

**Predrag Milidrag**

## UČENJA PRIRODE I VOLJA KOD DEKARTA

*APSTRAKT: U radu se analizira Dekartov pojam učenja prirode kao posledice sjedinenosti duha s telom, a u kontekstu određenja volje. Takođe, interpretiraju se pasusi 3–5 Druge meditacije s obzirom na učenja prirode koja se u njima javljaju o tome šta je čovek.*

*KLJUČNE REČI: sloboda volje, učenja prirode, navike verovanja, habitus, Druga meditacija.*

Što sam dakle dosad mislio da jesam?  
Naravno, da sam čovjek.  
Ali, što je čovjek  
M II 5: VII 25<sup>1</sup>

U Dekartovom razumevanju čoveka neprestano su u sukobu dve tendencije. S jedne strane, postavke njegove metafizike nagone ga ka „dualističkom“ određenju: čovek je biće sastavljeno od dve supstancije od kojih je ona misleća bitnija. Pre Dekarta nije postojala ideja o ljudskoj duši i ljudskom telu kao dvema supstancijama, svaka sa svojim zakonima. S druge strane, Dekart neprestano insistira na činjenici neposrednog iskustva svesti: postoji međudejstvo duše i tela i čovek je jedinstveno biće. Dekart je jasno uviđao narečenu dvojnost<sup>2</sup> i u njoj je opstajao pokušavajući da je ublaži ili ukloni.

1 Dekartova dela citirana su na sledeći način i korišćeni su sledeći prevodi: M = *Meditacije o prvoj filozofiji*, redni broj i pasus, u E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1975; PF = *Principi filozofije*, deo i paragraf, u *Osnovi filozofije, Riječ o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb, 1953; RM = *Reč o metodi*, deo i pasus, zajedno s *Jasnim i praktičnim pravilima*, KUIZ Estetika, Valjevo, Beograd, 1990; Burman = *Razgovor s Burmanom*; Odg = *Odgovori na primedbe na Meditacije*, s rednim brojem; pisma su citirana navođenjem primaoca i datuma. Iza dvotačke navedeni su tom i stranica standardnog izdanja, Paul Adam, Charles Tannery (publ. par), *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1996.

Inače, ovaj tekst je rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije pod brojem 149031.

2 „Ne čini mi se da je ljudski duh u stanju da obrazuje jednu vrlo jasnu koncepciju i razlike između duše i tela i njihovog jedinstva; da bi se to učinilo, neophodno je istovremeno ih pojmiti i kao jednu stvar i kao dve stvari što je apsurdno ... Svako oseća da je jedna osoba s telom i mišljenjem koji su po prirodi tako povezani da mišljenje može pokretati telo i osećati ono što mu se dešava“, *Elizabeti*, 28. 6., 1643: IV 693–4.

U ovom tekstu pokušaću da pokažem posledice suštastvenog značaja volitivnog momenta u određenju čoveka kao jedinstvenog bića kod Dekarta kroz odnos nje i učenja prirode. Volja ima poseban status i u odnosu na razum i u odnosu na telo pošto je od njih nezavisna ali je kroz njih delotvorna. Zato je važan uticaj razuma i tela na opredeljivanje volje. Posebna pažnja biće posvećena uticaju tela na volju; kao što ćemo videti, u određenom smislu to obuhvata i određenje uloge razuma.

U prvom delu biće analizirana Četvrta meditacija da bi se videlo kako Dekart razume slobodu volje i njeno mesto u saznanju i delovanju. Drugi deo posvećen je određenju tela iz perspektive dualizma, a treći njegovom određenju iz njegove zajednice s dušom. Četvrti se bavi uticajem tela na volju. Na kraju, u dodatku biće interpretirani pasusi 3–5 Druge meditacije da bi se pokazalo kako meditativni subjekt izlazi na kraj s uticajem tela; drugim rečima, pokušaćemo da otkrijemo smisao jedne Dekartove pomalo zagonetne tvrdnje iz trećeg pasusa te Meditacije: „Sigurno bih bio ako bih se u to uvjerio“.

## I

Pratimo tok Četvrte meditacije. Mene, nesavršenog, stvorilo je savršeno biće (M IV 1: VII 53); Bog nije obmanjivač (M IV 2); imam moć suđenja kojom mogu saznati istinu (M IV 3: VII 53–4); okrenem li se prema sebi otkrivam da sam podložan greškama „kojima istražujući uzrok opažam“ da se u meni pojavljuje i „da tako kažem, ideja o ništa ... stanovita negativna ideja“,<sup>3</sup> odakle se zaključuje da je grešenje povezano s „učestvovanjem u ništa ili nebiću“. Grešenje je, dakle, ispoljavanje jednog konstitutivnog momenta ljudskog bića – ničega: „Pošto smo sastavljeni delom od ničega a delom od bića, jednim delom nagingemo ka biću, a drugim ka ničemu“ (*Burman*: V 147).

Ni Četvrta meditacija ni *Razgovor s Burmanom* ne navode uzroke i razloge prisustva ničega u čoveku, niti objašnjavaju šta bi ono „bilo“. Ako je ništa odsustvo bića, kako mu se može težiti i šta to znači? Odakle uopšte ništa kao konstitutivni momenat u čoveku i „gde“ je ono u njemu?

Putokaz pruža određena asimetrija, prisutna na citiranom mestu Četvrte meditacije (M IV 4: VII 54). Okrećući se prema Bogu kao svom tvorcu zaključujem da nema ničega u meni po čemu bih grešio. No, nedostaje eksplicitno navođenje očekivanog i odgovarajućeg suprotnog zaključka: okrećući se prema sebi i posmatrajući sebe kao sopstvenu kreaciju nalazim nešto što je uzrok grešenja.<sup>4</sup> Nevažan je razlog postojanja asimetrije; relevantno je to da čovek greši ukoliko je od sebe stvoren.

Rečeno ukazuje na to da Dekartovo objašnjenje prisustva ničega u čoveku ne može biti podudarno s objašnjenjem novoplatonističke hrišćanske tradicije, uprkos

3 U *Razgovoru s Burmanom* (V 153) o toj ideji Dekart će reći da je ona „čisto negativna i da se teško uopšte može nazvati idejom“. To znači da izraz „ideja“ na ovom mestu ne treba uzimati u njegovom tehničkom smislu, već u najširem kojem bi odgovarao današnji smisao izraza „imati neku ideju o“.

4 U implicitnom ali dovoljno jasnom obliku, on se nalazi pri kraju ove *Meditacije*: „U toj neispravnoj upotrebi slobodnog izbora nalazi se onaj manjak od kojeg se sastoji oblik pogreške: manjak je, reći ću, u samom postupku koliko taj potječe od mene“, M IV 12: VII 60.

korišćenoj terminologiji. Čovek može biti manje biće zato što je stvoren, pa je možda i biće samo po analogiji. Iako je grešenje izraz nesavršenstva, to nesavršenstvo nije ništa i zato ne može poticati od ničega, ne može mu *nihil* biti uzrok. Drugim rečima, ono čime Dekart, očevidno, nije bio zadovoljan u pomenutoj tradiciji jeste to što je ona čoveka, ali i sve stvoreno, određivala na apsolutno negativan način: manje ili više *nije* Bog. Takođe, takvo je objašnjenje samo po sebi moralo biti krajnje nezadovoljavajuće za jedan XVII vek.

Pošto je sumnja akt volje (PF I 32: VIII A 17), jasno je da je akt *cogito, ergo sum* rezultat upravo njenog rada. Slobodna volja ontološki prethodi apsolutnoj izvesnosti, za nju je utemeljujuća jer bez volje nema odbacivanja onog neizvesnog, sumnjivog i lažnog. Odatle, ne čudi to što je svest o slobodi volje najnesumnjivija i najjasnija (PF I 39: VIII A 19), najsavršenija i najočiglednija (PF I 41: VIII A 20) spoznata stvar o *čoveku*: „U čovjeku je baš to nekako najveće savršenstvo, što radi svojom voljom, tj. slobodno. Tako on na neki poseban način postaje začetnik svojih dijela“ (PF I 39: VIII A 18).

I metafizički gledano sumnja nosi *nihil*. U procesu sticanja znanja, radikalna sumnja javlja se kao sumnja u istinitost, odnosno kao otvaranje mogućnosti drugačijeg: tamo gde nema mogućnosti drugačijeg, gde ima nužnosti, ima i znanja i nema sumnje. I za Dekarta, kao i za celu sholastiku,<sup>5</sup> metafizički gledano mogućnost je „pravo rečeno ništa“ (M III 27: VII 47). Zato je ništa, kao mogućnost drugačijeg, koju volja preko radikalne sumnje donosi i drži otvorenom, stalni pratilac znanja i izvesnosti: *nihil* i *scientia* su u čoveku ekvivalentni.

Da bi razvideli neke konkretnije i za nas važnije veze između volje i ničega, moramo se vratiti Četvrtoj meditaciji. Aktivnost volje neophodna je za suđenje pošto ona treba da dá „pristanak“, „odobrenje“ za ono što „razum predlaže za potvrdu ili nijek, za prihvaćanje ili izbegavanje“ (M IV 8: VII 57). Govoreći o volji, Dekart govori o činjenju i nečinjenju, a u okviru toga o potvrđivanju i negiranju, sledenju ili izbegavanju (M IV 8: VII 56–7), odnosno o posledicama njene delatnosti i na saznavnom i na praktičkom planu: u saznavanju čovek se vara, a u izboru dobra greši (M IV 9: VII 58).

Za razliku od razuma, čija je moć „premalena i veoma konačna“, volja je, kaže Dekart, „najveća i beskonačna“ (M IV 8: VII 57). Pošto je jasnost i razgovetnost ideja prepoznata kao kriterijum istine (M III 2: VII 35), pristanak volje samo na takve ideje donosi istinit sud o tome kakve stvari jesu.<sup>6</sup>

Nipošto ne bi trebalo izgubiti iz vida da nejasne i nerazgovetne ideje ne obuhvataju samo većinu ideja čula, već i ideje protivrečnih stvari. Naime, Dekart kaže da je „u naravi stvorenog razuma da mnoge stvari ne razumije“ (M IV 13: VII 60), tj. da mu je Bog dao ograničenu prirodnu svetlost (isto). Primenom metode duh može neke ideje učiniti jasnim i razgovetnim, manje ili više, ali nikakvom pri-

5 Za potrebe ovog teksta, irelevantne su razlike u razumevanju mogućnosti između pojedinih sholastičkih filozofa.

6 To je temelj Dekartovog ontološkog dokaza; za to i razliku prema Tominom razumevanju tog dokaza, up. Blejk Daton, „Ontološki dokaz: Akvinčeve primedbe i Dekartov odgovor“, *Filozofski godišnjak* 18 (2005): 163–80.

menom metode on ne može pojmiti niti učiniti jasnom i razgovetnom ideju brda bez doline, jer je Bog ljudski razum stvorio tako da ovaj ne može pojmiti protivrečnost (*Meslanu*, 2. 5. 1644: IV 118; *Moru*, 5.3 1649: V 273). Moć poimanja ljudskog duha prvo je ograničena na neprotivrečne ideje, a potom, od tih, na jasne i razgovetne. Jedna uistinu vrlo ograničena parcijalna racionalnost.

Zato što je slobodna, volja može pristati i na nejasne i nerazgovetne ideje (M IV 9: VII 58). Kakve su posledice toga? I za Dekarta postoji ekvivalencija između transcendentálnih svojstava bića: „Da svaka obmana zavisi od nekog nedostatka jasno je po prirodnoj svetlosti; zato biće u kojem nema nesavršenosti ne može težiti nebiću, tj. ne može imati nebiće, nedobro i neistinu za svoj cilj ili posledicu, jer ove tri stvari jesu jedno te isto. Jasno je da u svakoj obmani postoji laž i da je laž nešto neistinito, nebiće i nedobro“ (*Klersijeu*, 23. 4. 1649: V 357). Odatle, „podložnost nebrojenim zabludama“ (M IV 4: VII 54) jeste podložnost laži, nebiću i zlu kao odsustvima onog suprotnog.

Jasne i razgovetne ideje za Dekarta jesu ideje mogućih stvari, tj. onih koje u sebi ne sadrže protivrečnost (II odg: VII 152). Ljudski duh pristajanjem volje na nejasne i nerazgovetne ideje sadržaj tih ideja na saznavnom planu drži za istinit, na ontološkom za neprotivrečan, na praktičkom za moguć a na moralnom za dobar: „[D]ok volja seže dalje od razuma – ne zadržavam je u istim granicama, nego je protežem i na one stvari koje ne razumijem; a kako pri tome biva neodlučna, lako odstupa od istinitog i dobrog, te se ja tako varam i griješim“ (M IV 9: VII 58).

Čovek ne razume sadržaj nejasnih i nerazgovetnih ideja (iako može jasno i razgovetno to razumeti); njihov je sadržaj za čoveka ništa-jasnosti i ništa-razgovetnosti bilo da je reč o idejama čula bilo o idejama protivrečnih stvari. Varka i greška moguće su zahvaljujući tome što, „budući bez ikakvih ograda“, volja može potvrđivati sve ideje. Volja je ta koja na najdirektniji način proizvodi *nihil* u ljudskom svetlu; ne zaboravimo, razum samo „predlaže“ volji ideje za potvrđivanje i negiranje.

Reći će Dekart da „je po prirodnoj svetlosti bjelodano da uvid razuma mora uvijek prethoditi određenju volje“ (M IV 12: VII 60), ali nam već sama forma rečenice, „mora uvek“, govori da je reč tek o jednom vrednosnom sudu. Naime, „[k]ad nas veoma evidentni razlozi pokreću u jednom smeru, iako, moralno govoreći, teško da se možemo kretati u suprotnom, mi to apsolutno možemo ... jer veća se sloboda sastoji u većoj sposobnosti za samoodređenje ili u većem korišćenju moći koju imamo da sledimo ono lošije, iako vidimo ono bolje“ (*Meslanu*, 9. 2. 1645: IV 173–4).

Ovolika sloboda ljudske volje nimalo ne čudi ukoliko se ima u vidu da po slobodi volje „razumijevam da sam stanovita slika i prilika Boga“ (M IV 8: VII 57) i ukoliko se prisetimo da Bog može stvarati večne istine, sve do principa neprotivrečnosti.<sup>7</sup> Božja je volja za Dekarta je nesušastveno vezana za uvide razuma.<sup>8</sup>

7 Up. Predrag Milidrag, *Samosvest i moć. Dekartov Bog kao causa sui*, Okean, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2006, str. 238–53.

8 Naravno, za Božji duh je i ono protivrečno moguće; utoliko se vezanost za uvide razuma ne mora ticati odnosa prema (ne)protivrečnosti već reč može biti i o odnosu prema dobru – teodiceja i Lajbnic.

Nema dovoljnog razloga zbog čega bi mislili da je drugačije kod čoveka, njegove slike i prilike.

Posledice rečenog na sazajnom planu ne idu dalje od zablude, pošto ljudska volja nema moć da menja ono što nije ni stvoreno njenom odlukom; za ispravljanje tih zabluda dovoljno je poštovanje pravila metode. Na praktičkom planu, u ljudskoj zajednici, posledice su dalekosežnije. Ljudsko delovanje na osnovu pogrešno prosuđenog dobra znači da čovek stvara nešto što ne razume, što je zlo i što je, u okviru njegovog sveta, odatle *nihil*. Nerazumevanje, kao osnova pogrešnog suđenja, niukoliko ga ne ograničava u upotrebi moći.

Potvrđivanje nejasnih i nerazgovetnih ideja znači da se one *a priori* posmatraju kao ideje nečeg mogućeg; pristajanje volje na nejasne i nerazgovetne ideje jeste na „teorijskom“ nivou zabluda, na praktičkom nemogućnost, na ontološkom protivrečnost, a na moralnom zlo. Odatle neminovno sledi: za Dekarta, zlo je egzistiranje za-čoveka-nemogućeg, tj. protivrečnog i lažnog, tj. jednog *nihil*.

„Mogućnost“ ničega u čoveku postoji zahvaljujući parcijalnosti ljudskog razuma, ali njegova „stvarnost“, njegov „delotvorni uzrok“ jesu volja i njena sloboda. „Uvek nam je otvoreno da se uzdržimo od sleđenja onog što je jasno saznato kao dobro ili od priznavanja jasno opažene istine ukoliko, radeći tako, smatramo da je to dobar način za demonstraciju slobode naše volje“ (*Meslanu*, 9. 2. 1645: IV 173).

Činjenje kod Dekarta prestaje da biva suštastveno određeno znanjem, tj. jasnim i razgovetnim idejama. Sloboda volje više se ne može ničim ograničiti; Dekart pokušava da je stavi pod kontrolu istinitog (M IV 12: VII 59-60) i dobrog (II odg: VII 106).

Kako vezati volju isključivo za jasne i razgovetne ideje? Sticanjem „stanovite navike da ne griješim“ (M IV 16: VII 62). Da bismo razumeli to njegovo rešenje, odakle navika, kakva navika, zašto navika, moramo se prvo okrenuti telu i njegovoj zajednici s dušom.

## II

Da bi se odlučila, volja mora biti vođena nekim razlozima; oni ne moraju biti jasni i razgovetni, ali moraju postojati. Njihov izvor, dakle, može biti razum, ali, kako je čovek i telesno biće, to može biti i telo.

Kada je radikalnom sumnjom bilo izolovano mišljenje kao suština jastva,<sup>9</sup> istom je telo dobilo sekundaran značaj u određivanju čoveka.

Pojam supstancije sadrži u sebi dvoznačnost: supstancija može biti nosilac atributa, ali i stvar koja poseduje nezavisnu egzistenciju.<sup>10</sup> Ako je mišljenje određeno kao supstancijalno egzistirajuća suština, tj. kao jedna kompletna stvar,

9 Izolovano u Drugoj meditaciji, kao suština jastva u Šestoj nakon postavljanja realne razlike između duha i tela.

10 Za Dekartovo razumevanje supstancije up. Predrag Milidrag, „Prolegomena za istraživanje Dekartove metafizičke teorije ideja (1): Od supstancije do duha“, *Filozofski godišnjak* 12 (1999): 29–36.

tada sve ostalo što pripada čoveku a nije od mišljenja a) mora se suštinski razlikovati od njega; b) mora biti nekako pridruženo mislećoj supstanciji i c) mora biti najviše modus neke druge supstancije. Tačka b) otvara problem međusobnog uticaja duše i tela, a negiranje tačke c) povlači da je čovek *ens per accidens*.<sup>11</sup> Tačka a) metafizički je poduprta realnom razlikom između duše i tela, a tačka c) Dekartovim radikalno monističkim razumevanjem *res extensae*,<sup>12</sup> odnosno izjednačavanjem prirode tela i prirode prostora (PF II 11, 16: VIII A 46, 49).

Telo, tako, najviše može biti skup lokalnih modusa protežne supstancije: „Ljudsko tijelo, ukoliko se razlikuje od ostalih tijela, tek je stanovit skup stanovitih dijelova i ostalih sličnih akcidenција“, dok je duh „čista supstancija“ (M, pregled M II: VII 14). Odatle, „smrt tela u celini zavisi od nekakvog deljenja i promene oblika“ (II odg: VII 153), a ne od prestanka postojanja *res extensae*. Krajnja posledica primata misleće supstancije jeste Dekartova tvrdnja da „filozofskim jezikom rečeno, nema ničega što bi čoveku bilo strogo govoreći pripisivo, a što bi bilo odvojeno od onog što obuhvata reč misao“ (*Reneriju*, april ili maj 1638: II 36).

U pismu Meslanu od 9. februara 1645, pojam tela Dekart određuje na dva načina. Kada se govori o telu uopšte misli se na određenu količinu materije. „Ali kada govorimo o čovekovom telu ... mislimo naprosto na svu materiju koja je spojena s dušom tog čoveka“ (IV 166). Ljudsko telo kao ljudsko niukoliko nije određeno samim sobom, već sva svoja određenja dobija od duše i u jednom posebnom, nesholastičkom smislu, duša se otud može nazvati supstancijalnom formom čoveka (*Regiusu*, januar 1642: II 503). Ni identitet tela ne zavisi od njega samog i može se govoriti samo o njegovom numeričkom identitetu: „Naše telo kao ljudsko telo uvek ostaje isto samo ako je ujedinjeno s istom dušom. U tom smislu, ono čak može biti nazvano i nedeljivim“, kaže Dekart u pomenutom pismu Meslanu.<sup>13</sup> Uspostavljanje tog identiteta, razdvajanje dela materije koji čini ljudsko telo od ostale materije zavisi od imaginacije i telesnih senzacija, tj. od sposobnosti koje ne čine suštinu ljudskog duha (M VI 3: VII 73): „Pored te tjelesne prirode koja je predmet čiste matematike, uobičajam zaista zamišljati i mnoge druge stvari, kao što su boja, zvuk, ukusi, bol i slično ali ništa tako odjelito“ (M VI 4: VII 74). Nedeljivost tela potiče odatle što je duša svesna svih telesnih senzacija kao senzacija jednog i to svog tela; njihova granica jeste i granica tela.

Detaljna anatomska i fiziološka istraživanja dovela su do toga da Dekart počne pridavati veću ulogu telu u određenu čoveka. Na to ukazuje razlika između ranije citiranog pisma Reneriju i sledećeg mesta iz pisma Reigusu: „Zajednica koja povezuje ljudsko telo i dušu jedno s drugim nije nesuštinska za ljudsko biće, već je suštinska pošto bez toga čovek nije čovek“ (januar 1642: III 460).

Suštastveni značaj zajednice duše i tela za čoveka izražava se na dva kompatibilna načina. Prvo, kroz Dekartovo ponavljanje činjenice međusobnog uticaja duše

11 Što Dekart odbacuje u pismu *Regiusu* iz decembra 1641 (III 460).

12 Up. PF II 21: VIII A 52. Za to, vidi i Peter Markie, „Descartes's Concepts of Substance“, u J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press (Clarendon), 1995.. (tačka viška)

13 Up. *Strasti duše* 30: XI 351.

i tela i, drugo, kroz nabacivanje zamisli o posebnoj vrsti urođenih ideja koje bi se odnosile na zajednicu dve supstancije u čoveku, pored onih ideja koje se tiču samo duše ili samo tela (*Elizabeti*, 28. 6. 1643: III 691–2). To daje osnova za govor o kartezijanskom trijalizmu.<sup>14</sup>

Iz realne razlike između misleće i telesne supstancije sledi i radikalno različito određenje živog tela od onog koje se sreće u aristotelovsko-sholastičkoj tradiciji. Za nju, duša je temelj životnih funkcija, pa sve što je živo ima dušu. To je pogrešno, tvrdi Dekart. Greška se sastoji u tome što se „zamišljalo da su mrtva tela bez toplote i da su lišena pokreta, da je odsustvo duše uslovalo prestanak pokreta i toplote“.<sup>15</sup> S realnom razlikom kao zaleđem, razlika između živog i mrtvog tela mogla je biti samo mehanička (*Strasti duše* 6: X 330-1); senzitivna i vegetativna duša postale su suvišne,<sup>16</sup> a zakoni mehanike objašnjavaju sve telesne aktivnosti.

Kada se sve rečeno ima u vidu, nimalo ne čudi svođenje tela na moduse *res extensae* jer je, zapravo, samo to u telu inteligibilno, „*purae matheseos objectum*“ (M V 16: VII 71). Pošto suština stvari nije dostupna preko čula, sve saznato putem čula unapred je proglašeno za nesuštinsko svojstvo tela i materijalne supstancije. Oseti za Dekarta nisu inteligibilni, jer ne počivaju na telu kao *res extensi*, već su proizvod interakcije tela s drugim predmetima i duha s telom, te su utoliko samo izvor nejasnih i nerazgovetnih ideja. Zarad sticanja znanja o telu, razum je tako upućen isključivo na svoje urođene ideje materijalne supstancije.

### III

Određenje tela iz zajednice s dušom razlikuje se od njegovog kvantitativnog određenja. Prema ovom drugom, ne postoji razlika između bolesnog i zdravog tela, na primer, pošto oba funkcionišu po istim prirodnim zakonima (M VI 17: VII 84) i razlika nije protumačiva na osnovu nekakve kombinacije elemenata zajednice, misleće i protežne supstancije; nema nikakve srodnosti između uvrnuća utrobe i želje za hranom (M VI 6: VII 76). Takvi su procesi objašnjivi samo na osnovu zajednice duše i tela, a s obzirom na njeno očuvanje. Iako je finalne uzroke odbacio kao bezvredne (M VI 6: VII 55), Dekart ih je ipak morao pripustiti nazad da bi objasnio aktivnosti ljudskog tela kao ljudskog.

Uloga živog tela vidna je u načinu spoznaje njegove zajednice s duhom. U pismu princezi Elizabeti od 28. juna 1643, Dekart piše da se zajednica ne spoznaje ni čistim razumom ni razumom potpomognutim imaginacijom već „može biti spoznata vrlo jasno čulima“ (III 691–2). „Vrlo jasno“, ali ne i razgovetno; to je jedna konfuzna ideja i znanje o njenoj istinitosti počiva na neposrednoj izvesnosti koja je činjenica svesti. U nastavku istog pisma, Dekart tvrdi: „Svako oseća da on

14 Up. John Cottingham, „Descartes on Thought“, *The Philosophical Quarterly* 28 (1978): 208–14 i *Descartes*, London, Blackwell, 1986, str. 127-8. Ova ideja nije zaživela među istoričarima filozofije.

15 *Strasti duše* 5: XI 330.

16 Up. *Raspravu o čoveku*: XI 202, gde Dekart navodi lepezu funkcija za koje je dovoljno telo kao mašina. O telesnim funkcijama i duši, u pismu Regiusu, jun 1642: III 565–6.

sam jeste jedna osoba s telom i s mišljenjem koji su po prirodi u takvom odnosu da misao može pokretati telo i osećati stvari koje se u njemu dešavaju“ (III 694).

U *Razgovoru s Burmanom* (1648), komentarišući tvrdnju o „najprisnijoj povezanosti“ i „gotovo izmešanosti“ duše i tela (M VI 13: VII 81), Dekart će se još jednom pozvati na neposredno iskustvo svesti kao na neoporecivu činjenicu, dajući joj prednost u odnosu na metafizičko zaključivanje. Na Burmanovo pitanje kako duša i telo mogu međusobno uticati kada su njihove prirode sasvim različite, Dekart odgovara: „To je veoma teško objasniti; no, ovde je dovoljno naše iskustvo pošto je u vezi s tim ono tako jasno da ne može biti poreknuto“ (V 163).

Zbog konfuznosti ideja o ustrojstvu zajednice duše i tela, o telu se najviše može saznati preko njegovog delovanja na dušu koje se izražava kroz učenja prirode i kroz strasti duše. Pošto čine posebnu temu, strasti ostavljamo po strani.

U *Meditacijama*, Dekart pravi jasnu razliku između onog čemu me „priroda uči“ (M III 8: VII 38) i učenja prirodne svetlosti. Tu razliku on određuje na sledeći način: „Razlikujem dve vrste instikata. Jedni su u nama kao ljudima i potpuno su intelektualni; to je svetlost prirode ili oko duha kojem, smatram, jedino treba verovati. Drugi pripadaju nama kao životinjama i to su izvesni impulsi prirode koji postoje zarad očuvanja našeg tela, zarad uživanja u telesnim zadovoljstvima itd. Njih ne treba uvek slediti“ (*Mersenu*, 16. 10. 1639: II 599).

Pošto su prvi, zapravo, isto što i učenje prirodne svetlosti, oni „nikako ne mogu biti sumnjivi“ (M III 9: VII 38),<sup>17</sup> dok se ono što se „od sebe i od prirode javljalo u mojem mišljenju“ (M II 5: VII 25–6) podvrgava rigoroznom preispitivanju jer „često se zaista varamo u onome na šta nas priroda nagoni“ (M VI 17: VII 84).

Pošto potiču iz zajednice duše i tela, suštastvena osobina svih učenja prirode jeste njihova teleologičnost. Čovek se upravlja po svojim porivima od detinjstva (RM II 1: VI 13) i to je neizbežno jer ne raspolaže svojim umom niti se njime rukovodi od samog rođenja (isto). Zato je, radi sopstvenog očuvanja, neophodno da se oslonimo na učenja prirode pošto nam ona govore šta treba slediti a šta izbegavati zarad dobra zajednice duha i tela.

Učenja prirode bi se, uslovno govoreći, mogla podeliti na „teorijska“ i „praktična“. „Teorijska“ čine dve glavne teze, da postoje stvari izvan duha, tj. tela (M I 4–5, III 3: VII 18–9, 35) i da ideje koje imam o spoljnim stvarima slične samim tim stvarima (M III 8: VII 38). Njima se, kao posebno važno, može dodati i „davno učvršćena misao u mojem duhu da postoji Bog“ (M I 8: VII 20). Cilj „teorijskih“ učenja prirode jeste otklanjanje problema u svakodnevnom životu koji bi nastali ukoliko bi se životno delanje temeljilo isključivo na kriterijumima jasnog i razgovetnog saznanja, dakle metafizički izvesnog. Odatle, u egzistenciju sveta sumnja se sa razloga saznanja, iako niko „zdrave pameti“ ne sumnja u to (M, pregl. M VI: VII 16). „Praktična“ učenja prirode vezana su za izbor dobra (M III 9: VII 38–9) kao poželjnog za čoveka kao zajednicu duše i tela (M VI 15–6: VII 82–4).

Sama učenja prirode kao takva mogu biti istinita i pogrešna jer „bez obzira na neizmjernu Božju dobrotu ... ljudska priroda kao spoj duha i tijela ne može a da povremeno ne obmane“ (M VI 23: VII 88). Primeri istinitih učenja prirode jesu da

17 Jer je, zapravo, reč o večnim istinama; up. Milidrag, *Samosvest i moć*, str. 95–8.

imam telo (M VII 12: VII 80), da s njim činim jedinstveni sklop (M VI 13: VII 81), da postoje i druga tela (M VI 14: VII 81), da treba izbegavati ono što nanosi bol (M VI 15: VII 82), da su uzroci mojih ideja o telesnim stvarima same te stvari (M VI 10: VII 79). Pogrešna učenja prirode govore nam da je hrana ugodnog ukusa uvek i neškodljiva (M VI 16: VII 83–4) i da bolesni ljudi žele piće i hranu iako će im oni naškoditi (M VI 17: VII 84).

Postoji, međutim, još jedan deo unutar korpusa učenja prirode koji uopšte nije učenje prirode kao takvo, već je reč o oprirođenim predrasudama. Uzroci njihovog nastanka isti su kao i oni istinskih učenja prirode. Naime, zbog utonulosti duha u telo od detinjstva (PF I 71: VIII 35), stvorena je „stanovita navika nesmotrenog rasuđivanja“ (M VI 15: VII 82) koja se javlja kada se „osjetilnim opažajima služim kao pouzdanim pravilima za izravno spoznavanje esencije stvari“ (isto). Kao posledica toga, javljaju se verovanja da su sekundarni kvaliteti u samim stvarima i da postoji prazan prostor (isto), da delovanje stvari zavisi od njihove stvarnosti i da je Zemlja ravna i nepomična (PF I 71: VIII 35). Tako ukorenjene, one se javljaju na način učenja prirode: „Sa tisuću drugih takvih predrasuda prožet je naš duh od prvog djetinjstva. Kasnije, u dječaćkoj dobi, naš duh se nije više sjećao da je to primio bez dovoljno ispitivanja, pa je sve to prihvatio kao pravu i očitu istinu kao da je osjetilima to spoznao i kao da mu je to usadila priroda“ (isto).

I originalna učenja prirode i oprirođene predrasude rezultat su uticaja tela na dušu u okviru njihove zajednice koja se naziva ljudsko biće. Zahvaljujući nezrelosti duha, a potom i nekorišćenju (iz Dekartove perspektive čak i nemanju) metode „dobrog vođenja svoga uma“, a s obzirom na nevezanost volje samo za jasne i razgovetne ideje, kao i s obzirom na to da „sam duh mnogo zavisi od temperamenta i dispozicija telesnih organa“ (RM VI 2: VII 62), dolazi do spontanog stvaranja sudova o stvarima o kojima „moj razum nije stavio jasno i odjelito uviđanje“ (M IV 15: VII 61).

Ogromna je snaga učenja prirode i oprirođenih predrasuda, i u *Meditacijama* Dekart ulaže velike napore da na to čitaocu skrene pažnju. Prirodni impulsi „prisvajaju moje povjerenje gotovo protiv moje vlastite volje“ (M I 11: VII 22), to su stvari „o kojima se ne može sumnjati“ (M I 4: VII 18), od tih se misli „gotovo ne mogu suzdržati“ (M II 10: VII 29) baš zato što se javljaju kao „posve sigurni i očigledni“ (M III 13: VII 35). „Zadaća“ da se ne prihvata ništa u šta se može sumnjati jeste „naporna, a nekakva me lijenost vraća u svakodnevnu životnu kolotečinu“ (M I 12: VII 23). Vraćajuća lenjost jeste „navika verovanja“ (M III 3: VII 35), oprirođena navika volje da stane uz određeni skup ideja.

Dekartov cilj u *Meditacijama* s obzirom na učenja prirode nije da ih ukloni već, pre svega, da ih očisti od predrasuda i da, potom, razdvoji istinita od pogrešnih učenja. Naprosto, uklanjanje učenja prirode niti je moguće niti je korisno; ona *nikada* ne mogu biti izbačena iz saznanja jer, ako ništa drugo, mogućnost fizike kao nauke zavisi od potvrde istinitosti učenja prirode o egzistenciji spoljnih stvari.

Celinu koju čine navike verovatnja i delanje u skladu s njima Dekart naziva habitus.<sup>18</sup> Iako je istinitost sadržanog u habitusu ispitana u *Meditacijama*, problem s prirodnim nagnućima volje i predrasudama nije otklonjen jednom zauvek na njihovom kraju (kao što je to, na primer, slučaj s mogućnošću postojanja zloduha a ne Boga).

„Čini mi se izvesnim da veliko svetlo razuma proizvodi jako nagnuće volje; tako, ako veoma jasno vidimo da je stvar dobra za nas, veoma je teško i, smatram, čak nemoguće da izmenimo smer naše želje, onoliko dugo koliko istrajavamo u toj misli. Priroda je duše takva da joj je teško da se duže od jednog trenutka zadrži na jednoj stvari; i tako, onoliko dugo koliko je naša pažnja okrenuta od razloga koji nam pokazuju da je stvar dobra za nas i sve dok samo u sećanju zadržavamo da nam se to čini poželjnim možemo pred duh dovesti i neke druge razloge kojoi u nama stvaraju sumnju o toj stvari, te tako možemo isključiti naše [prethodno, ispravno] prosuđivanje i, možda, pak učiniti nešto suprotno“ (*Meslanu*, 2. 6. 1644: III 117).

Onog časa kada pažnja prestane da biva usmerena na razloge koji su vodili opredeljivanje volje, tog časa, zato što postoji „navika verovanja“, *sva* učenja prirode ponovo mogu postati razlog koji može volju usmeriti ka onom što nije dobro za zajednicu duše i tela ili što nije istinito.

Istrajavanje u „podložnosti nebrojenim zabludama“ (M IV 4) rezultat je sadejstva tri momenta: a) osobine ljudskog duha, njegove pažnje i pamćenja, b) prirode volje, njene „beskonačnosti“ i c) uticaja tela na duh kroz životnu zajednicu s njim. Meditativni put ponudio je rešenje problema koje će uvek kada se primeni dati zadovoljavajući rezultat, a to je da se metodskim putem obezbedi uvek prisutnost jasnih i razgovetnih ideja, eda bi se tako obezbedilo da volja „nema nikakvu neodlučnost“ (isto). Problem s ovakvim rešenjem jeste taj što se ono mora osloniti na pamćenje ili se svaki put, a to znači barem nekoliko puta dnevno, mora ponavljati ceo proces dolaska do jasnih i razgovetnih ideja. Nepouzđano i(li) nepraktično.

Problem neodlučnosti volje, odnosno brzina kojom će joj biti ponuđeni jasni i razgovetni razlozi za njeno opredeljivanje, u svoj svojoj jasnosti pokazuju se u životnoj praksi. U životu često nema vremena za sumnju (PF I 3: VIIIA 5), prisećanje itd., i zato „nerijetko smo prislijeni prihvatiti nešto što je samo vjerovatno ili katkada, iako nam se od dvoga nijedno ne pokazuje vjerovatnijim od drugoga, ipak odabrati jedno ili drugo“ (isto). Tada je nužno da se odluka donese u trenutku i da se slede čak i najsumnjivija uverenja s istom konstantnošću s kojom bi se sledila da su potpuno izvesna, sve do prve prilike za njihovo preispitivanje i eventualnu promenu (*Regiusu*, april ili maj, 1638: II 34–5).

U tom kontekstu, sledeći bi mogao biti sled koji dovodi do suprotnog suda o dobrom i istinitom od onog koji počiva na jasnim i razgovetnim idejama: 1. postavlja se pitanje kako delati; 2. dolazi do prisećanja da je nešto poželjno, ali bez

18 Utoliko ćemo i mi pod habitusom podrazumevati pomenutu celinu, dočim ćemo pod navikama podrazumevati samo navike volje. Takođe, osim ako nije drugačije naznačeno, pod učenjima prirode podrazumevamo i oprirodene predrasude.

prisećanja razloga (jasnih i razgovetnih ideja); 3. istom se javljaju i učenja prirode koja mogu tvrditi da je nešto drugo poželjno, uz *istovremeno* javljanje i razloga za to (ugodnost, svedočanstvo prirode, predrasude), 4. na osnovu *neposredno* prisutnih razloga učenja prirode i „navika verovanja“, volja se priklanja tim razlozima, a ne onim iz prisećanja.

Potvrda neprevarnosti pamćenja ne rešava problem, pošto se pamćenje odnosi i na učenja prirode i na jasne i razgovetne ideje; ono naprosto nije dovoljno živo. Metafizičko razmatranje i dokazivanje neprotivrečnosti pamćenja nije delatno u praktičkoj sferi. Pritom, automatizam navike verovanja nadmoćniji je od sećanja. Pošto je ovde reč o zajednici duše i tela, taj se automatizam dobrim delom temelji na urezanim tragovima u telesnoj memoriji: uz naviku verovanja ide i navika delovanja.

S tih razloga, rešenje za neodlučnost volje pri izboru dobra i pri dobrom delanju mora biti traženo u habitusu. Nije habitus problem sam po sebi, nije problem postojanje navika verovanja kao takvih; habitus je potreban i neuklonjiv. Problem se nalazi u njegovom sadržaju, u oprirođenim, a ne postavljenim navikama verovanja, na osnovu pogrešnih učenja prirode i predrasuda.

Iz prethodno izloženog načina nastanka suprotnih sudova, jasno je i kako je moguće ukloniti „neodlučnost volje“: po automatizmu navike, potrebno je da se uz prisećanje šta je poželjno jave i razlozi zašto je to poželjno. Nužnost pristajanja na jasne i razgovetne ideje još je veća od nužnosti navike verovanja: „[A]ko bih uvijek jasno vidio šta je dobro i istinito, nikad ne bih premišljao kako valja suditi ili šta treba izabrati; ... koliko god slobodan, ipak ne bih nikad mogao biti neodlučan“ (M IV 8: VII 58).

Snagu navika Dekart hoće da sjedini s nužnošću jasnog i razgovetnog uvida kroz svesnu i plansku promenu sadržaja habitusa, postavljanjem drugih, boljih navika verovanja: „[J]er, premda sam svjestan slaboće koja je u meni, da se ne mogu uvijek čvrsto držati jedne te iste spoznaje, ipak mogu postići pažljivim i čistim meditiranjem da se nje prisjetim kad god ustreba, te tako steknem stanovitu naviku da ne grijehim“ (M IV 16: VII 62).

Za Dekarta su samo dve stvari nužne da bi se istinito sudilo: „Jedna je saznanje istine, druga je vežbanje u prisećanju i potvrđivanju saznanja, uvek kad prilika to zahteva“ (*Elizabeti*, 15. 9. 1645: IV 291). Ta vežba, nastavlja Dekart, bila bi „utiskivanje razloga“ koji su nas rukovodili u prosuđivanju, „dugim i čistim meditiranjem, tako da to postane učvršćena opredeljenost u nama. U ovom smislu, sholastičari su u pravu kada kažu da su vrline navike (*habitudes*). Zato su naše mane retko kad rezultat pomanjkanja teorijskog znanja o tome šta treba raditi, već pomanjkanja saznanja u vežbanju, tj. nedostatak postojane navike verovanja“ (IV 296).

S obzirom na životnu praksu, može se reći da je krajnji cilj „vežbanja u pamćenju“ njegovo potpuno uklanjanje i postavljanje pravih razloga za opredeljivanje volje u habitus što bi dovelo do njihovog automatskog i trenutnog javljanja. Ako su u životu već neizbežne naprečac donete odluke, onda sve što možemo učiniti jeste da pokušamo da obezbedimo da se u takvim situacijama opredeljujemo po automatizmu dobrih navika.

### Dodatak: Izaći na kraj s navikama verovanja

Autora ovog teksta dugi niz godina zbunjivala je sledeća rečenica iz Druge meditacije: „Sigurno bih bio ako bih se u to uvjerio“, da ne postojim ni ja sam. Šta njome Dekart tvrdi? Ako se uverim da nisam onda jesam; s obzirom na radikalnu sumnju i akt *cogito, ergo sum*, jasno je šta to znači. No, ako se ne bih uverio da nisam, onda ... Nisam? Lud sam? Možda nisam? Da li bih bio iako ne bih bio uveren da nisam? Ili da jesam? Kako moja egzistencija zavisi od ma kakvog uverenja i kako sigurnost da jesam zavisi od uverenja? Ili uopšte ne zavisi? Odakle uopšte na ovom mestu *Meditacija* uverenje kao takvo?

Naravno, sva ovakva i slična pitanja rezultat su čupanja rečenice iz njenog konteksta jer, čitajući *Meditacije*, ne meditiramo zajedno s njihovim autorom. Na naše razumevanje smisla Dekartove tvrdnje deluje naše znanje o onom što sledi, o *cogito, ergo sum*; iz takve obrnute perspektive, rečenica uistinu zvuči bizarno.<sup>19</sup> No, rečenica ipak zahteva objašnjenje jer se u njoj, očigledno, pojavljuje navika verovanja.

Pošto smo se upoznali s Dekartovim razumevanjem učenja prirode, okrećemo se interpretaciji pasusa 3–5 Druge meditacije u kontekstu određenja čoveka, ne bi li smo na delu videli snagu tih učenja, to šta nam ona kažu o tome šta je čovek kao i Dekartovo postupanje s njima. Pomenute pasuse, stoga, nećemo interpretirati s metafizičke tačke gledišta.<sup>20</sup>

Ali otkud znam da ništa ne postoji različito od svih stvari, tih stvari koje sad prosuđujem, ono u što ne može biti ni najmanje sumnje? Ne postoji li kakav Bog – ili da ga nazovem bilo kojim drugim imenom – koji mi je usadio te iste misli? Ali zašto da tako mislim, kad bih možda i sam mogao biti njihovim tvorcem? Nisam li dakle barem ja sam nešto? Ali već porekoh da imam ikakva osjetila, ikakvo tijelo; a ipak oklijevam; ali kamo odatle? Nisam li toliko vezan tijelom i osjetilima da bez njih ne mogu biti? Ali ja sam uvjeren kako u svijetu ničega nema, nikakvog neba, nikakve zemlje, nikakvih duhova, nikakvih tijela; nema li stoga isto tako ni mene sama? Sigurno bih bio, ako bih se u to uvjerio. Ali postoji ne znam koji obmanjivač, veoma moćan i veoma lukav, koji me uvijek umješno vara. Samo, bez ikakve sumnje ja i jesam, ako me vara; a neka vara koliko god može, ipak nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok ja mislim da nešto jesam. Stoga, pošto se o svemu tome dobro promislilo, može se reći kako ovaj iskaz: *Ja jesam, ja egzistiram*, koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao, nužno jeste istinit.

(M III 3: VII 24–5)

19 Posmatrana van konteksta, Dekartova tvrdnja neodoljivo podseća na verovanje jedne vrste životinja koju opisuje Daglas Adams u svom *Autostoperskom vodiču kroz galaksiju*: one su toliko glupe da veruju da postaju nevidljive kada zatvore oči, te ih zver nikako ne može spaziti. U našem primeru ta zver je Dekart; sasvim je jasno šta je autor ovog teksta...

20 Sama forma rečenice, hipotetička, jeste forma večne istine; osim toga, princip neprotivrečnosti i pojam razloga suvereno vladaju metafizikom trećeg pasusa; up. Milidrag, *Samovest i moć*, str. 235–6, 264–5.

Na kraju trećeg pasusa, Dekart dolazi do uvida *ja jesam, ja egzistiram* i od te tačke okreće se ispitivanju šta je to Ja. Ovom uvidu, na početku pasusa, prethodi pitanje kako znati da išta postoji u šta ne može biti ni najmanje sumnje. Na osnovu učenja prirode, meditativni subjekat pretpostavlja da je možda Bog taj koji mu je usadio misli o stvarima, odnosno da stvari i ne postoje nezavisno od tih misli. Pošto se u Prvoj meditaciji pokazalo da nema razloga da se *a priori* veruje ijednom učenju prirode, jednako je verovatna i suprotna mogućnost: „Ali zašto da tako mislim kada bih možda i sam mogao biti njihovim tvorcem?“ Pretpostavka te mogućnosti jeste: „Nisam li dakle barem ja sam nešto?“ *Aliquid* na ovom mestu nema strogo tehničko značenje (stvarna suština), već pokriva i pojam suštine i pojam egzistencije; utoliko, Dekart se pita nije li stvarno biće, a ne tek jedno biće razuma (jedna od „misli“), i ne egzistira li aktualno. Ova će se dva značenja razdvojiti u *ja jesam, ja egzistiram*.

Prvo što meditativnom subjektu pada na pamet kao odgovor jeste učenje prirode da je telesan: „Ali već porekoh da imam ikakva osjetila, ikakvo tijelo“. Dakle, uprkos ranijem poricanju, „neprestance se ponovo vraćaju uobičajene misli“ (M I 11: VII 22). Oprirođena navika verovanja – istinita ili pogrešna ili predrasuda, to se ovde ne zna – jeste toliko jaka da se meditativni subjekat od nje ne može otrgnuti i zato će Dekart, iako zna da ju je već porekao, morati ponovo da se pita *odmah* po prisećanju na poricanje: „Nisam li toliko vezan tijelom i osjetilima da bez njih ne mogu biti?“ i ponovo mora uložiti napor i odbaciti ono što je jednom već bio odbacio jer se „sam od sebe prepušta starim mislima“ (M I 12: VII 23): „Ali ja sam uvjeren kako u svijetu ničega nema ... nikakvih duhova, nikakvih tijela“; pri tom, ne sme se zaboraviti da se na ovom mestu pod duhom i telom ne misli na dve supstancije, već samo na ono što priroda uči da su telo i duh.<sup>21</sup>

Uprkos radikalnosti radikalne sumnje, meditativni subjekat jedva uspeva da obesnaži ogromnu snagu navika verovanja o tome šta on jeste. Drugim rečima, radikalna sumnja ne završava svoj posao na kraju Prve meditacije.

Iako je nekako obesnažio učenje prirode da je telo, meditativni subjekat ostaje pod njegovim uticajem. Naime, u trećem pasusu pažnju privlači prelaz sa saznanog nivoa („otkud znam“, Bog mi je „usadio misli“) na ontološki (da bez njih „ne mogu biti“). Sada je jasan ovaj prelaz: da bi se znalo da ne postoje samo misli, mora se potvrditi egzistencija ma čega. Kažemo „potvrditi“, što će reći saznati, prosuditi, doći do „istinitog iskaza (*pronuntiatum*)“ *ja jesam, ja egzistiram*. Pokazanim putem, preko „nisam li barem ja sam nešto“, Dekart dolazi do pitanja o sopstvenoj egzistenciji i, pitajući se, nailazi na moguć odgovor učenja prirode da egzistira kao jedno telo.

Znanje o sopstvenom postojanju za njega je na ovom mestu barem ekvivalentno sa znanjem o postojanju tela, jer mu učenje prirode (čija je snaga stavljena u zagrade, ali ne i *mogućnost* da je ono istinito) govori da on jeste telo: ako i samo ako postoji moje telo postojim i ja, te, odatle, ako i samo ako znam da postoji moje telo znam da postojim i ja.

21 A što će biti razmotreno u petom pasusu ove Meditacije.

Razumevanje sebe (samo) kao tela deo je prirodnih i oprirođenih navika verovanja. Za učenje prirode da sam samo telo: „Prvo ću prizvati u pamćenje kakve su stvari koje sam – kao primljene putem osjetila – nekoć smatrao istinitim. ... Prvo sam osjetio da imam glavu, ruke, noge i ostale udove od kojih se sastoji ono tijelo koje sam smatrao ili dijelom sebe ili možda čak cijelim sobom“ (M VI 5–6: VII 74). Za to da je reč o predrasudi da sam samo telo: od detinjstva u duhu postoje razna uverenja o fizičkim stvarima; iako je bio svestan svoje prirode, duh ju je ispitivao samo uz istovremeno predočavanje nečeg u imaginaciji: „On je zaista zbog toga prihvatio da su mišljenje i protežnost jedna te ista stvar i pripisivao je telu sve pojmove koji su bili u vezi sa stvarima pripadnim razumu“ (VI odg: VII 441). Zato mnogi „misle da ne može ništa postojati što nije tijelo“ (PF I 73: VIIIA 37).

Verovanje da je moja egzistencija barem nerazdvojiva od egzistencije mog tela, *to učenje* prirode dovodi radikalnu sumnju do njene najdalje tačke: ako sam uistinu tako vezan za telo kako mi to govori učenje prirode i ako sam „uvjeren“ da nema „nikakvih tijela“, onda se nužnim načinom mora pitati i „nema li stoga isto tako ni mene sama?“

Tim pitanjem, kao direktnom posledicom verovanja da je samo telo („stoga“), Dekart dovodi u odnos međusobne isključivosti znanje o sopstvenoj egzistenciji i istinitost tog verovanja. Prema tom verovanju, moram biti uveren da ne postojim.<sup>22</sup>

Na ovom mestu Dekart maestralno koristi samu konkretnu naviku verovanja ne bi li dokazao da je lažna: onaj koji veruje može verovati da je samo telo, ali to u šta on veruje nema nikakve veze s tim da postoji on-kao-verujući jer verovanje kao takvo govori da on postoji: „Sigurno bih bio ako bih se u to [da ne postojim] uvjerio“.

Tako je verovanje u to da sam samo telo pokazano kao lažno u svakom slučaju: ako verujem da nisam, jer verujem da sam telo i sumnjam u njegovu egzistenciju, *onda jesam i to kao ne-telo*; ako pak verujem da jesam, a sumnjam u egzistenciju tela, *onda ponovo jesam i to kao ne-telo*. Zloduh me može varati koliko mu drago, „ipak nikad neće postići da ne budem ništa sve dok mislim da nešto jesam“, pa makar mislio i da sam telo!

Nije, prema tome, Dekartov cilj naprosto bio da dođe do neuzdrmovog temelja *ja jesam, ja egzistiram*, odnosno do *cogito, ergo sum* jer to kao takvo ne implicira da nisam samo telo. Dekartov je cilj u Drugoj meditaciji da do tog dođe na jedan tačno određeni način, naime tako što će istovremeno pokazati da učenje prirode da sam telo nije tek sumnjivo (jer to je već pokazao u Prvoj meditaciji) već i da je lažno.

Očevidna je posledica ovakvog puta u Drugoj meditaciji po određenje čoveka: čovek kasnije može biti određen ovako ili onako ali baš nikako ne može biti određen kao samo-telo, jer se za to određenje zna da je lažno. Kada u sledeća dva pasusa ove Meditacije bude ispitivao šta je to Ja tako što će ispitivati učenja prirode o tome šta je čovek, Dekart uopšte neće razmatrati mogućnost da je njegova suština

22 Alternacije su Dekartov uobičajen način postavljanja problema koji, po svojoj prilici, ima koren u skotističkom zaleđu.

istovetna sa suštinom tela; zatvorena je mogućnost istinitosti učenja prirode koje to tvrdi.

Ja još dovoljno ne razumijevam koji sam to ja koji pak nužno jesam: stoga se odmah treba čuvati da možda nehotice štogod drugo ne uzmem mjesto sebe, te tako zastranim čak u ovoj spoznaji za koju tvrdim da je najsigurnija i najbjelodanija od svih. Stoga ću iznova razmisliti o onome što sam nekoć vjerovao da sam, prije nego što se upustih u ove misli; iz toga ću zatim odstraniti sve što se može makar i najmanje pobiti navedenim razlozima, tako da ne preostane naprosto ništa drugo nego ono što je sigurno i neuzdrmano.

Što sam dakle, dosad mislio da jesam? Naravno, da sam čovjek. Ali što je čovjek? Da kažem da je umna životinja? Neću, jer kasnije bi se možda pitalo što je životinja i što je umna, pa bih lako zbog jednog pitanja zapao u mnoga i teža; a i nemam toliko dokolice da bih mogao rasipati vrijeme na takve tančine. Nego ću se radije pozabaviti onime što se samo od sebe i od prirode javljalo dosad u mojem mišljenju kad god sam razmatrao što sam. Naravno, smatrao sam prvo da imam lice, ruke, šake, cijeli onakav stroj udova, kakav se razaznaje i u mrtvaca i koji označivah imenom tijelo. Opazio sam zatim da se hranim, koračam, osjećam i spoznajem; što su postupci koje sam pripisivao duši. Ali što je ta duša, ili nisam ni razmišljao, ili sam je zamišljao nečim izuzetnim, poput vjetra ili vatre ili etera, što prožima moje grublje dijelove. O samom tijelu nisam pak ni malo sumnjao, nego sam mislio da odvojito poznajem njegovu narav, koju bih – prema sadašnjem slučaju – da sam je pokušao opisati, ovako objasnio: pod tijelom razumijevam sve ono što se može ograničiti nekim oblikom, odrediti mjestom i tako ispuniti prostor da se iz njega isključuje svako drugo tijelo, koje se može opaziti pogledom, dodiranjem, sluhom, okusom ili njuhom, isto tako i gibati na različite načine, ne samo od sebe, nego dodiranjem nečega drugog; jer sam sudio da tjelesnoj prirodi ne može nikako pripadati snaga da samu sebe pokreće, osjeća ili misli; dapače, čudio bih se otkrivši takve sposobnosti u nekim tijelima.

M III 4-5: VII 25-6

Prva Dekartova briga posle dolaska do *ja jesam, ja egzistiram* jeste da ne dozvoli uticaj prethodnih verovanja na istraživanje koje sledi, jer su ona i dalje veoma živa: „Stoga se odmah treba čuvati da možda nehotice štogod drugo ne uzmem mjesto sebe“. Ta briga nimalo ne čudi jer, s jedne strane, upravo je iskušana ogromna snaga određivanja koju imaju učenja prirode, a, s druge, Dekartova je namera da ispita baš ta prethodna verovanja: „Stoga ću iznova razmisliti o onome što sam nekoć vjerovao da sam, prije nego se upustih u ove misli“.

Dekartov je primarni cilj da spozna šta je Ja i to on planira da ostvari ispitivanjem istinitosti učenja prirode. O svojim namerama vezanim za četvrti i peti pasus Druge meditacije, Dekart piše: „Imao sam prava da idem dalje i da pitam šta sam početka verovao da jesam; namera mi nije bila da nastavim da verujem u sva svoja ranija uverenja koja sam imao o sebi samom, već da nanovo usvojim sva ona za

koja bih video da su istinita, da odbacim sva ona koja su lažna, te da za dalje ispitivanje zadržim ona koja su bila neizvesna. ... Ograničio sam se na ono u šta sam izvorno verovao sasvim spontano i s prirodom kao svojim vođom, kao i na uobičajena gledišta drugih bez obzira na njihovu istinitost ili lažnost“ (VII primedbe i odg: VII 481–2).

Na prvi pogled, čini se da Dekart prebrzo završava s aristotelovsko-sholastičkim određenjem čoveka. Poznato je njegovo mišljenje o podučavanom u školama: „Isto sam primijetio da su filozofi griješili u tome što su logičkim definicijama kušali tumačiti ono što je vrlo jednostavno i samo po sebi jasno, te su tako to činili manje razumljivim“ (PF I 10: VIII A 8).

Zato Dekart odbija da razmatra određenje *animal rationale* i odlučuje se za put učenja prirode: „Nego ću se radije pozabaviti onim što se samo od sebe i od prirode javljalo dosad u mojem mišljenju kad god sam razmatrao što sam“. Osnovne dve ideje koje se javljaju jesu učenje prirode da je telo i ono da je duša. Misao o telu ne razlikuje mrtvo i živo telo; to je sada početna ideja i to je drugačije učenje prirode od onog iz trećeg pasusa, jer ako nema razlike između živog i mrtvog tela kao tela, a ja sam živ, onda živo telo nije samo-telo.

U vezi s telom, Dekart dalje piše: „Opazio sam da se hranim, koračam, osjećam i spoznajem što su postupci koje sam pripisivao duši“; ponovo, duša, kao ni telo, ovde nije supstancija. Reč je o aktivnostima duše koje se ispoljavaju preko tela. Vidno je da Dekart, zapravo, uopšte ne napušta razmatranje aristotelovskog i sholastičkog razumevanja čoveka, jer se u gornjem citatu duša javlja kao princip života i kretanja tela. Nabrojane aktivnosti pokrivaju sve delove aristotelovsko-sholastičke duše: hranjenje je karakteristika vegetativne duše, kretanje i opažanje životinske, a mišljenje razumskog dela duše.

Osnovu za pripisivanje tih sposobnosti duši Dekart nalazi u navikama verovanja: „Od detinjstva, sve [znanje o telu] smo temeljili na iskustvu da se mnoga telesna kretanja zbivaju u zavisnosti od volje koja je jedna od sposobnosti duše i to nas je navelo da poverujemo da je duša onaj princip koji je odgovoran za sva telesna kretanja. Greška je pojačana našim verovanjem da se nikakvo kretanje ne zbiva u lešu, iako on poseduje iste organe kao i živo telo, a nedostaje mu jedino duša“ (Opis ljudskog tela: XI 224). Drugim rečima, aristotelovsko-sholastička slika čoveka nije ništa drugo do oprirođena predrasuda.

Ideja o tome šta je „sama duša“, „nešto izuzetno poput vjetra ili vatre ili etra što prožima moje grublje dijelove“, jeste ideja koja je bila pretresana u Dekartovo vreme.<sup>23</sup> Iako je ovakva zamisao o duši zamisao o nečem materijalnom, ona nije varijanta ideje da je čovek samo telo: „Ali, ukoliko neki ljudi poriču da imaju različite ideje o duhu i telu, ne mogu ništa više učiniti do da ih zamolim da posvete dovoljno pažnje onom što je rečeno u Drugoj meditaciji“ (II odg: VII 133).

„O samom tijelu ... sam mislio da odvojito poznajem njegovu narav“ koja je određena kao nešto ograničivo, odredljivo mestom, vidljivo, dodirivo, što se može čuti, okusiti, omirisati i što se može kretati ali ne samo od sebe. Na delu je klasičan primer oprirođene predrasude da se suština stvari može saznati putem čula, tj.

23 Up. Cottingham, *Descartes*, str. 111.

pripisivanje samim stvarima sekundarnih kvaliteta. Takođe, telo je određeno kroz aristotelovsku kategoriju potencijalnosti: telo je materija koja je primila formu/dušu.

Dekart, dakle, u petom pasusu izlaže četiri momenta učenja prirode koji su podudarni s aristotelovsko-sholastičkim razumevanjem. Prvo, ljudsko telo kao takvo (inertnost); drugo, zajednička aktivnost duše i tela kao izraz njihove suštastvene zajednice (hranjenje, kretanje, spoznaja); ljudska duša kao takva (pokretač) i, četvrto, telo kao materija (potencijalnost). Ne treba smetnuti s uma da je zahvaljujući četvrtom momentu zajednica duše i tela supstancijalna.

Jasno je da je za Dekarta „ono što se od sebe i od prirode javljalo kad god sam razmatrao šta je čovjek“ jesu učenja prirode, što istinska što predrasude, uglavnom predrasude, a koja su svoj sređeni izraz našla u aristotelovskom i sholastičkom razumevanju čoveka. Peti nam pasus Druge meditacije pokazuje da su razlike koje se javljaju između prethodnih navika verovanja – istinita i pogrešna učenja prirode, predrasude iz detinjstva, nekritičko prihvatanje prethodnih filozofija – da su sve te razlike nesusštinske te da su ispoljavanje jedne te iste stvari – prirodno nastalog habitusa.

Postavljajući pitanje o čoveku u Drugoj meditaciji, Dekart isključuje iz daljeg razmatranja aristotelovsko-sholastički odgovor na njega.<sup>24</sup> Smisao postavljanja pitanja šta je čovek na ovom mestu Meditacija uopšte nije traganje za odgovorom na to pitanje *na ovom mestu*, već je sredstvo za prekid sa dve hiljade godina dugom tradicijom. Uslov mogućnosti sticanja istinitog znanja jeste uklanjanje uticaja tela na duh (II odg: VII 131) što će reći na volju. Stara slika čoveka direktno je potvrđivala taj uticaj, počivala je na njemu i to je ono što Dekart prvo mora da odbaci.

U šestom pasusu Druge meditacije, Dekart će odbaciti prva tri navedena momenta (četvrti se mora dodatno ispitati da bi i on bio odbačen u Šestoj meditaciji). Od svih prethodnih verovanja, ostalo je samo jedno, naime da sam „naravno čovjek“, ali mu je *sada pridruženo i pitanje* šta je čovek, odnosno određenje čoveka potpuno je ispražnjeno od svakog sadržaja koji je poticao iz prethodnih navika verovanja. Od „mišljenje jest“ (M II 6: VII 27) počinje novo određivanje sadržaja pojma čoveka.<sup>25</sup> Nećemo pogrešiti ukoliko *Meditacije*, to beskrajno bogato delo, posmatramo i kao put ka novom određenju pojma čoveka. Taj njihov antropološki aspekt konstituisan je u analiziranim pasusima Druge meditacije.

(Zaključak šestog pasusa, da sam stvar što misli, ujedno potvrđuje i da je moguće da sam nešto „poput vetra, vatre ili etra“, tj. da je duša i nešto materijalno;<sup>26</sup> ovde je reč o tome šta se sada, u Drugoj meditaciji, s izvesnošću zna da je Ja, što ne implicira da je to znanje kompletno. Zato Dekart insistira da na

24 On je definitivno isključen s uvidom da je Ja *res cogitans* u šestom pasusu.

25 Interpretacija šestog pasusa izložena je na drugom mestu; ovde je ne ponavljamo pošto šesti pasus nema više nikakve veze s učenjima prirode; up. Milidrag, „Prolegomena 1“, str. 43–50.

26 „Može se dogoditi da te iste stvari za koje pretpostavljam da nisu ništa, jer su meni nepoznate – što se tiče istine – ne budu različite od mene samog kakvim se poznavah. Ne znam, o toj stvari sad ne raspravljam“ (M II 7: VII 27).

ovom mestu nije tvrdio da u duši nema ničeg materijalnog i da je za to potreno pričekati Šestu meditaciju, odnosno doći do realne razlike između duše i tela; tek nakon nje se s izvesnošću zna da duša jeste *isključivo* stvar što misli.<sup>27)</sup>

### Zaključak

Volja se javlja kao zajednički imenilac oba bitna određenja čoveka kod Dekarta, kao mislećeg bića i kao zajednice duše i tela. Ona je od suštastvenog značaja za potvrđivanje jedinstva čoveka kao duševno-telesne zajednice.

1. Za volju, razlika duša-telo očevidno nije realna jer ona je delotvorna u obema supstancijama i preko nje duh i telo mogu međusobno delovati. Zato je zajednica duše i tela nesvodiva na svoje elemente i za čoveka ima smisla reći da je *ens per se*.

Jedan od izraza te zajednice jeste njeno delovanje na volju čiji je rezultat spontano obrazovanje učenja prirode. Skup tako obrazovanih verovanja i navika jeste deo habitusa čoveka. Iako je reč o čisto duhovnoj radnji (pristajanje volje na ideje), ta su verovanja pripisana čulima kao treći stepen čulnog opažanja, zbog njihove brzine javljanja i uvreženosti (VI odg: VII 438).

Pored navike verovanja, habitus obuhvata i navike delovanja. Povodjenje za prijatnim a ne dobrim, i za predrasudama a ne istinom, krajnje su posledice spontano nastalog habitusa čoveka. Opredeljivanje volje razlozima tela shvaćeno je kao povodjenje za kratkoročnim i nestalnim interesima zajednice.

2. Od odluke volje zavisi dobro zajednice duše i tela, pa čak i njeno održanje. Dve se opasnosti kriju u činjenici da iz prosuđivanja o dobrom sledi delanje: indiferencija volje i povodjenje za idejama koje ne impliciraju maksimalno blagostanje zajednice.

Prva je opasnost svakako pogubnija i direktno je suprotna Dekartovom osnovnom cilju, jer indiferencija volje naprosto znači pripuštanje njenih odluka sreći i slučaju. I u saznoj sferi neodlučnost volje je na delu. Nakon interpretacije pasusa 3–5 Druge meditacije, neće nimalo biti teško osetiti da je Dekart mrtav ozbiljan kada piše sledeće: „Kao da sam odjednom bačen u dubok vir, toliko sam osupnut da niti mogu nogom dno dosesći niti pak isplivati na površinu“ (M II 1: VII 24). Ukoliko se ima u vidu na ovom mestu tako očigledna neodlučnost volje i „metafizička nepodnošljivost“ takvog stanja, nimalo nije čudno što će se on u trećem pasusu vratiti na „stare misli“.

Kod Dekarta postoje tri moguća skupa ideja kojima je otklonjiva neodlučnost volje u saznanju, moralu ili zarad dobra zajednice: rukovođenje po razumu jasnim i razgovetnim idejama, rukovođenje razlozima zajednice jasnim i nerazgovetnim idejama i rukovođenje verom, tj. svesno pristajanje na nejsane i nerazgovetne ideje objavljene religije. S obzirom na otklanjanje neodlučnosti volje, te su tri mogućnosti jednakovredne. Važno je da postoji stalan i siguran način za opredeljivanje volje u svakom trenutku i mnogo je manje važno koji je to način. Sama mogućnost postojanja tri načina izraz je korena stvari – slobode ljudske volje.

27 Up. II odg: VII 129–30, V odg: VII 357; VII primedbe i odg: VII 491–2, Klerslijeu: IXA 213.

3. U vezi s drugom opasnošću (povođenje volje za idejama čije sledenje ne implicira maksimalno dobro zajednice), pored otklanjanja neodlučnosti kao negativnog kriterijuma, Dekart pokušava da koriguje sadržaje habitusa i to je pre svega korekcija uloge i uticaja tela. Iz saznanja eliminisane su od prirode dobijena učenja (preispitivanjem, prihvatanjem jednih i odbacivanjem drugih), dok je u moralu i životnoj praksi pokušano stavljanje tela pod kontrolu uma zato što su umom potvrđeni principi određivanja volje postavljeni kao jedan mehanizam, korišćenjem već postojećeg mehanizma navika verovanja.

Zadržimo se još malo na habitusu. Tri su posledice nameravane promene sadržaja habitusa. Prva je odstranjivanje oprirođenih predrasuda, druga je kontrola uticaja tela preko odbacivanja pogrešnih učenja prirode i treća je postavljanje novih navika, oprirođavanje istinitih verovanja. Druga i treća posledica izražavaju Dekartov odnos prema telu i njegovoj zajednici s dušom. U osnovi, Dekart zadržava odnos prema telu kao prema mašini. On se plaši „zatvora tela“ (*Hiperaspistesu*, avgust 1641: III 424) kojem je uzrok utonulost duha u zajednicu s njim. Telu se preko učenja prirode kao nužno zlo priznaje postojanje njegovog samostalnog života i njegova uloga u očuvanju zajednice ali sve snage se usmeravaju na stavljanje tela pod punu kontrolu razuma, preuređenjem sadržaja habitusa i korišćenjem mehanizma učenja prirode. Pošto mu je ipak *res extensa* ideal, Dekart i ljudsko telo pokušava maksimalno da „po-jasni“ i „po-razgoveti“.<sup>28</sup>

Iz svega rečenog, jasno je kojem od tri moguća načina (tj. skupa ideja) određivanja volje Dekart daje prednost. Čovek je samoodređujuće biće, pri čemu se samoodređenje razume kao razumsko upravljanje zajednicom duše i tela i strastima duše pomoću volje. Prednost nad određenjem čoveka kao zajednice duše i tela ima određenje čoveka kao misleće supstancije, ali prednost nad njim ima to da je čovek samoodređujuće biće i to je, da podsetimo, „njegovo najveće savršenstvo“. Sjedinjavanje onog bitnog duha, slobode, i onog bitnog tela, spontanosti, s volitivnošću svedoči o tome.

Volja ne može sama obezbediti kriterijume samoodređenja. Dekart na sve načine pokušava da ih obezbedi iz razuma ali (zlo)duh pluralizma, tri mogućnosti za samoodređenje čoveka, ne može se više vratiti u bocu, jer pluralizam je izvorniji: nikad-apsolutna-obavezivost volje.

Ispoljavanje razlike duša-telo kroz „epistemološki“ aspekt razlike između svetla prirode i učenja prirode ostaje i nakon Dekarta živo u ranoj modernoj filozofiji. Do njenog uistinu novog promišljanja dolazi tek kod Hjuma. Kao ni ostali filozofi ovog perioda, ni Hjum ne može (niti hoće!) bez uzročnosti. Kod njega dolazi do odlučujućeg pomeranja. Izvor ideja uzročnosti više nije prirodna svestlost već je to učenje prirode, navika. Ta nova metafizika, jer koncept ljudske prirode jeste *par excellence* metafizički koncept,<sup>29</sup> koja je, da ne bude zabune, i dalje kartezijska,

28 Uz to, naravno, ide i projekat stavljanja pod kontrolu strasti duše.

29 Metafizika je i kod Hjuma na delu! *Šta* ima naviku povezivanja ideja u uzročno-posledični lanac? Snop percepcija? Zahvaljujem kolegici Mileni Deretić na pomoći pri formulisanju ovog uvida.

otvorila je mogućnost za Kantov kopernikanski obrt. U začinjanju tog procesa treba tražiti istorijskofilozofski značaj Dekartovog koncepta učenja prirode.

Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Beograd

Predrag Milidrag

### **The Teachings of Nature and Will in Descartes**

(Summary)

The article analyzes Descartes' notion of the teachings of nature as a consequence of the union of the mind with the body in the context of the determination of the will. The paragraphs 3–5 of Second meditations are interpreted concerning the teachings of nature about man.

KEY WORDS: freedom of the will, teachings of nature, habitual belief, habitus, Second meditation.