



MARK LOŠONC

## SVAKIDAŠNJE JA U DEKARTOVOJ FILOZOFIJI

Ova studija tematizuje napet odnos između prefilozofije i filozofije kod Dekarta. Glavno pitanje je: ukoliko je filozofija Dekarta filozofija izvesnosti koja uspostavlja red nesumnjivih misli, kako je moguć govor o svakidašnjem ja? Autor analizira različite adekvacije ja sa posebnim osvrtom na zajedničke prirodne kapacitete. Svrha ovog rada je da se pokaže da svakidašnje ja nije samo nužna margina kartezijan-skog mišljenja, već da je ono polazna tačka.

*Ključne reči:* Dekart, svakidašnjost, pre-filozofija, nedostatak transparentnosti, dok-sografije, prirodni kapaciteti, ego.

### *1. Ne-rečeno, površina i svakidašnje ja*

Čini se da prazasnivanje filozofije podrazumeva jednu izvornu odluku kojom se filozofija i prefilozofija razgraničavaju. O filozofiji se ne može verodostojno suditi iz pozicije koja se nalazi izvan nje, nalazimo se u filozofiji već time što je pojmovno tematizujemo – govor o filozofiji je nemogućnost eksteriornosti. Između filozofskog i pre-filozofskog stava je, prema tome, diskontinuitet koji okreće leđa onome svakidašnjem. Međutim, nužno primećujemo izvesna preplitanja filozofskog i prefilozofskog. Interpretirajući Parmenida Hajdeger je upotrebio izraz „nabor”, „savoj” (*Faltung*) da bi opisao ukrštavanje znanja i neznanja. S jedne strane, i znanje istine uključuje u sebe znanje o pukom mnjenju, ali i mnjenje se odnosi prema onima koji znaju. Napuštanje prefilozofskog stanja se više ne shvata kao rezultat jednog skoka, svakidašnjost se poima kao mogućnost filozofije. Filozofija nastaje iz imanentnih potencijala uobičajenog stava. Svi ljudi po prirodi teže znanju; ontologija mora da ima u vidu preontološko razumevanje bivstvovanja; negacija neposredne datosti, težnja ka opštostima je unutrašnja

nužnost čulne izvesnosti, „ovo”, „ovde” i „sada” su uvek već ukinuti; iako se apsolutno znanje najviše udaljilo od prirodne svesti, ono je ipak određeno kao produktivno ponavljanje početne izvesnosti; kritika kapitalizma se ne sprovodi iz jedne metapozicije, nego je samosvesna eksplikacija spontane filozofije proletarijata. Otkrivaju se protofilozofski momenti prefilozofskog. Dakle, više ne vredi opisati odnos filozofije i prefilozofije pomoću metafore diskontinuiteta, jer je reč o jednom krugu. Filozofija provodi suspenziju naivnog poverenja u pred-datost sveta, stavlja u zagradu prerrefleksivni stav, ali ovaj raskid je negiran u mišljenju svakidašnjeg, u poimanju životnog sveta. Prevladavanje prirodnog stava je zapravo njegovo produbljivanje, radikalno samorazumevanje. Čim borba protiv mnjenja postane suviše nasilna, nastupa rehabilitacija svakidašnjeg naglašavajući kružni karakter odnosa filozofije i prefilozofije, podsećajući filozofiju na svoje korene. Sve u svemu, svako autentično samorazumevanje filozofije mora da sadrži reflektovanje svakidašnjeg ja, ono prefilozofsko ne sme da ostane slepa mrlja filozofije.

Ukoliko se konstatuje neprekidnost između filozofije i prefilozofije, time se tvrdi da i one filozofije koje nisu svesne svojih izvora upućuju na svakidašnjost. Pažljiva interpretacija može da identifikuje tragove svakidašnjeg i u onoj filozofiji koja sebe shvata kao potpuni raskid sa prirodnim stavom. Reč je o skrivenim značenjima koja se ne nalaze na površini tekstova. Hermeneutika razotkrivanja sa skepsom se odnose prema površini teksta i naglašavaju bogatstvo pozadine iza neposrednog smisla. Prema ovoj hermeneutici, „*Hinterland*” čistog stila je ono što je suštinsko u Dekartovom opusu. Međutim, traganje za ne-rečenim ne samo da je neizvestan poduhvat nego krije i opasnost potcenjivanja rečenog, drugim rečima, površine. Već je i Dekart podvukao da je pogrešno misliti da je on pisao pod pritiskom, da je pogrešno pretpostaviti da on nije mogao da napiše ono što je hteo ili da je bio neiskren.<sup>1</sup> Regijevoj hermeneutici sumnje Dekart je suprotstavio bogatu površinu teksta. Imajući u vidu neproduktivnost „dubinske interpretacije”, i Anri Guije je zaključio da je potreban povratak doslovnom tumačenju Dekartovih tekstova.<sup>2</sup>

Ipak, i govor o statusu svakidašnjeg ja u Dekartovoj filozofiji implicira nekakvo traganje za ne-rečenim. *In medias res*: ukoliko je filozofija Dekarta filozofija izvesnosti koja uspostavlja red nesumnjivih misli, kako je moguć govor o svakidašnjem ja? Svakidašnjost se kod Kartezija često opi-

<sup>1</sup> AT tom IV, str. 256 (Dekart će biti citiran iz: Descartes, René: *Œuvres* (éd. Adam-Tannery), 11 vol, Nouvelle présentation par B. Rochot és P. Costabel, Paris: Vrin-CNRS; u nastavku: AT).

<sup>2</sup> Gouhier, Henri: *La pensée religieuse de Descartes*. Librairie philosophique de J. Vrin, Paris, 1924. p. 20.

154 suje kao kontingencija konfuznog mišljenja koje je lišeno i minimuma izvesnosti. Mišljenje koje je samotransparentnost u prirodnoj svetlosti, koje polazi od nesumnjivog fundamenta i teži ka asimilaciji svega izvesno mislivog, isključuje, čini nam se, svaku mogućnost analize svakidašnjeg ja. Ukoliko je jasnoća prisustvo duhu, piše Žan Laport, utoliko tamna, nerazgovetna predstava izostaje iz duha („...*est absente de l'esprit...*”)<sup>3</sup>. Kao što konfuznom mišljenju nedostaje duh, tako i svakidašnje ja izostaje iz filozofije izvesnosti. Ova filozofija ne može da tematizuje konfuzno mišljenje iz suštinskih razloga, kao privativni fenomen ono se nalazi izvan okvira nesumnjive izvesnosti. Ne postoji nijedan *nexus rationum* u kojem bi svakidašnje ja moglo da bude karika u lancu, svakidašnjost je ono ne-rečeno u Dekartovoj filozofiji.

U studiji o Hegelovom pojmu iskustva Hajdeger piše: „Hegelov put utoliko je drugačiji što Hegel zna da apsolutno znanje može da postoji samo ako ono, ma kako, počinje s apsolutnošću. Zato se tek za njegovo mišljenje prirodna svest pojavljuje u njoj-svojtvenom predelu, dok Dekart, doduše, stupa na tlo novovekovne filozofije, *subjectum* kao *ego cogito*, ali uopšte ne vidi predeo.”<sup>4</sup> „Put sumnje” u *Fenomenologiji duha* bitno se razlikuje od Dekartove sumnje jer Hegel polazi od prirodne svesti. Put do samouzvesnosti apsolutne svesti počinje sa čulnom izvesnošću – u cirkularnosti fenomenologije izvesnost je istovremeno početak i kraj. Dekartu izmiče regija prirodne svesti jer nije u stanju da integriše ono negativno u put izvesnosti. Dok Hegelova fenomenologija iskustva opisuje grešku, neuspeh, nejasnoću kao momenat istine, kao produktivni korak na putu ka apsolutnom znanju, kod Kartezija je na delu demarkaciona linija između jasne, izvesne i istinite metode odnosno konfuznog i probablističkog svakidašnjeg mišljenja. Međutim, već i za legitimaciju projekata izvesnosti Dekartu je potrebno bar da pomene svakidašnje ja. Da bi se videla relevantnost i novum intuitivno-deduktivne metode, *Regulae* opisuju konfuzno mišljenje koje ne može da poveže uvide u prirodnoj svetlosti. Da bi ukazao na potrebu novog fundamenta, *Discours* govori o mnoštvu svakidašnjih navika, o predrasudama iz detinjstva, o nedostatku evidencije u školskim učenjima. Da bi čitalac uvideo nužnost Dekartovog metodičkog stava o

<sup>3</sup> Laporte, Jean: *Le rationalisme de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 480.

<sup>4</sup> Hajdeger, Martin: *Hegelov pojam iskustva*. In: Šumski putevi. Plato, Beograd, 2000, p. 119. Kao filozof koji je tematizovao *Alltäglichkeit* Hajdeger je više puta opisao Dekarta kao neprijatelja svakidašnjosti. U *Uvodu u fenomenološko istraživanje* zaključio je da je kod Dekarta ono neizvesno proglašeno ne-bićem. Ne-bića su isključena, pitanje o statusu njihove neizvesnosti više ne može da se postavi: *Nicht-in-Frage-kommen-lassen*. U *Bivstvovanju i vremenu* Dekart se pojavljuje kao filozof kome u potpunosti izmiče svakidašnjost fenomena sveta.

hiperboličkoj, metafizičkoj sumnji, *Meditationes* ukazuju na krhkost svakidašnje naivnosti. Da bi onemogućile grešku, *Principia* naglašavaju neprovidnost svakidašnjih sudova, opasnosti svakidašnje upotrebe reči. Prirodna svest, svakidašnje ja je, čini nam se, ipak prisutno u Dekartovoj filozofiji. Ne kao puka negativna protivslika ispravnog mišljenja, ne kao heterogenost koja izmiče autotransparentnosti izvesnosti, već kao konstitutivna spoljašnjost. Duh „mora da postoji kao glasna galama i nasilna borba protiv suprotnoga kao takvoga...jer time čisti uvid izriče kao svoje drugo, ono što on izriče kao zabludu ili laž, ne može da bude ništa drugo do li on sam; on može da proklinje samo ono što je on. Što nije umno, nema istine, ili što nije pojmljeno to nije; tim dakle što um govori o nečemu drugome što je on, govori u stvari o samom sebi; u tome on ne izlazi iz sebe.”<sup>5</sup> Dekart kao preteča prosvetiteljstva je, prema tome, osuđen na to da izvrši opštu logiku prosvetiteljstva: iako je svakidašnje ja ono nepostojeće za red izvesnosti, ono je ipak deo projekta. Svakidašnje ja je ne-rečeno u strogosti *ordo cognoscendi*, nedostatak na površini, ali predstavlja nužnu marginu procesa izvesnog mišljenja. Snaga evidencije pokazuje se baš usred različitih neizvesnosti: reč je o nečemu, što je toliko evidentno, da nikakva greška, iluzija, san, ludilo ne mogu da ga ospore. Upravo se misao o oblicima neizvesnosti „pojavljuje kao mesto mogućnosti svakog takvog iskustva i prva neosporna evidencija”.<sup>6</sup> U svakom slučaju, ako se svakidašnje ja pojavljuje tek na granici Dekartove filozofije, onda je potrebna jedna hermeneutika margina, rekonstrukcija pomoću usputnih primedbi. Ovako je razumljivo zašto npr. Džon Karijero smatra da kod Dekarta nema artikulisane i sistematizovane teorije o svakidašnjem odnosu prema svetu.<sup>7</sup> Svrha ovog rada je da se ukaže na sistematičnost govora o svakidašnjem ja u Dekartovoj filozofiji, na to da svakidašnje ja nije samo konstitutivna spoljašnjost u projektu izvesnosti, nego da se nalazi u unutrašnjosti reda izvesnosti. Svakidašnje ja nije sekundarna figura Dekartove filozofije, nego je njena polazna tačka i nalazi se na samoj površini tekstova.

<sup>5</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologija duha*. Naklada Ljevak, Zagreb, 2000, p. 280.

<sup>6</sup> Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris, 1966, p. 334. U poglavlju *Cogito i nemišljeno* Fuko piše o tome da misao modernog *cogita* poriče mogućnost suverene transparentnosti jednog *cogita*. Tematizuje se distanca između prezencije mišljenja i onoga „što se od same misli uključuje u ne-misao”. Reč je o bivstvovanju *cogita*, a ne o istini. Reč je o prvobitnom ne-saznanju, a ne o mogućnosti saznanja. Analiza onoga što je u mišljenju, oko njega i ispod njega omogućava govor o svakidašnjem ja. Dekartov horizont onemogućava mišljenje svakidašnjeg; u providnosti *cogita* nema mesta za tematizaciju ne-mišljenog u mišljenju.

<sup>7</sup> Carriero, John: *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, p. 33.

## 2. Adekvacije ja i nedostatak transparentnosti

Prema mišljenju Pola Rikera povodom tematizacije kartezijanskog *cogita* potrebno je praviti razliku između apodiktičnosti i adekvacije.<sup>8</sup> Dok apodiktičnost označava neporeciv momenat moga bivstvovanja, samoizvesnost *ega* koja preživljava svaku dekonstrukciju naivnosti, adekvacija se odnosi na način na koji *ego* percipira sebe. Adekvacija implicira izvjesnu distancu, sferu pojavljivanja. Ova distinkcija nam pomaže da zahvatimo nedostatak providnosti u *egu*. Za razliku od opšteprihvaćene interpretacije, Kartezije nikada nije smatrao da je stav o *cogitu* novost. Naprotiv, govorio je o banalnosti stava „ja mislim, ja jesam”, o poznatom izrazu („*cette banalité*”, „*ce vieux dicton*”)<sup>9</sup>. Svako može da uvidi smisao ovog stava. Primedba, koja se pojavila već u XVII veku kod Hueta<sup>10</sup>, prema kojoj samoizvesnost *ega* ne predstavlja nikakvu novost i eksplicitno se pojavila već kod Avgustina, ne pogađa Dekarta. Samoizvesnost *ega* je, prema Dekartu, banalnost, sve dok se ne transformiše u princip koji ima precizno mesto u redu saznanja, u *ordo cognoscendi*.

*Ego* je najpre neporeciv transcendentni uslov, bez njega nijedna *cogitatio* nije moguća. Već od *Regulae* Dekart upozorava da se svaka stvar mora opisati u odnosu na *ego*. Međutim, u procesu adekvacije mogući su različiti putevi, *ego* se pokazuje sebi na mnogostruk način. U polju fenomenalnosti, u kojem se *ego* pokazuje sebi, izvjesnost nije nužna. Žan-Lik Marion je ukazao na distancu između latinskih reči *ego* i *mihi* u meditacijama.<sup>11</sup> *Ego* spoznaje sebe samo u alteraciji, u razlici koja je upisana u odnos prema sebi. Sopstvo nije drugo ja. Iako Kartezije često piše o mnoštvu *modi cogitandi*, on će uvek podvući da je duša jedna i nedeljiva. Ali sopstvo nije ni samorazumljiva datost apodiktičnosti. *Ego* se pojavljuje sebi, i u toj razlici nužno ima momenata nad kojima *ego* ne vlada. Nema „intimnog samoprisustva”.<sup>12</sup> Dekart više puta ističe da poznajemo samo atribute, ali ne i samu supstanciju. Evidentno je da mišljenje nije moguće bez stvari koja

<sup>8</sup> Ricoeur, Paul: *The Question of the Subject. The Challenge of Semiology*. In: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Northwestern University Press, Evanston, 1974, p. 243. Reč je o razlici na tragu Huserla, ali Riker naglašava da tek od Frojda ne možemo više da mešamo distancu između apodiktičnosti i adekvacije.

<sup>9</sup> AT VII, 551. O banalnosti ovog stava: Marion 2000: 206.

<sup>10</sup> Jolley, Nicholas: *The reception of Descartes' philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. Ed.: John Cottingham. Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 412. Bliskost Dekarta sa Avgustinom su primetili Arno i Mersen.

<sup>11</sup> Marion, Jean-Luc: *L'altérité originare de l'ego*. In: *Questions cartésiennes II*. Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p. 26, 27.

<sup>12</sup> Ovaj izraz je upotrebio Alkije. Alquié, Ferdinand: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, 1950, p. 189.

misli, ali ovu supstanciju ne spoznajemo na neposredan način, nego samo posredstvom njenih akata.<sup>13</sup> To znači da naše izvorno znanje nije „Ja mislim”, nego „Mišljenje se događa”. Samodavanje *ega* se ne dešava u imanentnoj samosvesti suverene supstancije, već u polju fenomenalnosti. U početku beše *cogitatio*.

U Dekartovoj filozofiji nema nužne transparentnosti urođenih ideja, sudova, strasti, telesnosti, volje ili vere.<sup>14</sup> Mentalna transparentnost može da ima dva smisla. *Prvo*, transparentnost može da znači da kada se nalazim u jednom mentalnom stanju onda ne mogu da ne znam o svom mentalnom stanju. *Drugo*, transparentnost može da znači da kada mislim da se nalazim u jednom mentalnom stanju onda se doista nalazim u tom mentalnom stanju. Dekart ne zastupa stanovište mentalne transparentnosti u prvom značenju transparentnosti, tj. jedino drugo značenje može da se lokalizuje u Dekartovom opusu. Na primer, vidim da vidim (*videor videre*), to ne može da se poriče. Na tragu Kerlija (koji je upotrebio izraz *a weak version of the doctrine of privileged access*)<sup>15</sup> možemo da govorimo o slaboj transparentnosti u Dekartovoj filozofiji. Apodiktičnost *cogita* je posebna privilegija *ega*, bez nje ne bi bilo reda izvesnosti, ali to ne znači da je nemoguće da ne poznajem svoje mentalno stanje. Jedino samosvesna mentalna stanja nema smisla staviti pod znak pitanja. Kada je tvrdio da je potreban raskid sa samorazumljivošću „transparentne interpretacije”, Žan-Lik Marion je nagla-

<sup>13</sup> AT VII, 175–176., AT VIIIA, 25.

<sup>14</sup> Prvo, iako su urođene ideje prisutne u svim ljudima, njihov sadržaj nije svima jasan, štaviše, postoji niz urođenih ideja kojih često nismo svesni. Ljudi često poriču postojanje duše, neki ateisti ne znaju za Boga... Analiza voska u drugoj meditaciji pokazuje da percepcija voska *kao* istog voska pretpostavlja sintetičku delatnost *ega*. Sintezu ne vrši čulnost ili imaginacija, nego je reč o sudu našeg razuma. Spontanost *ega* se pokazuje i u pasusu prema kojem telo sa šeširom automatski percipiram kao čoveka. Prema *Passions*, oni koji najbolje poznaju strasti nisu oni na koje strasti najviše utiču (*Passions*, AT XI, 349). Na jednom mestu Dekart piše o tome da je jednu vrstu žena smatrao izuzetno privlačnom sve dok to nije reflektovao (AT V, 57. Upor: Gombay, André: *Descartes*. Blackwell, 2007. p. 91). Kartezije više puta navodi primer lažnog bola u nepostojećem organu. U ovom slučaju *ego* greši o postojanju bola. Predmet četvrte meditacije je volja koja se odnosi na nerazgovetan predmet. U *Passions*, u kojem je čuđenje (*admiration*) određeno kao najveća strast, Dekart govori o trenutku kada je čuđenje izazvano zahvaljujući mojoj volji (*Passions*, AT XI, 441). Dekart navodi primer čoveka koji se nesvesno raduje na sahrani svoje žene (*Passions*, AT XI, 441). U *Discours* Dekart piše o tome koliko je teško saznati u šta ljudi veruju. Mnogo je korisnije gledati šta oni zapravo rade, nego slušati ono što o tome kažu. Mnogi ljudi ne znaju u šta veruju – verovanje i znanje su različite stvari (*Discours*, AT VI, 23).

<sup>15</sup> Curley, Edward: *The Cogito and the Foundations of Knowledge*. In: *The Blackwell Guide to Descartes Meditations*. Ed.: Stephen Gaukroger. Blackwell, 2006, p. 45.

158 sio da *ego* kod Dekarta nema samo jedno, univokalno značenje.<sup>16</sup> U nedostacima autotransparentnosti pokazale su se različite daljine između *ega* i njegovog pojavljivanja. Postoji samo mnogostrukost sopstva, pluralnost adekvacija. Nema, dakle, nužne transparentnosti koja bi onemogućila tematizaciju svakidašnjeg ja kao konfuznog mišljenja.

### 3. Zajednički prirodni kapaciteti

Iako Dekart poriče da se iza stava „*cogito, ergo sum*” krije jedan silogizam, on više puta priznaje da ovaj stav itekako implicira nekakvo opšte znanje.<sup>17</sup> Dekart kaže da se podrazumeva da je pre ovog stava potrebno znati šta je mišljenje, šta je egzistencija, šta je izvesnost. To ne znači da smo prilikom uvida u ovaj stav i svesni tih pretpostavki. Dekart dodaje da ovi prosti pojmovi ne vode spoznaji predmeta. Greška filozofa se sastoji u tome što žele da definišu ove najprostije i po sebi poznate termine; prosti pojmovi upravo logičkom definicijom postaju nerazgovetni. Postoji, prema tome, svojevrsna sfera samorazumljivosti koju dalja eksplikacija može samo da pomrači. Reč je o sferi najprostijih priroda koja je prisutna u svakom projektu izvesnosti. Iako se najprostije prirode imenuju na različite načine (kao *naturae simplices* u *Regulae*, kao *simplices notiones* u *Principia*) i njihov spisak se pomalo razlikuje, ova sfera je konstantna tačka Dekartove filozofije. Proste prirode zapravo „nisu ni proste, a nisu ni prirode”.<sup>18</sup> Prosta priroda je predmet s obzirom na naše znanje, ona ima epistemološki, a ne ontološki status. Mi možemo da spoznajemo samo pomoću ovih priroda i njihovih mešavina.<sup>19</sup> Žan-Lik Marion je pokazao da spisak prostih priroda u *Regulae* skoro u potpunosti odgovara spisku prostih pojmova u *Principia*, odnosno da i u *Meditationes* može da se rekonstruiše jedan spisak.<sup>20</sup> Proces izvesnosti u *Principia*, kao i u *Meditationes*, počinje metafizičkom sumnjom, evidencijom *ega* i egzistencijom Boga. Međutim, svaki od ovih momenata već pretpostavlja izvesne proste pojmove. Primera radi, metafizička sumnja pretpostavlja prosti pojam sumnje. Kao što smo videli, prema Dekartu „*cogito, ergo sum*” pretpostavlja pojmove egzistencije, mišljenja i izvesnosti. Tako i dokazivanje Božjeg postojanja *a posteriori* pretpostavlja pojam beskonačnosti, uzroka itd. Nema smisla sumnjati u proste pojmove. Ni metafizi-

<sup>16</sup> Marion: *L'altérité originnaire de l'ego*, p. 6.

<sup>17</sup> AT VIII-1, 8, AT V 147.

<sup>18</sup> Marion, Jean-Luc: *Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures*. In: *The Cambridge Companion to Descartes*. Ed.: John Cottingham. Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 115.

<sup>19</sup> AT X, 422.

<sup>20</sup> Marion: *Cartesian Metaphysics and the role of the simple natures*, pp. 122–129.

zička sumnja ne stavlja proste prirode pod znak pitanja (štaviše, i sam pojam sumnje je prosti pojam). Dekart tvrdi da prilikom radikalizacije sumnje obmanjujem sebe (*me ipsum fallere*) da bih došao do tačnog reda izvesnosti. Ova samoobmana privremeno diskvalifikuje korelate prostih pojmova koji se odnose na telesnost, da bi se kasnije došlo do njihove rehabilitacije (5. i 6. Meditacija). *Principia*, kao i *Meditationes*, jesu uspostavljanje nauke koja operiše prostim pojmovima.

Govoreći o uslovima mogućnosti znanja, Dekart opisuje datost prostih pojmova. Štaviše, svakidašnji, uobičajeni događaji (*usitata ista*), kao nošenje jakne ili sedenje ispred vatre pretpostavljaju pojmove koji su prosti i univerzalni.<sup>21</sup> Prosti pojmovi su sadržaj naših prirodnih kapaciteta. *Ego* je rezervoar prostih pojmova. Oni su evidentni po sebi, njihova dalja eksplikacija je čak i opasna. Na primer, svima je jasno šta je kretanje, dok sholastička definicija („kretanje je stvarnost mogućnosti”) stvara nepotrebne teškoće. Kada je Elizabeta od Boemije pitala Dekarta da li postoje argumenti za jedinstvo duše i tela, Dekart je odgovorio da je to jedinstvo očigledno, da je osećaj ove unije neprestano prisutan u svakidašnjem životu (*la vie ordinaire*)<sup>22</sup>. Postoji, dakle, sfera apodiktičnosti koja je mnogo šira od samoizvesnosti *ega*. Svakidašnji događaji su prilika za aktiviranje prostih pojmova.<sup>23</sup> Datost prostih pojmova oblikuje naš svakidašnji život, ali je istovremeno i polazna tačka metafizike odnosno nauke.

Ipak, nije dovoljno upućivanje na autoreferencijalnost evidencije. U ekstremnoj sumnji zloduh može da me vara i u vezi evidentnih uvida. Iako i sama sumnja pretpostavlja prosti pojam sumnje, na pukom tlu prostih pojmova ne može se graditi red izvesnosti. Dokazivanje postojanja Boga je umirivanje projekta izvesnosti. Tek posle tog dokaza dopušteno je osloniti se na pronađene izvorne pojmove. Bog upravo kao granica prostih pojmova, kao radikalna spoljašnjost obezbeđuje put interiorene izvesnosti. „Garancija garancije koju sačinjava Božija istinoljubivost...”<sup>24</sup> je polazna tačka sintetičkog reda *ordo essendi*. Sumnja u prostim istinama potrebna je dok se ne uvodi instrumentalizovan pojam Boga. Nije slučajno da se u *Principia* spisak prostih pojmova pojavljuje tek posle dokaza o Božjem postojanju. Ti pojmovi su apsoluti za moje mišljenje, i oni predstavljaju granice moje konačnosti, ali su stvorene posledice u odnosu na *causa sui*. Od ovog dokaza je dovoljno sećati se osećaja evidencije. *Ego* je, pre svega, recipijent božjih poklona, prostih pojmova; u tom smislu je Ferdinand Alkije napisao da je „*cogito* ideja Boga i ništa drugo. ... Ideja Boga nije u svesti, ideja Boga je sa-

<sup>21</sup> AT VII, 19–20.

<sup>22</sup> *Lett. à Élisabeth*, 28 juin 1643. AT III, 691.

<sup>23</sup> AT VIII-2, 358.

<sup>24</sup> Riker, Pol: *Sopstvo kao drugi*. Jasen, Beograd, 2004, p. 18.



160 ma svest<sup>25</sup>. Prema tome, *ego* u gnoseološkom redu ima samo relativni primat. Istinoljubivost Boga osigurava odnos između *ega* i sveta. U mom svakidašnjem životu je stalna sklonost (*propensio*) da mislim da ideje o telesnim stvarima potiču od samih stvari. Pošto Bog ne bi mogao da me vara u vezi sa neprestanom sklonošću, ja doista imam kontakt sa svetom. Bez dokaza Božjeg postojanja ostao bih zatvoren u unutrašnjost svojih ideja. Spoljašnjost Boga dokaz je stvarne spoljašnjosti sveta, to je ukrštanje u dvostrukoj transcenciji *ega*.

Takozvani kartezijski krug (koji je već Arno [Arnauld] primetio) označava teškoću u procesu reda izvesnosti. Kako je moguće jasno i razgovetno znanje o egzistenciji Boga, ako je Bog uslov jasnog i razgovetnog znanja uopšte? Kerli je ukazao na to da postoji još jedan krug u toku argumentacije.<sup>26</sup> Kako je moguć dokaz na osnovu ideje beskonačnosti u *egu* kada je hiperbolička sumnja čak i samoizvesnost *ega* stavila pod znak pitanja? Međutim, sada primećujemo i treći krug: krug prostih pojmova. Kako je moguć dokaz pomoću prostih pojmova egzistencije, trajanja, jedinstva itd. ukoliko se metafizička skepsa odnosi i na apodiktičnost prostih pojmova? Čini nam se da u procesu argumentacije garancija uvek prethodi garanciji garancije. Ovde nam je od pomoći Kenijevo razlikovanje dva reda sumnje.<sup>27</sup> Elementarni pojmovi imaju najsavršeniju izvesnost. Ovi pojmovi su nesumnjivi, njihova evidencija je neporeciva. Ipak, njihovo poznavanje ne zaslužuje da se imenuje naukom.<sup>28</sup> U drugom redu sumnje (u hiperboličkoj skepsi) čak je i njihovo važenje suspendovano. Bez Boga, kao fundamenta reda izvesnosti, oni nemaju naučnu vrednost. U redu izvesnosti, prosti pojmovi su derivativne evidencije u odnosu na Boga. Ateisti su sposobni u pogledu evidentnih uvida, ali ne i povodom naučnih propozicija. Zato „ne treba suprotstaviti obmanjivanje i izvesnost..., već obmanjivanje i nauku”.<sup>29</sup> Dakle, izvesnost prostih pojmova ne može se suprotstaviti neizvesnosti preteorijskog *ega*. Svakidašnje ja raspolaže urođenim evidencijama.

Na kraju, Dekartova metafizika je rehabilitacija prostih pojmova koji po otkrivanju pravog fundamenta služe kao nit vodilja mišljenja. Fundiranje metafizike odnosno nauke već pretpostavlja prihvatanje prostih pojmova. Prosti pojam kao ono pronađeno u kapacitetima svakidašnjeg *ja* u ovoj filozofiji je uslov bez kojeg se ne može. Evidentne banalnosti se reaktiviraju. Preformacija razuma je ista u svakom čoveku. Prema čuvenom iskazu De-

<sup>25</sup> Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme*, p. 236.

<sup>26</sup> Curley: *The Cogito*, p. 41.

<sup>27</sup> Kenny, A.: *Descartes, a study of his philosophy*. New York, 1968, p. 184.

<sup>28</sup> AT VII, 140. odnosno AT III, 65.

<sup>29</sup> Beyssade, Jean-Marie: *Création des vérités éternelles et doute métaphysique*. In: *Descartes au fil de l'ordre*. Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p. 131.

karta, zdrav razum je najbolje raspodeljena stvar na svetu. Apel na zajedničke prirodne kapacitete i sklonosti ljudi je tajna polazna tačka Dekartove filozofije. Ovaj egalitarizam moći mišljenja dozvoljava Dekartove rečenice u kojima se ističe da će čitaocima činiti da su oni sami otkrili kako treba sprovesti uspostavljanje reda izvesnosti. Ta aktivnost je samo ispunjenje datosti prostih pojmova. *Ego* je, pre svega, pasivnost. *Ego* pasivno prima ideje materijalnih stvari, sa jedne strane (kao vosak), a pasivno prima i apodiktičnost prostih pojmova. *Ego* je beskonačnost recepcije ideja materijalnih stvari i konačnost koja je određena svojim prirodnim kapacitetima i sklonostima. „Ako su favorizovane teme racionalista radikalna nužnost, konstitutivna duhovna delatnost, autonomija, imanencija, onda su glavne teme Dekarta: božanska transcendencija, heteronomija ljudskog duha, pasivnost razuma u spoznaji, sloboda u čoveku i Bogu.”<sup>30</sup> Izvorna pasivnost razuma znači da je razum čisto iskustvo onoga što je dato mišljenju. Razum nije suverena stvaralačka moć, on je samo konstatacija. Garancija prostih pojmova ograničava radikalnost Dekartovog poduhvata. Hiperbolička sumnja u stvari zastaje kod preformacije razuma, suspenduje je samo ukoliko njen sadržaj još nije deo naučnih iskaza. Dekartov projekat izvesnosti pretpostavlja sliku svakidašnjeg *ja* čiji su samorazumljivi prirodni kapaciteti i sklonosti nezamenjiva referentna tačka. Dakle, svakidašnje *ja* se u Dekartovoj filozofiji ne pojavljuje samo kao konstitutivna spoljašnjost, svakidašnje *ja* je polazna tačka. Žil Delez piše: „Dekart teži tome da otkloni sve objektivne pretpostavke... Ipak, očigledno je da on ne uspeva da izbegne pretpostavke jedne druge vrste, subjektivne ili implicitne pretpostavke, to jest pretpostavke uvijene u neki osećaj, umesto u pojam: pretpostavka je da svako zna šta znači *ja*, misliti, biti.”<sup>31</sup> Diskurs prirodnog mišljenja ima formu „svi znaju”, „niko ne može da porekne”. Pretpostavlja se univerzalnost i komunikabilnost svakidašnjih kapaciteta. To je istovremeno i objašnjenje za ulogu pojma lakog u kartezijanizmu. Premise prefilozofskog *ja* polazna su tačka navodno radikalnih projekata izvesnosti. Razdeoba empirijskog i transcendentalnog je početak pre početka, ona određuje nedodirljive tačke mišljenja. U Dekartovom opusu je sveprisutna zabrana eksplikacije prirodnih sadržaja.<sup>32</sup> Filozofija je samo javni oblik, produžetak *cogitatio natura universalis*. Izlaganju filozofije prethodi pozivanje na pedagošku teleologiju prema kojoj svi ljudi teže ka zaključcima reda izvesnosti. „Mi” zdravog razuma je uvek već na delu, pre bilo kakve teškoće solipsizma, epistemološke

<sup>30</sup> Laporte: *Le rationalisme de Descartes*, p. 472.

<sup>31</sup> Delez, Žil: *Razlika i ponavljanje*. Fedon, Beograd, 2009, p. 215.

<sup>32</sup> Važno je naglasiti da takve eksplikacije itekako postoje kod Dekarta. Za ovaj momenat je vrlo važan sledeći tekst: Milidrag, Predrag: *Poput slika stvari: temelji Dekartove metafizičke teorije ideja*, IP „Filip Višnjić”, AD Beograd, 2010, p. 167–172.

162 robinzonijade. Komunikacija autora i čitaoca događa se u zajedničkom prostoru prirodnog mišljenja. Aksiom egalitarizma nudi samorazumljive sadržaje na koje je dovoljno podsetiti. Odgovor Elizabeti iz Boemije je paradigmatičan: „u svakidašnjem životu stalno osećamo...” Međutim, puko pozivanje na naše prirodne kapacitete još ne pruža objašnjenje za postojanje greške, za mogućnost nedostatka reda izvesnosti. Potreban je opis adekvacija *ega* u kojima sfera apodiktičnosti gubi ulogu orijentacije.

#### 4. Dekartove doksografije

Mnogi se bave navikama, ali se niko ne bavi univerzalnom naukom razuma – smatra Dekart u *Regulae*. Ipak, već prvu rečenicu kojom se objašnjava prvo pravilo Dekart počinje ovako: „Navika ljudi je da...” (*Ea est hominum consuetudo*). Na granici nove metode i sam Dekart opisuje navike konfuznog mišljenja. O kakvoj deskripciji je reč? Kakav je njen status? Da li za nju ima mesta u strogosti intuitivno-deduktivne metode? Iz nove metode Kartezije isključuje probabilizam svakidašnjeg ja. Ne treba se osloniti na mnjenja drugih, ali to ne znači da je prihvatljivo oslanjanje na svoja mnjenja. Mnjenje kao takvo je eliminisano. Prema drugom pravilu, nova metoda se odnosi samo na one predmete koje možemo spoznati na izvestan i nesumnjiv način. Čim razum susreće predmete koje ne može da spozna na takav način istraživanje mora da zastane. Ne-znanje okončava aktivnost metode jer se treba suzdržavati od uzaludnog rada. U energetici konačnog razuma višak neizvesnosti ne može se priuštiti. Ne-znanje nedostaje iz metode ili je ograničava. Ali logika prosvetiteljstva prinuđuje Dekarta na to da se bavi luksuznim primedbama. „ne-znanje je toliko više poznato na izvestan način (kao granica), što više ga eliminiše metoda izvesnosti...”<sup>33</sup> Govor o izvesnim granicama neizvesnosti je potreban ne samo za legitimaciju poduhvata nove metode nego i za samoregulaciju metode. Istovremeno možemo identifikovati demarkacionu liniju između znanja i mnjenja, „brutalni rez”<sup>34</sup>, ali i njihovo preplitanje. Mnjenje je eliminisano pomoću radikalnog raskida sa njegovom formom, ali se njegov sadržaj vraća kao protivslika reda izvesnosti.

Dekart, s jedne strane, opisuje navike neškolovanog svakidašnjeg ja. Duh mase teži taštoj slavi i brznoj dobiti. Masa se pojavljuje sa negativnim konotacijama, kao mnoštvo koje je neznalica i veruje u čuda. Međutim, iracionalizam mnoštva zauzima jako malo mesta u *Regulae*. Dekartova eli-

---

<sup>33</sup> Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes*. p. 152. Marion suprotstavlja Dekartovu analizu ne-znanja Aristotelovim shvatanjem ne-znanja. Dekart misli ne-znanje polazeći od *ega*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 152.

minacija neizvesnosti se mnogo više odnosi na školovano *ja* koje se oslanja na autoritet. Reč je o *ja* koje nekritički prihvata mnjenja sholastike.<sup>35</sup> Sholastika, prema Dekartu, samo umnožava sumnju. Sholastička zaključivanja lišena su fundamenta i polaze od neopravdanog mnjenja. Verovatni silogizmi vrede kao vežba mišljenja, ali ne i kao deo stroge metode. Umesto probabilizma sholastičkog *ja* zahteva se prihvatanje intuitivno-deduktivne metode koja uspostavlja lance izvesnosti. Sećanje na evidencije je protivslika istorijskog sećanja. Zbog slabosti sećanja nužna je praksa ponavljanja, uvežbavanje pravilnog mišljenja. Repetitivnosti svakidašnjih navika suprotstavlja se ponavljanje nesumnjivog.

U toku *Regulae* na neočekivan način se preokreće karakteristika neškolovanog *ja*. Kao ljudi pod uticajem škole u svakidašnjem životu čitamo i čujemo različite greške tako da urođeno seme istine biva potiskivano. Naučnici sholastike brkaju proste prirode. Zamračuju i ono što je i jednom seljaku evidentno. Sholastičari određuju proste prirode (npr. kretanje) koje se ne smeju definisati, nego samo razlikovati. Proste prirode su poznate po sebi, sa njihovim nabrojanjem treba da počinje nauka. Početak metode treba da bude sakupljanje očiglednih istina bez ikakve selekcije. Reč je o subjektivnim, implicitnim pretpostavkama koje su sadržaj naših prirodnih kapaciteta. Lik seljaka se još jednom pojavljuje kod kritike sholastičkog pojma protežnosti. Fine distinkcije naučnika zbunjuju nas i u vezi sa onim što je i jednom seljaku jasno u prirodnoj svetlosti. Seljak kao predstavnik mnoštva ima viši status od školovanog naučnika. Neškolovano svakidašnje *ja* se još nije udaljilo od evidencije prostih priroda, njegova epistemološka moć nadmašuje mnjenje naučnika. Dok se škola boji od lakog, Dekart stvara metodu koja polazi od prostih priroda i prostih operacija. Dekart izražava želju za čitaocem koji će se baviti i aritmetikom odnosno geometrijom, i dodaje: bolje je da se čitalac još ne razume u ovim naukama, nego da bude oblikovan mnjenjima škole. Idealni primalac nove metode je svakidašnje *ja* koje još nije izloženo neizvesnosti škole. Kod njega nije potreban težak rad zaborava. Hiperbolički rečeno: najpogodniji čitalac je onaj koji još nije čitao. Uzorni čitalac je zapravo *lector in fabula*, on je neškolovano svakidašnje *ja* koje još nije potisnulo svoje prirodne kapacitete.

U *Discours* egalitarizam prirodnih kapaciteta nije samo sadržaj, nego i forma. Spis koji počinje sa aksiomom epistemološkog egalitarizma (aksiomom o jednakoj podeljenosti zdravog razuma) je napisan na francuskom jeziku. Na kraju teksta Dekart daje i obrazloženje za to: radije piše na francuskom nego na latinskom, na jeziku svojih učitelja zato što se više nada da će

<sup>35</sup> Na osnovu rečenice koja osuđuje svakidašnje zaključivanje prema analogiji Mišel Fuko je smatrao da je reč o distanciranju od renesansnog *episteme*. Međutim, svaka primedba o školovanom *ja* sadrži upućivanje na sholastiku.

164 ga bolje razumeti oni koji se služe samo čistim razumom od onih koji veruju u stare knjige. Pisanje na jeziku naroda je paralelno sa polaskom od prostih pojmova. Dekart se služi metaforama iz mita o pećini da bi opisao neznanje sholastičara.<sup>36</sup> Međutim, opis narativnog identiteta autorskog *ja* počinje upravo sa iskustvom škole. Autorsko *ja* je školovano *ja* koje je pod uticajem naučnih mnjenja. Čini nam se da samo autorsko *ja* ne bi bilo idealni čitalac svoje knjige. Ipak, pomoću „metodičkog zaborava” (Harald Vajnrüh) autorsko *ja* se oslobađa od mnjenja. Dovoljna je radikalizacija skepse koja čak i samorazumljiva mnjenja stavlja pod znak pitanja. Reč je o jedinstvenom životnom događaju koji predstavlja rez u identitetu narativnog *ja*. U ovoj epizodi školovano *ja* se zaboravlja, a svakidašnje *ja* prirodnog mišljenja se suspenduje. Kao što smo videli, reč je o privremenoj suspenziji.

Pravi adresat dela *Meditationes* i *Principia* je svakidašnje *ja* koje još nije opterećeno mnjenjima škole. Idealni pratilac meditacija je, prema Dekartu, ona osoba koja tek počinje da se bavi filozofijom, koja je potencijalni primalac čiste racionalnosti. I udžbenik poznog Dekarta cilja na čitaoca koji nemaju više od minimalnog znanja o filozofiji. Zvanični filozofi su manje mudri od onih koji još nikada nisu posvetili pažnju teoriji. Moglo bi da nam se čini da kritika sholastičkih učenja u potpunosti nedostaje iz ovih tekstova, da su jedino predrasude neškolovanog *ja* relevantne. Ali pažljiva interpretacija pokazuje da je reč o nečem sasvim drugom.

U prvoj meditaciji Dekart govori o tome da nije potrebna kritika svakog pojedinog oblika mnjenja, nego se treba koncentrisati na osnove svakidašnjih shvatanja.<sup>37</sup> Konstruiše se slika jednog atemporalnog, atopičkog svakidašnjeg *ja* koje se oslanja na čula, koje naivno veruje u datost svog tela, koje pretpostavlja sličnost ideja i reprodukovanih stvari. Prva meditacija je istovremeno propedeutika i terapeutika. Ona uvodi čitaoca u prvu filozofiju tako što ga oslobađa od dokse svakidašnjeg *ja*. Međutim, u senci kritike prirodnog stava pojavljuje se i kritika izvesnog školskog tomizma. Primera radi, Dekart odbija da *ego cogito* odredi u skladu sa Aristotelovim shvatanjem čoveka, kao *animal rationale*. Nedeljivost duše uprkos mnoštvu *modi cogitandi* se naglašava nasuprot teoriji o delovima duše. U analizi voska odbaćeno je stanovište prema kojem suštinu stvari spoznajemo pomoću čula odnosno imaginacije (tj. *sensus communis*). Već u ranoj fazi meditacija čulnost i imaginacija određuju se kao *cogitatio*. Dekart je bio sklon tome da poriče postojanje životinjske čulnosti i životinjske imaginacije. Razlika između životinje i čoveka se povećala. Urođene ideje dozvoljavaju duši da misli nezavisno od čulnih predmeta. Dok je kod Tome Akvinskog put do Boga dugačak, kod Dekarta je Bog prva karika u redu izvesnosti. Ni samospozna-

<sup>36</sup> Blumenberg, Hans: *Svetlost kao metafora istine*. Nikšić, Luča, 1985, p. 28.

<sup>37</sup> Carriero: *Between Two Worlds*, p. 35.

ja *ega* ne postiže se čišćenjem, već privremenom suspenzijom čulnosti. Dekart preokreće odnos razuma i čulnosti odnosno imaginacije. U analizi vaska pokazuje se da razum ne zavisi od čulnih slika i fantazmi, nego naprotiv. Ni subjekt meditacija ne određuje se pomoću roda i vrste, nego kroz svoju neposrednu delatnost (kao stvar koja misli). Umesto klasifikatorskog mišljenja stoji donošenje dobrih sudova. Ova utvrđivanja ne znače da se kod Dekarta događa „ilokalizacija *Phantomleiba*” (Rišir), lažna inteligibilizacija čulnog i imaginacije. Kasnije meditacije naglašavaju važnost čulnosti i imaginacije. Dekart cilja na red i stepenitost izvesnosti. Najevidentnije istine odnose se na dušu i Boga, poduhvat izvesnosti mora da pođe od ovih ideja. Dekart ne isključuje čulnost ili imaginaciju, on samo kaže da treba da mislimo bez njih dokle je to moguće.

Predrasude školovanog *ja* liče na predrasude neškolovanog *ja* ukoliko i jedno i drugo polazi od čulnih predmeta. Kritika atemporalnog svakidašnjeg *ja* ukršta se sa kritikom jednog istorijskog oblika, školskog tomizma; kao da je tomizam produžetak opštih ljudskih sklonosti.<sup>38</sup> Dekart se ne razlikuje od Aristotela po tome što svakidašnjem *ja* pripisuje bitno drugačije karakteristike. I prema Dekartu svi ljudi po prirodi polaze od čulnih predmeta. Ali toj težnji Dekart suprotstavlja novu metodu reda izvesnosti koja počinje upravo sa suspenzijom naivne vere u čulnu izvesnost. Budući da je reč o postupku koji se suštinski razlikuje od prirodnog stava, nije slučajno da se nova pozicija uvek opisuje kao rezultat jednog skoka, kao kvazi-religijska konverzija. Prema rečima dela *Discours*, moramo se jednom u životu osloboditi svake predrasude da bismo stekli red izvesnosti. Do tog trenutka su prosti pojmovi bili mešani sa čulnim materijalom, zato ih nismo percipirali na adekvatan način. Ako okrenemo leđa telesnosti, sfera apodiktičnosti će biti nit vodilja našeg saznanja. Tek tako se dostiže ona adekvacija *ja* koja nije zaborav urođenih datosti. Ukoliko imamo u vidu prepletenost kritike neškolovanog *ja* i kritike izvesnog školskog tomizma, možemo da razumemo zašto ima toliko različitih interpretacija o tome protiv čega je usmerena hiperbolička sumnja. Kolebanje između kritika je, međutim, sastavni deo Dekartovih tekstova. Da li to znači da je razlikovanje kritika suvišno ili neopravdano? Ne. Dok je prirodni stav manje-više rehabilitovan u kasnijim meditacijama odnosno u kasnijem delu *Principia*, stavovi školskog tomizma odbačeni su zauvek. Posle dokaza o istinoljubivom Bogu Dekart zaključuje da je hiperbolička sumnja besmislena. Naša sklonost (*propensio*) da mislimo da ideje o telesnim stvarima potiču od samih stvari ne može da bude potpuno pogrešna. Ono na šta priroda uči u čulnoj percepciji uvek sadrži barem deo istine. Ova delimična veritativnost važi i za na-

<sup>38</sup> Na jednom mestu Dekart pokušava da opiše genezu jednog tomističkog shvatanja iz neškolovane svakidašnjosti. AT VII, 356.

166 goveštaje čulne percepcije o tome šta je ugodno, a šta nije. Verovatnoća je rehabilitovana: moja čula mnogo puta nude istinito, nego neistinito. U svakidašnjem životu više ne moramo da smatramo pogrešnim sve što je samo verovatno. Naravno, ipak je reč o nadmašivanju svakidašnje čulnosti: pokazuje se „ono što je u prirodnom i prerefleksivnom stavu bilo najmanje evidentno”<sup>39</sup>, da je i čulnost delatnost jedinstvene duše kao *cogitatio*.

Tek u ovoj fazi postaje jasno šta je konfuzija. *Ego* više ne sme da pripíše prirodi ono čiji je izvor postojanje čulnosti. Prava karakteristika materije je protežnost. Boja, ukus, tvrdoća i ostali momenti našeg odnošenja prema čulnim predmetima su irelevantni za fiziku. Zahteva se odbacivanje svakidašnje dokse koja samim stvarima pripisuje ono što ne egzistira bez nas. Oslobođiti se od konfuzije znači reflektovati razliku između čulnosti i same stvari. Treba se suzdržati od donošenja suda o samim stvarima na osnovu kvalitativnog čulnog materijala. Stvari nisu onakve kakvim se pojavljuju (*quales apparent*) u čulnosti. Hajdeger, koji je u *Bivstvovanju i vremenu* upotrebio kartezijanski odnos prema svetlu da bi imao kontrapunkt za svoju analizu *Weltlichkeita*, bio je u pravu kada je zaključio da prema Dekartu kroz kvalitativnu čulnost ne saznajemo ništa o bivstvovanju bivstvujućeg. Nije reč o inteligibilizaciji čulnosti, ne tvrdi se da je moguća čulna ideja bez tela. Dekart upućuje na sferu bogate čulnosti, ali je ne tematizuje. Sadržaj kvalitativne čulnosti stavljen je u zgradu u međuprostoru metafizike i fizike. Fizički entiteti sholastike su odbačeni, polazna tačka naturfilozofije su prosti pojmovi telesnosti (protežnost i derivati: oblik i kretanje). Afektivnosti tela se suprotstavlja reprezentativni karakter percepcije protežnosti. Konfuzno mišljenje nije prosta privacija, nego je stvarno stanje *sui generis* koje može da ima samo ograničenu ulogu.

Nezavršen spis *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* opravdava razlikovanje tri oblika svakidašnjeg ja. Pre početka dijaloga autor govori o istraživanju istine koje napreduje bez pomoći filozofije ili religije. Bila bi šteta, ako bi se osoba, koja razmišlja na pravi način, posvetila mnogo vremena čitanju naučnih dela. Autor hvali one ljude koji do istine dolaze na osnovu svojih unutrašnjih kapaciteta. Učesnici dijaloga su personifikacije različitih *ega*. Epistemon je školovano svakidašnje *ja* koje je umorno, opterećeno mnjenjima grčkih i latinskih dela. Ono je određeno predrasudama (npr. čoveka bi definisao kao *animal rationale*) i boji se od avanture sumnje. Epistemon je isuviše pod uticajem autoriteta da bi mogao da se osloni samo na prirodnu svetlost razuma. Eudoks je *ego* koje je već dostiglo pravu adekvaciju ja, njegovo znanje polazi od sfere apodiktičnosti na odgovarajući način. Spreman je da vodi treću osobu na putu hiperboličke sumnje. Poliander je

<sup>39</sup> Mehl, Édouard: *Descartes et la visibilité du monde. Les Principes de la philosophie*. Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p. 49.

neškoloвано svakidašnje *ja* koje se na početku dijaloga divi načitanosti Epistemona. Međutim, prema Eudoksu, upravo je on u prednosti u odnosu na Epistemona: bez predrasuda školovanog *ja* on lako može da prihvati red izvesnosti. Sumnja počinje suspenzijom važenja čulnosti jer su naše prirodne sklonosti pokvarene. Najbolje je osloboditi se svake predstave. U prvom delu Poliander slepo veruje u postojanje čulnih predmeta i svog tela. Eudoks ga navodi na to, bez ikakvih pravila i logike, da na osnovu zdravog razuma dođe do uvida da je postojanje *ega* ono najizvesnije. Eudoks priznaje da je potrebno prethodno znanje o tome šta su mišljenje i bivstvovanje, i naglašava da bi definicija pomoću *genus proximum* i *differentia specifica* bila suvišna, čak i štetna. Dovoljan je sud na osnovu onoga što je po sebi poznato, dovoljno je otvoriti oči (jer npr. niko ne treba da nauči šta je bivstvovanje). Objektivne pretpostavke Epistemona su odbačene, ali je očuvana zajednička apodiktička sfera svih ljudi, sfera prostih pojmova. Dekart „suprotstavlja *idiotu* sveznadaru, Eudoksa Epistemonu, dobru volju isuviše punom razumu, posebnog čoveka obdarenog sopstvenim prirodnim mišljenjem čoveku izopačenom opštostima svoga vremena. Filozofija staje na stranu *idiotu* kao čoveka bez pretpostavki. Ali, zapravo, Eudoks nema manje pretpostavki od Epistemona, samo što ih on ima u drugoj jednoj formi, implicitnoj ili subjektivnoj, *privatnoj* a ne *javnoj*, u formi prirodnog mišljenja koje omogućava filozofiji da se pravi kao da počinje i da počinje bez pretpostavki.<sup>40</sup> Dakle, subjektivne pretpostavke se favorizuju o odnosu na objektivne pretpostavke. Eudoks, predstavnik dobrog mnjenja, proglašen je pravim predstavnikom istina. Struktura dijaloga pokazuje da je samo jedna vrsta autoriteta odbačena u Dekartovoj filozofiji, autoritet koji promovise objektivne pretpostavke.<sup>41</sup> I autoritet je rehabilitovan kao zastupnik prirodne svetlosti razuma.

Ovaj dijalog je dokaz za to da je opravdano razlikovati tri vrste svakidašnjeg *ja* kod Dekarta. *Prvo*, reč je o školovanom *ja*, koje je pod uticajem škole i knjiga, i u čije sećanje su predrasude isuviše jasno upisane. Njegovo znanje zamagljuje sferu apodiktčnosti. U njegovom slučaju potrebna je radikalna sumnja zbog fiksiranosti mnjenja. Reč je o svakidašnjosti *u odnosu na* filozofiju izvesnosti. *Drugo*, svakidašnje, prefilozofsko *ja* na koje predrasude škole i knjiga ne utiču ili malo utiču. Ovo *ja* se još nije udaljilo od svojih prirodnih kapaciteta, ali su kod njega prosti pojmovi suviše pomešani sa čulnim materijalom zbog sklonosti da se slepo veruje u neposrednu datost sveta. Hiperbolička sumnja omogućava njegovu transformaciju u treći oblik

<sup>40</sup> Delez: *Razlika i ponavljanje*. p. 216–217.

<sup>41</sup> Gadamer je opisao Dekarta kao najvećeg prethodnika evropskog prosvetiteljstva koji je oštro kritikovao autoritet. Gadamer, Hans-Georg: *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*. IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, p. 310–312.



168 svakidašnjeg *ja*. Treći oblik je autentična adekvacija *ega* u kojoj se pokazuju prirodni kapaciteti razuma kao konstitutivni elementi svakidašnjeg saznanja, ali i kao nužni momenti u redu izvesnosti. Treći akter je konstruisano *ja*, ono „posle” Božje egzistencije u redu suština. Kao karika u lancu izvesnosti, kao rezervoar prostih pojmova on predstavlja nužni uslov naučnih propozicija, ali se istovremeno opisuje i kao suzdržanost mišljenja koja izbegava konfuziju u svakidašnjem životu. Potrebno je pomirenje beskonačnosti volje sa konačnošću razuma.

### 5. Granice jedne diskurzivne strategije

Suprotstavljajući hermeneutiku demuzealizacije mikrofilološkoj analizi filozofskih tekstova, Adorno je u predavanjima o Kantu govorio o tome da ukoliko smo suviše blizu tekstu ne možemo da prepoznamo njegov smisao. Potrebna je izvesna distanca da bismo percipirali skrivena značenja.<sup>42</sup> Iako smo videli da svakidašnje *ja* nije ono ne-rečeno u Dekartovim delima koje se može rekonstruisati samo na osnovu margina, samostalno polje svakidašnjeg se pokazalo zahvaljujući distanciranju od teksta. Dekart vidi predeo prirodne svesti i već polazi od apsolutnosti prostih pojmova da bi došao do prave izvesnosti, ali se svakidašnje *ja* nikada ne tematizuje zbog njega samoga. Kao prirodni stav, svakidašnje *ja* pojavljuje se tek kao deo samolegitimacije i samoregulacije novog reda izvesnosti. Kao školovano *ja*, svakidašnje *ja* stupa na scenu da bi je odmah napustilo. Njegova mnjenja su odbačena zauvek. Svakidašnjost se rehabilituje kao mesto delimične veritativnosti, ali kao takvo, svakidašnje *ja* je samo momenat prelaska sa metafizike na fiziku. Rehabilitacija prirodne sklonosti prema svetu otvara mogućnost empirijskih nauka. Prirodni stav je najpre predstavljen kao kontingentan, zapravo kao naivna egzistencija stalno izložena greškama, a zatim je opisan kao gledalac protežnosti, odnosno, kao polazna tačka naučne prakse. Uvek je reč o domestikovanom *ja*, o vrednovanju svakidašnjeg iz perspektive izvesnosti. Regija svakidašnjeg je puka senka reda izvesnosti. Nema našeg izvornog promiskuiteta sa svetom, bogatstva percepcije. Dekarta ne interesuju „epistemološke površine”, čulne nerazgovetnosti. Ono „pre” reda izvesnosti karakteriše se kao prekritičko *ja* koje još ne zna za svoje prirodne kapacitete, koje nije svesno uloge razuma, koje ne poznaje svoje granice. Naivno mešanje prostih pojmova i čulnosti zamagljuje prave mogućnosti. Svakidašnje *ja* koje robuje, u neizvesnosti čulnosti se pojavljuje kao ahistorijsko invarijantno. Samorazumljivosti u njegovoj egzistenciji odgovara samorazumljivost njegove deskripcije. Sredstva i način njegove tematizacije nikada nisu

<sup>42</sup> Adorno, Theodor W.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”*. Hg. v. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1995, p. 62.

reflektovane. Kao što su svojstva neškolovanog *ja* samorazumljiva, tako su i njegovi prirodni kapaciteti uvek već pronađeni. Reč je o sferi evidencije koja je proglašena autentičnijom od prirodnih sklonosti u odnošenju prema svetu. Znatno istegnuta teritorija apodiktičnosti se prihvata deklaracijom, dalja eksplikacija njenog sadržaja je zabranjena. Svako određenje prostih pojmova bi stvorilo teškoće koje nisu poželjne. Elementi prirodnih kapaciteta se ne mogu nabrajati, čak ni njihova tabela ne postoji, dovoljno je podsećanje na njihovu samorazumljivost. Filozofija izjavljuje da sfera apodiktičnosti nije u nadležnosti filozofije, tako se sprovodi potiskivanje pojma. Prosti pojam zapravo nije pojam, on isplivava na površinu paralelno suspenziji pitanja „šta je?”. Red izvesnosti počinje sa nultim stepenom pojmovnosti. Diskurs zdravog razuma koji ima formu „svi znaju”, „niko ne može da porekne”, apeluje na lakoću i na komunikabilnost zajedničkih kapaciteta. Postulirana svakidašnjost je plebejski momenat kartezijanizma, i puko upućivanje na *vie ordinaire* ograničava radikalnost poduhvata. Aristokratizam stroge metode i egalitarizam zdravog razuma nastupaju držeći se za ruku. Dekart se istovremeno žali zbog toga što su čitaoci suviše pod uticajem predrasuda i nisu se navikli na to da okrenu leđa telesnim idejama, odnosno on se nada u to da će primaoci nove, lako uvidljive metode imati utisak da su oni sami otkrili red izvesnosti. Ima malo čitaoca koji će biti spremni na to da odbace sve predrasude, ali se nova filozofija poziva na principe koji su lako dostupni i to bilo kome. Logika kolebanja nužno sledi iz Dekartove filozofije. „Bilo ko” je subjekt kartezijanizma, u njemu progovaraju načela koja se podrazumevaju. Nativizam označava mišljenje koje se poziva na apsolutnost prirodnih kapaciteta koja je virtuelno uvek već prisutna. Realni tok reda izvesnosti je samo sprovođenje izvorne odluke o tome šta pripada filozofskoj obradi, a šta ne. Fundiranju filozofije prethodi prefilozofska sfera apodiktičnosti. Odluka o kakvoći demarkacione linije između filozofije i ne-filozofije donošena je na granici filozofije: odluka se odnosi na polaznu tačku filozofije, ali ona u istom mahu određuje i onu sferu koja mora da ostane u eksteriornosti filozofije. Datost prostog pojma kao ahistorijsko invarijantnog ne postiže se u redukciji svakidašnjeg iskustva, već u trenutku kada je svakidašnjost potpuno suspendovana. Tek posle pozivanja na onostrano poreklo prostih pojmova dozvoljen je povratak u ovaj svet. Isključivanje intervencije pojmovnosti je važna karika u lancu izvesnosti, ono stvara kvazi-diskurzivno polje koje ne može da postane predmet kritike. Umesto pravog, kružnog odnosa filozofije i svakidašnjosti, na delu je teškoća cirkularnosti prostih pojmova. Prosti pojmovi su na delu i u samoj hiperboličkoj sumnji jer „svako zna šta je sumnja”. Zahteva se *tabula rasa* u odnosu na predrasude, ali se deklarirše spisak samorazumljivih pojmova. Odbacivanje prekritičkog stanja rezultira nekritičkim pozivanjem na naše prirodne kapacitete, na njihov neposredni osećaj. Hjumova primedba, prema

kojoj kartezijanska sumnja stvara neizlečivo potapanje u vrtlogu, nije adekvatna: reč je o prividu samoobmanjivanja koji nestaje posle „garancije garancija”.

Nije teško ukazati na hermeneutičku neprosvećenost Dekarta. S jedne strane, iako je sholastika napadana kao dogmatsko ponavljanje mnjenja, sam Dekart automatski preuzima izvesne pojmove od nje. Žilson i Koare su s pravom ukazali na mnoštvo nereflektovanih značenja. S druge strane, Dekart, sa nadom koja podseća na militarni optimizam nasilne strane prosvetiteljstva, zahteva odbacivanje svih predrasuda i izražava želju za epohom u kojoj će greška biti u potpunosti eliminisana. Vera u datost sveta je rehabilitovana radi prelaska na fiziku, ali ne i *praejudicium*. Za pred-datost sveta i za pred-rasudu nema mesta u ovoj filozofiji. Prigovor prema kojem je nemoguće provesti čitav život u strogosti filozofskog stava ne pogađa Dekarta. On ističe da čula uglavnom dobro svedoče o stvarnom stanju sveta i pravilno pokazuju šta je ugodno, a šta nije. Metafizička izvesnost ne daje orijentaciju ka svakidašnjosti. Dekart od čitaoca očekuje samo suzdržavanje od donošenja sudova na osnovu konfuznih ideja, samoograničavanje volje. Hiperbolička sumnja se pretvara u umereni skepticizam koji iz reda izvesnosti isključuje neizvesnost.

Videli smo da Dekart više puta naglašava da je neškoloвано *ja* idealni primalac njegove filozofije, da je neposredna evidencija seljaka suprotstavljena mutnom mišljenju sholastike. Međutim, narativni identitet autorskog *ja* uvek je predstavljen kao identitet jednog školovanog *ja*.<sup>43</sup> U centru „Dekartovog *Bildungsromana*” (Liotar) stoji *ja* koje ne bi bilo Eudoksov idealni sagovornik. U čemu se onda sastoji prednost neškolovanog, nenačitanoг *ja*? Uloga „lakog” je relativizovana. Čini nam se da se bogato iskustvo autorskog *ja* opisuje da bi se mnoštvo predrasuda dijalektički prebacilo u svoju suprotnost: zahvaljujući čitanju velikog broja knjiga i iskustvu stranosti ovo *ja* odjednom postaje *tabula rasa*. Ono je toliko bilo pod uticajem različitih mnjenja da više nije prihvatilo nijedno od njih, usred svakidašnjih iskustava je zauzelo habitualan stav suzdržavanja od sudova. Dekart se 1619. godine nalazio u Nojburgu kao vojnik i u toku zime je bio usamljen u svojoj sobi. *Discours* opisuje ovo stanje kao uslov početka hiperboličke sumnje. Zimska zatvorenost u sobu u Nemačkoj bi mogla da bude simbol Dekartove filozofije: početak filozofije izvesnosti je povratak u unutrašnjost, što je zaborav sveta.<sup>44</sup> Demondijalizacija *ega* je okretanje prema prirodnim kapacitetima. Prirodni stav je suspendovan, sholastičko mnjenje je odbačeno.

<sup>43</sup> Harald Vajnrh s pravom je ukazao na to da je na delu narativno-epizodsko sećanje (koje Dekart osuđuje), a ne semantičko-sistematsko sećanje. Weinrich, Harald: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. Verlag C. H. Beck, München, 1997.

<sup>44</sup> Hegelova antropologija (*Enciklopedija filozofskih znanosti*, 392 §) opisuje dispoziciju zime kao povratak u interiornost.

Pokazuje se da autentično saznanje polazi od *ega* prema svetu, a ne obrnuto. Preokretanje prirodnog stava je najradikalniji momenat ove filozofije – posle Dekarta smo skloni ideji da bivstvovanje treba da se dokuči polazeći od interiornosti. Dekart nije bio zastupnik potpune transparentnosti *ega*, ali je verovao u izvesnu intimnost *ja*. Njegova ipseologija se nije dovoljno udaljila od vere u čistu apodiktičnost egologije. U adekvaciju sopstva su nužno upisani tragovi empirijskog i istorijskog, ta činjenica mora da se reflektuje.<sup>45</sup> U Dekartovoj filozofiji sfera apodiktičnosti koja se sastoji od neposredno dostupnih idealiteta je ono pronađeno pre traganja za izvesnim fundamentom. Tvrdnja da se svakidašnje *ja* nikada ne tematizuje zbog samoga sebe ne znači da njegovo postojanje u potpunosti izmiče okvirima Dekartove filozofije. U izvesnom smislu, Dekart traži upravo svakidašnjost, on traži svakidašnjost pre svakidašnjosti, uslov mogućnosti svakidašnjih događaja. Međutim, deklaracija postulirane sfere prostih pojmova ništa ne kazuje o tome kakva svakidašnjost doista jeste. Svakidašnje *ja* ni kao deo samolegitimacije i samoregulacije novog reda izvesnosti, ni kao repetitivnost školskih mnjenja, ni kao rezervoar prostih pojmova, ni kao uslov prelaska na fiziku ne pokazuje se u svojoj stvarnoj punoći. Dekart je svestan toga da svaka empirijska nauka pretpostavlja jednu opazajnu veru, ali on rehabilituje svakidašnje *ja* samo kao jedno ograničeno snalaženje u protežnosti sveta. Kako Merlo-Ponti piše, u kartezijanizmu je reč o „sublimaciji mesa”<sup>46</sup>, o domistikaciji hijazma između sveta i nas. Ako filozofija počinje sa zaboravom sveta, ovaj gest ne može da prođe nekažnjeno. Nije moguć povratak iz interiornosti subjektivnosti na taj način da posle tog gesta sledi verodostojno poimanje svakidašnjosti. Boravak u čistoj apriornosti bez ikakvih korelata, u sferi neposrednih evidencija se čini fikcijom. Samobrisanje svakidašnjeg *ja* je nužni deo dijagnoze o takvoj filozofiji. Energetika konačnog razuma suspenduje njegovo donošenje sudova, njegova otvorenost prema svetu ograničena je na suštinski način. Pošto je lišena prave tematizacije svakidašnjeg *ja*, filozofija reda izvesnosti osuđena je na to da svoj početak predstavi kao rezultat jednog iracionalnog skoka. Filozofija mora da reflektuje originarnu doksu, perceptivnu veru radi same stvari. Divlje, situativno iskustvo pre ustaljenih sintaksi i idealiteta je ono što je uvek već na delu. Neprestano

<sup>45</sup> Adorno piše da „patrijarsi modernosti, koji se oficijelno smatraju antipodima, harmoniraju: u autobiografskim Descartesovim izjavama o podrijetlu njegove metode i u Baconovom nauku o idolima. Ono što je u mišljenju povijesno i ne podređuje se bezvremenitosti objektivirane logike, izjednačuje se sa prazneverjem, a pozivanje na crkveno institucionalnu tradiciju protiv istražujućeg mišljenja zaista je to i bilo. Kritika autoriteta imala je punu utemeljenost. Ali ona previda da je tradicija samoj spoznaji imanentna kao posredujući moment njezinih predmeta”, Adorno, Teodor: *Negativna di-jalektika*. Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979, p. 65.

<sup>46</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964, p. 203.

172 ukrštavanje mišljenja i mišljenog u svakidašnjem iskustvu je ono „pre“ konstruisanog sopstva. Iako su u ovom horizontu, u ovakvim samopojavljivanjem *ja* uvek prisutni momenti nad kojima ne možemo da vladamo u potpunosti, nedostatak njihove apsolutne izvesnosti ne čini njihovu analizu suvišnom. Ako se veza između svakidašnjosti i filozofije shvata kao rekurzivni odnos, onda vertikalno i horizontalno bogatstvo sopstva ne može da se zanemari. Procesi postajanja subjektom su deo adekvacije. Postoji izvornija sfera od konstruisanog *ega* u kojoj je otvorenost prema svetu ono nesvodivo. Eksplicitno mora da se ukaže na to da je sumnja moguća samo zbog toga što već postoji svet svakidašnjosti. Polazna tačka nije prekonstitucija *ja*, nego zajedničko iskustvo sveta.

Ukrštanje između filozofije i prefilozofije je suštinski momenat Dekartove filozofije. Međutim, na delu je jedna nakazna veza. Sa jedne strane, tamo gde bismo očekivali izrađenu posredovanost, imamo iracionalni skok, a konverzija *ega* je početak filozofije. S druge strane, kada očekujemo dalju eksplikaciju najvažnijih termina, tada se pojmovnost isključuje deklaracijom. Granice filozofije određuju se pozivanjem na evidenciju subjektivnih pretpostavki, izvorna odluka o neposrednim datostima zamenjuje raskid sa doksom. Bez tematizacije prefilozofskog zbog samoga sebe nije moguća fina heterogenost kontinuiteta i diskontinuiteta u odnosu filozofskog i svakidašnjeg.

Mark Lošonc

*The everyday I in Descartes' philosophy*

Summary

This paper discusses the tense relationship between pre-philosophy and philosophy in Descartes' life work. The main question is: if Descartes' philosophy is the philosophy of certainty which connects undoubted ideas, how is it possible for him to reflect on the everyday I? The author analyzes the different adequations of the I regarding the common natural capacities. The aim of this paper is to show that the everyday I is not simply the necessary margin of Cartesian philosophy, but it serves as a basis.

*Key words:* Descartes, everydayness, pre-philosophy, lack of transparency, doxographies, naturač capacities, *ego*