

*Arhe*, II, 3/2005.  
UDK 159.9.016.1  
Originalni naučni rad

JASNA ŠAKOTA - MIMICA  
Filozofski fakultet, Beograd

## DEKARTOVA ODBRANA RAZLIKE

*Apstrakt:* U ovom se radu prikazuje istorijat polemike koju je Dekart, braneći realnu razliku između duše i tela, vodio sa svojim savremenikima, pre svega Katerom, Arnoom i Gasendijem. Ujedno se ukazuje na to da neki današnji tumači Dekartove filozofije odveć često previđaju činjenicu da je Kartezije već odgovorio na pitanja koja oni postavljaju, te raskrstio s teškoćama koje se ovima čine nerešivim čvorom kartezijanske filozofije. U tom smislu, ovaj će se rad suprotstaviti naširiko prihvaćenoj tezi da je Dekartovo izvođenje realne razlike jedan od najnotornijih nonsekvitura u istoriji filozofije.

*Ključne reči:* duša, telo, dualizam, meditiranje, izvesnost, metafizika.

Kartezije nije bio prvi mislilac koji je zagovarao različitost duše od tela. I sam je smatrao, i u tome bio posve blizak istini, da se ova distinkcija još od antike propovedala i da je čitava hrišćanska tradicija zasnovana na njoj. Od istine, međutim, nisu bili daleko ni oni koji su Dekarta računali u prvog doslednog dualistu, a računali su ga, ako ni zbog čega drugog, makar zato što za ovog filozofa duša i telo nisu bile samo različite nego i oprečne, isključujuće supstancije. Nije se kod njega radilo tek o mogućnosti duše da nadživi telo, kako se to u hrišćanskoj i još ponekoj teologiji smatra, već o takozvanoj realnoj razlici koja među njima postoji. Na osnovu nje je Dekart tvrdio da sholastički hilemorfizam greši kada spoj ljudske duše i tela smatra nužnim, jer, ne samo da u duši kao takvoj nema ničeg telesnog, nego, reći će on, u njoj nema ničeg što bi sugerisalo njenu vezu s telom. I obrnuto, u telu kao takvom nema nijednog atributa koji krase dušu niti, pak, razloga da se telo duši pridruži<sup>1</sup>. Za samu dušu ili samo telo, akcidentalan je njihov spoj<sup>2</sup>. Baš zato, taj spoj, ma koliko i za filozofa bio nesporan onda kada je u pitanju ljudsko biće, našem duhu zauvek ostaje nejasan i nerazgovetan. Dekart će ga smatrati Božijim čudom, ali i činjenicom koja se svakom pojedincu otkriva kroz njegovo sopstveno iskustvo<sup>3</sup>. Naravno, znati za neko činjeničko stanje kao što je jedinstvo duše i tela, znati za njega blagodareći iskustvu koje, za razliku od razuma, nimalo ne mari što u tom spoju nema nikakve nužnosti – takvo nešto, barem kada je Dekart u pitanju, ni na koji način nije podrazumevalo i poznavanje same prirode iskustvom doživljenog jedin-

<sup>1</sup> Pismo Regiju od decembra 1641, AT III, 461 (AT je oznaka za kritičko izdanje Dekartovih spisa: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Vrin, Paris).

<sup>2</sup> Pismo Regiju od decembra 1641, AT III, 460-461.

<sup>3</sup> Pismo Elizabeti od 28. juna 1643, AT III, 691-92.

stva. Ali, zanemarimo li na trenutak Kartezijevo viđenje iskustva kao neodgovarajućeg izvora metafizičkih ili nužnih istina, ne možemo se oteti utisku da ovaj filozof i nije bio sasvim u krivu kada je govorio da se njegovo shvatanje odnosa duše i tela, ma koliko na prvi pogled izgledalo ekskluzivno, ni među teolozima ni među običnim svetom ne može smatrati nikakvom posebnom novinom<sup>4</sup>. Jer, niti je njegov dualizam u potpunosti odstupao od hrišćanske teologije, kako se to svojevremeno, kada je zabranjivana kartezijanska filozofija, utrehtskom presudom tvrdilo<sup>5</sup>, niti ga je bilo nemoguće uskladiti sa zdravorazumskim mišljenjima, kako su to prigovarali Dekartovi savremenici, naročito oni koji su bili skloni empiriji kao ishodištu sveg znanja. Što se prve stvari tiče, dovoljno je pogledati Avgustina. Za ovog je teologa način na koji se ljudska duša s telom spaja bio otajstveniji i od samog hristološkog sjedinjenja. Nasuprot Hristu, govorio je on, Hristu – u kojem se božansko ujedinjuje s dušom koja mu je ipak srodna, u čoveku se neposredno spajaju dve posve odvojene i različite prirode. I on je razliku između umske supstancije i materijalnog tela smatrao toliko očiglednom da mu se, baš kao i Karteziju nekoliko vekova docnije, jedinstvo ova dva entiteta činilo pravim *miraculumom*. Pa iako bi se iz Dekartove srođenosti s Avgustinovim viđenjem realne razlike dalo pomisliti da se ovaj filozof sasvim udaljio od običnog sveta, slučaj nije bio takav. On nije posegao za ekstravagantnim rešenjem prema kojem iskustvo, budući da proizlazi iz spoja čovekove duše i tela, nikada ne govori istinu, i da ga utoliko ne treba slušati čak ni onda kada se o odnosu ljudske duše i tela radi. Dekartovo uverenje je u toj stvari bilo daleko od Avgustinovog. Za njega, upravo je iskustvo ono jedino koje o odnosu ljudske duše i ljudskog tela govori, samo što se taj govor, smatrao je on, ne može ni razumeti ni ispravno tumačiti bez metafizičkog znanja o njihovoj supstancijalnoj različitosti.

Tačno je da Dekart na čoveka nije gledao kao na supstanciju – da su za njega ljudska duša i telo ontološki različiti čak i onda kada čine spoj, pa opet, ovaj je filozof upravo s običnim svetom bio saglasan onda kada je iskustvo prepoznao kao mesto spoznaje njihovog jedinstva. Zajedno s većinom je tvrdio da na osnovu doživljaja vlastite osobe svako zna da ima nekakve relacije između duše i tela, i da se ona ogleda u komunikativnom zajedništvu koje među njima vlada: da duša pokreće telo a telo deluje na dušu<sup>6</sup>. Uostalom, za filozofa je njihov obostrani uticaj bio nesumnjiv pokazatelj da različite supstancije zaista mogu biti konstituenti onog sklopa kojeg nazivamo čovekom, i da se utoliko običan svet nimalo ne vara onda kada ljudskog stvora smatra celovitim bićem. Takvo shvatanje je u potpunosti podilazilo mišljenju većine, ali ništa tu većinu nije moglo naterati da se pridruži Dekartovoj tvrdnji o supstancijalnoj ili realnoj razlici između duše i tela. Isto tako, Kartezijeva naklonost prema Avgustinovoj odbrani razlike nije značila da se filozof na novoplatonsku tradiciju bezrezervno oslanjao. Da jeste, on nikada ne bi otišao toliko daleko da nagovesti kako su svi do njega razliku između duše i tela samo pretpostavljali ali da nikome osim njemu nije pošlo za rukom da je uistinu dokaže<sup>7</sup>. Koliko je misliočeva arogancija izražena tim nagoveštajem mogla doprineti

<sup>4</sup> *Epistola ad P. Dinet*, AT VII, 580 i *Discours*, AT VI, 77 (cf. *Reč o metodi*, u: *Praktična i jasna pravila rukovanja duhom u istraživanju istine; Reč o metodi dobrog vođenja svoga uma i istraživanja istine u naukama*, SFD, Beograd, 1952, str. 222).

<sup>5</sup> *Epistola ad P. Dinet*, AT VII, 592.

<sup>6</sup> Pismo Elizabeti od 28. juna 1643, AT III, 694.

<sup>7</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 131.

odbojnosti prema njegovoj filozofiji, teško je reći. Ono, međutim, što se pouzdano zna jeste da ga je njegovo dokazivanje različitosti duše od tela uvuklo u jedan od najvećih i najdugovečnijih intelektualnih sporova. Nakon završenog rukopisa *Meditacija*, koji je mesecima više kao bauk nego filozofsko štivo kružio Evropom, usledile su brojne reakcije sedamnaestovekovnih mislilaca. Mada iz različitih razloga i različitih filozofskih uverenja, oni su svi odreda osporavali ubedljivost Dekartovog dokaza. Čak i danas tumači Kartezijeve filozofije deluju gotovo jedinstveno kada je reč o dokaznoj snazi njegove argumentacije. A ta se argumentacija, u najkraćem, svodi na ono što je ovaj filozof napisao Žanu de Silonu uoči objavljivanja *Reči o metodi*: „Onaj koji sumnja u sve materijalno ne može, uprkos tome, sumnjati u vlastitu egzistenciju. Iz toga sledi da on, to jest njegova duša, jeste biće ili supstancija koja uopšte nije telesna, već je njegova priroda isključivo da misli, i da je to prva stvar koju neko može znati sa izvesnošću”<sup>8</sup>.

„Jedan od najnotornijih nonsekvitura u istoriji filozofije”<sup>9</sup>. Tim će rečima Džon Kotingem označiti izvođenje razlike koju zatičemo u *Reči o metodi*. Dekartov će tumač smatrati da je nedopustivo iz stava da neko sumnja u egzistenciju svog tela izvoditi zaključak da taj može postojati bez tela, i da je on, kako to u *Reči* stoji, supstancija kojoj, „da bi uopšte bila, nije potrebno nikakvo mesto, niti, pak, da zavisi od ma kakve materijalne stvari”<sup>10</sup>. Pa iako mnogi mislioci Dekartov dokaz o različitosti ili odvojenosti duše od tela razumevaju baš na ovaj, Kotingemov način, i dalje ostaje otvorenim pitanje – da li je Kartezije zaista zaobišao svaku logiku smatrajući da se „to ja, to jest, duša po kojoj jesam ono što jesam, potpuno razlikuje od tela”? Čak i da je Dekart takvom zaobilaženju uistinu pribegao, istoričar filozofije, koji po zadatku svoje profesije ide iznad logičkih analiza, ipak bi se mogao pitati – da li je skoro četiri veka osporavana argumentacija zaslužila toliko prašine koliko se oko nje diglo ili je, možda, baš Dekart bio u pravu onda kada je rekao da su njegova shvatanja ona najstarija<sup>11</sup>, misleći pod tim da su ona ujedno i najistinitija? Ako niko drugi, istoričar filozofije uzima sebi pravo da uvek nanovo preispituje Dekartov neobičan slučaj. Zašto ne – još uvek je moguće da Kartezije nije pogrešio kada je jezuiti Burdeno spočitnuo da se ovaj samo pravi da veruje kako su argumenti koje navodi apsurdni, jer, kada bi zaista verovao u to, Dekartove bi dokaze smatrao nečim što zaslužuje prezir i ćutanje a ne opširno i podrobno smišljano pobijanje<sup>12</sup>. Zaista, uzevši u obzir da je malo verovatno da se u istoriji ljudske misli troše stoleća na nešto tako beznačajno kao što je dokaz za koji je svima očigledno da je loš ili neodrživ, sva je prilika da se u odbojnosti spram Dekartovog razmišljanja o duši i telu radi o nečemu sasvim drugom. To drugo, međutim, nije lako uočiti ako se ne sledi način na koji je Dekart, donekle i pod uticajem primedaba koje su mu njegovi savremenici neštedimice upućivali, dopunjavao i time razvijao dokaz o spornoj razlici.

\* \* \*

<sup>8</sup> Pismo Silonu od maja (marta) 1637, AT I, 353.

<sup>9</sup> John Cottingham, „Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science”, *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. J. Cottingham, Cambridge University Press, 1994, p. 242.

<sup>10</sup> *Discours*, AT VI, 33 (cf. *Reč o metodi*, str. 193).

<sup>11</sup> *Epistola ad P. Dinet*, AT VII, 580.

<sup>12</sup> *Objectiones septimae*, AT VII, 464.

U rekonstrukciji realne razlike valjalo bi, čini se, početi od toga da je i sam Kartezije znao da argumentacija kojom se tvrdi potpuna nezavisnost duše od tela a koja je data u četvrtom delu *Reči o metodi*<sup>13</sup> – ne može pretendovati na bespogovorno prihvatanje. U već pominjanom pismu Silonu filozof kaže da se dokaz koji izlaže u *Reči* može učiniti uverljivim samo ako se „naširoko objasne najjači skeptički argumenti”, i ako se uz njihovu pomoć pokaže „da ne postoji materijalna stvar u čije postojanje iko može biti siguran”<sup>14</sup>. Ali ova dopuna, koja skepsu više nego očigledno povezuje s dualizmom, neće se pojaviti u *Reči o metodi*. Njena realizacija uslediće znatno kasnije – tek u *Meditacijama* – u kojima će Dekart pokazati da je sve svoje nade u pravi početak filozofskog mišljenja polagao upravo u sumnju, no nikako ne u samo skeptičko argumentisanje ili, pak, u zaključke koji iz skeptičkih argumenata neposredno slede, kako se to katkad misli, nego u duhovno vežbanje koje se prolaskom kroz te argumente sprovodi, te u naviku koja se takvom vežbom može steći<sup>15</sup>. Navika sumnjanja trebalo je da poništi naviku predrasudnog verovanja u ispravnost svega što se tradicijom i mnenjem tvrdi. Kao što je nekada Avgustin iskoristio skepsu da bi se oslobodio ranijih uverenja, pre svega manihejskih mišljenja<sup>16</sup>, tako ju je Dekart upotrebio, s jedne strane, za uskraćivanje poverenja u tomističku doktrinu kojom se zagovara nužnost spoja između ljudske duše i tela, a s druge, za odbacivanje zdravorazumskog mišljenja da svako na osnovu vlastitog iskustva, bez ikakvog učešća metafizike, zna šta je njegova duša a šta telo, i kakva je istinska priroda njihovog odnosa. Istovremeno, međutim, kartezijanska primena sumnje trebalo je da uvuče Dekartovog čitaoca *Meditacija* u jedno, za zapadnu filozofiju sasvim retko i posve neobično iskustvo – u iskustvo meditiranja. Treba li uopšte reći da je Dekart, preuzimajući meditiranje iz zapadne religijske tradicije, hteo pokazati da nijedan *religio*, pa tako ni onaj filozofski, ne podrazumeva samo odanost prema istini nego i dvoumljenje u pogledu onoga čemu smo odani, dvoumljenje zbog kojeg nanovo promišljamo ono što smatramo istinom. Meditiranje, na koje je Dekartov čitalac *Meditacija* trebalo da skepticizmom bude nateran, zapravo je bio *re-lego* filozofskih problema, njihovo ponovno čitanje, ali ovoga puta čitanje „iznutra”, razumevanje onoga što meditirajuća duša, duša koja se u toj aktivnosti nimalo ne oslanja na telo, govori o sebi i svom odnosu prema telu. Utoliko pre, primedba da skepticizam pomaže Dekartu isključivo u tome što će dokazati da svoju dušu zna s većom izvesnošću nego telo, te da skeptički argumenti ne isključuju mogućnost da duša u sebi ima nečeg telesnog, zaobilazi stvarnu Dekartovu nameru, i time stvarnu moć njegovog dokaznog postupka. A ta je namera, pa i moć koja uz nju ide, „tako metafizička i tako malo svakidašnja”<sup>17</sup>, da je filozof bio uveren da *Reč o metodi* nije mesto gde se ona može izložiti. Ovo delce je pisano na francuskom jeziku, i bilo je namenjeno najširoj javnosti. Dekartova odluka da ga štampa anonimno i da se iza njega sakrije kao Apeles iza svoje slike ne bi li čuo šta se o njoj priča<sup>18</sup>, nedvosmisleno pokazuje da je cilj tog spisa bio više u tome da ispita reakciju javnog mnjenja na njegove osnovne zamisli nego da te zamisli dokazuje

<sup>13</sup> *Discours*, AT VI, 32-33 (cf. *Reč o metodi*, str. 192-193).

<sup>14</sup> Pismo Silonu od maja 1637, AT I, 353.

<sup>15</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 131.

<sup>16</sup> Aurelije Avgustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987, knj. 5, gl. 10 i 14.

<sup>17</sup> *Discours*, AT VI, 31 (cf. *Reč o metodi*, str. 191).

<sup>18</sup> Pismo Mersenu od 8. oktobra 1629, AT I, 23.

ili utemeljuje<sup>19</sup>. Na taj način i treba shvatiti Dekartove rezerve u pogledu argumentacije koja se u tom spisu daje. Tako treba razumeti njegovu napomenu Silonu da ovo štivo nije opremljeno svom potrebnom uverljivošću. U stvarima realne razlike između duše i tela filozof nikada nije preporučivao *Reč o metodi* nego isključivo *Meditacije*<sup>20</sup>, pa bi se upravo na to delo morao oslanjati svako ko bi zajedno s Kotingemom pozeleo da tvrdi kako se Dekartova odbrana dualizma zasniva na jednom od najpoznatijih nonsekvitura u istoriji filozofije.

Ako pismo Silonu uporedimo s tekstom *Meditacija*, lako ćemo uočiti da je Dekart bio mišljenja da zarad istinskog razumevanja vlastitih stavova mora pred čitalačku publiku postaviti određene zahteve, takve zahteve za koje nikako nije mogao biti siguran da će ih čitaoci slediti samo iz puke težnje za istinom. Štaviše, iako posve uveren u razumske sposobnosti duhovnog proleterijata, Dekart nije s istim entuzijazmom gledao i na intelektualne potrebe neobrazovanog sveta. Ma koliko ubeđen da je razum svima dodeljen u podjednakoj meri<sup>21</sup>, zahteve koje je imao na umu, baš kao i same *Meditacije*, on nije namenio „slabim duhovima” koji stvari uzimaju zdravo za gotovo, nego onima koji imaju dovoljno vremena da bi ga utrošili u meditiranje, i dovoljno volje da bi to meditiranje obavili „po redu” i „o istim stvarima” o kojima je meditirao i sam autor<sup>22</sup>. Dekart je, valja se podsetiti, insistirao na tome da predmeditirajuću sumnju, kao i samo meditiranje, treba doživeti, znači, kroz obe ove aktivnosti uistinu i sasvim intimno proći a ne naprosto čitati o onom iskustvu koje je pisac stekao tokom vlastite metafizičke prakse<sup>23</sup>. Bolje gledano, filozof je od svog čitaoca tražio isto ono što je u mladosti, kada se tek počeo upuštati u metafizička promišljanja, tražio od sebe samog – da ne bude *spectator* već *actor*, da napusti gledalište i izađe na scenu tog velikog pozorišta koje nazivamo svetom<sup>24</sup>. Kao i svet koji Dekart u mladalačkim beleškama spominje, ni meditiranje se ne može razumeti ako se u njemu ne uzme uloga, ako se u njemu ne učestvuje. Meditativni čin, koji je za našeg filozofa bio ravan prvom i najvećem meditativnom rezultatu – konačnoj potvrdi samostalnog postojanja ljudskog duha, shvata se samo pod uslovom da se taj čin ujedno i vrši. Tako, da bi zaista shvatio ponuđeni tekst *Meditacija*, čitalac nije mogao ostati tek običan posmatrač, on je morao biti Dekartov sa-učesnik, onaj koji zajedno s njim sudeluje u sumnjalačkoj i meditirajućoj delatnosti. I budući da je doživljaj meditiranja na koji je filozof pozivao ujedno bio i doživljaj razdvojenosti vlastite duše od tela, sam meditativni akt činio je „logički” okvir unutar kojeg se razvijala njegova racionalna argumentacija u prilog njihove realne različitosti. Ne čudi, onda, Kartezijeva opaska da isključivo oni koji „nikada nisu doživeli da budu bez tela”<sup>25</sup>, znači nikada nisu meditirali niti imali ideje koje se ne oslanjaju na telesnu ili moždanu delatnost, da samo takvi, dakle, i nakon čitanja *Meditacija* ne vide razliku između duše i tela, nego i dalje drže da se „misli formiraju zahvaljujući združenoj aktivnosti delova mozga”<sup>26</sup>. Njima je telo, smatraće on, toliko često ometalo mišljenje da su

<sup>19</sup> Pismo Mersenu od maja 1637, AT I, 370.

<sup>20</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 131.

<sup>21</sup> *Discours*, AT VI, 1-2 (cf. *Reč o metodi*, str. 171).

<sup>22</sup> Pismo Silonu od maja 1637, AT I, 353-354.

<sup>23</sup> Pismo Silonu od maja 1637, AT I, 354.

<sup>24</sup> *Cogitationes privatae*, AT X, 213.

<sup>25</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 133.

<sup>26</sup> *Ibid.*

ga počeli doživljavati kao sastavni deo svake misaone delatnosti pa i one koja je nužna za metafizičke spekulacije. A slučaj ovih, za metafiziku onesposobljenih duhova, analogan je slučaju onih nesrećnika kojima bi noge od najranijih dana bile okovane: takvi bi, kaže filozof, morali misliti da su okovi deo ljudskog tela bez kojeg se ne može hodati<sup>27</sup>. Isto tako, aristotelskom tomizmu okrenuti filozofi ne vide u telu prepreku metafizičkom mišljenju nego njegovo neophodno sredstvo.

Kako čitamo u jednom od Kartezijevih pisama, autor je bio potpuno svestan činjenice da neko može i hiljadu puta proći kroz *Meditacije* a da ne dođe niti do jedne urođene ideje<sup>28</sup>. I zaista, od ovog priznanja teško je naći bolju potvrdu za Dekartovu uverenost da je čin meditiranja nezamenjiv, i da nikakva argumentacija, pa ni ona logička, nije kadra da potpomogne ili se, pak, suprotstavi snažnom meditativnom doživljaju. Zato se i može reći da istrajavanje na čitaočevom ličnom prolasku kroz sve one faze kroz koje je i filozof tokom meditiranja prošao nije bilo utemeljeno samo u Dekartovoj interpretaciji Avgustinove *interior veritas* – u mišljenju da istina kao unutrašnja stvar pripada svakom razumnom stvoru i da je samim tim meditativna samospoznaja jedini put koji vodi znanju. Ono je bilo utemeljeno i u njegovoj zamisli da meditiranje ima veću moć od sholastičke ili silogističke racionalnosti. Čovek se, zahvaljujući volji, može opirati i najbolje izvedenom dokazu, što oni najučćeniji, oni koji, kako Kartezije kaže, „vole da protivreče protivrečenja radi”<sup>29</sup>, najčešće i čine. Međutim, vlastitoj intuiciji niko ne može da odoli. Priroda našeg duha naprosto je takva da ne možemo ne pristati na ono što shvatamo jasno<sup>30</sup>, a to su upravo intuitivni uvidi kroz koje se razotkriva sadržaj urođenog i od tela nezavisnog znanja. Otuda Dekarta u *Meditacijama* ne zanimaju toliko dokazi koliko pokušaj da predoči pravila za otkrivanje unutrašnje istine, da ponudi skup regula koji bi mogao pripremiti dušu za intuiciju ili onu iluminaciju koja dolazi iznutra a kojoj dokazi zapravo i nisu potrebni. Zato ima smisla reći da se Dekart u svojim *Meditacijama* mnogo manje bavio dokazivanjem realne razlike negoli putevima koji vode njenoj primeni.

Svojevremeno je Rasl rekao za Bergsona da veliki deo njegove filozofije ne zavisi od argumenta i da se argumentom ne može ni uzdrmati. Nešto slično tome, ovoga puta vezano za Dekarta, tvrdi i Gari Hatfield. On primećuje da je tačno da neki Dekartovi zaključci iz *Meditacija*, „kao što je zaključak da je suština materije protežnost, ili da čovek može u svom mišljenju otkriti ideju beskonačnog, benevolentnog bića – izgledaju kao da su došli niotkuda, bez ikakvog diskurzivnog argumenta”, ali da je razlog svemu tome taj što su *Meditacije* sačinjene tako da snaga tih zaključaka zavisi od sposobnosti meditativnih vežbi da probude u čitaocu izvesna „kognitivna iskustva” koja će iste te zaključke nedvosmisleno potvrditi<sup>31</sup>, da je, dakle, cilj *Meditacija* da čitalac, zahvaljujući vlastitoj intuiciji, sam sebe uveri u ono što se u njima tvrdi. Prava

<sup>27</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 133.

<sup>28</sup> Pismo nepoznatom korespondentu od avgusta 1641, AT III, 430.

<sup>29</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 157.

<sup>30</sup> *Meditationes*, AT VII, 65 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, I, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1975, str. 227).

<sup>31</sup> Gary Hatfield, „The Senses and the Fleshless Eye: The *Meditations* as Cognitive Exercises” in: *Essays on Descartes' Meditations*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1986, pp. 47-48.

moć ubeđivanja nije ni u Dekartovim tvrdnjama ni u logičkim razlozima koji bi im eventualno vodili. Na sve to i sam autor cilja onda kada objašnjava zašto se u pisanju *Meditacija o prvoj filozofiji* nije poslužio žanrom kojim su se dotad obično koristili filozofi ili geometričari, i zašto se, umesto za „disputacije” ili „teoreme i probleme”, odlučio baš za „meditacije”<sup>32</sup>. Prednost meditativnog načina izlaganja jeste u tome što se on u potpunosti podudara sa samim dolaženjem do prvih metafizičkih načela – pre svega do onog kojim se tvrdi realna razlika između duše i tela, a na kojem se zasniva Božija egzistencija i besmrtnost duše. Put tog dolaženja u metafizici je teži nego u bilo kojoj drugoj nauci. Jer, za razliku od geometrije čiji primarni pojmovi, budući „u skladu s upotrebom naših čula”<sup>33</sup>, iskustvu ne protivreče, metafizički se principi, kaže Dekart, „sukobljavaju s mnogim čulnim predrasudama kojih smo se navikli držati od najranijih dana”<sup>34</sup>. Mada su, prema Kartezijevom mišljenju, metafizička načela evidentnija čak i od geometrijskih pojmova<sup>35</sup>, njihova je nesreća u tome što se dotiču stvari za koje svaki ljudski stvor misli da su mu već poznate. Uistinu, malo ko bi za sebe rekao da ne zna šta je svet koji ga okružuje i šta je on sam koji u tom okruženju živi, i više od toga, teško da bi iko porekao da je takva znanja počeo da stiče zajedno sa svojim prvim iskustvima. U borbi koju matematika i logika po prirodi svog posla ne moraju ni da vode, u borbi, znači, s duboko ukorenjenim predrasudama – metafizika, mislio je Dekart, ima samo jedan izlaz: da snagom intuicije nadvlada ukorenjenost *praejudiciuma*. Zato *Meditacije* imaju mnogo teži zadatak nego što u njihovom podnaslovu stoji. One čitaoca ne nateruju na eliminaciju iskustva – onog znanja koje duša u zajedništvu s telom stiče, samo zato što je ono mogući razlog haotičnosti ili neurednosti njegovih misli na Boga i besmrtnost duše. *Meditacije* ovu eliminaciju zahtevaju zarad intelektualnog *religio*, zarad novog načina promišljanja starih i tobože svima poznatih stvari – stvari za koje se obično smatra da se njihova spoznaja nalazi isključivo u iskustvu, stvari kao što je telo i sopstvena duša, te njihov međusobni odnos.

Već iz tih razloga Dekartu nije moglo biti dovoljno da u *Meditacijama* naprosto prođe kroz skeptičku argumentaciju. Skeptici, govorio je on, „sumnjaju samo radi toga da bi sumnjali, i prave se da uvek ostaju neodlučni”<sup>36</sup>. Ali Kartezijev cilj, znamo, nije bio u tome da se bude skeptik ili, pak, lažno neodlučan, nego da se mišljenju nađe onaj put koji vodi sasvim suprotnom ishodu. Navikavanje na korenitu skepsu ne ostavlja nas, smatrao je on, u neodlučnosti, već nas, naprotiv, dovodi do izvesnosti. A sumnja u telo, na kojoj Dekart u Prvoj meditaciji najviše istrajava, nije bila sumnja u egzistenciju tela ili našu moć da za nju znamo, kako to ponekad tvrde oni koji doslovno shvataju u toj meditaciji zabeležene reči, nego sumnja u sposobnost tela da unutar metafizike odigra ulogu koju mu dodeljuju oni koji ga drže za izvor svakog znanja. Za našeg filozofa, telo ne samo da je sazajno impotentno nego i varljivo za dušu koja, bez prethodnog poznavanja prirode tela i odnosa koji s njim ima, uzima njegov neposredni uticaj na sebe samu kao putokaz u traganju za istinom. U tom smislu on će i reći da se korist od

<sup>32</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 157.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>35</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 157.

<sup>36</sup> *Discours*, AT VI, 29 (cf. *Reč o metodi*, str. 190).

sumnje nalazi u pripremi puta za odvajanje duha od čula<sup>37</sup>, pa tako svrha skeptičkih argumenata uopšte neće biti u tome da se dovede u pitanje samo postojanje tela, već da nas privremeno i isključivo za potrebe metafizičkog mišljenja oslobodi vlastitog tela kao saradnika u sticanju znanja, da nas, drugim rečima, privede meditiranju u kojem smo prepušteni isključivo intuitivnim uvidima. Dakako, obrt koji duh doživljava onda kada se zbog sumnje u sazajnu moć tela najednom nađe sam sa sobom u izvesnosti – takav obrt nije bio naročita novina za istoriju filozofije. On je prisutan i kod Avgustina, i, kao što je poznato, nije bio logičkog karaktera. Kada bi to bio, svaki bi se skeptik dao preobraziti u meditatora, što Avgustin i Dekart s pravom poriču. Zato nijedan od ove dvojice mislilaca, ma koliko se njome služili, nisu preterivali s verom u moć skeptičke argumentacije. Upravo zato, obojica su mislila da je opis vlastitog obraćenja, vlastitog oslobađanja od tela koje zahvaljujući prolasku kroz skepsu sprovode, ubedljiviji od svakog dokaza kojim se skeptici koriste. Njihova odluka da se manje pomažu argumentacijom a više deskripcijom transformacije koju njihova duša ponukana sumnjom doživljava bila je zasnovana pre svega na njihovom uverenju da čoveka u sumnju ne uvlače skeptički argumenti nego vlastito telo, a potom na njihovom stavu da duša ne sme biti indiferentna prema onome što u njoj proizvodi teskobu neprestane neizvesnosti. S druge strane, međutim, nemoć logičke analize skeptičkog materijala za obojicu je bila u tome što takva analiza dušu ostavlja sasvim nepromenjenom, i što je, bolje gledano, sam cilj takve analize ostajanje u sumnji, potpuna neopredeljenost duše, njeno suzdržavanje od suda koji pretenduje na istinu, dakle, suzdržavanje od istine same. Iz perspektive ove dvojice, najveća nevolja sa skepticima bila je u tome što oni sumnju nikada nisu videli kao bolest duše nego kao njeno nepromenjivo stanje kojem se ljudske radnje, računajući tu i činove izricanja sudova, vazda moraju prilagođavati. I baš zato što u sumnji nisu prepoznali bolest, razumljivo je da se skeptici u svojim dokazima nisu zanimali za njeno dijagnosticiranje, da oni nisu mogli otkriti ni pravi uzrok bolesnog raspoloženja duše ni lek koji joj obećava ulazak u zdravo stanje izvesnosti.

Prednost koju je za Dekarta ispovedanje imalo nad skeptičkim ili ma kojim drugim dokaznim postupkom bila je upravo u onome čime otpočinje svaka ispoved – u priznanju greha, slabosti ili iskvađenosti sopstvene duše. Ako je sumnja opačina, a za ovog mislioca ona to jeste, onda ta opačina ne može biti sadržana u prirodni ljudske duše, budući da bi u tom slučaju duša bila nepopravljiva, bez mogućnosti da se iskupi ili dođe do istine, čime bi priznanje ili ispovedanje njenog greha izgubilo svaki smisao, a Dekartova vlastita meditativna ispoved postala posve izlišna. Zato će filozof, onda kada sumnjom ophrvanu dušu bude uzeo za početak svoje analize, nastojati da pokaže da njena iskvađenost počiva isključivo u njenom bezrezervnom i nepromišljenom oslanjanju na telo. Iz istog razloga, on će spas duše nalaziti u njenoj sposobnosti da svoj odnos prema sebi i vlastitom telu promeni taman onoliko koliko je u stanju da se unutar metafizičkih ili meditativnih spekulacija tog tela oslobodi. Ovo privremeno oslobađanje, zbog kojeg će duša dobiti priliku da sebe prepozna kao realno različitu od tela, samo će potvrditi Kartezijevo mišljenje da za njene sumnje, za njenu iskvađenost ili odsustvo istine, nije kriva njena priroda nego njena predrasuda unutar koje sebe od tela ne razlikuje. Dekartovo priznanje skepse kao bolesti, te smeštanje skeptičkih

<sup>37</sup> *Meditationes*, AT VII, 12 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 195).



argumenata u domen njenih simptoma a ne razloga, nije, znači, imalo nameru da dušu ostavi ravnodušnom prema istini ili izvesnosti, kako to čini skeptička argumentacija, nego da otvori prostor za uporan rad na promeni njenog odnosa prema telu kao uzroku sumnje. Pa opet, filozof je vrlo doboro znao da do takve promene ne dolazi lako, da se duša nevoljko odlučuje za meditiranje u kojem oslobođena od tela nanovo preispituje svoj odnos s njim. Ali i u toj stvari, stvari snaženja volje čiji je cilj donošenje odluke da se putem meditiranja krene, ispovest je imala preimućstvo nad argumentacijom. Jer, iako je preduslov izlečenja duše u njenom prepoznavanju sebe kao sumnjom korumpirane, takvo prepoznavanje ne bi bilo obavezujuće ni za najplemenitiju dušu ako ujedno ne bi bilo i pred drugim otkrivanje njenog bolesnog stanja. Naravno, ispovest ne podrazumeva drugog kao nepristrasnog očevica tuđe iskvarenosti. Ispovedanje se uvek obavlja unutar zajednice onih koji su u grehu ravnopravni, pa utoliko svaka *confessio*, kao sa-očitavanje ili sa-odavanje, računa na to da su ispovedilac i ispovednik podjednako u iskušenju, štaviše, da je ispovednik kadar da drugog ispovedi samo zato što ima sposobnost da u sebi prepozna greh koji ispoveda. Kada se, pak, o sumnji radi, Dekart se oslanja na to da su njegovi čitaoci, budući misleća bića, taj greh već iskusili, i da utoliko, kao žrtve sumnje, moraju imati potrebu da je se oslobode čim je kao greh prepoznaju. Njegovo ispovedanje podseća čitaoca da on nije izuzet iz nevolje koju mu Dekart na svom primeru predočava, pa se zato svedok ove ispovesti ne ostavlja u indiferentnom prihvatanju činjenice da je kod drugoga do greha došlo nego se prisiljava na doživljaj sebe kao podjednako grešnog, kao sudeonika iste one stvari zbog koje se ispovedilac ispoveda. A sve je to, u krajnjem ishodu, išlo naruku činu meditiranja kao zajedničkoj radnji, radnji koju svi učesnici ispovedanja, iz sasvim istih razloga – kao spas od sumnje, i u istom obliku – kao svojevrsnu intelektualnu molitvu, zajedno s Kartezijem obavljaju. Njegovo insistiranje na proživljavanju a ne na pukom čitanju *Meditacija* imalo je upravo u tome svoje uporište.

Za Dekarta su skeptički argumenti bili privlačni samo onoliko koliko su mogli da potvrde njegovu zamisao o grešnosti duše koja se zajedno s telom upušta u spoznaju a da prethodno nije prošla kroz metafizičko upoznavanje s vlastitom različitošću od telesne prirode. To je razlog što je u Kartezijevoj metafizici skeptička argumentacija postala „metodska”, što je dobila status legitimacije meditativne tehnike, i što se, zajedno s Dekartovom verom u popravljivost duše ili mogućnost postignuća istine, izrodila u sredstvo za opravdanje čistog ili meditirajućeg razuma. Zbog ovog poslednjeg, međutim, valjalo bi navesti još jedan razlog koji je filozofa naterao na ispovednički *manière* a odbio ga od „disputacija” ili „teorema i problema”. Ispovest je, naime, jedina imala snagu da Dekarta rastereti od moguće primedbe da on meditirajući razum, onaj koji je u stanju da radi bez tela, samo pretpostavlja a ne dokazuje. Svakako da se njegovo nastojanje da nas uvuče u meditativnu metafiziku naslanjalo na mogućnost čistog mišljenja, i svakako da je upravo meditiranje ono koje je trebalo da pokaže da je čist razum moguć, da je, i više od toga, baš on naša suština. Pa iako bi bilo nesmotreno naprosto preći preko činjenice da su obe pomenute stvari često bile presudne za Kartezijeve opONENTE i njihovu tvrdnju da je ovaj filozof zapao u nedopustiv *circulus*, mora se priznati da je krug koji kod Dekarta postoji sasvim na mestu, da je, štaviše, on osnovna karakteristika meditativne tehnike: već samo njeno upražnjavanje jeste dokaz da je čovek kadar odvo-

jiti se od čula, i da je utoliko, makar dok meditira, čist razum na delu. Zato će Dekart, namesto pretpostavljanja čistog razuma, ili, pak, logičkog dokazivanja njegove mogućnosti, čitaocu *Meditacija* ponuditi baš ono što ispovedanju dolikuje – deskripciju vlastitog istraživačkog iskustva koje ga je do čistog razuma dovelo. Na pameti je imao da je takva deskripcija sasvim dovoljna da čitaočevu volju pokrene u pravcu samostalnog meditativnog pothvata, koji je, opet, sa svoje strane, sasvim dovoljan da ga u čistotu vlastitog razuma uveri. Uostalom, nešto slično ovoj zamisli Dekart je nagovestio i pre nego što je u *Meditacijama* sopstveno bavljenje metafizikom unapredio u jedini način kojim se postaje pravim filozofom. Njegova *Reč o metodi* pokazuje da mu je odavno postalo jasno da ne postoji drugi put da čitaoci budu naterani na razumvanje njegovih tvrdnji, osim da ga u njegovim razmišljanjima i načinu života u potpunosti slede. To je prevashodni razlog što je u tom spisu autobiografski prikazao genezu vlastitih misli i životne događaje koji su im prethodili. Od *Reči* pa do *Meditacija* promenio se samo to što je filozof u međuvremenu baš meditiranje prepoznao kao autentičnu metafizičku metodu. Ne bez razloga, meditativna tehnika mu se jedina činila sposobnom da teorijski život poveže s onim praktičnim, da ih drži u takvom zajedništvu koje bi „jakim duhovima” omogućilo doživljaj a ne isključivo razumevanje realne razlike između duše i tela. Jer, puko razumevanje ove razlike još uvek bi se dalo svesti na ono čemu su pribegavali tomisti kada su za njen izvor uzimali sposobnost razuma da apstrahovanjem rastavlja nužno sjedinjene entitete. Kod Dekarta se, međutim, radilo o tome da nauke koje su na razlici između duše i tela počivale i zahvaljujući njoj se u njegovo vreme tako uspešno razvijale, da su takve nauke zasnovane na istini a ne na razumskoj konstrukciji, da se, drugim rečima, kod duše i tela radi o supstancijalnoj različitosti a ne isključivo o našoj sposobnosti da ih u mislima razdvajamo. Naravno, kada Dekart u *Reči* bude pozivao na ponovno ispitivanje osnove svih naših znanja<sup>38</sup>, ili u *Pravilima* na svoje čuveno *semel in vita* metafizike<sup>39</sup>, on će i tada misliti na to da je realna razlika temeljni metafizički princip. Ali, tek kada u *Meditacijama* bude pokazao da jedino na meditativni način skrojena metafizika može da pruži iskustvo realne razlike, naš će filozof sa sigurnošću moći da tvrdi da prva filozofija, kao doživljaj osnove svakog drugog znanja, ima puno pravo da i dalje pretenduje na svoje nekadašnje mesto utemeljujuće znanosti. Sliku drveta saznanja koju nam predočava u Predgovoru francuskog izdanja svojih *Principa filozofije* – sliku u kojoj je metafizika predstavljena kao koren svih nauka<sup>40</sup>, tu sliku Dekart neće naprosto preuzeti od stoika. U *Principima* će već uveliko smatrati da je stoičkoj slici upravo on našao paradigmu, da je, ako tako možemo reći, otkrio stvar koju su stoici samo naslućivali i samo slikom nagoveštavali.

\* \* \*

<sup>38</sup> *Discours*, AT VI, 13-14 (cf. *Reč o metodi*, str. 179-180).

<sup>39</sup> *Regulae*, AT X, 395-396 (cf. *Praktična i jasna pravila*, u: *Praktična i jasna pravila rukovođenja duhom u istraživanju istine; Reč o metodi dobrog vođenja svoga uma i istraživanja istine u naukama*, SFD, Beograd, 1952, str. 114).

<sup>40</sup> *Principes*, AT IX-2, 14.

Kartezijeva vizija metafizike kao intuitivno doživljenog znanja nikada nije naišla na prihvatanje kojem se filozof nadao. Već za njegovog života previše je bilo onih koji u meditiranju nisu videli nikakvu metodu, i koji su, poput Gasendija<sup>41</sup>, zjurado prigovarali kako još uvek čekaju da Dekart ispuni svoje obećanje i najzad ih uputi u vlastito metodološko otkriće. Drugi su, opet, imajući Arnoovu primedbu u vidu<sup>42</sup>, u Karteziju gledali običnog plagijatora koji se, bez navođenja Avgustinovog imena, upravo na njega i njegovo *si falor sum* oslanjao onda kada je skepsu spojio s vlastitim objašnjenjem realne razlike između duše i tela. Dekart je, naravno, svaku vrstu optužbe koja je smerala na to da je ovaj teolog na njega izvršio presudan uticaj smatrao sasvim neosnovanom. Već je rečeno, filozof je svim svojim prethodnicima, pa i Avgustinu, osporavao da su pomenutu razliku uistinu dokazali – da su zaista pokazali način na koji se duh odvaja od čula onda kada se bavi metafizičkim stvarima<sup>43</sup>. Za sebe samog je, pak, tvrdio da je taj način pronašao i da ga je kroz opis vlastite primene meditiranja sasvim jasno predočio čitaocima *Meditacija*<sup>44</sup>. Zato u Gasendijevim, Arnoovim, i svim ostalim primedbama koje su na ovaj spis tokom 1641/42. godine pristizale, on uopšte nije video vlastitu teškoću nego teškoću svojih oponenta. Svi su oni samo čitali *Meditacije* umesto da zajedno s njim meditiraju. Svi su oni, kako filozof kaže, prema tamo iznetim tvrdnjama bili „polemični” umesto da na njih budu „usredsređeni”<sup>45</sup>. Pa iako je smatrao bezvrednim prigovore onih koji odbijaju da meditiraju radije se držeći svojih predrasudnih mišljenja o duši i telu<sup>46</sup>, Kartezije je ipak odlučio da na te prigovore odgovori, i to tako što će javnosti ponuditi „sintetički” uređene<sup>47</sup> i sholastičkim duhovima shodne dokaze o realnoj razlici, takve, dakle, dokaze u kojima se od čitaoca neće tražiti intelektualni napor kakav iziskuje meditiranje nego isključivo razumevanje definicija, aksioma i postavki koji se ove razlike tiču. Tako se Dekart, protivno svom uverenju da se metafizika ne može valjano izlagati kroz „disputacije”, „teoreme” i „probleme”, upustio u pisanje baš na taj način sastavljenog dela. Razumljivo, zanimljivost i filozofska snaga njegovih *Odgovora na primedbe* išla je daleko ispod *Meditacija* koje su se tim spisom htele odbraniti. Ali, sve svoje slabosti *Odgovori* su dugovali isključivo autorovom nastojanju da se u njima odrekne meditiranja, da se vlastitim protivnicima prilagodi i da im, služeći se njihovim jezikom i načinom razmišljanja, što više približi sopstveno shvatanje razlike između duše i tela.

U tom se poslu ovaj mislilac najviše oslanjao na sam pojam realne razlike, na ono njeno određenje koje su daleko pre njega ponudili sholastički filozofi. A ovi su, imajući raspravu o univerzalijama u vidu, nastojali da ukažu na to da se realno razlikovanje jednog entiteta od drugog ne sme poistovetiti s njihovim razumskim razlikovanjem, da, drugim rečima, *distinctio rationis*, budući proizvod apstrahovanja ili rada ljudskog razuma, ne postoji u samim stvarima nego isključivo za nas, a da je, nasuprot tome, realna razlika, kako joj samo ime govori, stvarna ili stvarima uistinu svojstvena, da je ona,

---

<sup>41</sup> *Objectiones quintae*, AT VII, 318.

<sup>42</sup> *Objectiones quartae*, AT VII, 197.

<sup>43</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 131.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 131-133.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>47</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 159.

prosto govoreći, ono što je po sebi. Toj je distinkciji Duns Skot pridodao još i formalno ili objektivno razlikovanje, ali za Dekarta, koji nije bio naročito sklon sholastičkim sutilizacijama, takvo je razlikovanje bilo isto što i ono modalno, odnosno konceptualno ili razumsko<sup>48</sup>. Štaviše, zbog odbojnosti prema suvišnim entitetima, prema beskrajno usitnjennoj školskoj terminologiji, Kartezije se nikada nije upuštao u sholastičko razudivanje realne razlike unutar koje su filozofi pronalazili onu „veliku” – kakva postoji između dve odvojene ili kompletne celine, i „malu razliku” – kakva vlada među delovima neke celine, između celine i delova, i, najzad, između supstancije i apsolutnih akcidencija. Dekarta će, pogotovu kada je odnos duše i tela u pitanju, zanimati isključivo velika realna razlika, dok će apsolutne akcidencije, za koje su sholastičari govorili da bi mogle postojati nezavisno od supstancije, potpuno odbaciti. Ono, međutim, što će Kartezije i pored svih odstupanja preuzeti od predašnjih filozofa, pre svega od Skota, biće određenje realne razlike kao mogućnosti odvojenog postojanja onih stvari koje se na taj način razlikuju. Pa ipak, teško da bi Dekart bio onaj koji jeste da ovom određenju nije pridodao i nešto svoje, te da tim dodatkom nije gotovo u potpunosti izokrenuo preuzetu misao. Mada saglasan sa Skotom da između duše i tela vlada realna razlika, on nije delio njegovo mišljenje da je ta razlika nastala zahvaljujući čudu ili Božijoj intervenciji, već je, naprotiv, smatrao da se čudu duguje zajedništvo realno različitih. I ma koliko se nekome moglo činiti kako se ovde radi o posve beznačajnom ili odveć sofisticiranom udaljavanju od sholastičke tradicije, bilo je to udaljavanje koje je kod Dekarta dovelo do sasvim novog viđenja razlike između duše i tela, i sasvim novog određenja kriterijuma na osnovu kojeg bi se ova razlika mogla tvrditi. Dok se Skot, za koga je realna razlika mirakulum, nije ni morao pitati kako uopšte čovek može znati za mogućnost odvojenog postojanja duše i tela, Dekart – za koga je čudo obrnuto od Skotovog, za koga je ono u jedinstvu duše i tela a ne u njihovoj realnoj različitosti – morao je, baš zato što je odvojenost duše od tela uzeo za posve prirodnu stvar, insistirati na sposobnosti ljudskog razuma da realnu razliku između duše i tela prepozna. Zato je filozof smatrao da za zaključak o njihovoj realnoj različitosti nije dovoljno znati da nema ničeg samoprotivrečnog u pretpostavci odvojene egzistencije duše i tela, kako je to Skot zajedno s ostalim sholastičarima tvrdio, nego da je za njihovo realno razlikovanje neophodno na jasan i razgovetan način znati šta je duša a šta telo, odnosno jasno i razgovetno razumeti jednu stvar nezavisno od druge – jasno i razgovetno razumeti dušu nezavisno od tela i telo nezavisno od duše.

Ne treba naročitog truda da bi se videlo kako je različito razumevanje Božijeg čuda ili, pak, prirodne nužnosti, kod dvojice mislilaca uslovalo posve različite interpretacije realne razlike, pa tako i odnosa između duše i tela na koji bi se ova razlika dala primeniti. Jedno im je ipak bilo zajedničko: obojica su izbegavala da se bave natprirodnom ili Božijom delatnošću, i obojica su pokušavala da objasne ono što su smatrali prirodnim ili nužnim. Kao što se Skot nije mešao u tumačenje Božijeg rada na razvrgavanju tobože prirodne spone između duše i tela, i nije se bavio pitanjem – kako ljudska duša i telo, iako navodno u nužnoj vezi, bivaju razdvojeni nakon smrti, tako se i Kartezije, budući da je za njega povezivanje duše i tela nadnaravno i samim tim nedostupno ljudskom znanju, nije upuštao u rasvetljavanje načina na koji je Bog u čoveku spojio

<sup>48</sup> *Primae responsiones*, AT VII, 120.

dve prirode koje su, kako je filozof mislio, međusobno isključujuće. Još je manje razmišljao o najčešće postavljanoj ali njemu potpuno stranom pitanju – otkud obostrani uticaj duše i tela kad su one sasvim različite supstancije i kada među njima nema nužne veze. Umesto odgovora, filozofu je bilo dovoljno isto ono što i Skotu u pogledu njegovog razumevanja realne razlike između duše i tela – bilo mu je dovoljno nepostojanje protivrečnosti – u ovom slučaju, nepostojanje protivrečnosti u pretpostavci o međusobnom uticaju supstancijalno različitih priroda<sup>49</sup>. S druge strane, pak, budući da je za Dekarta realna razlika bila i u domenu ljudske sazajne moći a ne, kao kod Skota, isključivo u Božijim rukama, kriterijum za utvrđivanje te razlike nije mogao, kako je to Skot zagovarao, ostati na tome da nema protivrečnosti u pretpostavci njihove realne različitosti. Taj kriterijum je, prema Dekartovom uverenju, morao podrazumevati posve aktivnu ulogu ljudskog razuma. Naš je filozof držao da se najpre mora znati da dve stvari postoje nezavisno jedna od druge da bi se uopšte govorilo o realnoj razlici: da bismo, smatrao je on, znali za njihovu nezavisnu egzistenciju, prethodno „moramo percipirati jednu stvar odvojeno od druge, a takvo razumevanje ne može biti izvesno ako ideja svake od stvari nije jasna i razgovetna”<sup>50</sup>. U tom smislu je Dekart sholastički kriterijum za realno razlikovanje dopunio. Dopunio i, slobodno recimo, pervertirao, pa će baš iz te per-verzije poteći ono određenje koje najpre zatičemo u *Meditacijama*<sup>51</sup>, a potom, u još izričitiijem obliku, u *Principima*. Tim se određenjem kaže: „Realna razlika, pravo govoreći, postoji samo između dve ili više supstancija. Mi percipiramo da su one međusobno različite već po tome što možemo jasno i razgovetno shvatiti jednu bez druge. A kad spoznamo Boga, sigurni smo da on može stvoriti sve što razgovetno shvatamo”<sup>52</sup>. Tako je govorio Dekart, iako posve svestan činjenice da će time navući na sebe ne samo gnev katoličke crkve i njenih teologa nego i gnev sholastici odanih filozofa. Nema sumnje, viđenjem Boga kao tvorca svega što ljudska pamet razgovetno shvata, Kartezije je ozbiljno doveo u pitanje mesto koje je Bogu dotad dodeljivano u sholastičkoj filozofiji. Za Dekarta je sholastički Bog bio Bog samo zato da bi imao moć da razdvoji ono što je ova filozofija, usled slepe privrženosti tomističkom aristotelizmu, a zahvaljujući supstancijalnim formama, kroz nužnu vezu spojila. Božija moć da čudom razdvoji dušu od tela i time spasava njenu besmrtnost – sve je to Dekartu moralo ličiti na običnu zloupotrebu Boga i njegovih savršenstava baš kao i na zloupotrebu ljudskog razuma. Bog koji bi zarad ostvarenja jedne notorne hrišćanske dogme kao što je besmrtnost duše morao ulagati tako veliki trud kakav bi se dao očekivati u slučaju razvrzavanja prirodne i nužne zajednice, one zajednice u kojoj prema sholastičarima stoje telo i duša, takav Bog ne bi mogao biti racionalno i ekonomično biće, onakvo, dakle, biće kakvim ga je Dekart svojom definicijom realne razlike odredio. Kako ta definicija pokazuje, Bog je onaj koji poseduje moć i u svojoj istonoljubivosti razlog da stvori ono što je čoveku podario da jasno i razgovetno misli, a čovek, ako misli jasno i razgovetno, dušu i telo misli kao razdvojene. Naravno, tamo gde je ljudsko znanje sa strane samog Tvorca zauvek ostavljeno konfuoznim, kao što je to slučaj sa iskustvenim poznavanjem

<sup>49</sup> Pismo Klersijeju od 12. januara 1646, štampano kao dodatak uz francusko izdanje *Odgovora na primedbe*, AT IX-I, 213.

<sup>50</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 132-133.

<sup>51</sup> *Meditationes*, AT VII, 78 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 234).

<sup>52</sup> *Principia*, AT VIII-1, 28 (cf. *Osnovi filozofije*, I. Dio, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951, str. 89).

jedinstva duše i tela, tamo će, smatrao je Dekart, za Boga i dalje biti rezervisana njegova sposobnost da stvara čuda.

No, da se još jednom, makar nakratko, vratimo odnosu između *distinctio realis* i *distinctio rationis*, ovoga puta u Kartezijevoj interpretaciji. Ovo tim pre što *Odgovori na primedbe* pokazuju da je upravo iz te interpretacije poteklo Dekartovo razlikovanje „celovitih” i „necelovitih” bića – isto ono razlikovanje kojim će ovaj filozof nastojati da „sintetički” dopuni meditativni doživljaj odvojenog postojanja duše i tela. Treba, dakako, reći da je o samom odnosu između realne i razumske razlike Dekart počeo da razmišlja daleko pre *Meditacija*, još dok je pisao *Pravila*. U njima je jasno stavio na znanje kako za njega postoje dva poretka: jedan je „poredak našeg saznanja” – onaj red stvari koji važi samo za nas, a drugi je poredak „realno postojećeg”<sup>53</sup>. Pa iako se autor u *Pravilima* uopšte nije zanimao za realan poredak stvari nego isključivo za primenu razumske moći da apstrahovanjem stvara mnoštvo tamo gde ga nema, on je vazda na pameti imao da je apstrahovanje incijativa koju razum treba da preduzima isključivo u svrhu boljeg razumevanja onoga što realno postoji. Razum, naime, ima moć da uvidi razliku između različitih aspekata jedne jedinstvene suštine ili s(a)vršenosti, svejedno da li je ta suština Bog, duša ili telo. Duh, znači, može da shvati da se radi o istinski jednom i nedeljivom biću, ali to ga ne sprečava da ujedno razumeva kako je to biće dovoljno bogato da mu pokaže raznovrsne vidove svoje realnosti. Takav je slučaj ne samo s različitim božanskim atributima ili različitim funkcijama jedinstvene i nepodeljene duše nego i s različitim telesnim svojstvima. Ali, ma koliko u svim tim slučajevima apstrahovanje bilo sasvim prigodno za sticanje spoznaje, Dekart nikada neće tvrditi da je razumsko razdvajanje jedne stvari od druge kriterijum za njihovo odvojeno postojanje ili njihovu realnu razliku, već će, naprotiv, smatrati da se one stvari koje isključivo razumom odvajamo zapravo i ne mogu jasno i razgovetno razumeti sve dok se ne shvate kao nešto što u realnosti postoji samo na način zajedništva.

I ne ide ovome u prilog tek Dekartovo insistiranje na tome da Božije attribute, poput pravičnosti i beskrajnosti, ne možemo u potpunosti shvatiti ako ih sve zajedno ne vežemo za istu supstanciju ili biće<sup>54</sup>. Tome u prilog ide i mislioevo shvatanje tela. Ako se prisetimo načina na koji je Kartezije u *Pravilima* razmatrao proste prirode, setićemo se i njegovog upornog ostajanja na tome da je telo „u samoj stvarnosti jedno i prosto”<sup>55</sup>, ali da ga je iz sazajnih razloga nužno razmatrati uz pomoć razumske razlike – razlike između njegovih modusa kao što su protežnost, oblik ili kretanje. Mada sasvim jednostavno, telo je, s obzirom na naš razum, složeno iz ovih prostih i dalje neraščlanjivih priroda, zbog čega svaku od tih priroda moramo shvatiti odvojeno pre nego što ćemo doneti ispravan sud o tome da se one kao realno spojene nalaze u telu<sup>56</sup>. Razlika između tela i njegovih svojstava modalne je prirode<sup>57</sup>, reći će Dekart, i do nje se dolazi isključivo misaonim odvajanjem, koje je, opet, zasnovano na našoj sposobnosti da svaki pojedini modus tela – kao što je, recimo, kretanje – unutar fizike razumevamo ili njime

<sup>53</sup> *Regulae*, AT X, 418 (cf. *Praktična i jasna pravila*, str. 130).

<sup>54</sup> *Sextae responsiones*, AT VII, 443.

<sup>55</sup> *Regulae*, AT X, 418 (cf. *Praktična i jasna pravila*, str. 130).

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Principia*, AT VIII-1, 29-30 (cf. *Osnovi filozofije*, str. 89).

uspešno matematički manipulišemo a da uopšte ne referiramo na oblik ili bilo koji drugi telesni modus, čak ni na samo telo<sup>58</sup>. Isto važi i za dušu. Dekart će se, kao što znamo, oštro suprotstaviti aristoteliskom tomizmu – svakom govoru o različitim dušama, onim vegetativnim, senzitivnim ili racionalnim, ali neće sporiti da duša ima različite delatnosti – počevši od čulnih pa sve do intelektualnih ili voljnih. Međutim, sve te aktivnosti filozof će držati za duševna stanja, čvrsto istrajavajući na stavu da je duša, baš kao i telo, jedna i prosta. Već ta činjenica – da su i duša i telo prosti i jedinstveni entiteti, govorila je Dekartu više u prilog njihovoj realnoj nego razumskoj različitosti. Zato, kada ovaj mislilac bude govorio da je duša realno različita od tela, on pod tim nikako neće razumovati da je apstrahovanje zaslužno za naše shvatanje duše kao nezavisno postojeće od tela, kako su mu to, među ostalima, prigovarali Kater i Arno<sup>59</sup>. On će pod tim misliti da dušu i telo razumevamo kao celovita bića, kao samostalne entitete koji su, svaki ponaosob, različiti od svega drugog<sup>60</sup>. Duša se, prema Karteziju, može shvatiti kao *substantia completa* bez ijednog atributa koji pripada telu, baš kao što se telo može razumeti kao potpuna stvar a da se ne pretpostavi nijedno svojstvo koje pripada duši<sup>61</sup>. Tako je kontrast koji ovaj filozof postavlja između realne i razumske razlike, a unutar kojeg iskrsava supstancijalna autonomija i duše i tela – omogućen kompletnim razumevanjem, ili, što je za Dekarta isto, samom kompletnom stvari<sup>62</sup>. Reći za supstanciju da je samostalno ili samodovoljno biće isto je što i reći da nam za njeno razumevanje nije potrebno ništa van nje same. Sa modusima, međutim, stvari sasvim drugačije stoje. Ako se i dalje držimo potpunog razumevanja ili celovite stvari kao prizme kroz koju posmatramo bilo odnos između realne i razumske razlike, bilo odnos između supstancije i modusa – moraćemo zajedno s Dekartom zaključiti da se ne može imati celovito razumevanje kretanja odvojenog od tela koje se kreće, niti se može zamisliti kretanje u nečemu što nema oblik<sup>63</sup>. Dve se stvari ovim zaključkom tvrde. Jedna – da je modalnu razliku ili razumsko apstrahovanje moguće primenjivati isključivo nad nepotpunim bićima kakvi su modusi, i druga – da ove moduse ne možemo u potpunosti shvatiti bez onih drugih ili, pak, nezavisno od same supstancije<sup>64</sup>. Jer, baš zato što su nepotpuna bića, bića koja ne postoje samostalno, modusi se i ne mogu međusobno razlučivati realno nego isključivo razumski ili apstrahovanjem od celine kojoj realno pripadaju. S druge strane, baš zato što su modusi, oni ne mogu biti jasno i razgovetno shvaćeni sve dok su razumom odvojeni od onoga čemu supstancijalno pripadaju.

U razlikovanju „celovitih” i „necelovitih” bića Dekart je video sasvim dobru odbranu od svake primedbe kojom bi se tvrdilo da je njegovo viđenje duše i tela nastalo kao rezultat običnog apstrahovanja a ne istinskog doživljaja njihove realne različitosti. To je razlog što ovog filozofa nije nimalo uzbudila Arnoova primedba o geometričarima koji, uprkos tome što nijedna dužina ne postoji bez širine ni širina bez dubine, zamišljaju da linija ima dužinu a zanemaruju njenu širinu, i vide u površini dužinu i širinu ali ne i

<sup>58</sup> *Primae responsiones*, AT VII, 120.

<sup>59</sup> *Primae objectiones*, AT VII, 100 i *Objectiones quartae*, AT VII, 203.

<sup>60</sup> *Primae responsiones*, AT VII, 120.

<sup>61</sup> *Quartae responsiones*, AT VII, 223.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>63</sup> *Primae responsiones*, AT VII, 120.

<sup>64</sup> *Principia*, AT VIII-1, 29-30 (cf. *Osnovi filozofije*, str. 89-90).

dubinu<sup>65</sup>. Filozof će se, dakako, saglasiti s Arnoom u pogledu toga da se kod geometričara radi o intelektualnoj apstrakciji i da je ta apstrakcija u geometriji sasvim legitimna, samo što će svoju saglasnost vrlo precizno objasniti, pa reći da je ovo apstrahovanje moguće i adekvatno primenjeno isključivo zato što su dužina, širina i dubina modusi ili nepotpuna bića koja ne postoje za sebe, i koja se utoliko mogu intelektualno, veštački ili protivno njihovom realnom jedinstvu međusobno razdvajati. Imajući ovo vidu, čini se prilično razumljivim zašto Kartezije Arnoovu opasku o geometričarima nije mogao prihvatiti u celosti, i zašto ju je morao odbaciti u onom njenom delu u kojem je ciljala na to da i njega samog okrivi kako se u sopstvenoj metafizici služio apstrakcijama. Ovaj će filozof, naime, negirati da se u izvođenju dualizma ponašao kao geometričar. Sasvim suprotno tome, za njega je govor o duši ili telu bio govor o supstancijama ili celovitim bićima, kojima za njihovo međusobno razlikovanje uopšte nije potrebno apstrahovanje. Kao što je svojevremeno objašnjavao Kateru: kod razlučivanja duše i tela nema nikakvog razumskog odvajanja jednog entiteta od drugog, u šta nas uverava činjenica da čovek može imati potpuno razumevanje prirode tela uprkos tome što za telo misli da je ono nešto što poseduje isključivo protežnost, oblik i kretanje, dakle, nešto što je lišeno svake duševne odredbe<sup>66</sup>. Isto tako, čovek može shvatiti duh kao potpunu stvar – stvar koja sumnja, razumeva ili hoće – bez obzira što poriče da taj duh ima bilo kakvo svojstvo koje je sadržano u ideji tela<sup>67</sup>. A potpuno razumevanje duše ili tela, odnosno razumevanje duše kao celovite bez pridodavanja tela, i tela kao celovitog bez pridruživanja duše, sve bi to, objašnjavao je Dekart, bilo „sasvim nemoguće kada ne bi postojala realna razlika između duha i tela”<sup>68</sup>.

Arno je, međutim, bio vrlo nepoverljiv mislac. Njega Kartezijeva odbrana razlike uopšte nije sprečila u tome da i dalje smatra kako ostaje mogućnost da Dekart greši u tome što isključuje telo iz svoje suštine. Tvrdio je da ovaj filozof ne može zaključiti da je njegovo znanje o samom sebi kompletno i adekvatno samo na osnovu toga što je i bez poznavanja tela sposoban da stekne nekakvo znanje o samome sebi<sup>69</sup>. Moguće je, reći će Arno, jasno i razgovetno razumeti da je trougao koji je upisan u polukrug pravougaoni, mada ne znamo, ili čak sporimo, da je kvadrat nad hipotenuzom jednak zbiru kvadrata nad obema katetama. Ali iz tog neznanja ili sporenja, dodaje on, neće slediti da može postojati pravougani trougao za koji ne važi Pitagorina teorema. Nema sumnje, Dekart će Arnoov zaključak u pogledu trougla prihvatiti kao nesporan. Pa opet, samu analogiju s trouglom smatraće neprimenjivom na vlastitu argumentaciju u *Meditacijama*. Pre svega, odgovoriće, svojstvo trougla – da je kvadrat osnove jednak zbiru kvadrata stranica – nije supstancija, pa otuda ni trougao ni njegovo svojstvo ne mogu biti shvaćeni kao kompletna stvar na način na koji to mogu duša i telo. Zatim, iako bez poznavanja Pitagorine teoreme možemo jasno i razgovetno razumeti da je trougao u polukrugu pravougaoni, ne možemo imati jasno razumevanje trougla čiji je kvadrat nad hipotenuzom jednak zbiru kvadrata nad katetama a da pri tom nismo svesni da se radi o pravougлом trouglu. Naprosto je nemoguće jasno shvatiti ovaj odnos jednakosti,

<sup>65</sup> *Objectiones quartae*, AT VII, 203.

<sup>66</sup> *Primae responsiones*, AT VII, 121.

<sup>67</sup> *Primae responsiones*, AT VII, 121.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Objectiones quartae*, AT VII, 201.



osim u slučaju pravouglog trougla. Takvo nešto, međutim, ne važi za dušu i telo, tvrdiće Dekart, jer mi jasno i razgovetno razumevamo duh bez tela baš kao i telo bez duha. Najzad, iako je moguće imati pojam trougla upisanog u polukrug koji ne uključuje znanje o tome da je kvadrat nad hipotenuzom jednak zbiru kvadrata nad katetama, ipak nije moguće imati pojam trougla kod kojeg se uopšte ne podrazumeva makar nekakav odnos između kvadrata nad hipotenuzom i kvadrata nad dvema katetama. Mada ne moramo tačno znati koji je taj odnos, ne možemo reći da nikakav odnos ne postoji. Nasuprot tome, kod duha i tela možemo reći da pojam tela ne uključuje ništa od onoga što pripada duhu, i da pojam duha ne uključuje ništa od onoga što pripada telu<sup>70</sup>. Koliko god, dakle, bilo tačno da je trougao shvatljiv i onda kada ne znamo koji je odnos između njegovih stranica, nemoguće je razumeti trougao tako što će se svaki odnos među njegovim stranicama poricati. „U slučaju duha, naprotiv, ne samo da razumemo da on postoji bez tela, nego mu se, štaviše, mogu osporiti svi atributi koji telu pripadaju. Jer, u prirodi je supstancija da se međusobno isključuju<sup>71</sup>. Kao što vidimo, Kartezijev dokazni postupak naprosto će se pozivati na to da samo za supstancije, celovite ili subzistirajuće stvari važi da njihov jasan i razgovetan pojam ne pretpostavlja nijednu drugu supstanciju ili stvar. Sam pojam supstancije, insistiraće on, jeste takav da ona može postojati po sebi, bez pomoći bilo koje druge stvari ili supstancije. I nema onog, reći će filozof, ko je ikada percipirao dve supstancije na osnovu dva različita pojma a da nije sudio da su te supstancije realno različite<sup>72</sup>.

Naravno, iscrpan odgovor Arno i dalje je ostavljao nerešenim pitanje jasnosti i razgovetnosti Kartezijeve ideje duše, odnosno tela. Ma koliko Dekartovi protivnici nemali razloga da ne prihvate njegovu primenu modalne i realne razlike pri objašnjavanju necelovitih i celovitih priroda, ma koliko pristajali čak i na njegovo razlikovanje apstrahovanja od *clara et distincta* znanja, oni su se prema Dekartovoj realnoj razlici još uvek mogli ponašati isto onako kako je to činio Gasendi. Gasendi je, naime, prigovarao da Dekart nikada nije objasnio način na koji je moguće otkriti da je naše razumevanje toliko jasno i razgovetno da ne može biti lažno ili neizvesno<sup>73</sup>. Svakako da je Kartezijevo određenje supstancije kao prirode koja je po sebi, i otuda za sve osim za samu sebe isključujuća, bilo tradicionalno i opšteprihvaćeno, pa ipak, Dekartovi su se oponenti i dalje pitali – da li su telo i duša uistinu supstancije, ili, drugim rečima, može li filozof odbraniti stav iz *Meditacija* kojim se tvrdi da jasnost i razgovetnost pojma duše podrazumeva isključivanje tela, a jasnost i razgovetnost pojma tela – isključivanje duše<sup>74</sup>. Imajući na pameti isto ono što i Gasendi, Arno je smatrao da Dekart u toj stvari nema načina da zadovolji našu znatiželju. Ako neko svoju egzistenciju izvodi iz činjenice da misli, onda je, veli Arno, sasvim razumljivo da taj o sebi sačinjava baš onu ideju koja će ga predstaviti isključivo kao misleću stvar. Ali iz te razumljivosti, spočitavaće on, nikako neće slediti da je njegova ideja o sebi potpuna i adekvatna<sup>75</sup> ili, Dekartovom terminologijom rečeno, jasna i razgovetna. I možda bi zahvaljujući Arnoovom zaklju-

<sup>70</sup> *Quartae responsiones*, AT VII, 224-225.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>73</sup> *Objectiones quintae*, AT VII, 318.

<sup>74</sup> *Meditationes*, AT VII, 78 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 234).

<sup>75</sup> *Objectiones quartae*, AT VII, 203.

čku, posebno zahvaljujući Gasendijevom viđenju Dekartovog *clara et distincta* kao neobrazloženog zahteva ljudskom umu, čitava stvar s Kartezijevom realnom razlikom bila vraćena na početak ovog rada – na onaj Kotingemov najnotorniji nonsekvitur u istoriji filozofije, da se Dekart u svojim *Odgovorima* nije pozvao na pomna i opsežna istraživanja prirode tela i duše, te na sopstveno otkriće da ni u jednom od njih nije našao ništa od onoga što bi bilo svojstvo onog drugog. Onima, dakle, kojima se i posle „sintetičkih” obrazloženja činilo da su njegova izvođenja u ovoj stvari sumnjiva, filozof je naprosto odgovorio: „Mi ne možemo imati bolje svedočanstvo za razliku između dve stvari nego činjenicu da, ispitamo li svaku od njih, sve što nađemo u jednoj bude različito od onoga što nađemo u drugoj”<sup>76</sup>. Tim će rečima Dekart okončati svaku dalju polemiku o realnoj razlici.

No, koliko god se u prvi mah činilo da Dekart ovim rečima apeluje na svoje neistomišljenike da prouče njegova istraživanja iz fizike, psihologije ili fiziologije, i na njima se uvere da tamo zabeleženih otkrića bez realne razlike ne bi moglo biti, stvari ni najmanje nisu stajale tako. Kao i danas, ni u Kartezijevo doba uspešna objašnjenja u nauci nisu uspevala da privuku ljude onoj metafizici koja im je bila u osnovi. Dekart je to posebno dobro znao. Njegov pokušaj iz 1637. da *Reč o metodi* prikaže kao uvod u vlastita naučna istraživanja, odnosno, da *Dioptriku*, *Meteore* i *Geometriju* predstavi kao „primerke” dobro vođenog filozofiranja<sup>77</sup>, i time navede čitaoce na prihvatanje njegovog dualizma – završio se potpunim neuspehom. Nakon njega filozof je odustao od svake zamisli da na svojim naučnim ogledima pokazuje uverljivost i plodotvornost vlastitih metafizičkih principa, pa mu tako u *Odgovorima* ni na pamet nije padalo da svoje protivnike uverava u to da mu je u bavljenju naukama najviše pomogao upravo njegov dualizam. Iz istog razloga, kada ih na kraju polemike bude pozvao na ispitivanje duše i tela kao na krucijalni dokaz za realnu razliku, on neće imati u vidu svoja egzaktna istraživanja koja su se ticala tela, duše, ili pak njihovog odnosa, nego svoju meditativnu tehniku kao jedinu metodu shodnu izučavanju njihovih priroda. Očigledno, čitavu raspravu o realnoj razlici Dekart će okončati baš onim što je njegovim protivnicima bilo najneprihvatljivije. Ako tome dodamo još i činjenicu da je odvratnost koji su njegovi neistomišljenici osećali prema meditiranju bio razlog što je filozof, umesto za „meditacijama”, u *Odgovorima na primedbe* posegao za „disputacijama”, „teoremama” i „problemima” – zaista se može pomisliti da je pisanje i štampanje *Odgovora* bilo tek suvišno trošenje autorovog vremena i truda. Dakako, tako nešto mogu misliti jedino oni koji previđaju da pisac svoje *Odgovore* nije namenio isključivo odbrani realne razlike. Jer, onda kada u „sintetičkom” kazivanju više ne bude video razrešenje polemike koja se oko te razlike vodila, autor će *Odgovore* iskoristiti da bi tu istu, već poprilično istrošenu raspravu, prebacio na jednu drugu temu – na problem određenja izvesnosti, tačnije, na problem odnosa između, s jedne strane, njegovog shvatanja jasnosti i razgovetnosti i, s druge, Arnoovog i Gasendijevog razumevanja celovitog i adekvatnog znanja. Razjašnjenjem pojma izvesnosti Dekart je svojim protivnicima, ali i nama, ponudio još jedan ključ za razumevanje *Meditacija*.

Gotovo sa sigurnošću možemo tvrditi da je filozof inspiraciju za ispitivanje problema izvesnosti dobio upravo zahvaljujući Arnoovim i Gasendijevim prigovorima. Ti su prigovori, naime, nedvosmisleno pokazivali da onaj ko odbija da meditira nije u obavezi da

<sup>76</sup> *Quartae responsiones*, AT VII, 227.

<sup>77</sup> Pismo Mersenu od 8. oktobra 1629, AT I, 23. V. Pismo Mersenu od maja 1637, AT I, 370.

Dekartu veruje na reč, da takav sasvim legitimno može smatrati da mu je u meditativnom razobličavanju tela mogla promaći neka duševna stvar, te da on ispitivanje telesne prirode nije obavio dovoljno podrobno da bi tvrdio kako u njoj nema ničeg što „miriše na mišljenje”<sup>78</sup>. Isto bi važno i za dušu. Može biti da je Kartezijevo istraživanje duha manjkavo, da nečeg telesnog u njemu ima, pa makar prisustvo tog telesnog niko od njegovih oponenta nikad ne bio u stanju da dokaže. I zaista, takva mogućnost postoji, ali ne samo za Dekartove kritičare nego i za Dekarta samog. Zbog ovog poslednjeg, čini se da predmet našeg zanimanja uopšte ne bi trebalo da bude pitanje – da li je Dekart mogao načiniti propuste pri meditativnom ispitivanju duše i tela, nego činjenica da ovaj filozof, uprkos vlastitom priznanju takve mogućnosti – mogućnosti da njegovo istraživanje nije rezultiralo posve iscrpnom analizom – nikada nije odstupio od uverenja da je realna razlika između duše i tela sasvim izvesna. Nema, naravno, nikakvog smisla na ovom ili bilo kojem drugom mestu podozrivo motriti na Dekarta ne bismo li ga uhvatili u kakvoj logičkoj grešci. Ono što ima smisla jeste nešto sasvim drugo – nanovo se i s punom pažnjom kod Dekarta obavestiti o samom pojmu izvesnosti. To je tim potrebnije ako se uzme u obzir da njegovo razumevanje ovog pojma izlazi van „logičkih” okvira i nema ni približno tako strogo ili redukovano značenje kakvo su mu pripisivali njegovi neistomišljenici.

Za Dekarta se sigurno ne bi moglo reći da je bio skeptik, pa opet, čitajući njegove komentare Arnoovih i Gasendijevih primedaba, čini se sasvim opravdanom tvrdnja da ovaj filozof uopšte nije imao tako veliko poverenje u ljudsku pamet kako se nakon čitanja *Reči o metodi* obično misli. Ljudska sposobnost suđenja o istini nije beskonačna<sup>79</sup>, reći će Kartezije u *Meditacijama*, da bi u *Odgovorima* sasvim otvoreno pokazao da za njega razum nije kadar da reši pitanje adekvatnog ili potpunog znanja na kakvo su Arno i Gasendi aludirali, a koje bi u apsolutnom smislu isključilo svaku mogućnost da duša s telom deli neku zajedničku osobinu. Nikada se, tvrdio je filozof u *Odgovorima*, ne može sa izvesnošću znati da je naše znanje doseglo potpunu adekvatnost i savršenu celovitost, osim ako nam takvo nešto nije otkrio sami Bog<sup>80</sup>. Uzmemo li u obzir da stvari otkrovenja za Dekarta nikako nisu bile one kojima se bavi prirodan um, te da je za Arnoa i Gasendija važno isto ograničenje, preostaje nam samo da se pitamo kako je moglo doći do toga da ova dvojica traže od Dekarta da na svoju realnu razliku primeni najstrože moguće kriterijume saznanja, istovremeno se istih kriterijuma potpuno odričući onda kada se radilo o njihovim vlastitim saznavnim napregućima. Jedan od razloga svakako je bila „fama izvesnosti” koja je Kartezija pratila još od njegove *Reči o metodi* i tamošnjeg zahteva da se zgrada znanja mora graditi na čvrstim temeljima, i da bi utoliko „sve što je bilo samo verovatno” trebalo smatrati „skoro lažnim”<sup>81</sup>. Bilo kako bilo, našem filozofu nije promakla činjenica da su se njegovi kritičari služili strožim aršinima kada su merili izvesnost njegove pozicije nego kada su zastupali vlastito mišljenje. Zato u *Odgovorima na primedbe* vidimo potpuno samouverenog autora koji se gotovo otvoreno podsmeva svojim oponentima i njihovim zahtevima. Onda kada ovi od njegovih dokaza budu tražili savršenu izvesnost, on će se naprosto pozvati na prirodnu ograničenost ljudskog razuma,

<sup>78</sup> *Quartae responsiones*, AT VII, 227.

<sup>79</sup> *Meditationes*, AT VII, 54 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 221).

<sup>80</sup> *Quartae responsiones*, AT VII, 221.

<sup>81</sup> *Discours*, AT VII, 8 (cf. *Reč o metodi*, str. 176). V. *Meditationes*, AT VI, 24 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 203).

te na Boga i anđele od kojih bi se takva izvesnost eventualno mogla očekivati. Ako smo uvereni u istinitost nečega, i ako je to uverenje toliko čvrsto da nam je nemoguće da ikada pronademo bilo kakav razlog da sumnjamo u ono u šta smo uvereni, onda, tvrđiće Kartezije, s naše strane nije razumno želeći više od te uverenosti, nije razumno sumnjati u ono u šta smo na taj način uvereni, a ponajmanje je razumno u to sumnjati samo zato što je moguće da predmet naše uverenosti Bogu i anđelima izgleda lažno<sup>82</sup>. Svakako, Dekart neće sporiti da bi u slučaju da Bogu i anđelima određena stvar izgleda lažnom – ta stvar, „apsolutno govoreći”, zaista i bila lažna<sup>83</sup>. On će samo tvrditi da mogućnost takve laži uopšte nije uznemiravajuća. Ako je jedno uverenje prošlo svaki test sumnje koji ljudski stvor može pred njega racionalno postaviti, onda je čvrstina na tako strog način proizvedene uverenosti ravna „savršenoj izvesnosti”<sup>84</sup>. S jedne strane, sve dok manjkaju razumski razlozi za sumnju u neku stvar, i sve dok imamo na umu postojanje istinoljubivog Boga ili onog koji može da stvori sve što ljudski um razgovetno shvata, slobodno možemo smatrati da smo u posedu metafizičke sigurnosti. S druge strane, pak, ako bi sumnja opstojala uprkos odsustvu pravih razloga za nju, ne samo da bi ona morala biti sasvim iracionalna – posve neprimerena metafizici ili nauci, nego bi takva sumnja bila direktan put u ateizam. Takvom bi se sumnjom negirao princip Božije istinoljubivosti, onaj princip koji je u *Meditacijama* ustanovljen zajedno s rešenjem problema „hiperboličke” i grešne neverice u Božije postojanje, a koji jedini ima moć da savlada primisao da sami djavo ljudsku pamet neprestano vara. Logička mogućnost da meditaror greši u svom istraživanju telesne ili duhovne prirode, i da je utoliko, uprkos „pažljivom i čestom meditiranju”<sup>85</sup>, i dalje moguće da telo ima nešto od atributa duše i duša ponešto od osobina tela, za Dekarta nije bilo pitanje ljudskog već Božijeg uma. Sa stanovišta ljudskog razuma, logička mogućnost nije ništa drugo nego nemogućnost da je čovek svojim znanjem i meditiranjem ograniči, pa je u tom smislu ona oduvek bila u vlasti Boga ili onoga za koga je mogućnost ujedno i ostvarenost, i koji po svojoj volji može menjati sve što je stvorio, računajući tu i večne istine – metafizičke principe podjednako kao i matematičke aksiome<sup>86</sup>.

Pa iako čoveku nije dao sposobnost da izađe nakraj s njegovom voljom, Bog mu je za uzvrat dao nešto drugo – da zahvaljujući jasnosti i razgovetnosti ograniči doseg vlastitog znanja i time iz njega isključi logičku mogućnost kao kriterijum istinitosti. Za razliku od one istine u kojoj bi se ukinula svaka mogućnost da se nešto od telesne prirode nalazi u duši ili, pak, od duševne prirode u telu, dakle, za razliku od apsolutne istine koja se može ticati isključivo božanskog ili anđeoskog uma, istina o kojoj je Dekart govorio bila je sasvim ljudska stvar. Zato je izvesnost koja bi se za takvu istinu mogla vezati uvek išla u paru sa sumnjom, sumnjom na koju ni Bog ni anđeli nemaju privilegiju. I opet, sumnja koju je ovaj filozof imao na umu morala je biti razložna. Nasuprot onoj kakvu neguju skeptici, njegova je sumnja svoju razložnost pokazivala time što se nikada nije javljala zbog toga što je logički moguće da stvari ne stoje onako kako mislimo da stoje. Sumnja je prema njegovom uverenju imala težinu samo ako bi izuzev takvog postojao makar

<sup>82</sup> *Secundae responsiones*, AT VII, 144.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Meditationes*, AT VII, 62 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 225).

<sup>86</sup> Pisma Mersenu od 15. aprila, 6. maja i 27. maja 1630 (AT, I, 145, 149-150, 151-152), kao i pismo Mersenu od 27. maja 1638 (AT II, 138).

još nekakav razlog, rekli bismo racionalniji ili „čovečniji” razlog, zbog kojeg bi imalo smisla sumnjati. Drugim rečima, logički razlozi za sumnju – koji se sastoje u čistoj mogućnosti da nešto nije onako kako nam se čini da jeste, moraju biti utemeljeni u nečemu određenijem od beskrajnog polja na kojem se mogućnost prostire, moraju biti utemeljeni u našoj *clara et distincta* ograničenosti. Kao što je Prva meditacija pokazala, neizvesnost u pogledu toga da li stvarnost ima nekakve veze s našom percepcijom o njoj bila je smisljena samo dotle dok se nije utvrdio tvorac našeg bića<sup>87</sup>, znači, imala je smisla sve dok se moglo spekulirati o tome da li smo u rukama zloduha ili pak Boga. U prvom slučaju, zli demon je bio najjači mogući razlog da s podozrenjem gledamo na vlastito znanje. Ali, nakon dokaza Božije egzistencije i njegove istinoljubivosti, takav razlog prestaje da postoji. I više od toga. Nakon pomenutog dokaza, Bog koji nije *deceptor* postaje razlog zbog kojeg je intuitivno znanje zaista izvesno a ne nešto za šta nam se samo čini da je izvesno i za šta bi još uvek mogla postojati racionalna osnova da u njega sumnjamo. Iz tog razloga će Dekart reći da sve što je napisao o Bogu i istini u Trećoj, Četvrtoj i Petoj meditaciji, doprinosi zaključku da postoji realna razlika između duše i tela<sup>88</sup>. Iz istog tog razloga racionalni filozof, kakvim je sebe smatrao, neće se obazirati na to da li je i nakon njegovih argumenata u prilog dualizmu ostala mogućnost da se duša i telo realno ne razlikuju, nego će nastojati da utvrdi da li je, uprkos njegovim sopstvenim argumentima, i dalje smisljeno ili razumno u tu razliku sumnjati.

Dekartovo shvatanje izvesnosti, zajedno s njegovim razlikovanjem diskurzivnog i intuitivnog znanja, samo potvrđuje na početku teksta iznetu sugestiju da on *Meditacije o prvoj filozofiji* uopšte nije namenio logičkom dokazivanju dualizma već načinima na koje će čitaoca prinuditi da taj dualizam doživi. Nije nimalo preterano reći da je filozof, želeći da realnu razliku između duše i tela utemelji, imao mnogo veću pretenziju nego da svojim čitaocima ovu razliku predoči pomoću uobičajeno shvaćenog dokaznog postupka. Zato, umesto argumentom, koji za njega nije bio ništa drugo nego obična „mašina koja se često kvari”<sup>89</sup>, on će dualizam zasnivati uz pomoć meditativne prakse, uz pomoć izvesnosti njome stečenih intuitivnih uvida, pa će u tom zasnivanju mesta za logičku argumentaciju biti taman onoliko koliko je potrebno da bi se racionalni sadržaj naše duše što preglednije izložio<sup>90</sup>. Da je mislilac zaista razlikovao racionalan od diskurzivnog dokaza, da je zaista smatrao da se racionalno dokazivanje ne iscrpljuje u onom logičkom, tome u prilog idu i one njegove reči koje upućuje svojim prigovaračima, a u kojima izriče sud da za „valjano filozofiranje” nije potrebno dokazivati lažnost onoga što ne prihvatamo: dovoljno je voditi računa o tome da kao istinito ne priznamo ništa što kao takvo ne možemo dokazati<sup>91</sup>. Kada, dakle, Dekart bude tvrdio da je realnu razliku dokazao, on pod tim neće misliti da je dokazao logičku nemogućnost da duša i telo imaju nečeg zajedničkog. Baš kao što je nagovestio u Drugoj meditaciji, on će pod tim misliti da je kao istinito dokazao, s jedne strane, sve što je rekao o telu – da su njegova svojstva protežnost, oblik i kretanje, i s druge, sve što je rekao o duši – da je ona stvar koja misli, hoće ili oseća. Upravo stoga, a držeći se pravila da se kao izvesno prihvata samo ono što je kao istinito dokazano, te da se iz ljudskog znanja mora „odstraniti” sve što ovakvu proveru nije pro-

<sup>87</sup> *Quartae responsiones*, AT VII, 226.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Pismo Silonu od marta ili aprila 1648, AT V, 139.

<sup>90</sup> *Discours*, AT VII, 17 (cf. *Reč o metodi*, str. 182) i *Responsiones Renati des Cartes*, AT V, 175.

<sup>91</sup> *Quintae responsiones*, AT VII, 354.

šlo<sup>92</sup>, Kartezije će smatrati da je, „u to malo reči” koje je o telu i duši u *Meditacijama* zabeležio, navedeno sve što se o duši i telu istinski zna<sup>93</sup>, i da baš zato nema nikakvog razloga za sumnju u to da su oni realno različita bića. Naravno, Dekart neće zaboraviti da napomene da ukoliko neko razloge za sumnju u realnu razliku između duše i tela ipak ima, onda je onaj koji sumnja dužan da svoje razloge iznese. Ako neko, poput Gasendija, misli da uprkos Kartezijevim dokazima u prilog realne razlike ostaje mogućnost da duša jeste telo, makar sasvim čisto i vrlo tanano<sup>94</sup>, onda je na njemu da takvu mogućnost dokaže, nikako na Dekartu da je ospori. Tražiti od protivnika da dokazuje lažnost onoga što on, budući da o tome nema nikakvog znanja, ionako ne prihvata – Dekartu se činilo posve besmislenim zahtevom onih koji ne znaju na kome leži teret dokazivanja. To je isto, govorio je on, kao kad bi neko na njegovu reč da živi u Holandiji odgovorio da se takva tvrdnja ne sme prihvatiti kao istinita sve dok filozof ne dokaže da u ovom trenutku nije u Kini ili na nekom drugom kraju sveta<sup>95</sup>. Besmislenost takvog zahteva tim je veća ako je zasnovan isključivo na tome što je, gledano iz ugla Božije moći i njegovog apsolutnog znanja, ipak moguće da isto telo jednovremeno bude na dva mesta<sup>96</sup>. Zaista, samo beskrajna tolerancija koju su Dekartovi protivnici prema sebi samima imali, te preterana rigoroznost koju su na svog oponenta primenjivali onda kada su od njegovog dokazivanja realne razlike tražili izvesnost koja bi bila zasnovana na logičkoj nemogućnosti da telo i duša imaju nešto zajedničko, samo su takvi razlozi mogli biti u osnovi njihovog nastojanja da pokažu kako je Kartezijevo iskustvo realne razlike između duše i tela jedan od najnotornijih nonsekvitura u istoriji filozofije.

Jasna Šakota-Mimica  
Faculté de Philosophie, Belgrade

## DESCARTES ET SA DEFENSE DE LA DIFFERENCE

*Résumé:* Dans ce mémoire nous nous proposons de présenter l’historique d’une longue polémique que René Descartes avait menée avec plusieurs de ses contemporains – notamment Caterus, Arnauld et Gassendi – essayant de défendre la thèse qu’il y a une différence réelle entre l’âme et le corps. Il est curieux de voir cette polémique se prolonger à travers les siècles, jusqu’à nos jours. Nous nous efforcerons donc de démontrer que certains des commentateurs de la thèse cartésienne, même ceux d’aujourd’hui, négligent trop souvent le fait que Descartes lui-même avait déjà, dès son vivant, répondu d’une manière *claire et distincte* aux questions qu’on lui ne cessait de lui poser. En ce sens, il s’avère que notre Philosophe reste une fois pour toute à l’abri de toutes ces objections qui visent à compromettre son argumentation prétendant qu’il s’agissait d’un pur et simple *non sequitur*.

*Mots-clés:* âme, corps, dualisme, méditation, certitude, métaphysique

<sup>92</sup> *Meditationes*, AT VII, 25 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 204).

<sup>93</sup> *Ibid.*, 35 (cf. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 209).

<sup>94</sup> *Objectiones quintae*, AT VII, 336.

<sup>95</sup> *Quintae responsiones*, AT VII, 355.

<sup>96</sup> *Ibid.*