

Есеј

Увод и I медитација Хусерлових Картезијанских медитација – позиционирање основних идеја Хусерлове филозофије

Иван Вучковић

Техничка школа Бор
ivan.vuckovic17@gmail.com

Чини се да је из неких, не баш сасвим разумљивих разлога, Хусерл неправедно запостављен у смислу да је, као филозоф првог реда, можда помало заборављен. Наравно, сви који се макар оквирно баве филозофијом не могу мимоићи Хусерла и занемарити његов значај али, у оквиру шире слике, Хусерл по свему судећи нема ту популарност као што је то случај са рецимо Кантом, Марксом или Сартром. Наравно, уколико ствари заиста стоје тако, то свакако не умањује његов значај. На крају крајева, аутор овог краћег есеја је и решио да се позабави основом Хусерлове филозофске позиције управо из разлога што је он, такав какав је, зачетник једног радикално другачијег разумевања самог смисла филозофије и задатка који би она, по свему судећи, требало да има.

Најкраће, аутор у овом есеју има за циљ да приказом и тумачењем *Увода* и *I медитације* Хусерлових *Картезијанских медитација* (анализом самог Хусерла али и релевантне помоћне литературе), експлицира сам темељ Хусерлове филозофске позиције, те основне термине којима се Хусерл служи. Врло брзо ће се, таквом анализом, веома јасно приказати *новит* који Хусерлова филозофија недвосмислено, те непогрешиво поседује. На тај начин, створиће се чврста основа и добар упут за тумачење осталих страна Хусерловог дела. Будући да сви који се иоле озбиљно баве филозофијом и историјом филозофије засигурно знају најосновније био-библиографске податке везане за

Хусерла, тај део ћемо, дакле оправдано, овде изоставити. Ипак, важно је макар подсетити на то да је Хусерл, као немачки филозоф јеврејског порекла, био маргинализован и имао прилично проблема, како професионално филозофских тако и егзистенцијално приватних. Узгред, једно од његових најзначајнијих дела под називом *Криза европских наука*¹ штампано је у Београду пред почетак Другог светског рата и представља последње велико Хусерлово дело.

Одмах, приликом сасвим штурог и опуштеног прелиставања *Картезијанских медитација*, већ на сасвим првим странама *Увода*, можемо извесно приметити утицај једног филозофа претходника, а реч је, што се одмах наглашава и у самом наслову Хусерловог дела, о Ренеу Декарту. Утицај тог, сада већ широм света познатог, француског филозофа био је толико јак и свеобухватан да је Хусерл заправо јасно изнео став да *Декартова филозофија мора постојати иуи свакога ко жели да истински филозофира*. Тако, може се готово одмах стећи утисак, Хусерл полемишући искључиво са Декартом, свесно прескаче све остале филозофе претходнике. Укратко, чини се да му, готово нико сем Декарта, и није потребан. И у неку руку, то је заправо готово до краја тачно, јер опште је позната његова изјава да читава филозофија претходника заправо и није

1 Назив књиге у оригиналу заправо гласи *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*

била некаква знаност, јер није полазила од апсолутних извесности, већ се водила искључиво произвољним конструкцијама.

Без обзира што је оваква критика упућена чак и самом Декарту, Хусерл одмах веома јасно и недвосмислено преузима Декартову методу познату као *метода методске сумње*. Он је дакле, попут Декарта, сматрао да би требало једном врстом самодисциплине доћи до онога што би се могло класификовати и тумачити као непогрешиво, те извесно и несумњиво, односно, укључити једну врсту радикалног интелектуалног поштења које би се могло везати за синтагму која најкраће може да гласи *ја смем да тврдим само оно што је апсолутно извесно*. То је дакле био пре свега Декартов епистемолошки циљ, који је Хусерл, смемо рећи, до краја преузео, али у великој мери и изменио, те разумевао као свој. Ипак, како нешто не бисмо пропустили, ми ћемо на овом месту дати кратак приказ Декартове филозофско-методолошке позиције.

Мало је мислилаца који су, попут Декарта, направили један вратоломни преврат, те потпуни заокрет у разумевању смисла и задатака филозофије.

Схвативши да је у младости некритички примио веома сумњива учења, те их тумачио као ваљана и истинита, Декарт је решио да све темељно преиспита, не би ли, на тај начин, одбацио оно што је погрешно и прихватио оно што ће се показати као извесно и несумњиво. Због тога, Декарт је претпоставио да се све може довести у сумњу не би ли се, тако, строгим критеријумима скепсе, дошло до нечега извесног и несумњивог те до нечега што би могло бити темељ целокупне даље епистемологије уопште.

У Принципима филозофије Декарт каже „[...] можемо претпоставити да нема Бога, неба, и да нема тела – чак и да ми сами немамо руке, стопала, нити тело уопште...² На једном пак другом месту он каже „[...] од

свих оних ствари у које некоћ вјерових као у истините, нема ни једне у коју не би требало сумњати, и то не због непромишљености или површности него на темељу ваљаних и промишљених разлога[...]“³ Даље, он јасно подвлачи „Заиста, одавно је у мојем духу учвршћена мисао да постоји Бог који може све и који је створио мене оваквим какав сам. Откуд пак знам да Он није учинио да не буде уопће никакве земље, никаквог неба, никакве протежине (*res extensa*), [...] или барем да све то не егзистира другачије него што се мени чини?“⁴ Дакле, све док се не спозна има ли нечега што би несумњиво важило као истинито – Декарт се на свом путу неће зауставити. Широм методичком анализом коју је сам спровео и утемељио, Декарт најпре закључује да *ма ко јога да ме вара (какав јога злогух или дој) ја нешто јесам*. Међутим, он се одмах пита даље *али што сам ја?* и врло брзо затим закључује да сам ја нешто што мисли или *ствар која мисли (Res cogitans)*. Дакле, најкраће речено, Декарт се водио аргументацијом која отприлике каже: могу да мислим да трчим а да не трчим, могу да мислим да једем а да не једем, могу да мислим да седим а да не седим али није могуће да нешто мислим а да притом ништа не мислим. Дакле, очигледно је да, чим нешто мислим, нешто и морам бити и то ништа друго до ствар која мисли (*Res cogitans*). И Хусерл је био искрено фасциниран оваквим онтолошко-епистемолошким промишљањем ствари. Међутим, Декарт ту није стао.

Чим је установио извесност мислеће ствари, Декарт се одмах упустио у нови, односно даљи мисаони подухват у намери да потврди и извесност онога што је дато споља – материје. Увидевши најпре да материја није и не може бити узрок саме себе он се ухватио у коштац са задатком старим колико и филозофија сама – показати, одређеним онтолошким/теолошким аргументом, извесност Божије егзистенције. Најкраће, теолошки аргумент који је Декарт изнео, своју снагу црпе из каузалности јер – схвативши јасно да није узрок самога себе, Декарт је схватио да мора посто-

2 Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, 7., („[...] we can readily suppose that there is no God, no sky, and no bodies — and even that we ourselves have no hands, no feet, and indeed no body at all...

3 Рене Декарт, *Медитације о првој филозофији*, Извори и токови, Загреб, страна 201 у : Едмунд Хусерл, *Картезијанске медитације I*

4 Рене Декарт, *Медитације о првој филозофији*, Извори и токови, Загреб, страна 201 у : Едмунд Хусерл, *Картезијанске медитације I*

јати нешто што је узрок не само њега самога већ и свих осталих ствари, које бивствују, на начин на који бивствујући јесу. Простим враћањем уназад долази се и мора се доћи до првог узрока (Аристотелов *непокретни покретач*), а то мора бити Бог јер је *извесније да мора постојати савршено биће него несавршено*. У самој природи Бога је већ дато постојање јер оно што је прво и савршено те само себи довољно једноставно мора постојати. Божија есенција гарант је његове егзистенције. Сходно томе, поред мислеће супстанције (*Res cogitans*), извесно је да постоји и протежна или телесна супстанција (*Res extensa*). Бог и божија *истинољубивост* (*veracitas*) гарант су материје и спољног света, а то што се догађа да неретко грешимо – то дугујемо нашој несавршеној природи, јер наша воља за сазнањем често превазилази наш разум и наше сазнајне снаге. На крају ваља рећи да питање да ли је Декарт и Бога подразумевао као супстанцију остаје свакако спорно и тешко решиво, а с обзиром на то да то питање ни на који начин није централна тема овога рада – оставићемо га на овом месту отвореним. Овде се заправо и можемо зауставити јер већ имамо довољно експлицираног потребног материјала те можемо, без икакве савести, започети са разјашњењем и тумачењем Хусерлове филозофске позиције. Стога, вратимо се поново њему самом.

Најкраће речено, Хусерл у *Уводу* јасно излаже Декартову основну методичко-епистемолошку позицију те каже да се Декарт, ради проналажења извесности, окреће не ка спољном свету твари већ, баш напротив, он се окреће ка себи и враћа се управо себи самом, односно, поново се окреће ономе што се најкраће може насловити са *ја*. С обзиром на то враћање, Хусерл каже да Декарт тако врши прелаз из наивног објективизма у трансцендентални субјективизам.⁵ Баш због тога, Хусерл у оквиру Декартових *Медијација* жели „не да их преузме, већ да открије најдубљи смисао њихова радикализма у враћању на *ego cogito...* тиме се

обележава пут који је довео до трансценденталне феноменологије“.⁶ Сада се одмах, јасно је, само по себи управо намеће питање *шта је то трансцендентална феноменологија?*

Уколико, пре свега, консултујемо неки од релевантних речника филозофије и филозофских појмова уопште, прво што се као важно примећује је да се ови термини одвајају и као одвојени разумевају. Најпре, у речнику Сајмона Блекбурна појам *трансцендентално* се, ван Канта, готово и не тумачи док се за појам *феноменологија* каже да је то „термин који се појавио у осамнаестом веку у списима Јохана Хајнриха Ламберта (1728-77) и Канта, који је означавао опис свести и искуства одвојен од посматрања њиховог интенционалног садржаја... У двадесетом веку термин се везује за дело и школу Хусерла. Следећи Brentana, Хусерл схвата да је интенционалност дистинктивно обележје свести и у њој види појам који би могао да превлада традиционални дуализам духа и тела.⁷ Слично се објашњење ових појмова даје и у *Филозофском речнику* Владимира Филиповића, те *Речнику филозофије и религије* Вилијема Риза. Ту се евентуално додаје да је Хусерлов циљ био извршење онога што се зове *најраи ка самим стварима*, те да је он имао за циљ да, уз помоћ одређеног начина филозофирања, *штави* у *зајрагу* објективност датости спољашњег света. Било како било, у одговору на ово питање се заправо налази окосница разумевања целокупног Хусерловог филозофског (онтолошко-епистемолошког) учења.

Уколико наставимо даље, одмах би ваљало рећи да је *трансцендентална феноменологија* код Хусерла задобила централну улогу и постала један нови, посебни филозофски правац. Штавише, између Хусерловог схватања филозофије и трансценденталне феноменологије се, практично, може ставити знак једнакости.

„Природни свет који се претпоставља у науци и преднаучном истраживању јесте емпирички реалистичан свет... али за овај свет објеката који треба да буду дати у искуству, нужно је... да постоји дистинкција између субјективног стања препознавања и објективности која се ту представља. Да би се уопште

5 Истовремено, Хусерл на овом месту подвлачи и чињеницу да Декарт, по свему судећи, није био свестан тог заокрета те да је испустио прилику да разуме значај таквог заокрета и филозофирања.

6 Едмунд Хусерл, *Картезијанске медитације*, Извори и токови, Загреб, страна 48

7 Сајмон Блекбурн, *Филозофски речник*, Адреса, Нови сад, 2013. год., страна 113

имало једно искуство... мора постојати... усмереност *на објекте*. Ово је особина искуства коју Хусерл назива *инијенционалношћу*.⁸ Амико је, без сумње, веома добро изнео своје разумевање Хусерлове позиције, те Хусерловог схватања филозофије као, ипак, једне врсте посебне знаности те специфичне области разумевања стварности уопште. Појам интенционалности је од суштинске важности јер се протеже кроз целокупну Хусерлову филозофију, па га је потребно детаљније објаснити. Без и ван овог појма, Хусерл ни на који начин не би могао да ваљано изведе феноменолошку редукцију, која, уз интенционалност, чини темељ трансценденталне феноменологије.

Појам *инијенционалности* Хусерл је преузео од свог учитеља Франца Brentana. Међутим, Хусерл је врло брзо увидео да је Brentano, иако творац тог појма, погрешно разумевао сам његов значај и смисао. Зашто? Док се Brentano својски трудио да сачува *вањски (спољашњи) свет*, те да на тај начин буде заступник онога што би се најкраће сврстало и разумевало као коресподентна теорија истине (који је, видели смо, заступао и Декарт), Хусерл је, насупротив томе, недвосмислено заступао позицију која је бранила чисту интенционалност, или, још боље, сматрао је да је интенционалност код Brentana била суштински угрожена јер се, без икакве потребе, излазило ка спољашњим стварима, као некаквом гаранту објективности и истинитости. За Хусерла је, међутим, „интенционалност независна од реализма... и једноставно не претпоставља врсту реализма“.⁹ Дакле, Хусерлов појам интенционалности *не излази у свет*.

Још једном, шта све ово значи?

Хусерл је, попут својевремено Декарта, и сам направио један радикалан филозофски заокрет те дао темељ и подстрек разумевању задатака и смисла модерне трансформације филозофије. Хусерлова крила-

тица *најпрати ка самим стварима*¹⁰ или његова реченица *ми хоћемо „враћати се назад на ствари*¹¹ заправо ништа не постварују, па не смемо дозволити да нас таква формулација заведе. Хусерл ништа не тврди у вези постојања вањских (спољашњих) ствари – нити да јесу нити да нису. Уз помоћ онога што се зове *epoche*, Хусерлово разумевање речи *ствар* заправо јесте повратак ка нама самима, ка чистим феноменима свести. „Фундаментална карактеристика феноменологије која се бави начинима на које се феномени појављују у свести јесте *инијенционалност*. Свест је увек свест о нечему... ово није нека реалистичка концепција. Свест је усмерена на нешто ван себе, али то не значи да други постоји независно од мене... За феноменологију је важно да се опише оно што се јавља у свести...Захтев за повратком самим стварима треба по Хусерлу да омогући постављање темеља за филозофију као строгу науку.“¹² У том смислу, можемо Кантовим језиком рећи да *време и простор имају трансцендентални идеалистички*, али да њихов *емпирички реалистички* заправо може бити сувишан и непотребан. Хусерл, у свом тексту *Филозофија као самоосмишљавање човечанства, самоостварење ума*¹³, каже: „наредна епоха је поновни почетак, поновно преузимање картезијанског открића, основног захтева аподиктицитета... Управо тиме почиње једна филозофија најдубљег и најуниверзалнијег само-разума филозофирајућег *EGO* као носиоца апсолутног разума – који долази до свести о „самом себи“... ново откриће „постојећег света“... као трансцендентално конституираног...“¹⁴ Из свега овога видимо не само жељу, већ и начин на који Хусерл конституише своју нову филозофску позицију, те из корена трансформише оно што је као претходно важило и било релевантно. Даље, можемо се поново позвати на Амико и рећи да „најважнија поента коју треба нагласити... јесте како Хусерлово увођење ное-

8 Роберт Д Амико, *Савремена континентална филозофија*, Дерета, Београд, 2006.год., страна 25

9 Роберт Д Амико, *Савремена континентална филозофија*, Дерета, Београд, 2006. год., страна 34

10 Zurück „zu den Sachen selbst“

11 Wir wollen auf die „Sachen selbst zurückgehen“, Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, aus der Zeit NR 15/1984, Die Zeit, Archiv, ZEIT ONLINE

12 Милан Узелац, *Историја филозофије*, Стилос, Нови Сад, 2004. год., страна 482, 483

13 Део књиге *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, превео Иво Куртовић

14 Владимир Филиповић, *Новија филозофија запада*, Матица Хрватска, Загреб, 1968. год., страна 320

матског садржаја интенционалне анализе води феноменолошкој редукцији¹⁵. Пре него што одговоримо на ово питање, ваља се кратко осврнути на одељак *I медитација*.

Након што је у *Уводу* нагласио како треба проникнути у дубљи смисао, те боље од самог Декарта разумети његово *ego cogito*, Хусерл у наредном поглављу износи становиште у коме јасно наглашава како нама није дата *прва знаоси*, већ како је заправо ми изнова морамо утемељити. Он критикује Декартово некритичко преузимање математичких принципа и математике, као нечега што би требало да буде знанствени идеал јер ми такав идеал још увек немамо. „Као они што започињу немамо још никакав важећи нормативни идеал знаности; можемо га имати само уколико га наново створимо.“¹⁶ Даље, он критикује Декартов излазак у свет али и озбиљно упозорава да се, са здраворазумске позиције, свет заиста чини као непогрешиво извештан. Међутим, Хусерл истиче да је та извесност ништа друго до једна псеудоизвесност, те да таквом наивном важењу заправо морамо истргнути тло на коме почива – тло искуственог, вањског света. „Опстојност свијета на темељу природе искуствене очевидности не смије за нас више бити саморазумљива чињеница већ само феномен важења.“¹⁷ Чини се да сада много лакше можемо одговорити на горе постављено питање. Ноематски садржај интенционалне анализе је предмет свести (ноема), док је акт свести (ноеза) оно што сачињава или конструише други део свести. О чему се овде ради? Сваки интенционални акт је усмерен ка неком интенционалном предмету, а то значи да смо ми – као субјекти сазнања – заправо увек свесни разлике између субјективних процеса интендирања и објеката као онога што је интендирано. Међутим, Хусерл, за разлику од Brentana, не напушта свест ради света већ остаје искључиво у оквиру граница свести, ван непотребног света. На неки начин, овде се ради о Фихтеовом разумевању самосвести као *свеси о свеси* – свест не напушта саму себе већ искључиво себе тумачи и разумева. И Хегел у свом делу *Феноменологија духа*, тумачећи самосвест, на једном

месту каже: „за свест је оно што је истинито нешто што је друкчије од ње саме... Сада је, међутим, постало оно што се у тим ранијим околностима није остварило; наиме, једна извесност која је једнака са својом истином; јер извесност је сама себи свој предмет, и свест је самој себи оно што је истинито.“¹⁸ Овим смо се, у неку руку, поново вратили до почетка објашњења феноменолошке редукције. Још једном, то најбоље можемо учинити чувеном Хусерловом крилатицом, која, већ знамо, гласи - *најпрати ка самим стварима*. И поново, чини се да се овом крилатицом Хусерл заправо налази на позицији реализма. Ипак, како смо већ прелиминарно били појаснили, ствари ни на који начин не стоје тако. Исказ *најпрати ка самим стварима* не имплицира те не повлачи за собом било какво постварење, те било какав облик материје или вањски датог света. Управо супротно – *најпрати ка самим стварима* подразумева повратак из света у свест – повратак ка самим феноменима. Дакле, шта је *феноменолошка редукција*?

По свему судећи, феноменолошка редукција је метод који нам омогућава једно епистемолошко (онтолошко) ограђивање од спољашњег света, те испитивање ничега другог до самих садржаја свести. Феноменолошка редукција омогућава *стављање у заграде*, али – и то подвлачимо – не спољашњег света, већ веровања у бивствовање спољашњих ствари. Дакле, још једном, у заграду се не ставља сам спољашњи свет такав какав је (евентуално), већ искључиво наша вера у постојање једног таквог света. На тај начин, спољашњи свет нам више ни на који начин није извештан, али није ни проблематичан (јер се заправо њиме ни најмање не бавимо и оптерећујемо). Сходно томе, показује се да феноменолошка редукција ипак нема онтолошку, већ искључиво епистемолошку улогу. Феноменолошка редукција пружа основ за епистемолошко ограђивање од било каквих спољашњих садржаја. „Феноменологијска *epoche*... или стављање у заграде објективног света – не доводи нас дакле пред неко ништа... *epoche* је, може се и тако рећи, радикална и универзална метода с помоћу које себе схватам као чисто ја и с властитим чистим

15 Роберт Д Амико, *Савремена континентална филозофија*, Дерета, Београд, 2006. год., страна 34

16 Едмунд Хусерл, *Картезијанске медитације*, Извори и токови, Загреб, страна 52

17 Едмунд Хусерл, *Картезијанске медитације*, Извори и токови, Загреб, страна 58

18 Г.В.Ф Хегел, *Феноменологија Духа*, Бигз, Београд, 1974 год., страна 105

животом свести¹⁹. Видимо, све остаје исто само се суздржавамо о било каквом суду везаном за реалитет спољашњих, материјалних ствари. Дакле, мења се само наша вера према бивствовању *извансвесних релатива свести*. На тај начин, свест не постаје празна, јер *садржаји свести дивствују* те ја могу проучавати себе и своју свест без икакве потребе ка изласку у свет. Ја нити одбацујем нити потврђујем постојање спољашњих ствари. Једноставно, уздржавам се те не дајем никакав суд о томе. Тако, феноменолошка редукција омогућује испитивање чистог живота свести.

У овоме се баш и састоји читав Хусерлов радикални обрт у односу на претходнике. Он јасно каже да „ништа не остављамо да важи осим онога што... га је отворила *epoche*... не доводимо до исказа ништа што сами не бисмо видели. У томе је Декарт погрешно и тако је дошло до тога да је он стајао пред највећим од свих открића... али ипак... није прекорачио улазна врата која воде у праву трансценденталну филозофију.²⁰ Видимо да Хусерл упућује критике Декарту пре свега зато што се није осмелио да остане у регији ја и свести већ се, из привидног страха од скучености, поново вратио у свет и тиме напустио територију трансценденталне феноменологије, пред чијим је вратима очигледно био.

Сада ћемо, мало слободније и опуштеније, објаснити шта значи синтагма *трансцендентална филозофија* односно *трансцендентална феноменологија*. Уколико се вратимо Канту, видећемо да он прави оштру разлику између онога што се зове *трансцендентно* и онога што се зове *трансцендентално*. Трансцендентно је у Кантовој филозофији оно што би се најкраће могло објаснити синтагмом *Ding an sich* односно *субјект у себи*. То је оно до чега заправо не постоји пут, оно до чега никако не можемо доћи те оно што никаквим механизмима не можемо разумети и спознати. Једноставно, трансцендентно је оно преко, оно изван. Трансцендентно је *ein Rätsel* коју не можемо решити. Међутим, трансцендентално је нешто сасвим другачије. Најпростије, трансцендентално је оно што нам омогућује свако искуство. То су, према Канту, два чиста опажаја (*иростор и време*) и дванаест категорија. Без онога што је трансцендентално не бисмо могли имати

било какву врсту искуства. Простор и време рецимо, каже Кант, нису дати искуством, али омогућују свако искуство (јер све је дато у форми било простора било времена, било оба). Са друге стране, феноменологија је, као што је речено, практично синоним за оно што Хусерл подразумева под филозофијом. Феноменологија је наука о феноменима свести. Дакле, трансцендентална феноменологија је део филозофије који се бави испитивањем и преиспитивањем формалних и садржинских страна свести. То је област филозофије која се бави формом свих наших искуства као и искуствима самим. Овим смо, чини се, широм базичном анализом објаснили због чега је Хусерл своје проучавање назвао баш именом *трансцендентална филозофија*.

С обзиром на то да су сви кључни појмови (интенционалност, феноменолошка редукција, ноеза и ноема, епохе, трансцендентална феноменологија...) обрађени, привешћемо полако рад крају. Међутим, пошто постоји вероватноћа да обрада самог наслова рада јесте спроведена више филозофски а мање стриктно методолошки, дајемо, на овом месту, један сасвим кратак преглед кретања *Увода и I медитације*. На тај начин, појачаћемо смисао начина писања самог рада, према коме се аутор управљао приликом анализе Хусерла и темељних идеја његове филозофске мисли. Преглед следи:

Увод

- Ради проналажења извесности – Декарт се окреће субјекту (ономе ја или самом егу)
- Извесно је оно што не оставља могућност за сумњу
- Декарт врши обрт из наивног објективизма у трансцендентални субјективизам (ипак, без јасног увида у то).
- (Нова) ренесанса не настаје преузимањем Декартових медитација, већ откривањем најдубљег смисла његовог *ego cogito*, чијим се разумевањем рађа трансцендентална феноменологија. Дакле, Декарт се мора превазићи.

То је суштина *Увода*.

19 Едмунд Хусерл, *Картезијанске медитације*, Извори и токови, Загреб, страна 60

20 Ibid., страна 63

I Медитација

- Треба пажљиво доћи до прве апсолутне извесности
- Поставља се захтев аподиктичке извесности
- Оно што се најпре чини извесним је свет, али то ће се показати као псеудоизвесност, те као такво погрешно
- Наивном становишту морамо отргнути његово универзално тло, јер постојање света не сме за нас више бити саморазумљива чињеница, већ искључиво само феномен важења
- Суздржавање од суда у вези бивствовања спољног света
- Феноменолошка редукција, показује се, не доводи нас пред неко ништа
- Свет није ништа друго до *cogito*
- Декарт је стајао пред вратима трансценденталне феноменологије али се није усудио да уђе, те их никада и није отворио

Овим смо заокружили читав есеј те се аутор, са вером да ништа није испуштено, на овом месту повлачи.

ОСНОВНА ЛИТЕРАТУРА:

- Едмунд Хусерл, Картезијанске медитације
 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentalen Phänomenologie
 Edmund Husserl, Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy
 Edmund Husserl, The Idea of Phenomenology
 Edmund Husserl, Logische Untersuchungen
 Рене Декарт, Медитације о првој филозофији,
 Рене Декарт, Реч о методи
 Rene Descartes, Principles of Philosophy
 Фредерик Коплстон, Историја филозофије, Том IV, Од Декарта до Лајбница
 Routledge, Ренесанса и рационализам седамнаестог века, Историја филозофије, Том IV
 Г.В.Ф Хегел, Феноменологија Духа
 Роберт Д Амико, Савремена континентална филозофија
 Владимир Филиповић, Новија филозофија запада
 Сајмон Блекбурн, Филозофски речник
 Милан Узелац, Историја филозофије