

Predrag Milidrag

Neki aspekti Huserlovog razumevanja Dekartove filozofije u *Krizi*

Apstrakt: Tekst analizira Huserlovu interpretaciju Dekartove filozofije i njenih izvora u Krizi evropskih nauka. Pokazana je plodnost Huserlovog tumačenja osnovnih momenata Dekartove filozofije na osnovu uticaja nove nauke na njegovu misao. Huserl uspeva da objasni status uzročnosti i dualizam. S druge strane, zato što nije uzeo u obzir Dekartovo razumevanje božanske subjektivnosti i njegovu metafiziku kao izvor njegove teorije saznanja, Huserl pasivizuje ljudsku subjektivnost u ranoj modernoj filozofiji.

Ključne reči: Dekart, Kriza evropskih nauka, moderna nauka, dualizam

Danas je zatvoren Huserlov put mišljenja filozofije i njene istorije. Filozofija više ne može biti „stroga nauka“ i, direktno nasuprot Huserlu, *moramo* se odreći vere u „mogućnost filozofije kao univerzalnog znanja“ (§7, 23),¹ nade u pronalaženje „konačne ideje filozofije“, „njene istinske metode“ i njene pretenzije da „započne novu epohu“ (§ 5, 21). Istorija (filozofije) više se ne može promišljati „na temelju univerzalnog istorijskog apriorija“ i pretpostavke postojanja „univerzalne teleologije uma“ (P3, 296), te se, u skladu s tim, i „teleološka struktura istorije filozofije“ (P13, 337) pokazala kao iluzija. Huserlov put mišljenja zatvoren je zato što je zatvoren ontoteološki put.² Zašto se, onda, uopšte baviti Huserlovim razumevanjem Dekarta, šta nam Huserl još može reći o Dekartu?

Osim čisto školskog razloga za bavljenje Huserlovim razumevanjem Dekarta, tu je još jedan, suštinski razlog. Naime, tokom poslednjih trideset godina istoričari filozofije okrenuli su se sistematskom istraživanju nemetafizičkih oblasti Dekartove filozofije; to se, pre svega, odnosi na njegovu fiziku, fiziologiju i filozofiju nauke. Rezultat je, s jedne strane, bio uvid da postoji jedinstveni *metafizički* temelj celokupnog Dekartovog rada; s druge strane, pokazano je suštastveno mesto nove nauke. No, ostalo je nerazjašnjeno pitanje o uticaju nove nauke na Dekartovu metafiziku. Još je Hegel uočio izuzetan značaj problema izvora principa subjektivnosti kod Dekarta, ponudivši, pritom, tezu da je taj izvor reformacija.³ Međutim, šta je s novom naukom, da li je i ona jedan od izvora za, na primer, uvid *cogito*, da li je uticala na dualizam i(li) na Dekartovo razumevanje supstancije?

Pišući *Krizu evropskih nauka* Huserl zasigurno nije imao na umu pomenute istorijskofilozofske probleme; ipak, on nudi odgovore na pitanje o izvorima Dekartove metafizike i to pristupajući mu kao istoričar filozofije: svoje analizve vidi kao pokušaj „brižljivog tumačenja u kome se neće ponavljati ono što Dekart kaže nego će se izvući ono što je zaista bilo sadržano u njegovom mišljenju“ (§17, 67).⁴ Svakako, Huserl se poduhvata istorijskofilozofske interpretacije zarad sopstvenog filozofskog cilja – prevladati kroz fenomenologiju krizu smisla evropskih nauka i

¹ Brojevi u zagradama označavaju paragraf *Krize evropskih nauka* ili broj redni broj priloga uz osnovni tekst, a potom sledi i stranica našeg izdanja *Krize* (Huserl, 1991). Inače, ovaj tekst je rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije pod brojem 149031.

² „Istinsko bivstvo (*Sein*) svagde je idealni cilj“ (§5, 20).

³ Up. Milidrag, 2008: 47–51.

⁴ Što je *par excellence* pretenzija istorije filozofije kao filozofske discipline.

„evropskog čoveštva“. Međutim, to on čini kroz tumačenje Dekarta, dakle s Dekartom ne deli probleme i njihovo razumevanje već mu je sam Dekart problem, tema; zato i jeste reč o istorijskofilozofskoj interpretaciji koja se sasvim legitimno može odvojiti od konteksta *Krize*, eda bi se procenila njena vrednost.⁵ Tako posmatrane, Huserlove istorijskofilozofske analize samo dobijaju na relevantnosti za istraživanje izvora rane moderne filozofije i to s najmanje dva razloga: prvo, one nude ozbiljnu alternativu Hegelovom razumevanju jer kreću iz nauke a ne iz religije i sholastike i, drugo, one nude jedinstveno objašnjenje za Dekartovu fiziku i metafiziku, što ne važi za druge interpretacije, pa ni za Hegelovu.

Ovaj članak ima tri dela. U prvom se izlaže Huserlovo razumevanje filozofskih implikacija nove nauke, drugi se deo bavi njegovim tumačenjima osnovnih Dekartovih postavki, dok je treći posvećen nekim problemima Huserlovog čitanja Dekarta.

U *Krizi* Huserl se okreće svetu života i „istorijskom“ putu u fenomenologiju. Konstatujući osamostaljenje naučnih konstrukcija od sveta života i gubljenje smisla nauka, i označavajući to stanje kao krizu, Huserl se vraća na same početke modernog doba ne bi li rasvetlio „izvorno zasnivanje ciljeva“ (§15, 64), odnosno otkrio pretpostavke krize i ukazao na neke prisutne a nesleđene puteve mišljenja, na put svoje fenomenologije kao načina za njeno prevazilaženja: „Počevši sa Dekartom, nova ideja upravlja celokupnim razvojnim procesom filozofskih kretanja“ (§8, 25).

I

Vođen idealom egzaktnosti i objektivnosti i pod uticajem platonizma i antičke matematike, Galilej započinje proces sistematskog matematizovanja saznanja prirode, tj. matematičku rekonstrukciju opaženih prirodnih procesa i predmeta. Pritom, on izjednačava saznanje očišćeno od relativnosti sa očišćenjem saznanja od čulnosti i, u skladu sa svojim platonizmom, smatra da je takvo matematizovano znanje matematizovane prirode znanje onog istinski bivstvujućeg. Prirodni predmeti tako su počeli da se posmatraju kao da su u pitanju apstraktni geometrijski oblici, kao idealizovane objektivnosti (§9b, 31–5). Tome je saodgovaralo svodenje svih materijalnih predmeta na *res extensu* (§9b, 34) (ili atome i sl.), čime je ona unifikovana te tako privedena mogućnostima nove vrste znanja – matematizovanog znanja kvantiteta. Više nije bilo mesta ni za kakve kvalitativno različite vrste materije. Jaz između opažene/čulne slike sveta i one izračunate slike suštinski je produbljen uzročnim vezivanjem čulnih kvaliteta za „idealnu objektivnost“ predmeta, pošto oni nisu bili podložni direktnoj matematizaciji (up. §9c). Već su kod Galileja čulni kvaliteti zadobili status sekundarnih kvaliteta koji nastaju iz kontakata čulnih organa i spoljašnjih predmeta. Kako je ideal postala impersonalna objektivnost saznanja, to je značilo i uklanjanje svih antropocentričnih elemenata iz nauke, pa su čulni kvaliteti postali strogo zavisni od primarnih kvaliteta predmeta i čulnih organa ili su naprosto uklonjeni iz nauke.

Prema Huserlovom tumačenju, kod Galileja dolazi do matematizovanja kontinuuma, kretanja i mehaničke uzročnosti (P1, 268), onoga što nikad do tada nije bilo matematizovano. Najvažnije posledice te matematizacije jesu sledeće.

Prvo, univerzalno prisutna uzročnost postala je „apriorna forma’ ’istinitog’ (idealizovanog i matematizovanog sveta“ (§9h, 50), što je, nadalje, vodilo izjednačavanju pojmova uzročnosti i egzaktne uzročnosti (P1, 269).

⁵ Drugim rečima, Huserlovo tumačenje nećemo posmatrati s obzirom na njegovu filozofiju.

Drugo, do promene dolazi i u samom pojmu uzročnosti. Namesto četvorovrsnosti uzročnosti u antici i sholastici, na scenu stupa fizikalni pojam uzročnosti (isto); odstranjuje se svrhovni uzrok a ostala tri bivaju ujedinjena pod okriljem preobraženog delotvornog uzroka. Novi vek započinje kritikom formalne uzročnosti kao neeksplanatorne, a materijalno uzrokovanje, zbog izmenjenog pojma materije, potpuno gubi na značaju. Delotvorna uzročnost postaje ključna zato što je najprimerenija za objašnjenje procesa u prirodi, dok je, istovremeno, njen učinak egzaktno merljiv, tj. podleže kvantifikovanju.

Treće, matematizacija uzročnosti i prirode dovela je do mogućnosti predviđanja i izgradnje naučnih modela ponašanja predmeta i prirodnih procesa. U skladu s tim, proces saznanja postao je beskonačno približavanje matematičkom idealnom modelu (§9d, 41). S druge strane, to je omogućilo da znanje dobije praktički karakter u smislu da su, usled primeljivosti matematički konstruisanih idealiteta na empirijski, matematizovani svet, predmeti postali proizvođivi prema naučnim konstrukcijama – tehnika (§9f, 43).⁶

I četvrto, preko matematičke tipizacije pojava i čulnih kvaliteta, obrazovana je nova predstava o svetu kao o beskonačnoj racionalnoj celini (§8, 26) koja je, zahvaljujući uzročnom zakonu, potpuno dostupna ljudskom znanju, odnosno ona je proračunljiv univerzum.

Za Huserla, takvo shvatanje prirodne nauke i prirode kao matematizovane celine imalo je za posledicu i drugačije razumevanje duševnog područja, odnosno i njegovo matematizovanje. Osnovna je posledica bila cepanje sveta na dva relativno nezavisna područja, na fizičko i psihičko. Pošto je fizički svet bio shvatan kao po sebi bivstvujući svet sa u sebi zatvorenim kauzalitetom prirode, to naprosto više nije bilo mesta za psihičko u njemu: ako materijalna priroda poseduje sopstveni zatvoreni kauzalitet onda psihičko mora biti drugi svet. Taj svet ima „nepotpunu svetovnost“ zbog lokalizacije duše na lokalitetu tela (§10, 56; P1, 271, 272) i jer fizička uzročnost posreduje u psihičkoj (P1, 270). Takvo razdvajanje značilo je raspad univerzalne uzročnosti (§9c, 36; §9d, 39) na dve, takođe univerzalne i zatvorene uzročnosti koje su po svojoj prirodi zapravo iste jer na delu je ista delotvorna uzročnost (§10, 56; §11, 58).

Naravno, Huserl uviđa dvoznačnost osamostaljenja psihičkog područja. S jedne strane, duša se osamostalila od prirode i tela u smislu da više nije razumevana kao supstancijalna forma tela već kao realno različita od njega (Dekart). Bez tog osamostaljenja ne bi bilo ni psihologije ni otkrića transcendentale subjektivnosti. No, s druge strane, duša time gubi svoj svet koji joj je u hrišćanskoj tradiciji bio inherentan, tj. svet zagrobnog života.⁷ Takođe, psihičko područje izgubilo je sebi inherentnu uzročnost, formalnu, dobijajući fizikalnu.⁸ Naturalizacija psihičkog vodila je i formiranju psihologije kao nauke o duši po ugledu na prirodne nauke, sa neproblematizovano prihvaćenim ciljem da postane egzaktna nauka koja će otkriti uzročne zakone psihičkih procesa (P1, 270–1). Otud je sledila i supstancijalizacija *ega* kod Dekarta, koju ćemo razmatrati u narednom delu.

Opšta posledica matematizacije svega bivstvjućeg bila je napuštanje tla iskustva i čulnosti u novovekovnoj nauci i podređivanje tog područja logičkim konstrukcijama,

⁶ „Ako je empirijski i veoma ograničen zadatak tehničke prakse izvorno motivisao praksu čiste geometrije, onda je kasnije, obrnuto, i to već odavno, geometrija kao 'primenjena' posala sredstvo tehnike“, §9b, 31.

⁷ Drugim rečima, moral kao zasnovan na postulatima čistog uma bio je samo pitanje vremena.

⁸ „Nisu dakle postojale nikakve praznine, nikakva mogućnost za uključivanje sa-kauzalnosti onog duševnog u psihofizičkim realnostima i, naravno, obrnuto“, P1, 269.

pa se „empirijska priroda shvata kao aproksimacija matematički idealne prirode“ (P4, 298). Matematički svet idealiteta potura se kao prednaučna opažena priroda i to je „objektivizam“, tj. sagledavanje sveta života kao naučno proizvedene „prirode po sebi“. To znači da je svako saznanje „aproksimativno upućeno na vlastite idealitete“ (§9b, 34). Zatvaranje kruga, upućivanje matematizovanog saznanja na vlastite proizvode, a ne na čulno datu prirodu, označava odvajanje sveta života i osnovna je pretpostavka za nastanak krize. Taj krug kretanja nauke jeste sopstveni zamajac: što više matematizovanog znanja – to više takvog znanja i to dalje od sveta života.

II

Zapanjuje koliko toga Huserl uspeva da objasni kod Dekarta analizom samih početaka novovekovne prirodne nauke.

Prvo, objašnjeno je odakle se kod Dekarta kao uzor znanja javlja matematičko znanje. To dalje objašnjava zašto je kod njega znanje postalo isključivo proizvod rada duha,⁹ ali objašnjava i vezivanje čulnosti i imaginacije za telo¹⁰ što je značilo i njihovo uklanjanje iz temelja znanja kao onih elemenata koji sada, po prvi put u istoriji filozofije, ometaju njegovo sticanje.

Drugo, jasno postaje kako je Dekart kao nešto samorazumljivo mogao da tvrdi da je telesna priroda „predmet čiste matematike“,¹¹ tj. da mu se priroda javlja kao, u krajnjoj liniji, rezultat primenjene Božje matematičke aktivnosti¹² koju on (i cela nova nauka) pokušava da otkrije matematizacijom prirode.

Treće, Huserl nudi odgovor na pitanje zašto je kod Dekarta princip uzročnosti „jasan pro prirodnoj svetlosti“¹³, tj. zašto je izjednačen s principima matematike i logike. Malo je istoričara filozofije pokušalo da objasni zašto je princip uzročnosti večna istina kod Dekarta i koji je metafizički temelj takvog njegovog statusa.¹⁴ Nadalje, Huserlove analize pružaju objašnjenje zašto je uzročnost „delotvorna i sveopšta“,¹⁵ tj. zašto kod Dekarta nema drugih vrsta uzročnosti.

Četvrto, znanje o stvarima postalo je znanje uzroka i procesa nastanka stvari (te, otud, i mogućnost tehnike) što je bilo moguće samo upotrebom pojma delotvorne uzročnosti.¹⁶

Peto, otkrivene su pretpostavke i utvrđena je nužnost javljanja dualizma, ali je i objašnjena nužnost uvođenja pinealne žlezde kao mesta kontakta dve supstancije.¹⁷

⁹ Up. *Meditacije o prvoj filozofiji*, Druga meditacija, 12. pasus; naš prevod str. 207, standardno izdanje (AT), tom VII, str. 31.

¹⁰ Šesta meditacija, 3. pasus; naš prevod str. 232, AT VII 73.

¹¹ Peta meditacija, 16. pasus; naš prevod str. 230, AT VII 71.

¹² Od ogromnog je značaja Huserlov uvid da „božanska ili ljudska, to je ipak subjektivnost“ (§11, 57) jer se Bog javlja kao izvorni matematičar „koji praktikuje večnu geometriju“ (Kepler). Zato je „Bog beskonačno daleki čovek“ (§12, 60). Za Boga kao matematičara kod Keplera, Galileja i Mersena, vidi Marion, 2005: 186-9.

¹³ Treća meditacija, 14. pasus; naš prevod str. 211, AT VII 40.

¹⁴ Odgovor na to pitanje Huserl nudi tumačenjem na osnovu nove nauke. Za drugačije tumačenje, na osnovu kasne sholastike, vidi Milidrag, 2006: 92-8.

¹⁵ Treća meditacija, 14. pasus; naš prevod str 211, AT VII 40.

¹⁶ To će se u punom obimu ispoljiti kod Spinoze u, na primer, njegovoj definiciji kruga: „Tako, ako se krug definiše da je jedna figura, čije su linije, povučene od centra ka periferiji, jednake, onda svako vidi da takva definicija ni najmanje ne objašnjava suštinu kruga, već samo jedno njegovo svojstvo. ... [T]rebalo bi da se krug definiše ovako: on je figura, koju opisuje ma koja linija, čiji je jedan kraj nepokretan, a drugi pokretan; i ta definicija jasno obuhvata najbliži uzrok“, Spinoza, 1956, str. 49–50.

Šesto, objašnjeno je odakle upotreba hipoteza i u fizici i u metafizici kod Dekarta. Dobro je poznata Huserlova kritika Dekarta. Radikalnom sumnjom Dekart isključuje sav čulni i iskustveni svet, ali u toj sumnji nije uistinu radikalna jer je ne primenjuje i na novootkriveni *ego*. Zato se *ego* javlja kao „reziduum jedne prethodne apstrakcije, čistog fizičkog tela i prema toj apstrakciji, u najmanju ruku prividno, dodatak tog fizičkog tela“ (§17, 37). *Ego* se, dakle, javlja kao deo sveta, pri čemu ga je Dekart „odmah pomešao“ (§9c, 37; up. §18, 70) s dušom i istom supstancijalizovao. Za takav razvoj događaja „kriva“ je Dekartova „unutrašnja opterećenost matematičkim saznavnim idealom“ (P10, 325).

Zašto Dekart supstancijalizuje *ego*, odakle mu ideja o duši kao o samostalnoj supstanciji? Takve ideje nema ni u sholastici ni u kontrareformaciji, a zna se da mu platonovska tradicija kao takva nije bila bliska. Čitajući *Krizu* ne stiže se utisak da je Huserl bio svestan problema supstancijalizacije *ega* kao istorijskofilozofskog problema Dekartove filozofije, ali njegove analize nedvosmisleno sadrže implicitan odgovor. U Prilogu 1 uz paragraf 9 *Krize*, Huserl piše: „Iako duša nema prostorni oblik u njoj ipak koegzistiraju raznovrsni doživljaji koji se mogu razlikovati, činovi i stanja i na određeni način se nalaze u nečemu što je analogno prostoru“ (272; up. §11, 58 i §22, 75).

Ovo poslednje „analogno prostoru“ sadrži objašnjenje odakle supstancijalizacija *ega*. U okviru *Krize*, teza da je reč o analogiji nije nova: Huserl sve vreme pokazuje da je problem psihičkog i saznanja psihičkog za novu nauku bio rešiv ili njegovim ustrojavanjem po ugledu na fizičko područje (pa čak i svođenjem duše na materiju (Hobs)) ili njegovim isključivanjem iz domena nauke. Iz perspektive nove prirodne nauke, analoška metoda posmatranja psihičkog po ugledu na fizički svet, te, otud, i prenošenje osobina drugog na prvo (između ostalog i supstancijalizacije) nameće se kao očigledno rešenje koje je već pokazalo rezultate u prirodnoj nauci. Primenu analogije, prema Huserlovom tumačenju, omogućilo je to što je Dekart pomešao čistu dušu s transcendentnim *egom*; drugim rečima, supstancijalizacija je bila neminovna posledica napuštanja radikalizma akta *epoché* (§18, 71): konsekvntno sprovedena *epoché* onemogućila bi analogno zaključivanje o duši po ugledu na telesnu prirodu, pošto bi i ona bila tek jedan fenomen. Današnja istorijskofilozofska istraživanja potvrđuju da je zaključivanje na osnovu analogije zauzimalo vrlo istaknuto mesto u Dekartovoj fizici i metafizici.

Huserl, dakle, upućuje na upotrebu analogije pri razumevanju psihičkog područja kod Dekarta. Ako je istraživanje vođeno *more geometrico* i ako su tela modusi *res extense* onda su, analogno tome, i različite misli modusi *res cogitans*. „Nove, mnogo veličane prirodne nauke postale su prototip prave nauke uopošte, a to je delovalo na taj način što se sada i tip prostorno-tvarnog realiteta, kao nešto što je razumljivo samo po sebi, prihvatao kao prototip svakojakog, pa i duševnog realiteta“.¹⁷

Huserlovo je objašnjenje čak i plodotvornije nego što bi se moglo činiti jer uspeva da objasni i nestanak aristotelovsko-sholastičkog shvatanja o trodelnosti duše (tj. objašnjava njenu unifikaciju po analogiji s unifikacijom materije), kao i to zašto se samosvest javlja kao podudarna po obimu s mišljenjem kao suštinom duše, što je značilo da nije bilo mogućnosti za pojavu problema intencionalnosti svesti jer se ona posmatrala samo kroz uobličena misleće supstancije, tj. kroz ideje. Utoliko, Huserl ima pravo kada kaže da kod Dekarta „nije napravljena jasna razlika između doživljaja

¹⁷ „Lokalizovano postojanje duše na lokalitetu tela omogućava, onda, pitanje o naročitim mestima u telu na kojima je duševno lokalizovano i koja u uobičajenom kauzalnom posmatranju predstavljaju prelomnu tačku uzajamnog delovanja“, P1, 271.

¹⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie*, Erster teil, Husserliana VII, str. 101. Cit. prema Pihler, 1982: 189.

svesti, kao što je opažanje, iskustveno saznavanje, mišljenje, i onoga što se tu iskusilo, čega se sećamo, što je mišljeno ... kao takvog“ (P9, 319). U tom kontekstu, u nastavku, Huserl u Dekartovoj ideji¹⁹ s pravom vidi „svest o stvarima“, „ono što je u samom svesnom doživljaju svesno upravo kao njegov moment“, odnosno vidi prisutnu a nerazrađenu temu o intencionalnosti.²⁰ Međutim, mora se dodati i da sasvim pogrešno Dekartu pripisuje tvrdnju da su i voljni akti ideje; voljni akti jesu praćeni idejama o njima, ali oni sami nisu ideje jer ne reprezentuju ništa.²¹

U Dekartovom razumevanju duše Huserl prepoznaje isti onaj krug koji je prisutan u utemeljenju nauka: „To što Dekart istrajava u čistom objektivizmu, uprkos njegovom subjektivnom utemeljenju, moguće je samo zato što *mens*, koji je u *epoché* stajao za sebe i fungirao kao apsolutno saznavno tle za zasnivanje objektivnih nauka ... izgledao istovremeno sautemeljen kao legitimna tema u njima samima, naime u psihologiji“ (§19, 72) koja, nadalje, uvođenjem supstancijalizacije poprima metafizički karakter. Dekart postavlja zahtev da objektivnost saznanja bude utemeljena isključivo u *ego cogito*; teorija razuma treba da bude osnova prirodnih nauka. Međutim, sam razum biva utemeljen prirodnom naukom i po uzoru na nju, pa se, otud, saznanje svodi na psihologiju saznanja, a razum postaje jedna od psihičkih sposobnosti. Sve to kasnije biva razvijeno, kod Loka, ali Dekart otvara put za takvo razumevanje. Kod njega je utemeljenje duše još uvek dvojako: ona ima metafizičko utemeljenje i u Bogu i u psihologiji. Kako su oba ta utemeljenja obrazovana po ugledu na prirodnu nauku, na *fiziku*, to, u suštini, između njih nema razlike, smatra Huserl. Ona su razvijana u racionalizmu i empirizmu rane moderne filozofije kao dve strane istog procesa.²²

III

Iako mu je bilo jasno ono što za mnoge i dan-danas ostaje skriveno, naime da „božanska ili ljudska, to je ipak subjektivnost“ (§11, 57), Huserl nije posvetio nikakvu pažnju odlikama Božje subjektivnosti u ranoj modernoj filozofiji, pa ni kod Dekarta. Umesto analize, zadržava se na opštem stavu da je filozof „matematički idealizovao samog sebe, a istovremeno i Boga“ (§12, 61). Međutim, ma koliko bila ista kao ljudska, Božja subjektivnost nije pasivna.

Huserlu je Bog kod Dekarta važan samo u kontekstu garanta istinitosti ideja, njegova je funkcija isključivo rešavanje problema objektivnosti važenja znanja utemeljenog na *cogitationes*, tj. on je u funkciji rešavanja problema samog objektivizma. Huserl ni ne pokušava da sagleda smisao Dekartovih dokaza za egzistenciju Boga, niti odlike iz njih proistekle subjektivnosti, već ih otpisuje kao „paradoksalne i u osnovi naopake“ (§17, 67). Za Huserla, Bog u ranoj modernoj filozofiji figurira kao momenat čije je mesto pre svega (ili, čak, isključivo) u epistemologiji. Mogli bismo reći da Huserla ništa drugo nije interesovalo ili bismo se mogli složiti s njim u vezi s mestom i ulogom Boga; samo, stvar je u tome što je ta njegova epistemološka funkcija bila

¹⁹ Up. Treću meditaciju, 5. pasus, naš prevod str. 210, AT VII 36–7.

²⁰ „Čistu svest Dekart upravo ne uzima za temu vlastitog sistematskog istraživanja“, P1, 271.

²¹ Opširnije o odnosu samosvesti prema mišljenju, idejama i htenjima kod Dekarta, u Predrag Milidrag, „Poput slika stvari“: *Temelji Dekartove teorije ideja*, prvi deo (u pripremi).

²² U svom članku, B. Pihler pominje (str. 184) još jedan sjajan i izuzetno važan Huserlov uvid, naime da „činjenice unutarnjeg iskustva prihvatane su kao prirodne činjenice, a deskripcija unutarnjeg iskustva bila je prilagođena metodi prirodnog stanovišta i 'prirodne nauke'“. To je značilo apsolutizovanje vrednosti plana ideja u duhu i to je zajednička odlika cele rane moderne filozofije: tokom tog perioda, u *apsolutno sve* se sumnjalo osim u to *da* imamo ideje.

metafizički utemeljena,²³ ne epistemološki, te se, stoga, mesto Boga u epistemologiji rane moderne filozofije ne može razumeti bez metafizike jer je sama epistemologija utemeljena u metafizici. Naprosto ne može!

Posledica nezanimanja za metafiziku jeste da Huserl ne uviđa da Kantovo praosnovno sintetičko jedinstvo apercepcije svoj pozitivni izvor ima u Bogu rane moderne filozofije. Za filozofe tog perioda, identitet subjekta i jedinstvo objekta u opažaju uopšte *nisu mogli* da se jave kao problemi zato što su imali Boga čija je subjektivnost bila takva da je samim svojim prisustvom te probleme rešavao, metafizičkim putem preko uzročnosti, i prigovarati im što to nisu videli potpuno je promašeno. Tek kada je doveden u pitanje status principa uzročnosti (ne: važenje!), kada je Hjum pokazao da empirijski subjekt ne zna nužnost odnosa uzrok-posledica, što je vodilo nemogućnosti dokaza za egzistenciju Boga, tek su tada problemi identiteta subjekta i jedinstva objekta nahrupili u filozofiju izazvavši kopernikanski obrt. Empirijski subjekat mogao je „postati“ transcendentni subjekat tek kada više nije bilo moguće koristiti *Božju* aktivnu subjektivnost za rešavanje *naših* saznavnih problema, tj. kada su se funkcije njegove subjektivnosti *morale* uneti u ljudsku. No, ništa od toga Huserl ne vidi.

Nakon Hjuma i Berklija „konačno je moglo i moralo dopreti do svesti ... da je život svesti delatni život“ (§24, 79), kaže Huserl. Međutim, to *jeste* u svesti barem od Dekarta, samo što je u pitanju Božja svest. Na njenu delatnost Huserl uopšte ne obraća pažnju, što zbog neobaziranja na (Dekartovu) metafiziku, što zbog očevidnog postojanja generalne teze koju pokušava da dokaže svojim tumačenjem, naime da u ranoj modernoj filozofiji nema ni traga od delatne subjektivnosti.

Da Huserl pasivizuje ljudsku subjektivnost vidno je i otud što ga ne interesuje ni mesto i uloga volje u Dekartovom razumevanju duha; štaviše, kao što smo rekli, on akte volje sasvim pogrešno podvodi pod ideje, svodeći tako Dekartov *mens* na pasivni *intellectus*. Potvrda toga jeste i njegovo razumevanje ideja kao slika stvari (P6, 308-10; P9, 319).²⁴ Upravo zato što ga ne interesuje metafizika, Huserl ne uviđa da je nedosledan: ako je dualizam „dualizam metafizički transcendentnih realnosti“ (P14, 342) onda priroda ideje ne može biti slika; ako pak jeste slika onda je istina korespondencija što obara dualizam i što protivreči za Huserla suštastvenoj ulozi kriterijuma *clara et distincta perceptio*.

Da je obratio pažnju na Dekartovu metafiziku, Huserlu ne bi promakla strukturna sličnost između odnosa čistog Ja i sveta, s jedne strane, i odnosa Dekartovog Boga i sveta s druge. „Posredstvom *epoché*, stojim ja, *ego* nad svetom“ (P5, 303; up. §9, 72). Čisto Ja je vansvetsko i svet za njega nije nužan: kada bi svet bio uništen „biće svesti bilo bi izmenjeno ... ali ono time ne bi bilo pogođeno u sopstvenom postojanju“.²⁵ Ono je „nešto transcendentno svesti bez čega se ne može zamisliti nikakvo događanje u svesti“,²⁶ nešto „transcendentno nužno i kao nešto apsolutno identično“.²⁷ Čisto i

²³ S. Gaukroger je ranu modernu filozofiju s punim pravom okarakterisao kao period „epistemologizovane metafizike“ (Gaukroger, 1995, str. 321). Epistemologija – da, ali iz metafizike koja ostaje temelj.

²⁴ Očigledno, Huserl nije pažljivo čitao Dekarta, niti je poznao kasnosholastičku filozofiju, za Dekarta formativnu. *Imago u tamquam rerum imagines* (poput slika stvari, Treća meditacija, 5. pasus, naš prevod str. 210, AT VII 37) odnosi se na reprezentaciju stvari u duhu, misleća aktivnost je *imago* stvari (inače Dekart nikad ne bi mogao da govori o slici Boga, up. Petu meditaciju, 11. pasus, str. našeg prevoda 228–9, AT VII 68), nije reprezentovana stvar slika. Up. Milidrag, „*Poput slika stvari*“, peti deo.

²⁵ Cit. prema Liotar, 1980, str. 32. Liotar ne navodi izvor citata.

²⁶ Mičić, 1988, str. 32.

²⁷ Huserl, *Ideen*, str. 109; cit. prema Mičić, 1988, str. 82.

vansvetsko Ja slobodno je tvoreća subjektivnost i u konstituciji „proizvodi smisao bića“ (§24, 79), smislom obdaruje svet, smislom koji je „jezgro jedinstva u toku opažanja predmeta“²⁸, tako da „svako biće ima važenje ukoliko zadobije značenje u okvirima transcendentale svesti“²⁹. Čisto Ja može biti samo čista aktualnost; ono *jeste* svoji akti.

Posle ovakvih mesta i objašnjenja možemo se zapitati govori li Huserl o čistom Ja ili o Bogu filozofa; no, možemo se zapitati i šta nam to govori o Huserlu. „Nad svim tim ja stojim u *epoché* ... i reflektujući sebe kao subjekta svih ovih značenja i onog što u njima važi ... ponovo sudim ... ali kao *ego* o *egu* i kao *ego* za koga su svet, ljudi, Ja u prirodnom načinu kao čovek – fenomeni. Dekart, međutim, ne misli do kraja tako konsekventno kako je mogao polazeći od radikalne sumnje“ (P5, 304).³⁰ Misli Dekart tako konsekventno, ali to je za njega Božja perspektiva. Razlike između statusa i odnosa čistog Ja i statusa i odnosa Dekartovog Boga jesu ogromne, ali je struktura ista, ontoteološka. Možda o tome ponešto govori i činjenica da je u *Logičkim istraživanjima* Huserl odbacio čisto Ja kao metafizičku konstrukciju.

Huserl je stavio u zagrade i pitanje o Bogu kao transcenciji sasvim drugačije vrste od one predmeta nauka, no, da li je stavio u zagradu i pitanje o transcenciji, takođe sasvim drugačije vrste, onog čistog Ja? Ako bi u okvirima njegove filozofije to bilo besmisleno pitanje, šta je onda uopšte postignuto jer i dalje je na delu jedna ontoteološka struktura s nekom transcencijom koja utemeljuje? Postoji li suštastvena razlika između utemeljivanja sveukupnog bivstva bivstvujućeg i utemeljivanja smisla važenja svega bivstvujućeg?

Na pobrojana pitanja mogao bi odgovoriti neko ko Huserla bolje poznaje od autora ovog teksta. Nama se samo čini da bi Huserlov dijalog s Dekartom za samog Huserla bio plodotvorniji da je pogledao čega ima i iza drugih vrata Dekartove filozofije, ali to bi ga već vodilo uvidu da kriza nije rešiva njenom radikalizacijom.

Neodrživa je i Huserlova tvrdnja da Dekartu i celoj ranoj modernoj filozofiji izmiče razlika između „apodiktičkih sudova koji predstavljaju norme za logificiranje sveta života i jedne prakse predviđanja (indukcije) unutar sveta života, koja treba *in infinitum* povećavati“ (P5, 304). Ta razlika jeste razlika između metafizičke i moralne izvesnosti, a mogla bi se videti kao prisutna i u Dekartovoj razlici svetlost prirode- učenja prirode. Dekart uopšte ne pokušava da „objektivizuje“ važenje sveta iskustva za samu životnu praksu; praksa jeste korigibilna metafizičkim znanjem ali nije svodiva na metafiziku, tj. za nju ne važe metafizički zahtevi u vezi sa znanjem i utemeljenjem, baš kao što ne važi ni radikalna sumnja.

Dekart je začetnik novog veka zato što promovise ideju objektivnog racionalizma, promovišući, istovremeno, i transcendentni motiv koji tu ideju razara (§16). Ipak, Huserl je daleko od punog istorijskofilozofskog uvida u potencijale Dekartove filozofije, čak i onim oblastima koje su za njega samog od posebnog značaja. Huserl ne vidi da je baš zahvaljujući dualizmu, kod Dekarta i samo kod njega ostavljen prostor za budući svet života. Bez dualizma, a pred narastajućim objektivizmom, područje čulnosti ne bi moglo zadržati nikakav stepen samostalnosti. Dualizam Huserl vidi samo kao opasnost, ali ne i kao ono spasonosno.

S druge strane, toliko hvaljena radikalna sumnja, u *Krizi* kao da ostaje nesagledana iz perspektive same te *Krize*. Huserl ponavlja neostvarenu mogućnost otkrića čiste svesti i njene intencionalnosti, dodajući da u sumnji leži „istorijski početak ... radikalne kritike objektivnog saznanja“ (§17, 68). Ovog puta, Huserl vidi samo ono spasonosno,

²⁸ Mičić, 1988, str. 90.

²⁹ Kolakovski, 1980: 82.

³⁰ Šta reći na ovo? Sreća naša da imamo Huserla koji misli tako konsekventno!

ali ne i opasnost. Naime, u kontekstu same *Krize* moglo bi se govoriti o radikalnoj sumnji kao o metafizičkom izvoru objektivizma (osim „fizičkog“, iz nauka preuzetog obrasca) jer i objektivizam ima metafizičke pretpostavke, a do njih se stiže upravo radikalnom sumnjom. Ona nije radikalna zato što sumnja u istinitost sveg znanja, da je samo to bila bi puka „metodska“, već je radikalna zato što pokreće sumnje u suštinu i egzistenciju stvari. No, sve to ostaje izvan Huserlovog horizonta jer radikalna sumnja ostaje samo deo teorije saznanja. Izraz toga jeste i njegova tvrdnja da su „prve meditacije zapravo deo psihologije“ (§20, 73); i zaista, zloduh je jedna od centralnih tema psihologije, istinitost aritmetike i geometrije takođe, a o vosku da i ne govorimo!

Zaključak

Ni u jednoj, pa ni u Huserlovoj istorijskofilozofskoj interpretaciji nije teško pronaći probleme. Nedovoljno poznavanje tog „genija“ (§16, 66), proizvoljnost tumačenja, psihologizam, bez udublivanja u argumentaciju, uz analizu koja je vođena hegelovskom idejom „istorijske teleologije“ (P14, 341).³¹ Mnoge važne stvari Huserl kod Dekarta nije video ili ih je preskočio kao nebitne/neinteresantne. Nećemo reći, kao što on to kaže za Dekarta, da je njih „morao da vidi“ (P7, 317). Nije morao jer njegovo je tumačenje Dekarta samo sredstvo, te stoga ni promašaji u interpretaciji ne idu mnogo dalje od posledica po njegovu filozofiju. Neopterećenost zahtevima koji se postavljaju pred „profesionalnog“ istoričara filozofije pri svakom pokušaju interpretacije,³² Huserlu omogućava drugačiji i vrlo plodotvoran pristup.

Huserl se okreće onovremenoj nauci pokušavajući da objasni Dekarta i takav je pristup čitavoj filozofiji sedamnaestog veka mnogo primereniji od „klasičnog“, samo iz filozofije, zato što Dekartovoj misli pristupa kao jednoj, u sebi jedinstvenoj, bez podvajanja na fiziku i metafiziku.³³ Mi *nemamo pravo* da kažemo da je Dekart bio više filozof nego fizičar. „Ne bi trebalo da poklanjate takvu opsesivnu pažnju metafizičkim razmišljanjima (*meditationes*)“ savetuje Dekart mladom studentu Fransu Burmanu 1648;³⁴ izgleda da ga niko nije ozbiljno shvatao sve do Huserla.

Huserlove analize ne samo da potvrđuju njegovu tezu o presudnom uticaju nauke na formiranje novovekovne filozofije, i to baš Dekartove kao njenog izvorišta, već predstavljaju i jednu samostalnu, principijelno kompletnu i originalnu interpretaciju (iako ne i tako izloženu). Huserl uspeva da dokaže da je renesansna nauka drugi glavni i jednakovredni izvor za razumevanje Dekarta, osim kasne sholastike. Od *Krize* (1936) trebalo je da prođe nekoliko decenija da bi započelo sistematsko istraživanje tog izvora, a ostaje otvoreno pitanje da li je ponuđeno bolje objašnjenje od Huserlovog za dualizam ili za status principa uzročnosti. Zbog svega toga, Huserlove se analize mogu osporavati, može im se mnogo toga prigovoriti, ali im se ne može poreći plodnost i relevantnost za istoriju filozofije kao filozofsku disciplinu.

Iako je bio na pravom putu, Dekartov je učinak za Huserla pre svega negativan – promašivanje mogućnosti transcendentalne subjektivnosti, tj. svetskost i/ili supstancijalizacija *ega*. Huserl (možda) i jeste potpuno u pravu kada tvrdi da je supstancijalizacijom *ega* Dekart utemeljio objektivizam, ali ne objašnjava zašto je do

³¹ Štaviše, i sama Huserlova metoda je hegelovska; up. *Krizu* §91, 54.

³² Up. Milidrag, 2006.

³³ Ne tvrdimo, dakle, da podvajanja nema kod Huserla, ima ga jer ga metafizika ne interesuje, već samno da se njegovim pristupom to podvajanje može izbeći, što je već, samo po sebi, veoma vredno postignuće.

³⁴ AT V 165.

toga došlo kod Dekarta, *zašto* je on duh posmatrao po analogiji s materijom. Objašnjenja za to u *Krizi* ne može ni biti jer se ono ne nalazi tamo gde je Huserl istraživao, u teoriji saznanja. Supstancijalizacije *ega* nema bez Dekartove metafizike, a od nje ni traga ni glasa u *Krizi*.

U jednom pismu, Dekart na sledeći način komentariše Galilejev rad: „[B]ez ispitivanja prvih uzroka, tragao je samo za razlozima nekih konkretnih posledica te je, otud, gradio bez temelja“,³⁵ metafizičkog. Bojimo se da se isto to može reći za celo Huserlovo tumačenje Dekarta: neobaziranje na Dekartovu metafiziku dovelo je do toga da svojim analizama postigne ono čemu nije težio, dok mu je nameravano ostalo nedostižno.

I na kraju, šta nam Huserl danas može reći o Dekartu? Huserl nam malo šta može reći o samom Dekartu, ali nam još uvek može mnogo toga reći o izvorima Dekartove filozofije. Današnja istraživanja daleko su detaljnija od Huserlovih. No, njima nedostaje onaj sinoptički pogled velikih muževa filozofije na njenu istoriju, pogled koji ne dopušta da se od drveća ne vidi šuma.

Analize u *Krizi evropskih nauka* pružaju nam uvid u podzemne tokove misli koji su odredili Dekartovu a time i celokupnu modernu filozofiju. Stoga te analize, hegelovski rečeno, pripadaju unutrašnjoj istoriji filozofije.

LITERATURA

- Adam P., Tannery C. (publ. par). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996. (AT)
- Blumenberg, Hans (1972), „The Life-World and the Concept of Reality“, u Lester E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness*, Northwestern University Press, Evanston, str. 425–443.
- Burkey, John (1990), „Descartes, skepticism, and Husserl's hermeneutic practice“ *Husserl Studies* 7: 1-27.
- Bofre, Žan (1977), *Uvod u filozofije egzistencije*, BIGZ, Beograd.
- Dodd, James (2005), *Crisis And Reflection: An Essay on Husserl's: Crisis of the European Sciences*, New York, Boston, Dordrecht, Kluwer.
- Đinđić Zoran, Melčić Dunja (1991), „Istorija, kriza i 'svet života' u filozofiji kasnog Huserla“, pogovor za E. Huserl (1991), str. 395-438.
- Fulton, James Street (1966), „The Cartesianism and Phenomenology“, u Maurice Nathanson (ed.), *Essays in Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, str. 58–78.
- Gaukroger, Stephen (1995), *Descartes; An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford.
- Heffernan, George (1997), „An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl's Critique of Descartes' Conception of Evidence“ *HusserlStudies* 13: 89–140
- Husserl, Edmund (1990), *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb.
- Husserl, Edmund (1991), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Dečje Novine, Gornji Milanovac.
- Kolakovski, Lešek (1980), „Huserl i traganje za izvesnošću“, *Treći program Radio Beograda* 44, 1: 209-48.
- Landgrebe, Ludwig (1972), „The Problem of the Beginning of Philosophy in Husserl's Phenomenology“, u L. E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness*, str. 33–53.

³⁵ *Mersenu*, 11. oktobar 1638, AT II 383.

- Landgrebe, Ludvig (1976), *Savremena filozofija*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Liotar, Žan-Fransoa (1980), *Fenomenologija*, BIGZ, Beograd.
- MacDonald, Paul S. (2000), *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*, State University of New York Press, New York.
- Marion, Žan-Lik (2005), „Ideja Boga u sedamnaestovekovnoj filozofiji”, *Filozofski godišnjak* 18: 181–221.
- Mičić, Zagorka (1988), *Fenomenologija Edmunda Huserla*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad.
- Milidrag, Predrag (2006), *Causa sive ratio. Dekartov Bog kao causa sui*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean, Beograd.
- Milidrag, Predrag (2006), „O mogućnosti(ma) istorije filozofije danas“, *Theoria* 48: 81-95.
- Milidrag, Predrag (2008), „Refleksije o povratnom zaključivanju u istoriji filozofije“, *Filozofski godišnjak* 21: 45-60.
- Pažanin, Ante (1968), *Znanstvenost i povijesnost u fenomenologiji Edmunda Husserla*, Naprijed, Zagreb.
- Pažanin, Ante (1988), *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb.
- Pažanin, Ante (1989), „Fenomenološki pokret i transcendentalno iskustvo“, *Godišnjak za povijest filozofije* 7: 163-79.
- Pihler, Borut (1982), „Husserlovo poimanje Lockeovog konstituisanja prvog saznanjog polja teorije saznanja“, *Theoria* 25: 179-90.
- Pivčević, Edo (1970), *Husserl and Phenomenology*, Hutchison University Library, London.
- Polšek, Darko (1987), „'Diskonekcija svijeta' – nužni korak fenomenološkog zasnivanja ontologije“, *Filozofska istraživanja* 20, 1: 35-44.
- Smith Barry, Smith David Woodruff (eds.) (1995), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Spinoza, Baruh de (1956), *Rasprava o poboljšanju razuma*, Kultura, Beograd.
- Wnadenfels, Bernhard (1991), *U mrežama životnog svijeta*, Veselin Masleša, Sarajevo.

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Beograd

Predrag Milidrag
(Summary)

Some Aspects of Husserl's understanding of Descartes' Philosophy in The Crisis

The article analyzes Husserl's interpretation of Descartes' philosophy and its sources in The Crisis of European Sciences. Husserl's interpretation of the basic claims of Descartes philosophy on the basis of the influence of new science on his thought is very fertile: he have explained the status of the principle of causality as well as dualism. On the other side, because Husserl did not pay attention to Descartes' understanding of the divine subjectivity and Descartes' metaphysics, he makes the

human subjectivity in early modern philosophy too passive and interprets it in psychological fashion.

Key Words: *Descartes, Crisis of European Sciences, modern science, dualism*