
DEKART:
ASPEKTI FILOZOFIJE

DODIR DUŠE I TELA

Apstrakt: *U ovom se radu ispituje odnos između Dekartovog dualizma i njegovog stava da je čovek supstancijalno jedinstvo duše i tela. Tu se nastoji pokazati da se filozof nije oslanjao samo na Avgustina nego i na Akvinskog onda kada je svoju realnu razliku pokušao da pomiri s vlastitim određenjem ljudskog bića.*

Ključne reči: *čovek, duša, telo, dualizam, metafizika.*

Postoji jedna slika koja se vekovima provlačila kroz filozofiju, ali za koju nije posve izvesno od kojeg je mislioca potekla i šta se tačno njome htelo reći. To je ona analogija kojom se kaže da je duša u telu poput mornara u lađi. Ima, naravno, osnova da se tvrdi kako ovo poređenje pripada Aristotelu¹, pa opet, Toma Alvinski ga je bezrezervno pripisivao Platonu². Budući da je ovaj teolog Platona poznavao uglavnom iz druge ruke, lako mu se moglo dogoditi da u pomenutom poređenju prepozna platonizam. Nema sumnje, naime, da je Akvinski mislio da se slikom o mornaru hoće reći da duša upravlja telom, što uistinu jeste Platonovo gledište, barem u *Fedonu*³. Ali isto tako nema sumnje da se ovom analogijom moglo izraziti i Aristotelovo shvatanje bliske povezanosti između forme i materije, ljudske duše i tela. Iako je Aristotel ostao neodređen u pogledu čvrstine kojom se na sliku o mornaru i lađi oslanja⁴, ta se slika može interpretirati i suprotno Platonu – ne tako da je mornar brodu upravljač, nego da brod ne može da plovi bez svoje posade koja mu je entelehija isto kao što posada čija je suština u rukovođenju brodom tu suštinu gubi ako bez broda ostane. Šta god da je na stvari, Dekart

¹ Aristoteles, *De anima*, II, 1, 413a 8-9 (upor. *O duši*, u: *O duši; Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1987, str. 32).

² Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 57 (upor. *Suma protiv poga-
na*, Svezak prvi, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993, str. 585).

³ Plato, *Phaedo*, 115c-d (upor. *Fedon*, u: *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, BIGZ, Beograd, 1976, gl. XLIII, str. 144-145).

⁴ Aristoteles, *De anima*, II, 1, 413a 8-9 (upor. *O duši*, str. 32).

analogiju s brodom i mornarem navodi u *Meditacijama* upravo zato da bi pokazao prednost vlastitog dualizma u razumevanju odnosa između ljudske duše i tela. S jedne strane, njome je hteo da ukaže na to da platonizam, onda kada tvrdi da je čovek duša koja se koristi telom, greši ako pomoću te tvrdnje hoće da negira supstancijalno jedinstvo između duše i tela, a s druge, da je aristotelizam na sasvim krivom putu kada čoveka posmatra kao supstanciju i kada smatra da moć oseta, kao polazište sveg ljudskog znanja, pripada jedinstvu duše i tela a ne samoj duši. U oba slučaja analogija je, prema Dekartovom uverenju, bila nesrećno izabrana. Ako se koristila zato da bi pokazala kako je ljudsko telo čoveku spoljašnje, onda je negirala istinski modus jedinstva i time prenebegavala svakodnevno iskustvo koje ljudsko biće o sebi ima. Ako li se, pak, koristila da bi se njome predočio što čvršći odnos između ljudske duše i tela, onda je previđala ono najvažnije: da duša ima znatno prisniju vezu s telom nego što je lađar može imati s lađom, te da se ta prisnost naročito ogleda u tome što duša motri na telo kao na nešto što joj pripada i što doživljava kao svoje. Dekart će u *Meditacijama* baš na taj previd ukazivati, naglašavajući da brodar ne oseća vlastiti brod, da on, istina, može znati za stanje u kojem je njegova barka, ali da je takvo znanje posve lišeno oseta, štaviše, odveć bestrasno da bi se moglo računati za valjan opis stvarne bliskosti koju duša ima sa svojim telom⁵. Sasvim opravdano će ovaj filozof istrajavati na tome da jedinstvo ljudske duše i tela ne može biti pravdano prostim razumevanjem funkcionisanja tela – onakvim razumevanjem kakvim vlada poznavalac brodske mašinerije – tim pre što takvo razumevanje, kako je Dekart govorio, pretpostavlja čist razum koji je u svom delanju od tela potpuno odvojen. Teorijsko znanje o sopstvenom telu, upravo stoga što u svrhu vlastite izvesnosti mora biti oslobođeno svake strasti ili upliva koji duša vezana za telo na znanje može imati, daleko pre potvrđuje njegovu nezavisnost od duše nego njihov spoj. Otuda za Dekarta isključivo čulno iskustvo, zajedno sa sentimentima koji se javljaju u duši zahvaljujući prisustvu tela, mogu predstavljati krucijalan dokaz čovekovog supstancijalnog jedinstva. I s obzirom da je do otkrića takve uloge čulnog iskustva došao zahvaljujući svom dualizmu, nije se čuditi što je Dekart smatrao

⁵ *Meditationes*, AT VII, 81 (upor. *Meditacije o prvoj filozofiji*, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, I, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, 1975, str. 236).

neopravdanim svaki prigovar kojim se tvrdilo da njemu i njegovoj dualističkoj metafizici spoj između duše i tela sasvim izmiče. Pogotovo mu je smetalo prigovaranje sholastičkih filozofa koji su, tobože braneći čvrstinu zajednice između duše i tela unutar ljudskog bića, zapostavili bliskost koja među njima zaista vlada.

Umesto da iskustvo uzmu isključivo za nepobitan pokazatelj intimne spona između duše i tela, sholastičari su, smatrao je Dekart, iskustvu našli mesto koje mu, baš zato što iz ove spona proishodi, nikako ne pripada. Mislili su da je ono materijal od kojeg razum apstrahovanjem kroji teorijsku spoznaju, čime su, gledano iz Kartezijevog ugla, pobrkali apstraktan pojam s urođenom idejom, a supstancijalno jedinstvo ljudskog bića neopravdano uzeli za argument kojim se osporava rad čistog razuma. I dok je Dekart u iskustvu tražio potvrdu zajedništva ljudske duše i tela, tomisti su u tom zajedništvu, u njegovoj navodnoj nužnosti, tražili dokaz za *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Uzimajući ovo zajedništvo kao nešto što je u ljudskom životu neraskidivo, što se ni u svrhu teorijske spoznaje ne da razvrgnuti, aristotelski ga je tomizam uzeo za polaznu tačku svakog saznanja. Slično je postupio i britanski empirizam koji se početkom sedamnaestog veka upravo na tom segmentu sholastike nastojao izgraditi. Iz tog razloga, smatraće Dekart, ni sholastičari ni empiričari nikada nisu dospeli do čiste ili intuitivne spoznaje, jedine koja je prema njegovom mišljenju mogla nositi ime teorija i *scientia*. Svi su oni ostali zatočeni u iskustvenoj ili praktičnoj spoznaji, u onoj spoznaji koju filozof naziva konfuznom, a koja se pretvara u potpuno neznanje onda kada se pomisli da je sama sebi dovoljna i da pored nje nema potrebe ni za kakvom metafizikom, najmanje onom dualističkom. Ali, dok je za sholastičko shvatanje razuma i znanja još i mogao videti opravdanje u viševekovnoj privrženosti autoritetu Tome Akvinskog, nikakvog intelektualnog motiva Dekart nije mogao pronaći u sklonosti modernih mislilaca da sholastičku tradiciju uzimaju za temelj svojih filozofskih napora. Treba, otuda, imati razumevanja za Dekarta i njegovu netrpeljivost prema takozvanoj empirističkoj filozofiji. Kada bude saopštio Mersenu da više neće odgovarati na Hobsova pisma⁶, biće to isključivo zato što će smatrati da su Hobs i njegove pristalice beznadežno onesposobljene da shvate ideje od kojih je teorijsko saznanje izgrađeno. Biće to samo zato što će

⁶ Pismo Mersenu od 4. marta 1641, AT III, 320.

verovati da ne može biti prave filozofske komunikacije s onima koji predstavu ne razlučuju od ideje, kojima nikako ne ide u glavu da „ideja“ pokriva bestelesnu spoznaju, i to na isti onaj način na koji upravo za ideju, nikako ne za apstrakciju ili telesnu sliku, kažemo da čini Božije znanje⁷. Dekart, doduše, ništa neće imati protiv toga da se govori o „telesnim impresijama“ kao nečemu što je „u mozgu“ i što služi našoj uobrazilji da bi zamišljala, ali te će impresije za njega uvek biti različite od samog mišljenja – od one aktivnosti koju duh sprovodi onda kada je tim impresijama okrenut i kada se kaže da zamišlja⁸.

I

Bio bi zaludan posao među misliocima sedamnaestog veka tražiti za onima koji su Dekartovo objašnjenje odnosa između duše i tela smatrali valjanim. Kako tadašnja literatura svedoči, većina njih mu je prigovarala isto što i Gasendi – da on o pomenutom odnosu ništa ne može reći, budući da za njega samog važi da su duša i telo sasvim različite supstancije⁹. Takav prigovor, međutim, podrazumevao je da su supstancije već samom svojom različitošću onemogućene da utiču jedna na drugu. Slično će podrazumevati i mnogi savremeni pisci, pa bi tim pre trebalo istaći činjenicu da je Dekart svojevremeno odgovorio Gasendiju kako smetnja za koju ovaj misli da je uviđa potiče iz „lažne pretpostavke“ – iz pretpostavke koja se ni na koji način ne može dokazati, a prema kojoj heterogenost supstancija predstavlja prepreku njihovom međusobnom delovanju¹⁰. Problem odnosa između realno različitih priroda, problem koji se oduvek uzimao za najveću muku njegovog dualizma, Dekart je naprosto smatrao izmišljenim. O tome je sasvim izričito govorio u svojoj prepisci, nedvosmisleno pokazujući da se za njega jedinstvo ljudskog bića sastoji upravo u interakciji između duše i tela. Korespondentu koji se tužio da mu je nemoguće razumeti vezu između netelesnih misli i telesnih tragova u mozgu, filozof je odvratio kako „nema nikakve teškoće“ u tome da duh, iako različit od tela, bude „ujedinjen“ s njim. Duh nije samo

⁷ *Objectiones tertiae*, AT VII, 181.

⁸ Pismo Mersenu od 21. aprila, 1641, AT III, 361.

⁹ *Objectiones quintae*, AT VII, 343-345.

¹⁰ Pismo Klersiju od 12. januara 1646, štampano kao dodatak uz francusko izdanje *Odgovora na primedbe*, AT IX-1, 213.

„aficiran tragovima koji su utisnuti“ u telo, već je, reći će Kartezije, kadar i „sa svoje vlastite strane utisnuti nove tragove“¹¹. Princezi od Boemije, pak, koja se u više navrata žalila da joj ne polazi za rukom da shvati jedinstvo tako različitih entiteta kao što su duša i telo, Dekart je savetovao da se okane meditiranja, i da u vlastitom iskustvu, a ne u čistom razumu, potraži nesumnjiv dokaz postojanja njihove supstancijalne zajednice¹². Doduše, samo mesec dana pre ovog pisma, on je princezi natuknuo sasvim drugu stvar – da je odnos između ljudske duše i tela nešto što se shvata po sebi, i da je utoliko jedinstvo ovog dvoga predstavljeno u našoj duši kroz iskonski pojam što ga o njemu imamo¹³. Prividna suprotnost Dekartovih tvrdnji svakako je morala zbuniti njegovu učenicu, naročito ako se ima u vidu da je njoj filozofija više služila za utehu i bekstvo od državičkih poslova nego za ozbiljna promišljanja. Stoga bi za njenu pometenost trebalo da imamo razumevanja, ali ga nikako ne bismo smeli imati za profesionalne filozofe, za one Dekartove tumače koji upravo prepisku s Elizabetom smatraju pokazateljem misliočeve neodređenosti u pogledu odnosa između duše i tela, pa otuda nečim što dovodi u pitanje njegovu uverenost u to da različitost supstancija ne može biti smetnja njihovom jedinstvu ili interakciji. Čudno je, naime, da isti tumači ne uzimaju u obzir da je privatna prepiska koju je filozof vodio s princezom zavisila od problema na koje je ona kao učenica nailazila, i da je Dekart u tim pismima često menjao pristup jednoj te istoj filozofskoj stvari – onoliko često koliko je kao učitelj smatrao za shodno i koliko je različitih načina za objašnjenje istoga mogao da nađe. No, sve i da nije tako, sve i da Dekart kod Elizabete nije posezao za obrazovnim pomagalima, njegove tvrdnje – jedna, da je jedinstvo duše i tela prvobitni pojam, i druga, da se ovo jedinstvo iskustveno doživljava a ne poima – nisu ni u kakvoj opreci, štaviše, čine celovit odgovor na pitanje njihovog međusobnog odnosa. Jednom se taj odnos posmatra sa stanovišta čistog razuma i njegovih urođenih ideja, ili, kako bi to Spinoza rekao, *sub specie aeternitatis*, a drugi put sa stanovišta nas samih, ali ne nas samih kao saznavajućih, čisto razumskih bića – kao onih koji su za Dekarta tek *res cogitans* i ništa više, nego sa stanovišta koje imamo kao ljudski stvorovi, kao *compositum* koji se sastoji i od duše i od tela.

¹¹ Pismo [Hiperaspistu] od avgusta 1641, AT III, 424.

¹² Pismo Elizabeti od 28. juna, 1643, AT III, 691-92.

¹³ Pismo Elizabeti od 21. maja, 1643, AT III, 666.

Dok se u prvom slučaju radi o prostim pojmovima, ili prostim prirodama, kako ih Kartezije još naziva, u ovom drugom je na snazi iskustveni doživljaj vlastite osobe. Oba načina, naravno, doprinose znanju jedinstva duše i tela. Iskonski pojmovi, koje Dekart u majskom pismu spominje Elizabeti, čine svojevrsni „obrazac“ čitavog našeg saznanja¹⁴, i za njima ne treba tragati u iskustvu nego u vlastitoj duši koja ih „po prirodi“ sadrži¹⁵. Takvi pojmovi, kaže on, sami sebe objašnjavaju, pa je nedopustivo neki od njih određivati onim drugim. Kao što se bivstvo, broj, trajanje, protežnost ili mišljenje ne daju definisati, tako ni pojam jedinstva duše i tela ne može biti tumačen ni na koji drugi način osim zahvaljujući samom sebi. Uostalom, svako nastojanje da se ono što je jasno nečim drugim odredi, da se „logički definiše“, učinilo bi, govori Dekart u *Principima*, da po sebi jasan pojam „postane tamniji“¹⁶. Pa iako će smatrati da od izvornog pojma jedinstva duše i tela svakako mora zavisiti naše razumevanje moći kojom duša pokreće telo, baš kao i razumevanje moći tela da deluje na dušu i uzrokuje njene osete i strasti¹⁷, filozof će, s obzirom da za najprostije pojmove važi da „sami po sebi ne pružaju nikakvo saznanje o tome da bilo šta postoji“¹⁸, u junu ponovo pisati svojoj učenici, i tim je pismom opomenuti da od izvornog pojma jedinstva duše i tela neće zavisiti naše znanje o postojanju *composituma* kakvo je ljudsko biće, te da bi zarad takvog znanja morala obratiti pažnju na govor vlastitog iskustva. Intuitivni uvidi, naime, malo šta imaju reći o ovom sklopu, malo šta o njegovoj prirodi, a baš ništa o njegovoj egzistenciji. Zato je više nego verovatno da Dekarta nije naročito iznenadila Elizabetina nemogućnost da taj sklop shvati. Onima koji su, kao princeza, navikli na meditiranje ali nikako ne na pribegavanje vlasitom iskustvu, i koji se utoliko isključivo drže jasnosti i razgovetnosti na kojima kartezijanska metafizika insistira, njima, dakle, u pogledu ljudske duše i tela mogu biti razumljive tek dve stvari: da je u čoveku „sastavljena“ misleća stvar s telesnom¹⁹, i

¹⁴ Pismo Elizabeti od 21. maja, 1643, AT III, 665.

¹⁵ Isto, 666.

¹⁶ *Principia*, AT VIII-1, 8 (upor. *Osnovi filozofije*, I dio, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951, str. 68).

¹⁷ Pismo Elizabeti od 21. maja, 1643, AT III, 665.

¹⁸ *Principia*, AT VIII-1, 8 (upor. *Osnovi filozofije*, str. 68).

¹⁹ *Sextae responsiones*, AT VII, 444.

da već sam govor o sastavljanju znači da se radi o različitim entitetima²⁰. Ako ovome pridodamo još i činjenicu da Dekart u razmatranju modusa takozvanog *composituma* nije pronašao niti jedan jedini koji bi se odnosio na sâm *compositum*, nego opet samo attribute, kao što su mišljenje i protežnost, kao i njihove moduse koji strogo diferenciraju telo od duše²¹, jasno je da za njega, čak i onda kada govori o ljudskom jedinstvu, i dalje važi realna razlika između duše i tela: da telo i duša, ma koliko vezani supstancijalnom sponom, ne mogu činiti nikakvu zasebnu supstanciju.

Međutim, svoje kretanje između naoko tvrdokornog antihilemorfizma i pomalo zakasnelog ali ipak srčanog zalaganja za supstancijalno jedinstvo čovekove duše i tela, filozof je morao makar nekako objasniti zbunjenoj princezi. Zato će joj sugerisati da prouči analogiju koju je istim povodom već dao u *Odgovorima na šestu grupu prmedaba*²². Iстина, argumentacija koja se tu javlja, a tiče se celovitih i necelovitih entiteta, gotovo je ista kao i ona izneta u raspravi s Katerom i Arnoom, samo što se u *Šestim odgovorima*, umesto tela i njegovih modusa²³ ili, pak, geometrijskih oblika²⁴, za ilustraciju uzima Bog. Ovoga puta se hoće pokazati da jasno i razgovetno razumevanje jedne prirode, prirode kakava je božanska, podrazumeva poznavanje svih njenih modusa u zajedništvu, bez obzira da li je znanje o nekom od njih stečeno otkrovenjem ili razumom. Za početak, Dekart će tvrditi da se o svakom Božijem svojstvu može misliti bez onih ostalih. Recimo, moguće je nemerljivu veličinu Boga razumeti a da se pri tom uopšte ne obraća pažnja na Božiju pravičnost. Pa opet, nije moguće usredsrditi se na oba ova svojstva – na božansku beskrajnost i pravičnost zajedno – a da se ta svojstva ne nađu u našem mišljenju u nužnoj vezi. Drugim rečima, samoprotivrečno bi bilo pretpostviti da je Bog beskrajno velik i nepravičan²⁵. Isto tako, budući da Sveto trojstvo upoznajemo isključivo zahvaljujući iluminaciji koju u nama obavlja vera, a Božiju egzistenciju zahvaljujući razumskim dokazima – svejedno da li onim ontološkim ili

²⁰ *Sextae responsiones*, AT VII, 445.

²¹ Isto, 444.

²² Pismo Elizabeti od 21. maja, 1643, AT III, 666-667.

²³ *Primae responsiones*, AT VII, 120-121.

²⁴ *Quartae responsiones*, AT VII, 223-227.

²⁵ *Sextae responsiones*, AT VII, 443.

uzročnim, sasvim je moguće znati da Bog egzistira čak i onda kada za dogmu o Trojstvu uopšte ne znamo. Uprkos tome, smatraće Dekart, bilo bi posve neshvatljivo, barem što se božanske suštine tiče, pretpostaviti da postoji realna razlika između božanskih Osoba i Božije egzistencije²⁶. Dakako, sve to pod uslovom da, misleći Boga, nastojimo zajedno misliti ne samo ona Božija svojstva koja nam nudi vera nego i ona koja racionalno razumevamo. Toliko o Bogu i njegovim atributima. Što se, pak, pojma jedinstva ljudske duše i tela tiče, s njim stvari stoje sasvim suprotno od onih koje je Dekart utvrdio analizom božanske prirode. Iako je pojam pomenutog jedinstva urođen podjednako kao i pojam koji imamo o Bogu, razlika između duše i tela, objašnjava autor, njemu se lično pojavljuje čak i onda kada, imajući ljudsko biće u vidu, „s punom pažnjom“ misli o oboma zajedno. A to će za filozofa biti dovoljan razlog da zaključi kako je razlika između duše i tela „mnogo veća“ nego ona koja postoji između onih stvari za koje, kada ih mislimo zajedno, ne možemo zamisliti da postoje odvojeno²⁷. Razlika između duše i tela, dakle, biće mnogo veća od one koja vlada između svih ostalih stvari o kojima, iako realno postoje u zajedništvu, možemo, zahvaljujući apstrahovanju, misliti odvojeno. Štaviše, ona je *longe majorem* baš zato što se kod svih ostalih stvari radi o realnom jedinstvu, o modusima ili svojstvima koji su suštinski povezani unutar jedne supstancije ili bivstva, pa nas već sama činjenica – činjenica da o tim stvarima kao o bitnim svojstvima određene supstancije pokušavamo misliti zajedno, dovodi u stanje kada više ne možemo videti kako jedna može biti bez one druge. Mada se, znači, kod jedinstva duše i tela takođe radi o bitnom jedinstvu, njihova se realna različitost tim jedinstvom ne ukida. Niti duša i telo mogu hilemorfičkim načinom sačinjavati supstanciju, kako su to mislili tomisti, niti duša i telo mogu postati atributi jedne jedine supstancije, kako je to kasnije smatrao Spinoza. Dekart će naprosto smatrati da sama supstancijalna jedinstvenost ljudske duše i tela, onda kada se pomno ili meditativno analizira, više govori o realnoj različitosti između duše i tela nego o spoju koji među njima postoji, te da je baš iz tog razloga pomoć iskustva ili osećaja vlastite osobe potpomažuće sredstvo u našem poznavanju njihovog jedinstva.

²⁶ *Sextae responsiones*, AT VII, 443-444.

²⁷ Isto, 443.

Na svaki način, onda kada se filozof pred Elizabetom bude pozvao na iskustvo kao merodavno za naše poznavanje odnosa između duše i tela, to neće biti zato što je smatrao da je čistom razumu sasvim nemoguće da njihovo jedinstvo pojmi. Kada bi se o takvoj nemogućnosti radilo, Dekart nikada ne bi rekao da razum ideju tog jedinstva već ima u sebi. Razlog, dakle, zbog kojeg će svoju princezu uputiti na čulno iskustvo biće u tome što takvo iskustvo, s obzirom da je i samo moguće tek u spoju duše i tela, najbolje svedoči o postojanju njihovog spoja. Naravno, iskustvo ništa ne govori o prirodi ovog kompleksnog entiteta, o njegovoj dvostrukosti u jednome, ali se preko oseća i osećanja nepobitno pokazuje da to jedno naprosto jeste. Čist razum posao utvrđivanje njegove egzistencije ne može da obavi. U urođenoj ideji jedinstva duše i tela, u urođenoj ideji ljudskog bića, onog bića čija ga nesavršenost ontološki distingvira od Boga, ne može biti nužno sadržana egzistencija. Štaviše, za razliku od urođene ideje nas samih kao misleće stvari, gde se naša egzistencija nameće kao nužna posledica samog mišljenja, urođena ideja jedinstva ljudske duše i tela nema čak ni tu povlasticu da se iz mišljenja o njoj može izvući postojanje onog sklopa koji se tom idejom tvrdi. Naprotiv, ako se čist razum pita, on, koji ionako za svoju delatnost ne potrebuje mozak ili telo²⁸, i koji iz tog razloga teže shvata svoje jedinstvo s telom nego razdvojenost od njega, o jedinstvu duše i tela nema šta više da kaže osim da je reč o sklopu dve realno različite supstancije. U urođenom pojmu jedinstva duše i tela zapravo se jasno i razgovetno shvata isključivo njihova realna različitost. Što se samog sklopa tiče, on će sa stanovišta čistog razuma zauvek ostati nerazgovetan, osim u onom smislu u kojem se o *compositum* i radi baš zato što se duša i telo realno razlikuju. Tako gledano, čini se očiglednim da je urođena ideja jedinstva čovekove duše i tela sasvim posebna, baš kao što je poseban i entitet na koji se ona odnosi. Pa opet, čak i u tom kontekstu, kontekstu koji pokazuje da ta ideja više govori o onome šta ljudsko biće nije nego šta ono jeste, zvuči preterano misliočevo insistiranje kod Elizabete da je gotovo nemoguće u isti mah shvatiti i suštinsku samostalnost duše i njeno supstancijalno jedinstvo s ljudskim telom²⁹. Ne smemo, međutim, zaboraviti da je takvo preterivanje imalo za svrhu da uteši učenicu koja se odveć

²⁸ *Quintae responsiones*, AT VII, 358-359.

²⁹ Pismo Elizabeti od 28. juna, 1643, AT III, 693.

oslonila na metafiziku a premalo na zdrav razum, i koja, imajući teškoća da metafizička zanimanja spoji s praktičnim životom, nije bila dovoljno vična tome da obe ove stvari misli ujedno. Dekart će, još jednom da ponovimo, samo za potrebe svoje princeze videti apsurd tamo gde ga uopšte nema. O tom će apsurdno govoriti isključivo privatno i samo kao Elizabetin učitelj. Kao filozof, on će joj otvoreno priznati da ga je jedinstvo duše i tela oduvek manje zanimalo od njihove razdvojenosti, jer ljudi su, budući previše ljudi, sasvim sigurni u njihovu jedinstvenost, a, budući premalo filozofi, vrlo slabo ubeđeni u njihovu realnu različitost. S obzirom da još niko nije sporio da sebe doživljava kao osobu kojoj pripada telo podjednako kao i duša³⁰, Kartezije neće videti preku potrebu za obrazlaganjem onoga što je ionako opšteprihvaćeno. Sasvim suprotno tome. Upravo zato što je ta stvar opšteprihvaćena, on će sve svoje napore usmeriti na ono što se u svakodnevnom iskustvu ne doživljava i što se tek meditirajućim razumom saznaje. Doda li se tome još i njegov strah da bi istrajavanje na jedinstvu ljudske duše i tela moglo biti „štetno“ po njegov osnovni cilj – a to je dokazivanje njihove realne različitosti³¹, postaje razumljivo što se ovaj filozof, o čemu i tekst njegovih *Meditacija* svedoči, daleko više trudio da ljude poduči supstancijalnoj razlici između „delova“ koji unutar ljudskog bića postoje nego njihovom jedinstvu.

Dekartova interesovanja, međutim, sasvim su se promenila nakon objavljenog spisa o prvoj filozofiji. Kada je filozof, prikupivši prigovore na *Meditacije*, uvideo da nikoga osim Elizabete nije uspeo uveriti u realnu razliku između duše i tela – da je, štaviše, većinu ubedio u nešto u šta ni sam nije verovao, a to je nemogućnost da se kod čoveka radi o supstancijalnoj zajednici ovih bivstava – njegovo ranije insistiranje na metafizici razlike gotovo je u potpunosti ustupilo mesto ispitivanju čovekovog jedinstva. Koliko god, naime, ovaj učitelj delovao ubedljivo dok je pred Elizabetom pravdao svoju nakanu da svetu objašnjava ono u šta taj svet ne veruje a ne ono u šta je sasvim uveren, možemo samo zamisliti na kojim se mukama našao onda kada je shvatio da njegova najdraža, mnogi misle i najnadarenija učenica, imajući više poverenja u njega i njegovu metafiziku nego u sebe i svoje iskustvo, ne može da razume šta je čovek i o

³⁰ Pismo Elizabeti od 28. juna, 1643, AT III, 694.

³¹ Pismo Elizabeti od 21. maja, 1643, AT III, 665.

kakvom se spoju duše i tela kod njega radi. Nimalo naivne nevolje s Elizabetom jasno su mu pokazale da njegov dualizam može imati smisla samo ako se nastoji razumeti uz istovremenu primenu zdravog i spekulativnog razuma – iskustva i meditiranja. Da je upravo spoj ovog dvoga ono što je nakon rđavog iskustva s razumevanjem *Meditacija* tražio od svojih učenika, pa i budućih sledbenika, pokazuje još jedan slučaj, slučaj Henrika Regija, profesora medicine na Univerzitetu u Utrehtu, u kojem je Dekart godinama gledao čoveka koji bi najpre bio sposoban da njegovu filozofiju odbrani od napada univerzitetskih profesora i najzad je uvede u nastavne programe visokih škola. Za Regija je Kartezije isprva govorio da je *ecce homo*, da je toliko „oštrog i pronicljivog uma“ da u njegovim spisima jedva postoji nešto što i on sam ne bi prihvatio kao vlastito mišljenje³². Ali sve su se ove reči hvale preokrenule u svoju potpunu suprotnost onda kada se pokazalo koliko je Regije daleko otišao u izneveravanju Dekartove filozofije³³. Jer on, koji je savršeno razumevao Dekartovu fiziku ali kojem je manjkalo poverenje u Kartezijeve metafizičke zamisli, slomio se na istome na čemu i princeza. I on je s odnosom ljudske duše i tela imao teškoća, i on je smatrao da je nužna posledica dualizma nemogućnost njihovog supstancijalnog jedinstva, zbog čega je i tvrdio da je takvo jedinstvo samo akcidentalno³⁴.

Bilo kako mu drago, Dekartov višegodišnji trud da Regija održi makar na površini svojih metafizičkih ideja, ostavio je traga u pismima koja su svakako od značaja za razumevanje njegovog shvatanja odnosa između duše i tela. Našem filozofu, naravno, nije trebalo mnogo da primeti kako će njegov učenik, bude li zainteresovan za samo jednu stranu dualizma – i to onu fizikalnu, na kraju morati završiti u monističkoj zamisli prema kojoj je duša tek modus tela³⁵. Zato ga je od samog početka njihovog intelektualnog druženja upozoravao na to da zajedništvo duše i tela ne može biti *per accidens*. Govorio mu je, i baš tako mislio: „Kad god i gde god imate priliku, javno ili privatno, morate tvrditi da verujete da je čovek *istinsko biće po sebi a ne akcidentalno biće*, i da su duh i telo stvarno i supstancijalno ujedinjeni“³⁶.

³² *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 163.

³³ *Notae in programma*, AT VIII-2, 364-365.

³⁴ Isto, 342-343.

³⁵ Pismo Regiju od jula 1645, AT IV, 250.

³⁶ Pismo Regiju od januara 1642, AT III, 493.

Veza koja spaja ljudsko telo i dušu, za ljudsko biće nije slučajna, već je, naprotiv, suštinska, budući da bez te veze takvo biće i ne bi moglo biti ljudsko³⁷. Sve dok imamo na umu čoveka kao Božiju kreaturu, sklop duše i tela jeste nužan taman onoliko koliko je čovek upravo sami taj sklop. Zato će Dekart, i dalje imajući u vidu realnu razliku između duše i tela, reći da *čovekova* duša i *čovekovo* telo jesu nesarvršene supstancije, nedovoljne svaka za sebe, ali samo u onom smislu u kojem ljudsko telo ima sve dipozicije da primi dušu, i gde bi jedino čudo moglo učiniti da ono dušu ne primi³⁸. No, kako činjenica da se dve stvari mogu naći zajedno ne znači istovremeno i da su one iste³⁹, realna razlika između duše i tela neće unutar ljudskog stvora isključiti zajedništvo ili „sastav“ ovih supstancija⁴⁰, nego će, tvrdio je filozof, podrazumevati njihovu različitost i nezavisnost, koje su dovoljno potvrđene već samim time što ponekad, barem onda kada „ispravno filozofiramo“⁴¹, odnosno meditiramo na način Druge meditacije⁴², shvatamo i takoreći živimo duhovnu supstanciju bez one telesne. Zbog različitosti između duše i tela, koja se, kako Kartezije smatra, ispostavlja kao nešto što je supstancijalne ili ontološke prirode, telo se može posmatrati nezavisno od duše, baš kao i obrnuto, ali tada se, napominje on, ne razmatra čovek kao biće *per se*, već telo kao takvo, ili, pak, duša kao takva, koji zasigurno mogu biti jedno bez drugog u onom smislu u kojem samo telo ne sadrži ništa što bi podrazumevalo prisustvo duše, niti, pak, duša bilo šta od onog što bi je obavezivalo da s telom bude ujedinjena⁴³.

Zalud je, međutim, Dekart pokušavao da ubedi Regija u to da su kod čoveka telo i duša ujedinjeni *per verum modum unionis*⁴⁴. Zalud, budući da Regije nije imao ni sposobnosti ni želje da se udubljuje u Dekartove *Meditacije* i na tom se tekstu uveri da realna razlika ni na koji način ne dovodi u pitanje istinski modus jedinstva. Štaviše, s

³⁷ Pismo Regiju od januara 1642, AT III, 508.

³⁸ Pismo Regiju od decembra 1641, AT III, 460-461.

³⁹ *Sextae responsiones*, AT VII, 444.

⁴⁰ Isto., 444-445.

⁴¹ *Meditationes*, AT VII, 4, 9 (upor. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 189, 192); *Principia*, AT VIII-1, 7 (upor. *Osnovi filozofije*, str. 69).

⁴² *Secundae responsiones*, AT VII, 131.

⁴³ Pismo Regiju od decembra 1641, AT III, 460-461.

⁴⁴ Pismo Regiju od januara 1642, AT III, 493.

obzirom da upravo iz te razlike neposredno sledi da oseti „nisu čiste misli koje pripadaju duhu razdvojenom od tela, već konfuzne percepcije onoga duha koji je stvarno s telom ujedinjen“⁴⁵, pomenuto se jedinstvo, smatraće Dekart, jedino i može objasniti ako se prethodno realna razlika između duše i tela metafizičkom analizom potvrdi. I dok je Elizabetu uveravao da je iskustvo pravo svedočanstvo da sklop između duše i tela postoji, filozof je Regiju sugerisao da povede računa o tome da argumentacija koja ide u prilog tom sklopu mora podrazumevati istinsko, dakle, metafizičko shvatanje ljudskog iskustva⁴⁶, baš onakvo shvatanje kakvo je i sam izložio u Šestoj meditaciji⁴⁷. Nema sumnje, saveti učenicima su se razlikovali u skladu s razlikom koju su ovi imali u svojim interesovanjima, pa je svaki od njih bio upućen upravo na ono što im je u tim interesovanjima nedostajalo. Elizabetu, koja nije imala mere u meditiranju, Dekart je pozivao na primenu iskustva u kojem duša kroz svoje čulne opažaje i strasti pokazuje najintimniju moguću vezu s telom, a Regija, tako nesklonog metafizici i čistom razumu, navodio je na primenu meditirajućeg mišljenja, onog mišljenja koje čulno iskustvo objašnjava preko kontrasta između zbrkanih i razgovetnih ideja, dakle, preko razlike koja postoji između, s jedne strane, onih ideja koje zavise od jedinstva realno različitih supstancija i, s druge, onih ideja koje pripadaju isključivo jednom od tih realno nezavisnih bivstava, naime, duši kao čistom razumu. A tog kontrasta, misliće Dekart, uopšte ne bi moglo biti kada ne bi bilo istovremene supstancijalne različitosti i supstancijalnog jedinstva između ljudske duše i tela.

Pa iako je na kraju digao ruke od podučavanja svojih učenika, Dekart je zahvaljujući njima ostavio iza sebe dva spisa, oba napisana poslednjih godina života, iz kojih se prilično jasno vidi da je upravo spoj sintetički usmerenog iskustva i analitički nastrojenog razuma ono na šta je filozof računao kao na nužnu pretpostavku razumevanja vlastitih zamisli. I dok su *Strasti duše*, nastale na Elizabetin nagovor, svedočile o tome da je psihofiziologija ili opis nastanka oseta i osećanja najbolji odgovor svakome ko, poput princeze, sumnja u spoj duše i tela, *Primedbe na jedan program*, proizašle kao odgovor na Regijev pamflet i njegovo svodenje duše na aktivnost tela,

⁴⁵ Pismo Regiju od januara 1642, AT III, 493.

⁴⁶ Isto.

⁴⁷ *Meditationes*, AT VII, 74-78 (upor. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 232-234).

pokazale su da se različitost između ovih entiteta – duše i tela – ne dâ videti bez učešća čistog razuma, i da samo onaj ko, slično ovom medicinaru, nije u stanju da u sebi opazi čistu misao koja se od svake telesne slike razlikuje⁴⁸, može u svojim konfuznim idejama pobrkati dušu s telom. U oba pomenuta delca, međutim, Dekart je samo sabrao i ponešto razvio ono što je već objavio u *Optici* i *Meditacijama*. Pa opet, u tim kratkim spisima filozof je nekako na gomilu složio stvari, jasno uviđajući da problem telesnog – telesnog koje se jednom shvata kao preduslov a drugi put kao prepreka našem poznavanju odnosa između duše i tela – jeste ono što najviše buni njegove čitaoce, čak i one malobrojne kartezijance kakvi su bili, ili, možda, samo mislili da jesu, Elizabeta i Regije. Shvatio je da upravo iz razloga nerazumevanja dvostruke uloge telesnosti, njegova teorija čulnosti – koja predstavlja neposredni proizvod dualizma, ali koja se, uprkos tome, može posmatrati samo kroz prizmu supstancijalnog jedinstva ljudske duše i tela – nailazi na tako veliki otpor među učenicima ljudima onoga doba. Zato nije zgoreg na ovom se mestu osvrnuti na Dekartov odnos prema predanju, te na činjenicu da je ovaj filozof u više navrata osporavao uvreženo mišljenje da novotarije mogu biti razlog odbojnosti koju su tadašnji mislioci imali prema njegovoj filozofiji. Jer, nije se kod Dekarta radilo o pukoj retorici onda kada je tvrdio: *nihil est veritate antiquius*⁴⁹. Radilo se o tome da je bio čvrsto uveren u to da njegova shvatanja ne nose u sebi ničeg novog spram dotadašnjih učenja. Mada je retko spominjao imena onih na koje se ugledao, sasvim je sigurno da nije nameravao biti originalan ni u čemu, pa ni u svom razmatranju odnosa između duše i tela. I zaista, nema razloga da mu se ne veruje na reč, da se ne prihvati kao iskrena tvrdnja kojom saopštava da se sva njegova samostalnost sastoji isključivo u tome što ništa ne prihvata na osnovu samog autoriteta nego jedino na osnovu vlastitog promišljanja⁵⁰. Naravno, već je i to bilo dovoljno da Dekartu postane dostupan jedan novi pristup tradiciji, sasvim različit od onog sholastičkog u kojem se imena poput Aristotelovog ili Tome Akvinskog nisu mogla dovoditi u pitanje. Zahvaljujući toj novini, koja je podrazumevala da nijedan autor ne može biti unapred i bez ikakvog prosuđivanja povlašćen ili

⁴⁸ *Notae in programma*, AT VIII-2, 364.

⁴⁹ *Meditationes*, AT VII, 3 (upor. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 188).

⁵⁰ *Discours*, AT VI, 77 (upor. *Reč o metodi*, SFD, Beograd, 1952, str. 222).

pak odbačen, Dekart će se u svojim razmišljanjima o odnosu između ljudske duše i tela podjednako osloniti na dva, međusobno ne baš naročito skladna, i u njegovo vreme ne baš ravnopravno tretirana učenja – na ono Akvinčevo, već vekovima dominantno i zvanično priznato od strane katoličke crkve, i na ono Avgustinovo, koje nije bilo osobito omiljeno među jezuitima kod kojih se filozof školovao. Dakako, nijedan od ove dvojice teologa nije sporio da je ljudsko biće *compositum* sastavljen od duše i tela, isto kao što nijedan od njih nije negirao besmrtnost duše. Ipak, Akvinčeva vezanost za Aristotela i supstancijalne forme podrazumevala je teškoće pri objašnjavanju besmrtnosti duše, baš kao što je Avgustinova privrženost Platonu i njegovoj autonomnoj duši otvorila viševekovnu raspravu o načinima na koje bi se dalo izbeći ugrožavanje čovekovog supstancijalnog jedinstva. Koliko god paradoksalno zvučalo, oba ova problema Dekart je nastojao da reši upravo svojim dualizmom.

II

Za avgustinsku tradiciju telo je tamnica iz koje se duša želi izbaviti što pre. Slično je mislio i Dekart, samo što na tom izbavljenju nije istrajavao iz moralnih ili religioznih razloga, nego isključivo zato što je u njemu video put za sticanje onih uvida na kojima čitavo ljudsko znanje opstoji. Filozof će duši pripisivati moć da se kroz meditiranje oslobodi tela, pa će u *Meditacijama* i *Principima* ovakvu vrstu oslobađanja preporučivati svakome ko može i hoće ispravno da filozofira. Ali pri svemu tome on nikada neće skrivati činjenicu da njegovo shvatanje duše, pre svega uočavanje njene sposobnosti da samostalno i nezavisno od tela otkriva istinu, nije njegova vlastita umotvorina. Rado će priznati da su neki od njegovih prethodnika, misleći ponajpre na Platona i Avgustina, ispravno uočili da je istraživanju istine primerena ona metoda koja računa na mogućnost ljudske duše da se emancipuje od svog tela. Pa opet, Kartezije će čak i njima – njima koje je hvalio zato što su mislili da razumevanju metafizičkih stvari prethodi odvajanje od čula – prigovariti da nisu uspeli da pokažu na koji se način preporučeno odvajanje postiže⁵¹. Zame-raće im da nisu dovoljno radikalno i dovoljno metodički razlikovali

⁵¹ *Secundae responsiones*, AT VII, 131.

telo od duše, drugim rečima, da svoje misli nisu sasvim dobro pročistili, da su njihove ideje o onome što pripada duhu i dalje pomešane s idejama stvari koje se opažaju zahvaljujući čulima, i da su utoliko ostali u vlasti pogubne „navike“ da brkaju telesne stvari sa stvarima uma⁵². Nijedna od ovih zamerki, međutim, neće sprečiti Dekarta da za potrebe svoje filozofije iskoristi Platonovu tezu o nezavisnoj, besmrtnoj i razumskoj duši, kojoj je telo dato samo zato da bi joj služilo kao „nosilo“⁵³. Poput Avgustina, i on će prihvatiti platonizam u onom njegovom delu u kojem se tvrdilo da je duša ona koja se telom služi⁵⁴, te će u tom smislu govoriti da nije oko ono koje vidi, nego duša – uz pomoć mozga⁵⁵. Tako će i svoju teoriju opažanja graditi na tome da oset, koliko god nam se činilo da je smešten u telu, pripada jedino duši. Štaviše, njemu će novoplatonsko učenje, prema kojem je duša telom odenuta kao čovek odećom⁵⁶, uveliko poslužiti i za odbranu vlastitog mehanicizma. Iako će odbaciti mišljenje da duša napušta telo u trenutku smrti, Kartezije će za svoju tvrdnju – da je svako telo, pa i ono ljudsko, sasvim neživotno – lako naći opravdanje upravo u platonskom „mitu“ o njegovoj uslužnosti. Kada bude govorio o telu kao automatu, on će pod tim misliti da telo ne umire nego se samo kviri, pa da je utoliko čovekova smrt isključivo nesposobnost njegovog tela da i dalje bude duši od nekakve koristi⁵⁷.

Naravno, Dekart je znao da se takvim viđenjem odnosa između duše i tela, u kojem je njegovo oslanjanje na novoplatonsko predanje više nego primetno, sasvim udaljio od Akvinskog. Akvinski je, naime, u istom tom predanju video pretnju čovekovom jedinstvu: držao je da ljudsko telo za dušu ne može biti isto što i odeća za čoveka, budući da odeća, ma koliko se čovek njome služio, nije s njim ni u kakvom suštinskom jedinstvu⁵⁸. Za njega, jedinstvo ljudske duše i tela jeste nešto posve prirodno, nešto što je Bog želeo a ne nekakvo

⁵² *Secundae responsiones*, AT VII, 131.

⁵³ Plato, *Timaus*, 69 cd, (upor. *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str 114).

⁵⁴ Plato, *Alcibiades I*, 130c.

⁵⁵ *La Dioptrique*, AT VI, 141.

⁵⁶ Nemesius, *De natura hominis*, c. 3; PG 40, 593 B.

⁵⁷ *Les Passions de l'ame*, AT XI, 330-331 (upor. *Strasti duše*, Grafos, Beograd, s. a., str. 9).

⁵⁸ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 57 (upor. *Suma protiv pogana*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993, str. 587).

stanje koje bi bilo rezultat čovekovog pada. Kao što se ljudsko telo ne može aktualizovati bez duše koja mu je entelehija, tako i čovekova duša bez tela, gubeći ulogu forme, gubi svoju bit ili, kako bi Toma rekao, prestaje da živi svoj prirodan život⁵⁹, neprestano težeći tome da se sa svojim telom ponovo ujedini. Stoga je ovaj teolog usku povezanost ljudske duše s telom smatrao *propter animam*, nečim što je tu za dobro duše i poradi nje same, a ne nečim što bi je moglo ili moralo inhibirati bilo u moralnom bilo u sazajnom pogledu. Ali, iako sledbenik Aristotela, Akvinski na čovekovu dušu gledao kao na formu među formama. Vodeći računa o njenoj besmrtnosti, on je ovu ipak proglasio supstancijom, i utoliko različitom od svih ostalih prirodnih oblika. Duša je za njega, kako bi to Žilson rekao, forma koja ima i prenosi supstancijalitet⁶⁰. Kada bi kao oblikujuće načelo ovaj supstancijalitet samo podarivala a ne i posedovala, ona, suprotno zahtevima vere, ne bi mogla postojati nezavisno od materije, već bi, kao i svaka druga forma koja daje organskom biću život⁶¹, nestajala onda kada i ljudsko telo. Ovako, kao *forma subsistens*, ona ne zavisi od tela intrinzično i ne propada zajedno s njim⁶². To, dakako, ne znači da duša i posle čovekove smrti neće ostati vezana za telo. Akvinski, koliko god unutar hilemorfizma tražio prostora za pokazivanje besmrtnosti duše, nikada nije propuštao priliku da doda kako duša nakon propasti tela za tim istim telom pati i žudi, ne uspevajući bez njega da razvije svoju istinsku svrhu. Njena odvojenost od vlastitog tela jeste *praeter naturam*. Otuda, uostalom, i smisao uskrснуća – njegova svrha i mogućnost njegove realizacije.

Dekarta, međutim, problem uskrснуća uopšte nije zanimao. Ono što je spadalo isključivo u pitanja vere i što je nadilazilo „prirodnu snagu našeg uma“⁶³, bilo je van područja njegovog interesovanja. No, i da ga jeste zanimala ta posve dogmatska stvar – *post*

⁵⁹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Ia, q. 76, a. 1 (upor. *Izbor iz djela*, 1. svezak, Naprijed, Zagreb, str. 50-51).

⁶⁰ Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1936, pp. 182 i dalje.

⁶¹ Radi se o duši kao ostvarenju organskog tela. *Animam esse actum corporis organici*, kako su sholastičari formulisali Aristotelovo određenje duše kao „prve aktualnosti“ tela (Aristoteles, *De anima*, 2, I, 412 a 27; upor. *O duši*, str. 30).

⁶² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Ia, q. 75, a. 6 (upor. *Izbor iz djela*, str. 40-43); *Summa contra gentiles*, II, c. 79 (upor. *Suma protiv pogana*, str. 737-745).

⁶³ *Principia*, AT VIII-1, 14 (upor. *Osnovi filozofije*, str. 74-75).

mortem vraćanje individualizovane duše, i to baš onom telu koje joj je prema tomizmu individuaciju omogućilo – Kartezijev odgovor ne bi bio ni nalik odgovoru koji srećemo kod Tome Akvinskog. Za Dekarta, naime, besmrtna duša ne može biti uposebljena ili konkretizovana zahvaljujući telu nego zahvaljujući tome što je svaka duša ponaosob već samom sobom individualna supstancija⁶⁴. Osim toga, ne sme se smetnuti s uma da je naš filozof na svaki način želeo da izbegne Akvinčev stav da telom individualizovana duša preživljava to isto telo tako što u sebi na virtuelan način i dalje nosi čulno opažanje i telesnu memoriju⁶⁵. Duša je, kako je to Kartezije vazda naglašavao, besmrtna upravo zato što je spram tela autonomna. Upravo kao autonomna, ona je daleko više supstancija i, ako tako možemo reći, daleko više besmrtna nego što je to Akvinski ikada mogao pokazati na primeru svog tumačenja čovekovog jedinstva. Zato Dekart, posvećujući svoje *Meditacije* učiteljima Teološkog fakulteta u Parizu, naglašava da njegovo razumevanje duše ima ogromne prednosti nad ostalim učenjima⁶⁶, misleći pod tim da takva prednost nije vidna samo u rešavanju problema racionalnog znanja već i u stvarima teologije. U očima sedamnaestovekovne Sorbone, dakako, ta je prednost bila mnogo manja od teškoća koje je povlačila za sobom. Ništa Dekarta nije moglo poštediti kritike teologa kojima je bila neprihvatljiva činjenica da je filozof okrenuo leđa čitavoj „hrišćanskoj filozofiji“ onda kada je, odbacivši supstancijalne forme, telu pripisao istu onu subzistentnost kakvu je Akvinski, nateran razlozima vere, podario ljudskoj duši. Jer, ni Avgustin ni Akvinski nikada na telo nisu gledali kao na supstanciju. Onaj prvi – zato što je telo odveć bezvredno da bi mu se pripisala subzistencija, ovaj drugi – zato što bi supstancijalizacija tela unutar hilemorfizma oslabila ionako spornu besmrtnost duše, i što bi duhu – koji je isključivo kao forma tela sposoban za saznanje – onemogućila svaku spoznaju. Dekart zacelo takve poštekoće s telom kao supstancijom nije imao. Niti mu je telesnost bila odbojna, niti je ona imala ikakvog učešća u njegovom razumevanju razumskog ili teorijskog znanja.

Pa iako s obraćenim Avgustinom nije delio prezir prema telesnoj prirodi, Dekart je čak i u ovoj stvari – u svom odnosu prema telu

⁶⁴ *Principia*, AT VIII-1, 28-29. (upor. *Osnovi filozofije*, str. 88-89).

⁶⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 8 (upor. *Izbor iz djela*, str. 92).

⁶⁶ *Meditationes*, AT VII, 3 (upor. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 188).

– imao više koristi od Avgustina nego od Akvinskog. Dok je u Avgustinu našao, ako ništa drugo, barem dobru potporu za svoju tvrdnju o potpunoj nezavisnosti duše, što mu je, u najmanju ruku, otvaralo prostor za osamostaljenje tela, dotle je u Akvinčevim supstancijalnim formama, koje nisu podrazumavale samo čvrst spoj između duše i tela nego i njihovu međusobnu zavisnost, video najveću moguću opasnost. Opasnost i po dušu – čija je autonomnost spram tela, prema Dekartovoj viziji, trebalo da garantuje mogućnost metafizike kao osnove svih nauka, ali i opasnost po telo – čije izučavanje u prirodnoj filozofiji, kako to Kartezijev mehanicizam pokazuje, nije smelo biti opterećeno čulnošću koju duša, ne razlučujući sebe od tela, u telo učitava. I zaista, Dekartov je strah od supstancijalnih formi bio posve opravdan. One su podrazumevale sve ono čega je filozof želeo da se oslobodi, a želeo je da se oslobodi Akvinčevog stava da je za ljudsko saznanje neophodno prisustvo tela, te da se čak ni saznajući subjekt ne može identifikovati s čistim razumom. Prema tomističkom učenju, u prevelikoj samostalnosti spiritualnog elementa sasvim bi se izgubila suštinska potreba koju duša za telom ima, a koja bi morala slediti iz njene nemogućnosti da vlastitu prirodu bez tela realizuje. Ne treba, naime, zaboraviti da je Akvinski dušu držao za formu tela više iz saznajnih nego teoloških razloga. Duša, tvrdiće on, svoje misaone intencije, ili ono zahvaljujući čemu saznaje, ne može razviti bez saradnje s telom, bez čulnih specija koje potpuno zavise od čovekovih telesnih organa. Istina, Akvinski će reći da je duh u samom činu apstrahovanja ili odvajanja fantazmi od svega telesnog i pojedinačnog potpuno samostalan, a njegove inteligibilne forme univerzalne i oslobođene konkretne čulnosti, pa će u tom smislu, u smislu delanja, i za tomizam, a ne samo za Dekarta, duh biti autonoman u odnosu na telo: on u svome radu neće podrazumevati nijedan telesni organ⁶⁷. Ono, međutim, u čemu duh, prema Akvinskom, neće biti samodovoljan – to je njegov intencionalni predmet. Za ovog teologa, kao i za Aristotela⁶⁸, „duša nipošto ne misli bez fantazmi“⁶⁹ ili onih slika koje

⁶⁷ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 57 (upor. *Suma protiv poga-
na*, str. 589).

⁶⁸ *De anima*, III, 8, 432a 8: „Onaj koji ništa čulom ne spoznaje, ništa neće naučiti niti razumeti, a kada promišlja, nužno zajedno s tim gleda neku fantazmu“ (upor. *O duši*, str. 84).

⁶⁹ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 73 (upor. *Suma protiv poga-
na*, str. 687).

mašta formi zahvaljući čulnim specijama. Ljudski um svoje nematerijalne sadržaje vazda gleda u nečem materijalnom⁷⁰, jer on, kao najniži stupanj među umskim supstancijama, nema, poput anđela, prirodno datu spoznaju istine, nego mora da je „sabira od deljivih stvari putem čula“⁷¹. Čovekova duša, budući potpuno prazna, neostvarena ili nestvarna sve dok ne počne da saznaje⁷², prinuđena je, reći će Akvinski, da odnekuda „uzima“ svoje znanje, pa pošto ne može iz sebe, uzima ga od čulnih stvari. *Intellectivam cogitationem ex rebus sensibilibus sumunt*, reći će on⁷³. Upravo stoga, razumna duša, prema Akvinčevom mišljenju, ne može stvari shvatiti odjednom. Ona je naterana na zaključivanje, na hod koji se odvija korak po korak, jer rasuđivanje koje se obavlja na osnovu čulnog opažanja podrazumeva rad na pojedinačnostima koje se samo „sabiranjem“ slažu u znanje. I dok će Akvinski, gledajući na ljudsku spoznaju kao na nešto što je zavisno od tela po svom „materijalu“, insistirati na umnožavanju telesnih organa koji bi čoveku obezbedili što bolje znanje⁷⁴, Dekart će nekoliko vekova kasnije insistirati na nečem sasvim suprotnom: na metodskom usavršavanju čovekovih umskih sposobnosti, gde to usavršavanje ima smisla samo ako se računa na ono što je Toma Akvinski u potpunosti negirao – samo ako se pretpostavi urođeno znanje zajedno s intuicijom kao ljudskim sredstvom za neposredno viđenje istine. Doduše, i Dekart će tvrditi da čovek, za razliku od Boga i anđela, u spoznavanju ide korak po korak, ali ne od ove do one pojedinačne ili telesne stvari, već deduktivnim rasuđivanjem od jedne do druge intuicije, na taj način osvešćujući ili eksplicirajući svoje urođeno znanje. I u tome će, naravno, filozof biti daleko bliži Avgustinu i njegovoj unutrašnjoj istini nego Anđeoskom učitelju.

Pa opet, baš će u Akvinskom a ne u Avgustinu Dekart dobiti inspiraciju za svoje shvatanje odnosa između duše i tela, i to u onom delu koji je za njegovog života, pa i kasnije, bio najviše osporavan, a u kojem filozof tvrdi da heterogenost ovih supstancija ne sprečava njihov kontakt. Uzme li se u obzir da je biskupa iz Hipona pre svega

⁷⁰ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 73 (upor. *Suma protiv poga-*
na, str. 687).

⁷¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 5 (upor. *Izbor iz djela*, str. 63).

⁷² Aristoteles, *De anima*, III, 4, 429a 24 (upor. *O duši*, str. 77).

⁷³ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 96 (upor. *Suma protiv poga-*
na, str. 849).

⁷⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 5 (upor. *Izbor iz djela*, str. 65).

zanimalo postignuće čovekove natprirodne svrhe – oslobađanje od tela a ne njegovo prisustvo, sasvim je razumljivo da u razmatranju jedinstva duše i tela Avgustin nije mogao biti valjano nadahnuće, i da se u toj stvari Dekart morao okrenuti onom misliocu kojem su telo i njegov spoj s dušom bili daleko bitniji od njihove „natprirodne“ razdvojenosti. Mada se, dakle, žestoko protivio Akvinčevoj ideji o telu kao izvoru razumskog znanja, Dekartovo je protiviljenje, ruku na srce, bilo daleko od toga da teologu ospori svaku zaslugu u određenju mesta koje ljudsko telo unutar čulnog iskustva ima. Tačno je da nije prihvatio Akvinčevo mišljenje o osetu kao nečemu što ne može pripadati isključivo duši, ali ipak ga je privukla njegova zamisao prema kojoj oboje – i telo i duša – imaju svoju ulogu u proizvođenju onoga što nazivamo čulnim iskustvom: za takvo iskustvo, naime, zaslužan je *compositum* a ne samo neki od njegovih delova. Osim toga, Dekartu se u tom kontekstu, kontekstu jedinstva ljudske duše i tela, zasigurno dopala tvrdnja Tome Akvinskog da se telo i duša, budući raznorodne prirode, ne mogu sjedinjavati prostim mešanjem već isključivo dodirivanjem. Svakako, nije se kod Tome radilo o dodiru kakav je svojstven telima i koji se ispoljava kroz nastavljanje, sastavljanje i vezivanje, jer na taj se način, veli ovaj teolog, mogu dodirivati samo „one stvari čije su granice zajedno, na primer, tačke ili prave ili površine, koje su krajnje granice tela“⁷⁵. A budući da duša sasvim sigurno ne spada u rod količina kojoj bi se mogao dodati nekakav deljivi deo kvantiteta koji bi je doticao, *contactus* na koji je smerao Akvinski bio je nešto sasvim posebno. To ni u kom slučaju nije „dodir količine, nego sile“⁷⁶, reći će on. U tom dodiru sile razumska supstancija dotiče telo, i spaja se s njim, ali samo zahvaljujući „uticaju“ ili „promeni“ koju vrši nad telom. I baš zato što je o dodiru moći reč, taj se dodir odnosi na celo dodirivano biće a ne na neki njegov deo ili na njegove krajnje granice. Štaviše, za razliku od dodira količina, u kojem je ono što dodiruje dodirivanom sasvim spoljašnje, i gde je dodirivano prepreka koja brani da ono što dodiruje kroz njega prolazi, kod duše se, smatraće Akvinski, radi o tome da ona ima snagu da bez ikakvih teškoća proдре u telo i čitavog ga prožme.

⁷⁵ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 56 (upor. *Suma protiv pogana*, str. 581).

⁷⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 1 (upor. *Izbor iz djela*, str. 32); *Summa contra gentiles*, II, c. 56 (upor. *Suma protiv pogana*, str. 581-583).

Naprost, to je „supstancija koja dodiruje unutar onoga što je dodirivano“⁷⁷, a svakome ko bi pitao – kako je takav dodir uopšte moguć? – Akvinski bi odgovarao isto onako kako je to učinio Dionisije Areopagita pre njega. Kao što će Dionisije u *Božanskim imenima* tvrditi da se ljudsko telo, kao najviše u rodu tela, po Božijoj volji združuje s ljudskom dušom zato što je ona najniža među umskim bivstvima, tako će i Toma Akvinski reći da je ljudska duša *horizon et confinium* između telesnih i netelesnih bivstava, nekakva vrsta međaša u kojem se spaja donja granica viših s najvišom granicom nižih stvorenja, te da je baš utoliko duša oblik tela, ma koliko po prirodi bila netelesna⁷⁸.

Dekart, naravno, nikada neće smatrati da se veza koja spaja dušu i telo može pravdati dodirom između najvišeg među najnižima i najnižeg među najvišima. On će, kao što znamo, radije misliti da se radi o čudu, o dodiru kojim se Bog poslužio da bi izvršio spoj supstancijalno različitih i realno nezavisnih entiteta, ali entiteta koji su, već samim tim što su supstancije, ontološki potpuno ravnopravni. Za njega, spoj među njima ne samo da nije prirodan u Akvinčevom smislu reči – prema kojem bi razvrgavanje tog spoja bilo *praeter naturam* – nego je i sasvim iracionalan. Jer, nema racionalnog objašnjenja načina ili razloga zbog kojih Bog ujedinjuje ono što po svom pojmu, kako Dekart smatra, ne zahteva ujedinjenje. I upravo zato što ovaj spoj vidi kao neshvatljiv ili razumski neutemeljen, što ga vidi kao jedan veliki *miraculum*, on će i moći tvrditi da Bog, ma koliko tesno sjedinio misaonu i telesnu supstanciju unutar ljudskog bića, „ne može sebe lišiti moći koju je ranije imao – da ih razdvoji ili održava jednu bez druge“⁷⁹. Iz istog tog razloga, Kartezije se neće upuštati u objašnjenje Božijih „motiva“ za ujedinjenje duše i tela, već će nastojati da objasni način na koji čovek za njega zna, te način na koji se on u ljudskom životu ispoljava. U tom pogledu i samo iz tih razloga, filozof će u potpunosti prisvojiti Akvinčev *contactus virtutis*, koji, kao što smo videli, nema ničeg zajedničkog s telesnim dodirom, ali zahvaljujući kojem se može makar donekle predočiti kontakt između međusobno različitih priroda kakve su duša i telo. I za njega će važiti Akvinčeva tvrdnja da „betelesne stvari nisu na nekom mestu dodirom prostornog

⁷⁷ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c. 56 (upor. *Suma protiv pogana*, str. 583).

⁷⁸ Isto, II, c. 68 (upor. *Suma protiv pogana*, str. 653).

⁷⁹ *Principia*, AT VIII-1, 29 (upor. *Osnovi filozofije*, str. 89).

kvantiteta kao tela, nego dodirom svoje snage⁸⁰. Dekart će, doduše, govoriti o pinealnoj žlezdi kao osnovnom sedištu duše, ali će tada naglasiti da se pod tim ne može misliti na njeno prostorno situiranje, nego na mesto unutar tela u kojem se kontakt između duše i tela najintenzivnije ispoljava⁸¹. No, koliko god Akvinski Dekartu u ovoj stvari bio inspirativan, mora se naglasiti da je Dekart spoj duše i tela vrlo često izražavao i rečju „mešanje“, znači, upravo onom rečju koju je Akvinski „dodirom“ na svaki način hteo da izbegne. Filozof, dakako, pod tim neće razumevati magijsko ili, pak, doslovno prožimanje raznorodnih supstancija, nego toliko blizak *contactus virtutis* da se on drugačije, osim sa *quasi permixtum*⁸², ne bi mogao izraziti. Taj je kontakt za Kartezija bio odveć intiman da bi bio onako jednostran kakvim ga je video Akvinski. Ne menja se samo telo zbog prisustva duše, smatraće on, nego i duša zbog prisustva tela, pa je ova uzajamnost promene ili delovanja Dekartu morala nalikovati upravo nekakvoj vrsti mešanja. Uza sve to, ne sme se smetnuti s uma ni činjenica da *permixtio* nosi u sebi još neka značenja, poput „prepreke“ i „brkanja“ – baš ona značenja, dakle, koja je Kartezije pripisivao rezultatu metafizički neshvaćenog odnosa između duše i tela. Biti tako blizak s nečim kao što je ljudska duša sa sopstvenim telom, moralo je, kako Dekartova metafizika realne razlike pokazuje, voditi ometanju rada saznajno autonomne duše, odnosno, moralo je postati preprekom sticanja racionalnog znanja. Već smo rekli, za ovog je filozofa spoj duše i tela bio isuviše intiman da bi bio spoznajni temelj kakvim su ga sholastičari smatrali. Budući da ne dopušta međusobno lučenje, prisnost između duše i tela proizvodi zbrku a ne jasnost i razgovetnost u kojima je Dekart video osnovu teorijskog znanja.

Tomi Akvinskom je, naravno, međusobni uticaj duše i tela bio sasvim stran. Njemu ni na pamet nije padalo da ljudsko telo može uticati na ljudsku dušu i da bi njihov odnos dodirivanja mogao bio obostran. Za njega je uticaj bio svojstven isključivo umskom bivstvu ili duši, i samo je od nje kao delatnog principa mogao poticati. Telo nema moć delanja, ono nije delatelj, pa baš zato za svoje ostvarenje, za svoj izlazak iz puke mogućnosti, potrebuje dušu. Takva pretpostavka bila je sasvim dovoljna da ovaj teolog zaključi kako zajedno s

⁸⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 8. a. 2 (upor. *Izbor iz djela*, str. 302).

⁸¹ *Traité de l'homme*, AT XI, 131-2.

⁸² *Meditationes*, AT VII, 81 (upor. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 236).

delanjem telu treba osporiti i svaku moć delovanja. Kao što čovek, reći će on, ne dotiče onog koji ga žalosti već vinovnik žalosti dira ožalošćenog⁸³, tako i telo ne može uticati na dušu i menjati je nego samo obratno. Imajući u vidu razliku između delatnosti i trpljenja, Akvinski će držati da među stvarima ima onih koje isključivo dodiruju kao i onih koje su isključivo dodirivane⁸⁴. Tako ljudska duša dodiruje telo spajajući se s njim, ali ne biva s njegove strane dodirnuta ili promenjena. Drugim rečima, duša, prema Akvinskom, ne može od tela primiti nikakv uticaj. U tom smislu, iako su duša i telo posve različite prirode, zbog čega se njihovo jedinstvo i ne može ostvariti *per modum mixtionis* nego samo dodirom sile, ljudsko će biće, kao zajednica duše i tela, za Akvinskog biti „jedno u delovanju i primanju uticaja“⁸⁵. Na ovom mestu, međutim, ne možemo naprosto zaoobići činjenicu da Dekart, iako je govorio o međusobnom uticaju duše i tela, nikada nije tvrdio da ljudsko telo poseduje delatnu silu kojom bi moglo delovati na druga tela ili, pak, na samu dušu. Tačno je da je za njega telo supstancija kojoj je za „opstanak“ dovoljno kretanje i oblik, da telo upravo zato ne potrebuje aristotelsko-sholastičku formu koja bi ga određivala, te da se utoliko kartezijanska tela međusobno nimalo ne razlikuju po pridolazećoj formi: niti ima smisla deliti ih na živa i neživa, niti je opravdano među telima izdvajati ono ljudsko, osim po tome što svojom strukturalnom uređenošću ima sposobnost spajanja s dušom. Ali tačno je i to da kretanje, u kojem se, prema Karteziju, iscrpljuje sva telesna priroda, nije delatni nego mehanički princip, nešto što je proizvedeno s Božije strane ali što samo po sebi ništa ne proizvodi. U međusobnom dodirivanju tela o kojem filozof u svojoj fizici govori radi se o „dodiru količina“ – o sudarima ili udarcima, kako ih Dekart naziva⁸⁶ – u kojima se ne stvara nikakvo novo kretanje nego samo prenosi ono već postojeće i od Boga utisnuto u telesni svet. Zato Dekart, isto kao i Akvinski, neće smatrati da telo ima snagu da delanjem deluje, da deluje na način duše, odnosno eficientno uzrokuje.

⁸³ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c 56 (upor. *Suma protiv pogana*, str. 581-583).

⁸⁴ Isto (upor. *Suma protiv pogana*, str. 581).

⁸⁵ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, c 56 (upor. *Suma protiv pogana*, str. 583).

⁸⁶ *Principia*, AT VIII-1, 65 i dalje.

Uostalom, kada bi za Dekarta bilo moguće da telo bude delatelj, onda bi i sholastička teorija intencionalnih specija, prema kojoj spoljašnje telo poseduje moć da odašilje od sebe sličice koje se utiskuju u čovekova čula, bila valjana. A nije, smatrao je filozof⁸⁷. Štaviše, on će smatrati i to da teorija ovih specija podrazumeva upravo ono što tomizam telu odriče. Jer, sposobnost spoljašnjeg tela da putem senzibilnih specija modifikuje ljudsko telo, odnosno njegova čula, morala bi se, prema Dekartovom mišljenju, oslanjati na snagu tela da deluje kao duša. A telo, smatraće on, i jeste telo zato što nema niti jedno duševno svojstvo. Zanemarimo li, ipak, da je Kartezije u teoriji specija video opasno uvlačenje animizma u telesni svet, i da ju je već iz tih razloga morao odbaciti, izlazi nam kao mnogo zanimljivije nešto sasvim drugo, naime, činjenica da je Dekatovo telo, iako supstancija, oduvek imalo manju „možnost“ nego ono Akvinčevo kojem se supstancijalitet negira. Koliko god Akvinski odricao telu moć da utiče na dušu, u sazajnom pogledu stvari su s telom sasvim drugačije stajale. Zato, neće Dekart zameriti Akvinskom i čitavoj sholastici tek njihov animizam, nego i njihovo viđenje tela kao onog koje, preko specija, uslovljava način na koji će duh pristupiti saznavanju tela. Prispisivati telu moć da duhu nabaci bilo kakvu pa i metodska direktivu, za Dekarta nije vodilo samo pogrešnom shvatanju prirode tela nego i prirode ljudske duše. Telo nema u sebi ničeg intencionalnog, držaće filozof, i utoliko nije u njegovoj moći da se kao predmet nameće duhu na način uslovljavanja sazajnog čina. Još manje je u njegovoj moći da na bilo koji način učestvuje u određenju vlastite prirode ili prirode duše. Uprkos tome, ili, radije, pri svemu tome, Dekart će smatrati da sama činjenica da telo nije delatno, da u sebi ne sadrži nikakvu silu, ne znači istovremeno da ga ne možemo posmatrati kao uzrok, kao nešto što uz kooperativnost duše stvara naš čulni svet. Ali razlika između delovanja i delanja, na kojoj je Dekart u ovoj stvari implicitno, a ipak tako očevidno istrajavao, može se uspostaviti tek s kartezijanskim osamostaljivanjem tela. Tek tad je, naime, moguće posmatrati telo kao uzrok, kao delovatelja, a ipak ga jasno razgraničiti od duše koja, ništa manje nego telo, ima moć da dejstvuje, ali koja, za razliku od tela, dejstvuje kao delatelj. Sve dok se duša pomatra tomiistički – kao forma koja neposredno uobličava prvu materiju i koja je uzrok svih ljudskih delatnosti, bilo da se radi o vegetativnim, čulnim

⁸⁷ *La Dioptrique*, AT VI, 87.

ili intelektualnim, kako ih je još Aristotel razdelio – telu se ne može pridavati nikakva uzročnost, izuzev one tvarne ili materijalne, koja se, prema tomizmu, sastoji isključivo u tome da telo priziva formu, da ono, jednom reči, biva na način podmeta onog delovanja ili uzrokovanja koje može pripadati samo delatnoj duši. I upravo na tom mestu, mestu gde će Dekart telo videti kao uzrok duševnog delanja ili snažnog provokatora duševnog života, jasno će se moći uočiti da je Akvinčeva teorija supstancijalnih formi, zajedno s aristotelskim shvatanjem uzročnosti, predstavljala osnovni razlog što sholastička filozofija nije mogla prihvatiti obostranost uticaja između duše i tela. Za nevolju, misliće Kartezije, ne prihvatanje ove obostranosti, pre svega sposobnosti tela da utiče na dušu, značiće samo korak dalje i od metafizike i od nauke. Jer, sve dok se ne prizna moć tela da uzrokuje sadržaje duše, ovi se sadržaji neće razumeti kao konfuzni proizvod jedinstva duše i tela nego kao saznajni rad našeg razuma. Sve dok se, dakle, ne prizna *permxtio* ljudske duše i tela, njihova razdeoba, koja bi trebalo da dovede do spoznaje kako prirode duše tako i prirode tela, neće biti moguća. Zapravo, neće biti moguća ni metafizika ni fizika, ni psihologija ni fiziologija. Tek će supstancijalizacija tela, koju će Dekart nasuprot Akvinskom i njegovim supstancijalnim formama obaviti, otvoriti mogućnost da se, umesto neraskidivog i nužnog spajanja, uzajamno uticanje duše i tela prihvati kao njihovo supstancijalno jedinstvo, te da se posledice tog jedinstva raskrinkaju unutar prve filozofije i posebnih na njoj utemeljenih znanosti. Kartezijanski se dualizam naprosto mora posmatrati kroz istovremeno razlikovanje i spajanje duše i tela, baš kao što se i osnovni cilj tog dualizma, a to je napredak ljudskog znanja, ne može ostvariti drugačije negoli kroz zajedničku primenu spekulativnog i zdravog razuma.

III

Na razne načine je Dekart pokušavao da predoči javnosti kako prigovori koji smeraju na to da ospore mogućnost uzročnosti između tako različitih supstancija kakve su telo i duša zapravo uopšte ne pogađaju njegovo učenje. I čini se da je Margaret Vilson bila sasvim u pravu kada je tvrdila da niko od njegovih protivnika, počevši od Gasendija, Fušea i Lajbnica pa do savremenih autora, nikada nije dokazao da je primedba o heterogenosti valjana a Dekartovo shvatanje

pogrešno⁸⁸. Doduše, možda bi Dekart sa svojim oponentima bolje izašao na kraj da se pri razmatranju odnosa između duše i tela pozvao na najviši autoritet, pa opet, uticaj Akvinskog na Kartezija bio je toliko vidan u toj stvari da se s pravom možemo pitati da li su njegovi savremenici ikada ozbiljnije izučavali ovog teologa i da li su išta znali o kontaktu koji ne podrazumeva mehanički dodir. Isto pitanje dalo bi se postaviti i nekim današnjim tumačima kartezijanskog dualizma, jer čini se da kod većine njih nema razumevanja za pretpostavku da se i bez tomističkog hilemorfizma ili materijalističkog monizma može smatrati da duša, koja po svojoj prirodi ne zadovoljava prostorni spoj s telom, ipak jeste u stanju da bude u nekakvom odnosu s njim, da je i više od toga – sposobna da prima njegov uticaj, ali da to primanje uticaja ne mora značiti niti da duša išta gubi od svoje moći delanja, niti da telo stiče sposobnost da bude delatno.

Znamo da je Dekart upozoravao na to da duša i telo ne komuniciraju na način na koji je to većina pretpostavljala, a koji bi se dao svesti na mehanički dodir ili, pak, akcidentalni odnos. Na Gasendijevu primedbu prema kojoj je nemoguće da duša pokreće telo ako nije bar donekle materijalna, te da je posve neshvatljivo da ta ista i sasvim nematerijalna duša može primati uticaje od strane telesnih stvari, Dekart je, već smo videli, sasvim jednostavno odgovorio – da čitavu zabunu oko odnosa između duše i tela stvara *supposition qui est fausse*, pretpostavka prema kojoj dve supstancije, budući realno različite, ne mogu delovati jedna na drugu⁸⁹. Naravno, filozof neće propustiti priliku da napomene koliko ga čudi činjenica da isti oni koji veruju u ovu „lažnu pretpostavku“ nemaju nikakvu zamerku na skolastičku fiziku, da ne smatraju nimalo neobičnim da takozvane realne akcidencije imaju moć da utiču na telo, iako je razlika između tih kvaliteta i tela, između realnih akcidencija i telesne supstancije, veća od one za koju je sam filozof pretpostavljao da postoji između duše i tela⁹⁰. Sličnu napomenu zatičemo i u Dekartovom pismu nepoznatom korespondentu⁹¹, kao i u prepisci s Elizabetom. Međutim, tek je u ovoj poslednjoj njegova napomena o sholastičkoj

⁸⁸ Margaret Dauler Wilson, *Ideas and Mechanism: Essays on the Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, str. 49.

⁸⁹ Pismo Klersijeju iz 1646, AT IX-1, 213.

⁹⁰ Isto.

⁹¹ Pismo [Hiperaspistu] od avgusta 1641, AT III, 424.

fizici dobila svoj jasan izraz i pravo mesto. Insistirajući na tome da međusobni uticaj duše i tela nije mehaničke prirode, Dekart je ne samo princezi već, čini se, i samome sebi nastojao da razjasni razloge zbog kojih se dogodilo da ljudi više veruju u jedinstvo tela i realnih kvaliteta – kvaliteta poput težine ili toplote, nego u njegovo obrazloženje jedinstva duše i tela⁹². Doduše, opaska koju čitamo u pismu Elizabeti izuzetno je kratka, kraća nego što bi se očekivalo od napomene koja je namenjena pokazivanju prednosti kakvu bi misli-očevo učenje o realnoj razlici između tela i duše trebalo da ima nad svim ostalim objašnjenjima njihovog odnosa. I sam svestan toga, filozof će se pred učenicom pravdati da bi opširnije obrazloženje moglo uvrediti intelektualnu superiornost Njenog Visočanstva, ali će istovremeno dodati da mu skromnost ne dozvoljava da se nada kako će njegov odgovor zaista zadovoljiti princezu⁹³. Koliko znamo, njeno je zadovoljstvo uistinu izostalo, ali pre svega zato što se Dekart, umesto da usliši njenu molbu i objasni spoj između ljudske duše i tela, ponovo bavio njihovom realnom različitošću.

Nema sumnje da može izgledati neobično što je u tom objašnjenju mislilac kao probu ispravnosti vlastitog učenja uzeo sholastičku fiziku s kojom se ni u čemu nije slagao. On je više puta ukazivao na to da smatra besmislenom sholastičku pretpostavku koja podrazumeva postojanje realnih kvaliteta, i u kojoj se ti isti kvaliteti, iako prozvani akcidencijama, tretiraju kao supstancije. Pa ipak, čitava stvar s Kartezijevim objašnjenjem prestaje da bude čudna onda kada se shvati da ovaj filozof grešku tadašnjih fizičara nije video samo u pogrešnom imenovanju ili tretmanu telesnih svojstava, nego i u tome što će isti fizičari smatrati sasvim razumljivim da su, na primer, težina i telo, mada međusobno različiti, u tako bliskom jedinstvu da težina, pokrećući telo prema središtu zemlje, može da utiče na njegovo kretanje. Pri svemu tome, niti će se iko od sholastičkih fizičara pitati kako težina pokreće telo, niti kako je s njim udružena. Oni će odnos između težine i tela naprosto prihvatiti kao samoočevidanu stvar. Jedan od razloga zbog kojih je Kartezije spomenuo baš ovaj primer, primer s težinom, svakako je taj da bi pokazao da oni koji sholastičku fiziku prhvataju kao neupitnu nemaju nikakvog osnova da i njegovo sopstveno shvatanje odnosa između

⁹² Pismo Elizabeti od 21. maja 1643, AT III, 667.

⁹³ Isto, 668.

duše i tela ne priznaju za nesporno. Jer, njegovo objašnjenje spoja realno različitih supstancija nije ništa neobičnije od sholastičkog shvatanja odnosa između tela i njegovih akcidencija, ništa čudnije od tobože očiglednog učenja o težini. Tačno je da Dekart u odnosu između duše i tela vidi mogućnost jedinstva različitih i njihovog međusobnog uticaja, ali tačno je i to da istu tu mogućnost vide i sholastički fizičari u odnosu između tela i težine. Bilo bi, međutim, krajnje nesmotreno, ako ne i zlurado, kada bi se zaključilo da je Dekart osvrtno na sholastičku fiziku želeo da stavi na znanje da su njegovo shvatanje i ono sholastičko jednaki po svojoj neubedljivosti, pa da zato od strane učenih zahtevaju podjednak tretman. Nikako se ne bi moglo reći da se ovde radi o Kartezijevoj nameri da mogući nedostatak samoočevidnosti vlastitog shvatanja odnosa između duše i tela pravda pukom činjenicom da takva samoočevidnost nedostaje i nekom drugom učenju. Dekartova je namera bila sasvim drugačija. On je želeo da utvrdi vezu između vlastite realne razlike i razloga zbog kojih su se sholastičari upustili u fizikalna objašnjenja preko realnih akcidencija. U toj će se vezi, naime, otkriti upravo ono što je filozofa najviše zanimalo – kako se uopšte moglo dogoditi da se sholastičkom fizikalnom objašnjenju više veruje nego njegovom metafizičkom razlikovanju duše i tela, te njegovom insistiranju na tome da takvo razlikovanje uopšte ne smeta supstancijalnom jedinstvu ovih entiteta.

U pismu Elizabeti Dekart će pokušati da sugeriše kako su sholastički razlozi za istovremeno prihvatanje, s jedne strane, razlike između težine i tela, i, s druge, jedinstva težine i tela, ležali u tome što fizičari nisu pravili distinkciju između moći ljudske duše da deluje na sopstveno telo i sposobnosti tela da mehanički utiče na druga tela. Usled nepoznavanja prirode vlastite duše, reći će on, obe ove moći, i moć duše i moć tela, fizičari pripisuju telu, odnosno njegovim različitim kvalitetima⁹⁴. Zbog toga im se, uostalom, i dešava da ne uspevaju da primete da je kretanje tela prema središtu zemlje proizvod mehaničkog dodira, a nikako ne rezultat nekakve sile ili realne akcidencije koju bi telo eventualno posedovalo. Pa opet, primećuje Dekart, argument tadašnjih fizičara ne bi uopšte bio ubedljiv, niti, pak, opšteprihvaćen kakav je uistinu bio, da nije nečeg u ljudskom mišljenju, nečeg sasvim spontanog, što je baš tom argumentu a ne nekom

⁹⁴ Pismo Elizabeti od 21. maja 1643, AT III, 667.

drugom omogućilo da se tako lako uklopi u postojeću sliku sveta. Da nije nekakvog intuitivnog osećaja o delovanju naše volje, smatraće Dekart, da ne postoji nekakva urođena ideja o moći ili snazi da se nešto pokrene, a koja se u iskustvu pokazuje kroz moć ljudske duše da pokreće sopstveno telo, nikada sholastička teorija o težini ne bi naišla na tako zdušno odobravanje učenog i običnog sveta. Jer, upravo je iz čovekovog osećaja moći da nešto pokreće, ili na nešto deluje, proistekao fizikalni pojam moći tela da bude vlastiti pokretač i pokretač drugih tela, te mišljenje da neko njegovo svojstvo, kao što je to težina, njega samog može pokrenuti. Dekart je, ne treba zaboraviti, mislio da je beskonačnost čovekove volje ono jedino po čemu smo ravni Bogu, da je volja ono prvo što u svojoj svesti primećujemo, pa da stoga prethodi čak i metodičkoj sumnji preko koje ćemo, idući tragom Druge meditacije, potvrditi vlastito postojanje. Već otuda volju treba ubrojiti, kaže filozof, u „prve i najopštije urođene pojmove“⁹⁵. Stoga Kartezijev govor o urođenoj ideji delovanja i njenog povezivanja s voljom ovde, ovde gde je reč o sholastičkoj fizici, ne treba nimalo da čudi. Tim pre što on smatra da je ta ideja, kako nam i primer pomenute fizike pokazuje, podložna pogrešnom tumačenju, i što kod onih koji dušu i telo ne razlikuju, nužno vodi animizmu. „Mi u nama samima imamo iskustvo jednog naročitog pojma“, kaže Dekart, već unapred zgotovljenog pojma, koji nam je „dat da bismo pojmlili način na koji duša pokreće telo“, ali koji pogrešno upotrebljavamo onda kada ga pripisujemo težini ili nekom drugom svojstvu tela“⁹⁶. Koliko su, dakle, ozbiljne posledice brkanja duše i tela, najbolje se vidi na primeru sholastičkih fizičara, budući da oni upravo zahvaljujući takvoj zbrci nisu uspeli da shvate prirodu onoga čime se bave. Primenjujući urođenu ideju volje ili delanja na telesnu supstanciju, oni ne primećuju da težina ne može biti realno različita od tela, i da ne može biti nikakva moć koja bi telo pokretala prema središtu zemlje. Oni, kako Dekart kaže, ne vide da se čitavo kretanje, s obzirom da praznog prostora nema, „zbiva stvarnim dodirom jedne površine s drugom“⁹⁷, a ne zahvaljujući dodiru sile. Dodamo li tome još i renesansno nasleđe, prema kojem je materija svugde jedna te ista, razumljivo je što za Kartezija isti *attouchement réel* važi podjednako za nebeska i

⁹⁵ *Principia*, AT VIII-1, 19 (upor. *Osnovi filozofije*, str. 80).

⁹⁶ Pismo Elizabeti od 21. maja 1643, AT III, 667-668.

⁹⁷ Isto, 667.

zemaljska tela, i što za njega težina neće biti ništa drugo do mehanički kontakt u kojem su „svi delovi zemlje povučeni nadole zahvaljujući nebeskoj materiji“ koja ih pritiska⁹⁸. To je, smatraće filozof, način na koji zemaljska tela „postaju teška“⁹⁹, i taj se način, istrajavaće on, nikako ne sme povezivati s prisustvom duše ili sile u njima.

Na stranu činjenica da ni sholastička fizika, ni sam Dekart, još uvek *gravitas* ne razumevaju na postnjutnovski način – kao univerzalnu privlačnu silu. Na stranu i to da *comparasion n'est pas raison*. Ipak moramo uzeti u obzir da filozof analogiju s realnim kvalitetima ne primenjuje zato što u postojanje takvih kvaliteta nije verovao, nego upravo zato što je većina ljudi imala poverenja u njih. Svrha njegovog pozivanja na realne akcidencije jeste ukazivanje na lažnu samoočevidnost odnosa između pomenutih kvaliteta i tela, kao i raskrinkavanje takve samoočevidnosti – pokazivanje da je ona zasnovana na nečemu što ni u kom slučaju ne pripada relaciji između tela i njegovih kvaliteta nego odnosu kakav postoji između misleće i telesne supstancije. Poređenje je tu da bi se videlo da je duša ona koja je ujedinjena s našim telom onako kako tadašnji fizičari pogrešno misle da su realni kvaliteti ujedinjeni s fizičkim telima. I moramo priznati da u takvom kontekstu nije naročito bitna činjenica da je Kartezijevo shvatanje gravitacije danas prevaziđeno, te da njegovo pozivanje na analogiju nije savršen način da se stvari objasne. Daleko je bitnije ono što nam Dekartov govor o realnim kvalitetima pokazuje, a to je neodložnost kartezijanskog razlikovanja duše od tela. Zato Dekart, iako ga je princeza molila da objasni spoj duše i tela a ne njihovu razliku, ponovo insistira na distinkciji između ovog dvoga, posebno se pozivajući na svoju fiziku koju je izložio u *Principi- ma*, a koja je od te distinkcije imala najviše koristi. I zaista, ako je trebalo da bira između nezadovoljstva svoje učenice i opasnosti od brkanja duše i tela koja se tako očiglednom pokazala u sholastičkoj fizici, razumljivo je da se Kartezije opredelio baš za ovo drugo.

Dakako, smisao Dekartove napomene u pismu Elizabeti, smisao njegovog pregnantnog osvrta na realne kvalitete i sholastičku fiziku, nije se iscrpljivao isključivo u proterivanju animizma iz fizike. Jer, kada Dekart nastoji da pokaže da je unutrašnje iskustvo voljnog delanja, posebno voljnog delovanja na ljudsko telo, saobrazno

⁹⁸ *Principia*, AT VIII-1, 213.

⁹⁹ Isto.

jednom urođenom ili od Boga datom pojmu, cilj tog pokazivanja nije samo u tome da se obelodani vlastito otkriće da je taj pojam namenjen sasvim drugačijoj svrsi od one zarad koje su je sholastički fizičari koristili. Prema Dekartovom mišljenju, nužnost ontološkog razlikovanja duše i tela ne vidi se isključivo u tome što bismo njime izbegli pogrešno tumačenje urođene ideje delanja i što delanje više ne bismo lažno pripisivali telu umesto duši, nego i u tome što bismo uz pomoć ovog razlikovanja najzad stekli sposobnost da sebi predočimo način na koji su te dve supstancije ujedinjene. One, naime, i jesu ujedinjene zahvaljujući delanju duše. Za Dekarta, telo nema moć da dejstvuje u onom smislu u kojem bi se to dejstvovanje moglo proširiti dalje od kretanja koje je Bog na početku stvaranja dao materiji. U tom smislu, telo jeste delovno ali ne i delatno, ono jeste uzrok ali ne i delatan uzrok. Tačno je da Dekart insistira na tome da telo u svom mehaničkom kretanju jeste uzrok duševnih radnji, ali tačno je i to da on istovremeno smatra da se status tela kao uzroka ne rađa zahvaljujući njemu samom, zahvaljujući telesnoj supstanciji kao takvoj, nego zahvaljujući ljudskoj duši koja poseduje prirodnu sposobnost da reaguje na telesna kretanja, da ta kretanja, prosto rečeno, doživljava. Tako posmatrano, istinski delatelj i dalje ostaje duša, ali se to uopšte ne kosi s činjenicom da telo učestvuje kao sauzrok u njenim osetnim ili strasnim doživljajima. Telo nije samo povod duševnim stanjima, kako su to okazionalisti smatrali, niti je aktivnost tela nekakvom prestabiliranom harmonijom usklađena s događanjima u duši, kako je to kasnije u raspravi s okazionalistima tvrdio Lajbnic. Nema tu ni Spinozinog paralelizma. Ako ćemo pravo, ima samo jednog oblika hilemorfizma. Uostalom, i sam je Dekart, podučavajući Regija čovekovom supstancijalnom jedinstvu, ljudsku dušu nazvao njegovom istinskom supstancijalnom formom¹⁰⁰. Naravno, on tada nije mislio na dušu kao na oblikujuće načelo tela, kao na nešto što telu daje život i kretanje, nego je pod supstancijalnom formativnošću duše razumevao ispoljavanje njenog odnosa prema telu, njen odgovor na uticaj onog tela koje doživljava kao svoje, a preko njega, odgovar koji duša ima na sva tela koja njoj pripadajuće telo aficiraju. Reakcija koju duša ima na telo zapravo je delovanje tela na nju. I ne samo da će Dekart u takvom kontekstu dopustiti da se o duši govori kao o supstancijalnoj formi, nego će, štaviše, dopustiti da se za nju

¹⁰⁰Pismo Regiju od januara 1642, AT III, 505.

kaže da je telesna. Duša se, reći će on, može nazvati telesnom ako se time misli na njenu sposobnost da na telo deluje¹⁰¹. Njena telesnost u tom slučaju podrazumeva njoj svojstven odgovor na telesna i sasvim mehanička događanja, njenu moć da mehaničku ustrojenost sopstvenog tela iskoristi za vlastiti uticaj koji na njega ima onda kada usmerava njegovo kretanje ili tim kretanjem rukovodi. Ma koliko neki Dekartovi tumači takvu toleranciju u pogledu filozofske terminologije smatrali protivrečnošću unutar kartezijanske filozofije, ili, pak, lutanjem ove filozofije od nemila do nedraga – od tomizma do materijalizma – time je filozof samo želeo pokazati da mu ni aristotelско-sholastički ni materijalistički način izražavanja ne smeta, da on, zapravo, ne bi imao ništa protiv pojmova kojima se služi Akvinski ili Gasendi, samo kad bi ovi autori pod svojim pojmovima razumevali isto što i on – realnu razliku između duše i tela. Još više od toga, niti će Dekart sporiti ono što su teolozi zajedno s Akvinskim smatrali – da isključiva aktivnost pripada duši, niti će negirati ono što su tadašnji materijalisti tvrdili – da telo utiče na dušu. On će samo insistirati na tome da se iskustvo duše, bilo da je vezano za doživljaj čulnosti bilo da se odnosi na njene strasti, ne može objašnjavati preko tomiističkih, sasvim nerazumljivih formi, baš kao ni preko senzualističko-materijalističkih nastojanja da se duša proglasi modusom tela, nego isključivo u okviru njegovog dualizma koji telesni uticaj na dušu smatra duševnom sposobnošću da taj uticaj prima tako što na njega reaguje vlastitim načinom. Zato, dve naizgled sasvim samostalне nauke – fiziologija i psihologija – uvek će u kartezijanskoj koordinantnoj filozofiji referirati jedna na drugu. I jednoj i drugoj će predmet izučavanja biti *compositum* tela i duše. Ali, da bi ove nauke uopšte znale čime se bave, one će, kao i sve druge znanosti, morati biti utemeljene u metafizičkom dualizmu. Postojanje jednog složenog bića, bića kao što je čovek, nikada neće ukinuti realnu razliku između duše i tela, i nikada to složeno biće neće moći biti shvaćeno bez ove razlike. Ne samo da je bez dualističke metafizike nemoguće razumeti ono kroz šta se čovek najpre ispoljava – čulno opažanje, zamišljanje i sećanje, nego je nemoguće razumeti i ono što na takvom biću počiva, a to su moralne i društvene ustanove. Bez znanja o podeli rada između duše i tela, smatrao je Dekart, nema znanja o čoveku kao mestu njihovog međusobnog sticaja i uticaja.

¹⁰¹Pismo [Hiperaspistu] od avgusta 1641, AT III, 424.

LE CONTACT DE L'ÂME ET DE CORPS CHEZ DESCARTES

Résumé

Dans ce mémoire nous nous proposons d'examiner le rapport qu'il peut y avoir entre, d'une part, le dualisme de Descartes et, de l'autre, son affirmation que l'homme représente une unité substantielle de l'âme et de corps. En effet, nous nous efforçons de démontrer qu'en voulant concilier sa conception de la différence réelle avec sa propre définition de l'être humain, le philosophe ne s'appuyait pas seulement sur St. Augustin mais aussi bien sur St. Thomas d'Aquin.

Mots-clefs: homme, âme, corps, dualisme, métaphysique.