika je postajala predmet podsmijeha. Sve prijašnje vrijednosti su doživjele svoju temeljitu relativizaciju, a poziciju apsolutnog autoriteta zauzeo je posvemašnji i multidisciplinarni objektivizam. U takvom ambijentu Huserl je tragao za nečim novim i pouzdanim i to je našao u racionalizmu Descartesa, odnosno u njegovom matematičkom perfekcionizmu.<sup>6</sup> Svijet se nakon Descartesa istražuje u našoj svijesti koja postaje jedini objekt istraživanja. Međutim, istovremeno se dolazi u neposredni kontakt sa subjektivizmom, čak sa psihologizmom. Najveća uvreda koju je kritika mogla učiniti Huserlu u to doba bila je uvreda za psihologizam, odnosno pokušaj interpretacije njegove fenomenologije kao psihologizma. Postavlja se ozbiljno pitanje: odakle onda da fenomenologija crpi svoj materijal za eksploraciju, šta je njezin formalni objekat čije će nam istraživanje moći pribaviti stroge i apodiktične spoznaje, što bi trebao biti njen temeljni zadatak? Ona ga pronalazi u čistoj transcendentalnoj svijesti.

Otpočevši svoju fenomenološku potragu od Descartesove kogitacije, preko Brentanove intencionalnosti, Huserl je uspio da radikalno izmijeni predodžbu ljudske percepcije. Dok su ranije ljudi vrijedno istraživali objektivni, vanjski svijet i prirodu, on je, ostajući u dekartovskom kontekstu, donio preokret pokazavši da zapravo sami stvaramo fenomene i dajemo im smisao. Mi smo tako postali kreatori vlastitog svijeta. Spoznajni proces Huserl pojašnjava pomoću starogrčkog, Pirohnovog termina, *epohé*, koji stoji u bliskoj vezi sa Descartesovom metodičkom sumnjom. *Epohé*, kao što ćemo vidjeti, označava proces fenomenološke redukcije koji, metodskim pomagalom zvanim *stavljanje u zagrade*, treba da isključi sve nebitne slojeve zbilje, a naročito prirodnu zbilju, odnosno stavove o njoj. Nakon toga Huserl predviđa fazu dohvatanja ideja iz fenomena, dopiranje do suštine, *eidosa*, što se često postiže i čistom intuicijom pa tu fazu nazivamo *eidetska redukcija*, a tako koncipiranu nauku *eidetskom naukom*. Kako je fenomenologija *eidetska nauka* koja se ne bavi materijalnim stvarima nego čistim bitima, *eidosom*, logično je da u ovoj huserlovskoj fenomenološkoj operacionalizaciji nedostaje finalna faza koja će doći do čiste svijesti oslobođene od svakog empirijskog sadržaja. To je faza transcendentalne redukcije koja zaista dolazi do biti, kako to objašnjava Dolić.

---

5 Huserl, 1975:16.

6 Keilbach.

Iako naš opažaj kojim percipiramo datost spoljnog svijeta nije priznat kao validan, uprkos tome što ovaj opažaj evidentno pretendira da dohvata biće, odnosno bitak same stvari, datost čistog *cogitatio* je proglašena apsolutnim.<sup>7</sup> Saznanje je psihički doživljaj. Nasuprot subjektu koji saznaje stoje saznati objekti za koje on nikada i nikako ne može biti siguran da su adekvatni objektima u stvarnosti, jer moj opažaj stvarnosti je puki doživljaj mog subjekta koji opaža. Na taj način mog opažanja stvari, ali isto tako i mojih sjećanja i očekivanja i svih drugih tako građenih misaonih akata, dolazi do izgradnje, formiranja, konstrukcije jednog novog bitka, kako Huserl kaže, novog bića ali i do utvrđivanja istine o tom biću (Huserl, 1975, I:33). Tako je transcendentalnom *cogitansu* potpuno onemogućeno da izdiferencira vlastito, kreirano biće od percipirane stvarnosti i tu nikada ne može biti postignuta izvjesnost. Huserl tvrdi da su transcendentalnom *cogitansu* dati samo fenomeni te da preko i izvan svojih doživljaja nikad neće izaći. On može samo reći sljedeće: ja jesam, a sve ono što je Ne-Ja je puki fenomen, ono se rastvara u fenomenalne veze. Da li ovaj solipsizam treba sada svesti na psihološke zakonitosti, pita se on. Ako je to tako, onda se moraju konsultirati logički zakoni. Međutim, i logika će se pokazati problematičnom jer značenje logičkih zakonitosti stoji u korelaciji sa teorijama o ljudskom razvitku, biološkoj borbi za opstanak, prirodnom odabiru, evoluciji svih organa pa tako i mozga, o čemu svakako ovise i logičke forme, odnosno mentalne mogućnosti našeg transcendentalnog cogitansa. Učinivši tako logičke forme, logiku i tako cjelokupnu znanost psihologije relativnim disciplinama, on je apodiktčki diferencirao svoju fenomenologiju od svake vrste psihologizama. To će poslije biti najčešća meta njegovih osporavatelja koji su fenomenologiji nalazili upravo ovakve, psihologističke zamjerke. Radi se, dakle, misli Huserl, o potpuno slučajnoj trenutnoj logičkoj formi kojom raspolaže ovaj humanoid, species, a ta forma je mogla biti i drugačija i ona će biti drugačija, budući da će se razvoj nastaviti. Saznanje je, dakle, ipak samo ljudsko saznanje, vezano za ljudske intelektualne forme, nesposobno da pogodi prirodu samih stvari, odnosno stvari po sebi, lapidarno zaključuje Huserl.

Konstituiranje svoje fenomenologije kao nauke, Huserl otpočinje raščišćavanjem kroz vijekove sedimentiranih fundacionalističkih zabluda i tlapnji o primjerenim metodima koji su trebali omogućiti „objektivnu“ i pouzdanu spoznaju prirodne i društvene zbilje. U centru njegove kritičke opservacije našlo se opće uvjerenje da može postojati, štaviše, da objektivno postoji samo jedan saznajni metod koji bi bio zajednički za sve nauke, a time i za savremenu filozofiju. Huserl misli da je ovo metodsko uvjerenje više primjereno velikim tradicijama filozofije XVII vijeka, kada se ordinarnim metodološkim standardom smatralo da filozofija treba da se služi kompletnim instrumentarijem egzaktnih nauka, a za vrhunski imperativ vjerodostojnosti, objektivnosti i serioznosti te nauke važila je obligatorna aplikacija matematike i njenih metoda u postupku dokazivanja, kao vrhunskog i krajnjeg arbitra svih znanstvenih rezultata. U tom i drugim sličnim pravcima su išle i one brojne funkcionalističke i biologističke zablude koje su, tražeći uzor i verifikaciju u egzaktnosti, dramatično dezavuirale razvoj filozofije i ostalih kulturnih znanosti. Umjesto da se zadovoljava pozajmljenom plauzabilnošću prirodnih znanosti, Huserl otpočinje vlastitu potragu za primjerenim, potpuno novim metodom koji će savremenu filozofiju decidno diferencirati od egzaktnih disciplina.

U samom postupku diferenciranja se pojavljuje jedna nova upitnost koja hoće pojasniti zašto standardi egzaktnosti koji su garantirali pouzdanost spoznaje nisu više dostatni za filozofiju

7 „Svaki intelektualni doživljaj i svaki doživljaj uopšte, time što je sproveden, može da postane predmetom čistog posmatranja i shvatanja, i u tom posmatranju je on apsolutna datost. On je dat kao nešto bivstvujuće, kao nešto ovo-tu u čije biće nema baš nikakvog smisla da se sumnja“ (Huserl, 1975, I:44).



u savremenim okolnostima. Odgovor na ovo strateško pitanje savremene epistemologije Huserl otkriva upravo u činjenici da znanstvena egzaktnost pledira na univerzalnost, objektivnost i općevažecu validnost tako dobijenih rezultata. Rezultati koje dobijamo egzaktnim istraživanjem predstavljaju istine sa punim kapacitetom validnosti i neograničenim rokom trajanja, pa prema tome i trajnim potencijalom aplikativnosti u svim aspektima života i svim, pa i (kako se ponekad mislilo) kulturnim znanostima. Ako se ti rezultati mogu i matematički iskazati ili matematičkim garancijama poduprijeti, onda oni postaju neosporni dokazi znanstvene serioznosti i superiornosti. Međutim, Huserl otpočinje svoju kritiku saznanja upravo skepsom prema objektivnosti egzaktnih metoda. On decidno kaže: „Jer objektivna zasnovanost saznanja uopšte je po smislu i mogućnosti postala nesigurna, pa onda i sumnjiva, a egzaktno saznanje pri tom ne postaje manje zagonetno od neegzaktnog, naučno ne manje od prednaučnog. Pod upitnikom je mogućnost saznanja, tačnije, mogućnost kako ono može da pogodi neki objektivitet koji je ipak u sebi ono što jeste. Ali iza toga stoji: da je pod znakom pitanja učinak saznanja, smisao njegovog zahteva za važenje i pravo, smisao razlikovanja između važećeg i samo pretendirajućeg saznanja“ (Huserl, 1975-I-39). On uviđa da je klasično vjerovanje u općevažecu, objektivno saznanje potpuno izgubilo svoju vjerodostojnost koju mu je davala argumentacija klasičnih znanosti te da je moralo ustupiti mjesto savremenim pluralističkim zahtjevima za parcijalnim vizurama i individualnom doživljavanju svijeta. Tako je u ovoj fazi konstituiranja svoje fenomenološke metode, a u velikoj mjeri referirajući se na Cartesiusa, Huserl uspio izdiferencirati prirodne od kulturnih znanosti i u potpunosti diskreditirati objektivnost spoznaje koja je do tada važila kao imperativ i ideal znanosti uopće. Filozofija je time stavljena u jednu novu dimenziju, čime se otvorilo pitanje njenog metoda za koji Huserl uviđa da mora biti suprotan „prirodnom“.

Descartesova *kogitacija* Huserlu je otvorila jedan potpuno novi horizont spoznaje. Najprije, on uviđa da je spoznajući *cogitans*, odnosno subjekt spoznajnog procesa, uvijek i svagda rukovođen imanjenjem svijesti o nečemu, on je usmjeren na predmetnost. On ovu usmjerenost, odnosno intencionalnost, naziva temeljnim svojstvom načina svijesti u kojoj subjekt živi kao subjekt. Huserlov fenomenološki koncept intencionalnosti uspostavlja vezu između transcendentálnih dispozicija svijesti i odgovarajućih aspekata bitka (Sorić, 2010:113). Principom intencionalnosti, tvrdi Huserl, svijest čitavim svojim životom biva intendirana na predmetnost, a ona se manifestira kao bitna specifičnost svake svijesti koja joj omogućava da na uvijek nove i različite načine svijest može sintetički prelaziti ka jedinstvenoj svijesti o istom. Pri tome konkretni *cogito* nije izoliran nego je involviran u cjelokupan univerzalni život, s kojim, u njegovom fluktuiranju i heraklitskom proticanju, čini sintetičko jedinstvo. U tom jedinstvu transcendentálni ego jest, on živi u uvijek novim modusima svijesti, a u svom konkretnom, imanentnom vremenu on se objektivizira. Ta objektivacija se ne odnosi samo na konkretne realizacije nego, kako Huserl misli, i na *potencijalnost* koja je jednako bitna kao i aktuelnost života. Radi se o tipično fenomenološkim horizontima koji uvažavaju i svako prisjećanje, zamišljanje i slične fenomene, jer svako prisjećanje može da upućuje na čitave lance novih reminiscencija, sve do aktuelnog suda, imanentnog vremena, na su-prisutnosti koje treba otkriti i tako razjasniti sve implikacije ovog fenomenološkog događaja. To su intencionalne i zakonima sinteze upravljane strukture, a njihov smisao će razjasniti intencionalna analiza koju Huserl definira kao „otkrivanje aktualnosti i potencijalnosti u kojima se predmeti konstituiraju kao osjetilna jedinstva“. On prevenira moguće zabune time da napominje kako se tu radi o osjetilnoj analizi koja se vrši u prijelazu iz zbiljskih doživljaja u intencionalne horizonte koji su u njima unaprijed naznačeni. Ovakvo definiranje problema propisuje primjerenu metodiku fenomenologijskoj

analizi i deskripciji koja zapravo problematizira pitanja bitka, mogućnosti, porijekla, prava. Ona prevazilazi momentalno i realno dati doživljaj imanentne sfere na taj način da razotkriva potencijale koji su sada realno i horizontalno naznačene. Primjerice, ako ugledam neko geometrijsko tijelo, heksaedar, da krenemo za Huserlovim primjerom, mogu zaključiti da ga doista vidim i to samo sa jedne strane. Međutim, svojim mnijenjem zapravo zahvaćam više, moje mnijenje, koje sada počinje bivati nezorno, govori o heksaedru i one stvari koje nisu vidljive mojim direktnim, vizuelnim uvidom. Taj sintetički uvid u stvari je rezultat transcendencije, a fenomenologija će se baviti upravo razlaganjem mnijenja i intencionalnosti.<sup>8</sup> Orijentirajući svoju fenomenologiju, odnosno transcendenciju koju provodi spoznajući subjekt, na ono intencionalno, Huserl insistira na proširenju one temeljne sintagme iz koje je poteklo sve, *ego cogito*; on smatra za potrebno da se doda i treći član ove relacije: *ego cogito cogitatum*.

Transcendencija je imanentni karakter bitka koji se konstituira unutar ego-a, apodiktično tvrdi Huserl. On kategorički ne dopušta postojanje bilo kakvog bitka, bilo kakvog smisla, koji bi bio situiran ili se referirao na prostor izvan područja transcendentalne subjektivnosti. Svaka izvanjskost je, u odnosu prema transcendentalnoj subjektivnosti, besmislena, jer se, jednostavno, radi o univerzalnoj konkretnosti koja je u svojoj apsolutnosti prazna i kao takva ona je neminovno nonsens. Zahvatiti univerzum pravog bitka kao onaj univerzum koji je situiran izvan univerzuma moguće svijesti i neke moguće spoznaje, odnosno na taj način moguće očevidnosti, predstavlja nonsens. Na fenomenološki način, na način koji jedini ima epistemološkog smisla, suvislom saznanju može se otvoriti samo transcendentalni svijet koji će obuhvatiti i onaj izvanjski, stvarni, i tako formirati univerzum mogućeg smisla, kategoričan je Huserl u svojim „Meditacijama“, jer jedan i drugi svijet bitno spadaju skupa, a po Huserlovom mišljenju, ono što bitno spada, skupa je i konkretno jedno, odnosno jedno u apsolutnoj konkretnosti koju pronalazimo u transcendentalnoj subjektivnosti. Ona je univerzum mogućeg smisla pa je neka izvanjskost zapravo besmisao.<sup>9</sup> Apsolutnu afirmaciju transcendentalne sfere on elaborira u velikom dijelu „Kartezijanskih meditacija“. To insistiranje je bilo uslovljeno okolnostima koje su vladale spoznajnom teorijom u to vrijeme. To je bilo doba snažnog proboja pozitivizma koji je apsolutizirao izvanredno precizne i efikasne empirijske metode, koje osim tih skupljačkih rezultata nisu imale neke blistave teorijsko-filozofske i epistemološke pomačke i konkluzije, ali su zato onog spoznajnog subjekta učinile potpuno pasivnom kategorijom koja zapravo biva aficirana objektom. Sa druge strane, još uvijek je bila snažna ona struja renesansnog neokantizma, koji je bio isključiv i apsolutistički u drugom smislu. On je, naime, afirmirao subjekat na način koji još nije artikulirao neke savremene teorijske mogućnosti i teorijske interpretacije, kao što je postmoderni konstrukcionizam, primjerice, te je ostao u kontekstu ograničenog solipsizma. U tom teorijskom ambijentu Huserl razvija svoju fenomenologiju u potpunosti utemeljenu na dekartovskoj kogniciji i transcendentalnom subjektivizmu.

Međutim, transcendentalni karakter kognicije ipak ne isključuje vanjski objektivni svijet sa spoznajnog horizonta. Huserl je upravo zbog potrebe isključivanja, stavljanja izvan važenja, inhibiranja, svih onih stajališta prema unaprijed zadatom objektivnom svijetu, uveo metodu koju je sam nazvao *fenomenologijska epoché*. To je Huserlova čuvena metodološka redukcija koja nas ima odvesti *nazad, k stvarima*, koja će u zgrade staviti sve one viškove, efemerije i banalnosti objektivnog svijeta. Ta redukcija će nas suočiti sa čistim životom, čistim doživljajima, čistim mnijenjem i univerzumom fenomena u fenomenološkom smislu. *Epoché* je radikalna i univerzalna

8 Huserl, 1975:31.

9 Ibid, 36–37.

metoda pomoću koje ja sebe shvaćam kao čisto ja i s vlastitim čistim životom svijesti kroz koju i u kojoj svekoliki objektivni svijet za mene zapravo jeste. Cjelokupan prostorno-vremenski bitak u kojem ja opažam, sjećam se, prosuđujem, vrednujem, želim, volim i sl., dakle sve ono svjetovno, događa se u procesu koji je još Descartes nazvao *cogito*.<sup>10</sup> Fenomenološka *epoché* reducira prirodno ljudsko ja, odnosno ljudski duševni život u formi psiholoških iskustava. Ova metoda ga svodi na suštinu, odnosno na transcendentalno-fenomenološko samoiskustvo. Rezultat je paradoksalan i neočekivan: objektivni svijet, koji jest za mene, koji je za mene ikad bio i koji će ikad biti sa svim svojim objektima, crpi cijeli svoj smisao i svoje postojeće važenje koje za mene posjeduje, **iz mene samog, iz mene kao transcendentalnog ja** koje se pojavljuje tek sa transcendentalno-fenomenologijskom *epoché*.<sup>11</sup>

In vivo, u zbilji, to se događa tako da, opažajući neki objekt, primjerice, neku kuću, mi neposredno shvatamo kuću, a ne njen opažaj. To je nivo prirodne refleksije koji ovaj svijet poima kao da stvarno postoji. Međutim, transcendentalno-fenomenološka refleksija ne stoji više na ne-sigurnom tlu neizvjesnosti bitka ili nebitka stvarnog svijeta, nego postupkom *epoché* modificiramo ovo prirodno iskustvo i od tog momenta raspoložemo samo transcendiranim iskustvom.<sup>12</sup> Na taj način refleksija mijenja onaj izvorni, prirodni doživljaj, što je i potpuno logično, jer nije i ne može biti zadaća transcendentalne refleksije da opetuje izvorni doživljaj kuće i svakog drugog izvanjskog objekta jer bi to bilo besmisleno vjerno multipliciranje zbilje, nego da ga promatra i izloži ono bitno što se nalazi u njemu. U tom je procesu bitan aspekt promatranja, bitna je intencija, a prijelaz u taj način percepcije nam omogućava jedan novi intencionalni doživljaj zbilje koji tako postaje dio našeg intencionalnog života. Izvorni prirodni doživljaj realne zbilje tako postaje modificirano transcendentalno iskustvo koje se sastoji u tome da nas suoči sa nekim vječitim transcendentalno reduciranim *cogito* koje je supstituiralo prirodno postavljanje bitka, jer ovo bi prirodno postavljanje bitka u nama samima, u našem duhu, svijesti, ili kako god to nazvali, jednostavno bilo nemoguće, jer kako u nama, tj. u našem razumu, odjednom projicirati, multiplicirati, predstaviti, prikazati, sve zbiljske objekte prirodne stvarnosti, sa svim njihovim aspektima, posibilitetima, valencijama, integracijama i drugim neizmjernim mogućnostima. Jednostavno, to predstavlja nemoguću zadaću koja bi bila i potpuno besmislena i nepotrebna, jer čemu bi služila vjerna kopija zbilje? Neki oblik redukcije svih tih aspekata i potencija, dakle, mora intervenirati u našoj percepciji, a Huserlova kartezijska transcendentalno-fenomenološka refleksija uspijeva objasniti tu antropološko-spoznajno-teorijsku zadaću.

Pojam intencionalnosti je ono na šta Huserl misli kada za sebe tvrdi da je izumio filozofski metod. I zaista, kako to D'Amico kaže, intencionalnost nije samo centralna tema Huserlovog povratka filozofiji nakon njegovog koketiranja sa psihologijom, već je to postala centralna tema u filozofiji dvadesetog vijeka. Međutim, valja se prisjetiti da je pravi autor tog pojma Franz Brentano, Huserlov prvi učitelj. Huserl je od svog učitelja naslijedio ovaj pojam, ali kao što je to postao krucijalni pojam za fenomenologiju i zapadnu filozofiju uopće, isto tako je postao i mjesto i uzrok razlaza između ovih filozofa. Kako to D'Amico interpretira, iako je Huserl nazivao Brentana svojim jedinim pravim učiteljem, odbacio je njegovu koncepciju intencionalnosti. Kasnije je, u jednom pismu, naveo da je u svom oduševljenju i poštovanju Brentana bio suviše dugo zanesen iluzijama. Mislio je, naime, da radi na produžetku njegove filozofije, a sada uviđa da njegova

10 Huserl, 1975:60.

11 Huserl, 1975:64.

12 Huserl, 1975:72.

psihologija, dakle ne filozofija, nego psihologija, nije ništa drugo nego nauka o intencionalnosti. Pravi problem intencionalnosti Brentanu nikada nije pao napamet, kaže na kraju Huserl. U čemu je ovdje meritum nesporazuma?

Prema tvrđenju Brentana, intencionalnost je intrinzična crta ljudskog cjelokupnog mentalnog života, ona je obilježje mentalnog, te je kao takva isključivi predmet psihologije. Svojestvo intencionalnosti razlikuje svijest od ostatka fizičkog svijeta, a psihologiju od prirodnih nauka. On u *Psychology from an Empirical Standpoint* o intencionalnosti kao inegzistenciji pozajmljenoj od skolastičara zaključuje da su mentalni fenomeni, zapravo, fenomeni koji sadrže intencionalno unutar sebe.<sup>13</sup> Sve te reference, ukoliko su opažene unutar nas ili ako se zbivaju u nama, pripadaju jedinstvu svijesti i kao takvi mogu biti rješavani samo nekom intencionalnom psihologijom: „Jedinstvo svesti, što evidentno znamo unutarnjim posmatranjem, sastoji se u činjenici da svi mentalni fenomeni koji se istovremeno zbivaju u nama kao što su viđenje i slušanje, mišljenje, prosuđivanje i rezonovanje, voljenje i mrženje, željenje i izbegavanje, itd., ma kako različiti mogli biti, svi pripadaju jedinstvenoj realnosti samo ako su unutrašnje opaženi da postoje zajedno“ (Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, u D'Amico, 2006:28). Intencionalnost shvaćena na Brentanov način ne može uhvatiti distinkciju između različitih oblika percepcije kao što je recimo opažanje i sjećanje. To znači da bi njegova empirijska psihologija sasvim legalno proučavala nepostojeće intencionalne objekte nečijih halucinacija i pri tome bi se za svako posebno intencionalno opažanje morali formirati intencionalni objekti, što bi u ishodu dovelo do inflacije objekata i do jedne, kako D'Amico komentira, ekstravagantne ontologije. Huserl je problem multiplikacije inegzistentnih entiteta riješio tako da je učinio fundamentalno otkriće o suštinskom, intrinzičnom aspektu intencionalnih aspekata, a to je da oni imaju svoje značenje ili smisao. Prema tome, postaje potpuno irelevantno kako su izraženi ili mišljeni jer oni nisu psihološki fenomeni. Ovo nezavisno, nenaturalističko značenje Huserl zamjenjuje terminom *noema*, a svaka *noema* ima svoj sadržaj i smisao i tako je povezana sa svojim objektom. Tako je Huserl pomoću smisla ili značenja očuvao koncept intencionalnosti koji sada postaje validan za imaginarna, normalna pa i halucinatorna stanja. To je u Huserlovom sistemu bitno i za fenomenološku redukciju, koja zapravo predstavlja način da se naša pažnja usmjeri na *noemu* iskustva, a ne na spoljašnji objekt. Fenomenološka redukcija ili *epoché*, o kojoj smo govorili ranije, kako je D'Amico interpretira, njegovo je centralno metodološko sredstvo. Radi se o „skidanju empirijski-objektivne odjeće koja ostaje nezapažena tokom naivnog iskustva, i stavljanju u zagrade“.

Fenomenologija Edmonda Huserla, naoružana bojnim pokličem *natrag k stvarima*, svoj je izvor spoznaje, odnosno svoj objekt istraživanja našla u sadržajima svijesti, tj. u fenomenima. Taj koncept počiva na pretpostavci da sve što postoji, osim svoje realne, prirodne egzistencije, ima i svoju bit koju su još antički filozofi, Aristotel konkretno, nazvali *eidosa*. Do suštine, odnosno do *eidosa* je moguće doći samo fenomenološkom redukcijom znanom kao *epoché*. Naspram opće

13 „Svaki mentalni fenomen se karakteriše onim što su srednjovjekovni skolastici nazivali intencionalnom (ili mentalnom) inegzistencijom jednog objekta i što mi možemo nazvati, premda ne sasvim nedvosmisleno, referiranjem na sadržaj, usmerenošću na objekat (što ovde ne treba shvatiti da znači stvar), ili imanentnom objektivnošću. Svaki mentalni fenomen uključuje nešto kao objekat unutar sebe, premda ne čine to svi na isti način. U predstavljanju, nešto je predstavljeno, u suđenju nešto je tvrđeno ili poricano, u voljenju voljeno, u mrženju mrženo, u željenju željeno itd. Ova intencionalna inegzistencija jeste ekskluzivna karakteristika mentalnih fenomena. Nijedan fizički fenomen ne pokazuje ništa slično ovom. Možemo, dakle, definisati mentalne fenomene rekavši da su to oni fenomeni koji sadrže objekat intencionalnosti unutar sebe“ (Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, u D'Amico, 2006:28).

ekspanzije naturalističkih relativizama utemeljenih u pouzdanoj, čvrstoj ali banalnoj stvarnosti, kao i isto tako, revidiranim apriorističkim neoidealističkim konceptima, Huserl je, na početku dvadesetog vijeka, koncipirao svoju strogu nauku koja nam je pokušala pribaviti informacije o suštini svijeta sadržanoj u fenomenima naše subjektivne svijesti, koja zapravo kreira našu jedinu moguću zbilju. Međutim, upravo Huserlova krucijalna intencija sročena u borbenu-metodološku sintagmi *nazad k stvarima*, implicira temeljni problem fenomenologije. Kao što smo vidjeli u tekstu, ovaj proklamirani *povratak k stvarima* se realizira kroz metodu fenomenološke redukcije koji za cilj ima oslobađanje od svih nebitnih efemerija, odnosno probijanje naše svijesti do suštine. Huserl u „Ideji...“ taj postupak opisuje ovako: „Tek putem redukcije, koju ćemo već i da nazovemo fenomenološka redukcija, ja dobijam jednu apsolutnu datost, u kojoj višenemaništa od transcendencije.“ Naglasak u ovom iskazu je na formulaciji *apsolutna datost* i ta ideja je očigledno intendirana Huserlovim konceptom koji podrazumijeva da zaista može postojati neka apsolutna datost u kojoj zbilja, na bilo koji način, obitava i koja se pojavljuje tako što su redukcijom očišćene sve transcendencije. Dakle, zadaća epistemologa, odnosno fenomenologa, sastojala bi se u tome da ovom primjerenom metodom prodre do suštine. Ali huserlovsko gledanje bitka, koje ima ambiciju da bude neposredno, neposredovano, dakle, direktno uviđanje i razumijevanje, dakle apriorno, nigdje ne objašnjava koji je to princip kojim ćemo distingvirati svijet naših ideja, naših konstrukcija od svijeta „objektivne“ zbilje. Sorić pojašnjava ovaj problem kroz interpretaciju Foucaultovog zapažanja koji je u huserlovskom postupku transcendiranja kao i u mehanizmu fenomenološke redukcije uočio jednu institucionalnu ambivalentnost. Naime, vidjeli smo da Huserl u potpunosti uvažava činjenicu postojanja empirijske stvarnosti, odnosno empirijskog iskustva ali samo zato da bi na njemu konstituirao transcendentalnu strukturu svijesti.<sup>14</sup> Dakle, on najprije prihvata empirijsko stanje svijesti, koje je, kao što smo vidjeli kontaminirano prirodnim svijetom, a potom gradi jednu strukturu koja je apsolutno apriorna i kao takva potpuno neovisna o svijetu. Ovako konstituirana, apriorna transcendentalna struktura svijesti nije individualna karakteristika, značajka jednog pojedinca, individualca, nego naprotiv, ona ima osobinu općosti. Na općosti kao važnoj karakteristici transcendentalne strukture svijesti Huserl u „Ideji...“ posebno i opširno insistira tretirajući je kao temeljnu osobinu duboke strukture samog mišljenja. Ta duboka struktura mišljenja identična je svim ljudima bez obzira na dob, spol, kulturu, povijesni trenutak, osobno iskustvo i društveni kontekst i ona je, dakle, apriorna, a fenomenologija utemeljena na takvoj transcendenciji je nužno aprioristička. Paradoks i nelogičnost koju ova fenomenologija implicira, sadržavajući istovremeno empirijsko porijeklo fenomena i aprioristički karakter transcendencije, čini jedno zaista tamno mjesto huserlovske filozofije.

Ukratko, onog momenta kada je taj transcendentalni svijet, taj fenomenološki kosmos koji permanentno i u beskrajnoj heraklitovskoj rijeci konstruiramo u našim susretima sa svijetom, Huserl pokušao da reducira, da transcendirani fenomen ljušti kao što se ljušte slojevi luka u fenomenološkoj navadi da se dopre do same esencije, suštine fenomena, one transcendirane tvorevine, onog entiteta, odnosno datosti nastale kogitacijom, u tom je trenu stupio na stari, dobro poznati kontinent fundacionalizma. Svaki pokušaj dopiranja do „suštine“, apsoluta i mistične tajne svijeta dijeli zajednički cilj i smisao sa onim eshatološkim nastojanjima i metafizičkim idealima kojima je klasična filozofija bila okupirana tokom najvećeg dijela svoje povijesti. Tada se ova potraga za istinom, suštinom i apsolutom odvijala na planu zbiljskog, prirodnog svijeta, a sada se percepcija okrenula prema svijetu ideja odnosno fenomena. Međutim, cilj je ostao isti – otkriti suštinu.

14 Sorić, 2010:115–116.

## Descartesov uticaj na fenomenologiju

Proučavanje Huserlove fenomenologije je veoma kompleksan i složen poduhvat, a za takav pokušaj je neophodna mnogo šira forma nego što je može imati ovaj kratki tekst koji je skromno ambiciozan u smislu da pokušava naznačiti gdje se nalazi jezgro, meritum, odnosno suština ove problematike. Najvažniji dio ovog odgovora se nalazi u njegovom inicijalnom odnosu prema Descartesu koji ga je u fenomenološkom pravcu presudno intendirao. Pokušavajući objasniti Descartesovu poziciju, Huserl je prvi učinio važan pomak za njegovo bolje razumijevanje time što je uvažio ukupan onovremeni znanstveni ambijent. To sigurno predstavlja bolji, objektivniji i vjerodostojniji pristup od onog klasičnog koji je ovog autora posmatrao samo iz filozofske perspektive. Neki autori, naime,<sup>15</sup> podsjećaju da je Descartes bio filozof ali da je istovremeno bio jako aktivan u znanstvenom smislu, a njegov naučni duh su naročito provocirale najnovije naučne spoznaje fizike i astronomije. Kao ilustracija njegove istinske orijentacije može poslužiti njegov savjet mladom studentu Fransu Baumanu iz 1648. god., „da ne bi trebalo da poklanja takvu opsesivnu pažnju metafizičkim razmišljanjima“. Na ovu očitu Descartesovu intendiranost na nauku kao i sklonost relativiziranju mogućnosti metafizike niko nije obraćao pažnju sve do Huserlovih epohalnih analiza njegovih *cogitationes*. Tek je on pokazao presudnu ulogu i značaj nauke za formiranje novovjekovne filozofije jer su upravo Descartesova otkrića stajala na njenom samom izvoru. Huserl akceptira činjenicu da je, osim skolastike, renesansna znanost bila jednako vrijedan izvor i inspiracija Descartesovih revolucionarnih otkrića u domenu epistemologije i nauke. Kako je nauka u to doba učestvovala u ukupnom saznanju i kakva je Descartesova uloga bila u tome, ilustrira B. Russell govoreći o njegovom znanstvenom radu. Najveći dio svojih naučnih teorija on je izložio u knjizi „Principia Philosophiae“, 1644. god., zatim, „Essais philosophiques“, 1637. god., gdje se bavi optikom i geometrijom, a jedna se knjiga zove „De la formation du foetus“, koja odražava njegovu želju za nekim velikim otkrićem u medicini. Može se primijetiti pridjev „filozofsko“ u naslovima knjiga koje se, očito, bave strogom naukom, a ne filozofijom, iz čega možemo iščitati kakav je tretman i ugled filozofija imala kao kraljica nauka. Ona je imala najviši status i pokrivala je sve znanosti, duhovne i egzaktne, a do specijalističke diferencijacije dolazi tek poslije. U medicinsko-biološkom pogledu, Descartes je imao jedan mehanicistički stav, smatrao je da tijela ljudi i životinja funkcioniraju kao mašine. Životinje su automati kojima potpuno upravljaju fizički zakoni i sasvim su lišeni osjećanja i savjesti. Ljudi su drugačiji jer imaju dušu čije je sjedište u epifizi gdje ona dolazi u dodir sa „vitalnim duhovima“ koji realiziraju interakciju duše i tijela. Međutim, ove ideje su napustili sljedbenici njegove vlastite škole, Malbranche, Gelinks i Spinoza, zbog stava da je uticaj duha na materiju nemoguć. Ali zašto se onda moje tijelo ponaša kao da ga kontrolira moj duh? Arnold Gelinks je pronašao jedan odgovor koji je nazvao teorijom dva časovnika. Po uzoru na dva časovnika koji se savršeno slažu jer su tako navijeni, danas bismo rekli, programirani, bog je navio i naše tijelo i duh pa u momentu moga htijenja čisto fizički zakoni uzrokuju kretanje moje ruke. Vjerovatno pod ovim uticajem Lajbnic će kreirati svoj sistem monada bez prozora i time ostati u skolastičkom ključu kao što je to u određenoj mjeri bio i Descartes. U „Meditacijama“ on se pita zašto duh osjeća „žalost“ kada je tijelo žedno, a odgovor se ponovo nalazi u famoznim savršeno koordiniranim časovnicima. Prisustvo časovnika kao u relaciji između duha i tijela je jasno uvođenje stranog posrednika i ono dokazuje konceptualnu nemogućnost njihovog međusobnog uticaja, što je bio dovoljan dokaz novog, platonističkog dualizma koji je jako konvenirao crkvenoj, skolastičkoj misli.

---

15 Milidrag.

Russell je Descartesovu spoznajnu teoriju podijelio na dvije cjeline, na onu prvu koja u skolastičku dogmu unosi razarajuću sumnju i drugi, konstruktivni dio koji pokušava da izgradi uvjerljiv i konzistentan spoznajni koncept. Konstruktivni dio je, prema Russellu, manje interesantan od onog destruktivnog. Iako je Descartes snažno intendirao Huserla u pravcu transcendentalnog subjektivizma, kogitacije i svega onog što ga je dovelo do njegove fenomenologije i iako je izričit njegov poziv na apsolutno štovanje Cartesiusa, on ipak ima određene rezerve prema nekim Cartesiusovim rezultatima i znanstvenim i epistemološkim dometima, dok na nekim mjestima doslovno kaže da „smo mi ovdje stvar shvatili čistije i dublje nego Dekart“.<sup>16</sup> Međutim, očito je da Huserlovom sistemu nedostaje ona sintetička sveobuhvatnost koju su stari klasični filozofi podrazumijevali, a koje im je intendirala strogost metafizike. Ali ostaje neodoljiv i očit dojam da je onaj destruktivni dio Descartesove filozofije koji je Huserl preuzeo zapravo bolji dio njegove fenomenologije. Može se reći da je onaj dio koji elaborira *epoché*, odnosno fenomenološku redukciju koja treba da nas dovede do autentičnog *eidosa*, zapravo samo sjajno i ingeniozno razrađena metoda, što Huserl na više mjesta decidno sam kaže. Iako na kraju „Kartezijanskih meditacija“ on o svom upravo izloženom poduhvatu govori kao o „pokazivanju konkretne mogućnosti ozbiljenja kartezijanske ideje kao univerzalne znanosti iz apsolutnog utemeljenja“, jasno je da se zapravo radi o tehnici redukcije fenomena kreiranih subjektivnom transcendencijom. Koncept, kosmologija *kogitacije* na kojem *epoché* počiva i koji zapravo razrađuje, u svojim osnovnim crtama ostao je izvorno Descartesov. Stoga se može zaključiti kako bi u nekom utvrđivanju očinstva nad transcendentalnom filozofijom i fenomenologijom uopće „krivica“ vjerovatno pripala Cartesiusu.

Filozofija transcendentalnog subjektivizma i fenomenološke redukcije Edmunda Huserla ima svoje mnogobrojne zasluge. Jedna od značajnih je sadržana u antidogmatskoj kritici metafizike. Međutim, Derrida vidi ovu filozofiju kao novu inačicu metafizike te Huserla optužuje da, kritizirajući klasičnu metafiziku, zapravo ostvaruje najdublji projekat metafizike. Naročito je uvjerljiva Derridina kritika Huserlovih čistih transcendentalnih označenih, jer je, prema postmodernističkom semiologijskom stavu, značenje pojedinog znaka rezultat relacijskih odnosa prema ostalim znakovima koji su situirani u sinhronijskoj strukturi jezika kao i prema minulim značenjima.<sup>17</sup> Dakle, nema čistih, trajnih označenih, nema apsoluta i nema vječnih formi za kojima čezne svaki fundacionalizam kojem se otvoreno približio Huserlov transcendentalni redukcionizam. Nema sigurne spoznaje, ona je uvijek posredovana nekim faktorom ili nekom vizurom, ona je uvijek relacijska i relativna. Za apsolutne istine se možemo moliti u hramovima, a znanost poznaje samo teško i tegobno osvajanje nesigurnih, privremenih i relativnih hipoteza. Huserlovo apriorističko traganje za fenomenološkom suštinom jeste intrigantan epistemološki pokušaj, ali on zbog svojih fundacionalističkih implikacija ne predstavlja značajniji napredak u spoznajno-teorijskom smislu.

---

16 Huserl, 1975, I:66.

17 Sorić, 2010:117.

## Literatura

D'Amiko, Robert (2006), *Savremena kontinentalna filozofija*, Dereta, Beograd. Descartes, René (1975), *Meditacije o prvoj filozofiji*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb.

Dolić, Tvrtko, *Fenomenalni Edmond Huserl*, <http://www.dnevno.hr/kolumne/tvrtko-dolic/72849-fenomenalni-edmund-husserl.html>.

Durant, Will (1932), *Um caruje*. Narodno delo, Institut za nacionalni publicitet P. M. Petrovića, Beograd. Originalni naslov: *The Story of Philosophy, The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, 1926.

Huserl, Edmund (1975), *Ideja fenomenologije*, BIGZ, Beograd.

Husserl, Edmund (1975), *Kartezijanske meditacije I*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb.

Huserl, Edmund (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Dečje novine, Gornji Milanovac.

Kant, Imanuel (1970), *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd.

Keilbach, Vilim (1932), Husserlova fenomenologija, *Obnovljeni život*, vol. 13, no.1. str. 35–44.

Milidrag, Predrag, *Neki aspekti Huserlovog razumijevanja Dekartove filozofije u Krizi* ([http://www.academia.edu/1464196/Neki\\_aspekti\\_Huserlovog\\_razumevanja\\_Dekartove\\_filozofije\\_u\\_Krizi](http://www.academia.edu/1464196/Neki_aspekti_Huserlovog_razumevanja_Dekartove_filozofije_u_Krizi)).

Rasel, Bertrand (1962), *Istorija zapadne filozofije*, Kosmos, Beograd.

Sorić, Matko (2010), *Koncepti postmodernističke filozofije*, Matko Sorić, Zadar.