

## Dualizam teorije i prakse kod Descartesa

---

**Ante Pažanin**

Fakultet političkih nauka u  
Zagrebu

UDK 058 – 19  
Primljeno:  
25. srpnja 1983.

Kad se govori o dualizmu u Descartesovoj filozofiji obično se misli na dualizam supstancija mišljenja i protezanja (*cogitatio i extensio*). Tako se još i danas — u literaturi na našem jeziku potpuno a u svjetskoj literaturi o Descartesu pretežno — zaboravlja temeljni Descartesov dualizam teorije i prakse, a ističe tradicionalni dualizam *res cogitans* i *res extensa*. Prvi koji je ukazao na dualizam teorije i prakse kao »istinski kartezijski dualizam« bio je Hermann Wein.<sup>1</sup> Već zbog obnove i rehabilitacije praktične filozofije, koja u usporedbi s pedesetim godinama — kada je Wein objavio svoju studiju — doživljava pravi procvat, danas su više nego tada razumljivi razlozi zašto se čovjekova moralna i politička djelatnost ne može istinski pojmiti ni unapređivati pomoću jedinstvene metode teoretske filozofije novoga vijeka — neovisno o tome da li se teorija pri tom javlja u obliku ontologije, gnozeologije, metodologije, kozmologije ili ontoteologije — nego zahtijeva svojevršno znanje i opravdanje. Moralna i politička praksa već se prema Descartesu ne može svesti na pravila metode jasne i razgovijetne spoznaje, bilo stvorenih supstancija protežnosti i mišljenja bilo pak boga kao nestvorene supstancije i savršenog bića, nego zahtijeva posebna praktična pravila koja Descartes izlaže kao maksime privremenog morala. Time je unaprijed naznačena osnovna teza ovoga rada gdje ćemo u prvom dijelu izložiti značenje i domet Descartesove teorije jasne i

---

[1] H. Wein, *Der wahre cartesische Dualismus*, Zeitschrift für philosophische Forschung 1956, Band X Heft 1.

razgovijetne spoznaje, a u drugom ćemo dijelu naznačiti problematiku ljudske prakse. Pri tom će se pokazati, da je moralna i politička praksa posebna sfera čovjekova života za koju je svaka apriorna teorija prekratka. Budući da jasna i razgovijetna spoznaja u toj sferi ili nije moguća ili dolazi prekasno, za primjerenost razumijevanje prakse potrebno je svojevrsno praktično znanje. To opravdava naše tematiziranje dualizma teorije i prakse i njihovo lučenje kao dvaju načela i dviju sfera bitka u Descartesovoj filozofiji. Time će se, štoviše, pokazati da dualizam teorije i prakse na jednoj strani nadmašuje sve ostale dualizme i paralelizme, a na drugoj razbija mit o dominaciji teorije novoga vijeka već na njezinu samom početku, kod Descartesa.

### Teorija jasne i razgovijetne spoznaje

Poznato je da je Hegel isticao da s Descartesom počinje novovjekovna filozofija, jer s njim mišljenje ide u sebe. I Husserl je dugo vremena shvaćao svoju fenomenologiju kao ozbiljenje i dovršenje čežnje novovjekovne filozofije, a Descartesa je smatrao začetnikom i ocem te filozofije. Općenito se može reći da je Descartesovim stavom *ego cogito, ego sum* prvi put u povijesti filozofije izrečena misao da je svijest kao svjestan bitak jedini izvjestan, tj. siguran i istinit temelj svega što postoji. Utoliko je novovjekovna filozofija kao ontologija svijesti bitno idealizam.

Kako je došlo do toga da je filozofija kod Descartesa postala filozofija svijesti, tj. idealizam? Da bi se odgovorilo na to pitanje, potrebno je razumjeti promjenu što se zbila u novovjekovnom pojmu filozofije i znanosti općenito a kod Descartesa posebno.<sup>2</sup> Do te promjene u poimanju filozofije i znanosti u novom vijeku dovela je promjena u određenju bitka i bića spoznaje. Dok je istinitost znanja npr. u antičkoj filozofiji ovisila o istinitosti samih bića na koja se znanje odnosi,<sup>3</sup> u novovjekovnoj filozofiji *inge-*

[2]O toj promjeni kao i o ostalim oblicima i mogućnostima razvoja filozofije i znanosti vidi knjigu A. Pažanina *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Zagreb 1968, posebno drugi odjeljak, str. 82 – 105.

[3] Tako Platon, kad govori o vrstama i stupnjevima znanja kao i o stanjima koja nastaju u duši onoga koji spoznaje, kaže da ti stupnjevi i stanja »imaju onoliko jasnoće koliko je istine u onome za što su ta stanja« (*Država* 511 e, prijevod M. Kuzmić, Zagreb 1977.) Aristotel još bolje izražava antičko shvaćanje znanosti i povezanost znanosti s predmetom i područjem stvari na koje se znanost odnosi. O tome načelno govori već njegova dioba filozofije i znanosti prema bitnim načinima života – teoretskom, praktičnom i poetičnom – a misao da raznovrsnost znanja proizlazi iz raznolikosti stvari sadržana je i u slijedećoj rečenici: »Svojstvo je obrazovana čovjeka da u svakom rodu traži onoliko točnosti koliko dopušta narav dotične stvari; jednako je, naime, od matematika primati puke vjerojatnosti kao i od govornika zahtijevati stroge dokaze« (*Nikomahova etika* 1094 b 24 – 27, prijevod T. Ladan, Zagreb 1982). Ili: »A izlagat će se primjereno razjasni li se

*nium* ili *subiectum* postaje bitak i izvor istinitosti znanja. Da bi ljudsko znanje bilo istinito, ono prema novovjekovnom shvaćanju mora biti jasno i razgovijetno. O jasnosti i razgovijetnosti ljudskoga znanja stoga prvenstveno vodi brigu teoretski *ingenium* ili duh novoga vijeka. U tu svrhu on razvija vlastitu metodu, jer samo metodski osigurano, tj. izvjesno, a to znači jasno i razgovijetno znanje sad vrijedi kao istinito znanje.

U svojemu mladenačkom djelu *Regulae ad directionem ingenii* (*Pravila za upravljanje duha*) iz 1628. godine Descartes konstatira da je za istraživanje istine stvari nužna metoda, kad kaže: »necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.«<sup>4</sup> Odmah zatim obrazlaže i zašto je metoda nužna u znanstvenom istraživanju: »Atqui longè satius est, de nullius rei veritate quaerendâ unquam cogitare, quàm id facere absque methodo: certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, et meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excaecari; et quicumque ita in tenebris ambulare assuescunt, adeò debilitant oculorum aciem, ut postea lucem apertam ferre non possint.«<sup>5</sup> Dakle, »mnogo je bolje uopće ne misliti na istraživanje istine bilo koje stvari nego to činiti bez metode: jer nema sumnje, da se takvim nesređenim studijima i mračnim tapkanjima potamnjuje prirodno svjetlo i osljepljuje duh; a svi koji se tako naviknu da svojim putem idu u mraku do te mjere oslabe oštrinu vida svojih očiju, da nakon toga više ne mogu podnijeti slobodno svjetlo dana«. Prema tome, metoda je nužna da se nesređenim istraživanjem ne bi pomračilo prirodno svjetlo i oslijepilo duh i da bi se pomoću pravila razvila a ne slabila oštrina vida kako bi se moglo podnositi »slobodno svjetlo dana«. Štoviše, samo pomoću metode *ingenium* ili duh jača prirodno svjetlo i razvija »oštrinu vida svojih očiju« tako da je u stanju da pri »slobodnom svjetlu dana« istraži istinu stvari.

A što je metoda? Descartes kaže: »Per methodum autem inteligo regulas certas et faciles, quas quicumque exactè servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax.«<sup>6</sup> Ta izvjesna i jednostavna pravila svoje metode Descartes je sažeto i pregledno izložio u svojemu najpoznatijem dijelu u *Raspravi o metodi* (1637). Ali već je u svojemu prvencu jasno

prema predloženom gradivu, jer ne može se ista točnost tražiti u svim raspravama« (ibidem, 12 – 13).

[4] R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, u: Texte de l'édition Adam et Tannery, Paris<sup>3</sup> 1959, str. 371.

[5] Ibidem. [6] Ibidem, 371 – 72.

obrazložio smisao metode i njezinih pravila u uvjerenju da njihovo, kako reče, »točno primjenjivanje može svakome pomoći da nikad ne pretpostavi lažno istinitom, i da, ne trošeći uludo napore svojega duha već postupno uvijek razvijajući znanost, postigne istinitu spoznaju svega što je sposoban spoznati«.

Prema novovjekovnom shvaćanju čovjek je prvenstveno sposoban da spozna svoje spoznajne mogućnosti. Te mogućnosti su zapravo sposobnosti *ingeniuma* kao duha ili subjekta. Štoviše, istina stvari i bića svedena je u novom vijeku na spoznajnu mogućnost *ingeniuma*. Tim reduciranjem bića i stvari na razvijene spoznaje (*cognitiones*) i znanosti (*scientiae*) razlikuje se novovjekovna filozofija subjektivnosti od dotadašnje tradicije, posebno od grčke filozofije i znanosti. Tako već u prvoj od dvadesetak »regula« Descartesova prvenca dolazi jasno do izražaja razlika između antičkog i novovjekovnog shvaćanja filozofije i znanosti. U njoj Descartes ukazuje na potrebu razlikovanja znanosti (*scientia*) od umijeća (*ars*) i podvrgava kritici one koji zamjenjuju, štoviše, identificiraju »*scientias, quae totae in animi cognitione consistunt, cum artibus, quae aliquem corporis usum habitumquae desiderant.*«<sup>7</sup> Znanost ima svoj opstanak u ljudskom duhu zbog toga što se znanje potpuno odvija u duhu kao onome koji spoznaje. Umijeće se pak odvija na stvari i zahtijeva stanovitu tjelesnu vičnost i umiješnost da se proizvede neka stvar. To proizvođenje je doduše također vođeno znanjem, ali to se znanje ne odnosi na cjelinu umijeća, nego je specijalizirano i primjenjuje se na sasvim određeno područje i stvari. Majstor u nekom umijeću postaje prema tome onaj tko se posveti jednom a ne mnogim umijećima. Tako Descartes ističe, da iste ruke ne mogu biti jednako umješne za kopanje zemlje i za sviranje citre<sup>8</sup>, jer jedno umijeće smeta razvoju drugog umijeća. Međutim, to što vrijedi za umijeća ili vještine, prema Descartesu ne vrijedi za znanosti. Dok je za umijeća poželjna specijalizacija, pa ih stoga ne smijemo povezivati nego razvijati odvojeno jedno od drugoga, dotle su »sve znanosti među sobom tako povezane, da ih je mnogo lakše sve zajedno naučiti nego neku pojedinačnu izdvajati od drugih«.<sup>9</sup>

To shvaćanje izražava novost novovjekovne filozofije i znanosti koja se u razlici prema tradiciji, za koju je bilo mjerodavno Aristotelovo određenje znanosti,<sup>10</sup> razvija kao *sapientia universalis*. Ta univerzalna mudrost sada nema više značenje izvornog znanja kao *sophia* u antičkoj grčkoj filozofiji, nego znači pregled i cjelinu spoznajnih moći *ingeniuma*, tj. ukupnost svih znanosti

[7] Ibidem, 360.

[8] Ibidem.

[9] Ibidem, 361.

[10] Vidi bilješku 2 i 3.

što ih razvija novovjekovni *ingenium* o sebi kao onome koji spoznaje i razvija sebe prema izvjesnim i jednostavnim pravilima, a ne prema stvarima i predmetnim područjima. Uvažavanje raznolikosti stvari, predmetnih područja i njihovih »posebnih ciljeva« smisao je i zadaća razvijanja umijeća a ne znanosti. Što je smisao i zadaća znanosti najbolje izražavaju slijedeće Descartesove rečenice: »Nam cùm scientiae omnes nihil aliud sint quàm humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quàm Solis lumen à rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere.«<sup>11</sup>

Razlozi zbog kojih, prema novovjekovnom shvaćanju, znanosti ne treba razlikovati prema različitosti njihovih predmeta niti ih stjecati posebno jednu od druge sve zajedno, postat će jasniji ako navedene Descartesove rečenice doslovce prevedemo na naš jezik: »Budući da sve znanosti nisu ništa drugo doli ljudska mudrost, koja ostaje uvijek jedna i ista, ma koliko bili različiti predmeti na koje se ona primjenjuje, i koja se zbog njihove različitosti ne mijenja baš kao ni svjetlost Sunca zbog raznolikosti stvari koje osvjetljava, to ne može biti riječi o tome da se duhovima propisuju ma kakve granice«. Da bi se *ingenium* kao »ljudska mudrost« mogao razviti u »univerzalnu mudrost«, duhovima se ne smiju postavljati nikakve granice, pa prema tome ni granice koje proizlaze iz predmeta i stvari na koje se ta mudrost odnosi. Posljedica toga je shvaćanje da spoznaja, znanost i mudrost novoga vijeka ne mijenja ni stvari ni svijet nego samo čovjeka kao onoga koji spoznaje. O tome rječito govori Descartesova usporedba ljudske mudrosti sa svjetlošću. Spoznaja tu ima svojstva svjetlosti, ona osvjetljava stvari, ali se ne mijenja zbog njihove različitosti nego »ostaje uvijek jedna i ista«. Kao što se Sunce ne prilagođava stvarima tako se ni znanost ne odvija na njima niti od njih što prima, ona ih samo osvjetljava a ne i mijenja. Smisao usporedbe ljudske spoznajne moći sa svjetlom postat će još jasniji analizom četvrtog dijela prve regule. Međutim, već u prva tri dijela postalo je jasno, da je Descartesu najviše stalo do razvitka *ingeniuma* u »univerzalnu Mudrost« (*universali Sapientia*), tj. do postizanja »toga općenitoga cilja« na »ispravnom putu istraživanja istine«. <sup>12</sup> U skladu s tim u završnom dijelu prve regule čitamo: Si quis igitur seriò rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctae et à se invicem dependentes; sed cogitet tantùm de naturali rationis lumine augendo, non ut hanc aut illam

[11] Ibidem, 360. [12] Ibidem.

scholae difficultatem resolvat, sed ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum.<sup>13</sup>

Tu Descartes dakle još jednom ističe, da »ako netko ozbiljno želi istraživati istinu, ne smije se tfođiti oko neke pojedinačne znanosti, jer one su sve među sobom povezane i ovisne jedna o drugoj, nego neka misli samo na to da jača prirodno svjetlo svojega uma, ne zato da bi riješio ovu ili onu školsku teškoću nego da bi u pojedinačnim slučajevima života um ukazao volji na ono što valja odabrati«. Pod prirodnim svjetlom Descartes razumijeva sposobnost čovjeka da zahvati istinu. Stvari su prozirne samo ako su osvijetljene te svjetlo u tom smislu omogućuje da se stvari pojave kao ono što jesu. Međutim, dok nam prirodno svjetlo omogućuje da vidimo stvari u njihovoj pojavi, metodički osigurana i razvijena spoznaja prikazuje ono što stvari jesu u svojoj biti i istini. Jačati prirodno svjetlo znači metodički razvijati *ingenium* kao spoznajnu moć i čovjekovu urođenu sposobnost da razlikuje istinito od lažnog. Budući da čovjek posjeduje tu sposobnost, njegova je prva zadaća da brine o njezinu razvoju i vođenju ili upravljanju (*directio*). Otuda i sam naslov *Regulae ad directionem ingenii* govori o toj brizi *ingeniuma* da se upravi k svojem u općenitom cilju i da se razvije prema pravilima, tj. prema metodi. U dalju analizu samih *Regula* ovdje nećemo ulaziti, nego ćemo se zadovoljiti time da upoznamo njihov smisao i skraćeni oblik prikazivanjem teorije jasne i razgovijetne spoznaje na tekstovima i primjerima iz najpoznatijeg Descartesova djela — iz *Rasprave o metodi*.

U skladu s naznačenom »ljudskom mudrošću« kao »općenitim ciljem« *ingeniuma* te njegovom sposobnošću i prvenstvenom brigom da »jača prirodno svjetlo svojega uma« valja razumjeti i odu zdravom ljudskom razumu na početku *Rasprave o metodi*. U svjetskopovijesnom smislu ta oda se može razumjeti kao izraz novovjekovnog životnog optimizma i vjere u bezgranično usavršavanje ljudskoga razuma — štoviše, kao prethodnica velike francuske revolucije i njezina shvaćanja slobode, jednakosti, bratstva i pravednosti. Descartes kaže: »Nijedna stvar na svijetu nije bolje raspodijeljena nego zdrav razum, jer svatko smatra, da ga ima u doboljnoj mjeri, te čak i oni, koje je najteže zadovoljiti o svemu drugom, nemaju običaj da ga žele više negoli ga imaju. I u tome se vjerojatno svi ne varaju; štoviše, to prije svjedoči, da je sposobnost pravilnost sudjenja i razlikovanja istine od zablude — a to se zapravo i zove zdrav ljudski razum ili um — od prirode kod svih ljudi jednaka i da stoga raznovrsnost naših nazora ne

[13] Ibidem, 361.

dolazi od toga, što su jedni pametniji od drugih, već jedino od toga, što mislimo na različite načine i nemamo u vidu iste predmete. Nije naime dosta imati zdrav duh, nego je glavno pravilno ga primjenjivati«. <sup>14</sup>

Descartes, dakle, još ne razlikuje um od razuma nego identificira »zdravi ljudski razum« s »umom« i određuje ga kao »sposobnost pravilnog suđenja i razlikovanja istine od zablude«. To je ona urođena sposobnost *ingeniuma* koja je »od prirode kod svih ljudi jednaka« i znači ono »prirodno svjetlo« što ga valja »jačati«, tj. razvijati i usavršavati pomoću filozofije i njezine metode. Sama metoda pak nije ništa drugo negoli način mišljenja ili put upotrebe razuma. Ističući značenje metode za pamet i nazo-re ljudi, Descartes stoga kaže da »raznovrsnost naših nazora ne dolazi od toga što su jedni pametniji od drugih već jedino od toga što mislimo na različite načine i nemamo u vidu iste predmete«. Prema tome, uza svu pravednost i jednakost u raspodijeljenosti zdrava razuma, štoviše zbog njih, Descartes stavlja naglasak na metodu kao način upotrebe razuma. Jer nije dovoljno »imati zdrav duh nego je glavno pravilno ga primjenjivati«, tj. upotrebljavati prema pravilima. Metoda je »pravi put« kojim se ide polako i postupno u istraživanju istine. U skladu s tim Descartes zaključuje prvi pasus svoje *Rasprave o metodi* riječima: »A oni koji idu samo polako mogu stići, ako se drže uvijek pravoga puta, mnogo dalje od onih koji doduše jure, ali i skreću s puta«. <sup>15</sup>

Da ne bi skretali s puta ljudima je potrebna metoda kojom će se služiti za pravilno upravljanje umom u istraživanju istine. Descartes se doduše ograđuje od univerzaliziranja svojega načina upravljanja umom za sve ljude, jer da ne kani »naučavati ovdje metodu kojom svatko treba da se služi za pravilno upravljanje umom«, već »samo pokazati« kako je on sam »nastojao upravljati svojim«. <sup>16</sup> Pa ipak, usprkos zanimljivim autobiografskim podacima i opisima svojega duha i života te naglašenom prvom licu u kojem Descartes izlaže svoje misli, valja istaknuti da njegova filozofija nije nikakva puka egologija nego da je njegovo upravljanje »svojim umom« i učenje iz »samog sebe« uputilo evropsku filozofiju subjektivnosti prema transcendentalnoj pa i apsolutnoj razini mišljenja. Upravo zbog toga Descartesova filozofija i znači početak razvitka koji ide preko Leibniza, Kanta i Fichtea do Hegela odnosno do Husserla u našem stoljeću. U tom razvitku *ingenium* se oslobodio od svega osobnog, empirijskog i psihološkog

[14] R. Descartes, *Rasprava o metodi*, preveo Niko Berus, Zagreb 1951, str. 11.

[15] Ibidem. [16] Ibidem, str. 12.

te postao transcendentelni i apsolutni subjekt. Međutim, još kod Fichtea taj je subjekt imao oblik prvog lica jednine, tj. isti oblik koji ima i Descartesov ego. Descartes pak već kaže, da je njegov duh »duh običnoga čovjeka«<sup>17</sup>, dakle duh čovjeka novoga vijeka. U tom smislu možemo reći, kao što *das absolute Ich* kod Fichtea izražava vrhunac tako ego kod Descartesa izražava početak novovjekovne filozofije subjektivnosti. Stoga je i u osobnim Descartesovim iskazima prisutna nova filozofija kojoj Descartes teži i koju je razvio nasuprot filozofiji svojih učitelja.

O svojem školovanju Descartes piše: »Bio sam od malena odgajan u znanostima i, budući da su me uvjerali, da se uz njihovu pomoć može postići jasna i pouzdana spoznaja svega, što je za život korisno, to je bila moja najveća želja da ih izučim. Ali čim sam svršio ovo školovanje, nakon kojega se po običaju stupa u red učenjaka, potpuno sam promijenio mišljenje. Našao sam se zapleten u tolike sumnje i zablude, da mi se pričinilo, kako mi moje nastojanje da učim nije donijelo nikakve druge koristi osim sve dubljeg uvjerenja o mojem neznanju«<sup>18</sup>. Neznanje i sumnja odnose se prvenstveno na filozofiju, jer kaže: »O filozofiji neću da kažem ništa, osim da sam vidio, kako su je gajili najodličniji umovi, koji su živjeli u prošlim vjekovima, pa da u njoj ipak nema još nijedne rečenice, o kojoj se ne bi vodila prepirka, i koja prema tome ne bi bila sumnjiva«<sup>19</sup>. Od pojedinačnih filozofskih disciplina posebno se bavio logikom, ali mu se činilo, da »njezini silogizmi i veći dio njezinih naučavanja služe prije za to, da se drugima objasne stvari . . . negoli da se nauče«<sup>20</sup>. Nije vidio čak ni pravu upotrebu matematike, koja mu se zbog sigurnosti i jasnosti njezinih razloga »najviše svidala«. Jer, »analitika starih i algebra modernih, ne samo što se odnose jedino na vrlo apstraktne i beskorisne predmete, već je prva uvijek tako vezana za promatranje geometrijskih oblika, da ne može vježbati um bez velikog zamaranja mašte; a u drugoj je vezanost za izvjesna pravila i izvjesne znakove dovela dotle, da je od nje postala zamršena i nejasna vještina, koja duh zbunjuje, umjesto da to bude znanost koja ga usavršava«<sup>21</sup>.

Zbog svega toga, a u želji da upravlja sam sobom bio je prisiljen da traži »pravu metodu, kako bih došao do spoznaje svih onih stvari, za koje bi moj duh bio sposoban«<sup>22</sup>. Descartes pri tom ne misli da treba sasvim odbaciti ranije nazore, nego da »treba tražiti neku drugu metodu, koja bi, obuhvaćajući prednosti ovih triju, bila bez njihovih nedostataka«<sup>23</sup>, tj. bez nedostat-

[17] Ibidem, str. 11.

[18] Ibidem, str. 12 – 13.

[19] Ibidem str. 15.

[20] Ibidem, str. 21.

[21] Ibidem.

[22] Ibidem.

[23] Ibidem.



aka silogističke logike, analitike starih i algebre modernih. Nasuprot brojnim principima i pravilima, znakovima i kategorijama tradicionalne teorije »pravu metodu« Descartes svodi na jasnu i razgovijetnu spoznaju te na odnos lako-teško, jednostavno-složeno. O tome kaže: »I kao što mnoštvo zakona često opravdava poroke, tako da se državom mnogo bolje upravlja ako ih ima malo, ali ih se ljudi strogo pridržavaju, tako sam i ja mislio da će mi umjesto onog velikog broja pravila, koja sačinjavaju logiku, biti dovoljna četiri slijedeća, samo ako se čvrsto i trajno odlučim, da ni jedanput ne propustim da ih se pridržavam.«<sup>24</sup>

Budući da znanost i filozofija u novom vijeku nisu vezane ni određene predmetima i područjima stvari, to se i njihova metoda može univerzalno razviti i svesti na četiri laka i jednostavna pravila, kojih se moramo pridržavati ako želimo da naše spoznaje budu istinite.

»Prvo je pravilo bilo da nikad ništa ne prihvaćam kao istinito a da jasno ne spoznam da je takvo, to znači da najbrižljivije izbjegavam svako pre nagljivanje i neprovjereno donošenje suda i da u svojim sudovima obuhvaćam jedino ono što je za moj duh tako jasno i razgovijetno da nemamo nikakva povoda o tome sumnjati.«<sup>25</sup> Već sada valja istaknuti da se zahtjevi što ih postavlja ovo pravilo o jasnosti i razgovjetnosti istinite spoznaje odnose na »donošenje sudova« u teoriji, jer samo u svojoj teoretskoj djelatnosti imamo vremena i mogućnost istraživanja tako da ne prihvatimo ništa kao istinito što nije jasno i razgovijetno spoznano. Doduše, Descartes poduzima radikalnu reformu mišljenja u nadi da će na jasnim i sigurnim temeljima, koje je pomoću metode dobio iz mišljenja, moći razviti cijeli čovjekov život. U drugom dijelu ovoga rada pokazati ćemo da je Descartes pravila svoje metode ograničio na teoretsku sferu, jer samo u njoj imamo mogućnost beskonačnog istraživanja, analiziranja i utemeljivanja, dok smo u praktičnom životu izvrgnuti pritisku vremena i primorani da prihvaćamo nazore i donosimo odluke za svoje djelovanje bez sasvim jasnih i sigurnih spoznaja. Da Descartes svoju metodu ograničava na teoriju, vidi se i iz navedenog teksta prvog pravila, jer u njemu je riječ o tome, »da najbrižljivije izbjegavam svako pre nagljivanje i neprovjereno *donošenje sudova*«, tj. »da u *svojim sudovima* obuhvaćam jedino ono, što je za moj duh tako jasno i razgovijetno, da nemam nikakva povoda o tome sumnjati«. To će se još bolje vidjeti analizom ostalih pravila, koje Descartes ovako formulira:

»Drugo, da svaku teškoću, koju bih proučavao, podijelim na

[24] Ibidem. [25] Ibidem, str. 21 – 22.

onoliko dijelova, na koliko je to moguće i koliko je potrebno radi njihova najboljeg rješenja.

Treće, da svoje misli upravljam izvjesnim redom polazeći od najjednostavnijih i najrazumljivijih predmeta, da bih se postepeno uzdizao do spoznaje najsloženijih, pretpostavljajući red čak između onih koji po prirodi ne prethode jedni drugima.

I posljednje, da posvuda sve tako potpuno pobrojim i načinim opće preglede, da mogu biti siguran kako nisam ništa izostavio.<sup>26</sup>

U tim pravilima sadržana je metoda koju smo upoznali ranije na tekstu iz *Regula* kao nužnu za istraživanje stvari. Metoda dođue ne proizlazi više iz stvari kao u antičkoj filozofiji, nego je postala apriorni vid ili pogled koji omogućuje da se stvari vide. Metoda je u tom smislu svjetlo u kojemu se stvari pokazuju, vide te jasno i razgovijetno spoznaju — dakako ne u svojoj pojavi nego u bitku i istini. Metoda poprma univerzalno značenje svjetla zato što *ingenium* kao spoznajni subjekt ne ulazi u pojedinačne stvari i njihova područja nego se poput svjetla Sunca vraća sebi bez njihova utjecaja. Zbog toga umjesto ranijih brojnih metoda, koje se razvijaju prema bićima i područjima stvari, u novom vijeku imamo samo jednu metodu. Ta metoda je univerzalna, jer se sastoji od univerzalnih pravila koja se primjenjuju na spoznaju svih bića i osiguravaju pravilnost puta ili postupka u kojemu se susreće i spoznaje bitak bića. Tako je u novovjekovnoj filozofiji *ingenium* postao bitak bića što ga novovjekovna metoda otkriva kao bitne mogućnosti samog *ingeniuma*. Na čemu se, međutim, obistinjuje *ingenium* i kako se potvrđuje pravilnost pravila novovjekovne metode?

U *Regulama*, posebno u IV, V, VI i VII, Descartes je analizirao odnose veličina, reda, zakonitosti i stupanj teškoće (*gradus difficultatis*) jer se na njih odnose istraživanja novovjekovnog *ingeniuma*. U formulacijama pojedinih pravila, kako smo ih upoznali u tekstovima iz *Rasprave o metodi*, također se vidi, da *ingenium* dolazi do jasne i razgovijetne spoznaje tako da svaku teškoću u istraživanju prije svega podijeli »na onoliko dijelova, na koliko je to moguće i koliko je potrebno radi njihova najboljeg rješenja«. A najbolje je rješenje ako se predmet istraživanja učini »najjednostavnijim«, tj. najprozirnijim i »najrazumljivijim«, te u tom smislu jasnim i razgovijetnim. Kad se dospije do »najjednostavnijih i najrazumljivijih predmeta«, onda valja postupno, tj. prema stupnju teškoće napredovati od spoznaje »najjednostavnijih« do »spoznaje najsloženijih« predmeta.

[26] Ibidem, str. 22.

Otkud, međutim, Descartesu shvaćanje da se jasna i razgovijetna spoznaja može dobiti samo o najjednostavnijim predmetima i da zbog toga sve složene probleme treba tako dugo dijeliti dok ne postanu sasvim jednostavni, a time našem duhu prozirni, očiti, jasni, jednoznačni? To je shvaćanje novovjekovne prirodne znanosti kao znanosti čistih kvantitativnih odnosa. Matematika je uzor te znanstvenosti. S najjednostavnijim problemima i s najprozirnijim predmetima valja početi zbog toga što se najlakše rješavaju, tj. jer kod njih nema mjesta sumnji. A kad je otklonjena svaka sumnja, onda se može napredovati do najsloženijih stvari. Te složene stvari su zapravo zbroj pojedinačno-znanstvenih spoznaja koje su štećene prema univerzalnoj matematskoj metodi. O tome posebno govori četvrto, posljednje pravilo Descartesove metode. Iako »zbroj« nije isto što i »pregled«, ni jedan ni drugi ne pruža cjelinu stvari nego samo ono što smo mi u smislu novovjekovne prirodne znanosti, da se poslužim poznatim Kantovim izrazom, »položili u stvari«<sup>27</sup>. Descartesov ideal znanosti je matematska prirodna znanost. U toj se znanosti svijet konstruira iz jednostavnih dijelova. To je svijet novovjekovnog matematicizma, u kojemu se čovjek reducira najprije na mišljenje, a mišljenje zatim na računanje i operiranje.<sup>28</sup>

Matematika, dakle, služi Descartesu kao uzor znanosti u kojoj se problemi redaju prema stupnju teškoće ili složenosti. U *Regulama*<sup>29</sup> on daje primjer odnosa veličina i pokazuje da se niz  $3:6 = 6:12 = 12:24 = 24:48$  može produžiti u nedogled a da stupanj teškoće svagda ostane isti, tj. jednako težak, jer 3, 6, 12, 24, 48 stoje u kontinuiranoj proporciji. U svim tim odnosima veličina održava se dvostrukost, pa se, da bi se uočio stupanj teškoće, ne mora zapamtiti cijeli niz nego svagda samo posljednji odnos. Taj stupanj teškoće je u novom vijeku kao *genus difficultatis* stupio na mjesto starih *genera entis*.

U ranijem primjeru može se tražiti srednja proporcija između 3 i 12 koja je 6. Pri tom je nastao novi *genus difficultatis*, jer je za dohvaćanje broja šest potreban dvostruki pogled u kojemu se istodobno mora spoznati da je šest dvostrukost od 3 i polovina od 12.

Ako bismo sada prethodno razmišljanje prenijeli na 12 i 48 i

[27] O Kantovom kopernikanskom obratu kod Descartesa usp. F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Pariz 1934, Darmstadt 1976, str. 311 i E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1954, str. 75.

[28] O tome vidi raspravu A. Pažanina »Politika i tehnika«, u: *Znanost, tehnika, društvo*, Zagreb 1980, posebno str. 98 – 109.

[29] *Regulae...* str. 384 i d.

tražili njihovu srednju proporciju, ne bi nastupio nikakav novi stupanj teškoće, jer broj relacija, do kojih nam je stalo, ostaje isti pa i *genus difficultatis* ostaje zadržan; naime, 24 je dvostruko od 12 i polovina od 48.

Stupanj teškoće se, međutim, povećava ako se između 3 i 24 traže dvije proporcionalne, jer da bi se pronašlo 6 i 12 potrebne su tri relacije ili respekta: 6 je dvostruko od 3, polovina od 12 i četvrtina od 24; 12 je polovina od 24, dvostruko od 6 i četvorstruko od 3. Ako se sada pak traže tri proporcionalne između 3 i 48 stupanj teškoće ostaje isti kao i u prethodnom problemu, iako bi se moralo pretpostaviti da će rješenje tog stupnja teškoće zahijevati zahvaćanje četvorstrukog odnosa. Descartes međutim dijeli tu teškoću u dva roda tako da najprije traži srednju proporciju između 3 i 48, koja je 12, a zatim srednju proporciju između 3 i 12 kao i između 12 i 48. Na taj način ovaj je problem sveden na drugi stupanj teškoće, jer je srednja proporcija od 3 i 12 već bila pronađena, a njoj je jednaka i srednja proporcija od 12 i 48. Zapravo cijelo razmišljanje je i poduzeto s namjerom da se pokaže kako složene probleme svesti na manje složene a ove na jednostavne.

Da bi se dospjelo do spoznaje složenoga, mora se prema tome utvrditi *genus difficultatis* kao stupanj teškoće nekog problema. *Genera difficultatis* prema Descartesu su jednostavno i složeno, a vrste roda su stupnjevi teškoće. Za Descartesa i novi vijek ne vrijede više *genera entis* kao u ranijoj filozofiji, jer se predmeti dijele prema rodovima (*genera*) i vrstama (*species*) teškoće ili složenosti. Budući da su vrste »bića« sada svedene na stupnjeve teškoće, to se *ingenium* može univerzalno razviti samo specijaliziranjem, tj. utvrđivanjem *speciae* kao stupnja složenosti pomoću primjene navedenih pravila metode. Time je Descartes zapravo napustio svoju početnu tezu o odvajanju znanosti kao »općenitoga cilja« univerzalne mudrosti novoga vijeka od umijeća kao specijaliziranih oblika znanja. Štoviše, time započinje proces povezivanja znanosti i rada, teorije i *poiesisa* kao tehnike u kojoj svoju svojevrstnost i vlastitost gubi kako teorija tako i *poiesis*. Prvi koji je ukazao na tu povezanost kao »kombinaciju teoretskog spoznajnog ideala s poetičkim pretpostavkama« bio je Wilhelm Hennis.<sup>30</sup> I doista, u toj tehničkoj kombinaciji teorija gubi svoje izvorno značenje znanja radi znanja a *poiesis* i nekadašnja *tehne* gube svoj umjetnički karakter. Da li i praksa, ne samo kod Hobbesa<sup>31</sup> nego i kod Descartesa, gubi svoje prvotno značenje

[30] W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied 1963, str. 47

[31] Vidi raspravu navedenu u bilješki 28.

svojevrsnog moralnog i političkog djelovanja i postaje tehnikom u smislu »kombinacije teoretskog spoznajnog ideala s poetičkim pretpostavkama«, vidjet ćemo u drugom dijelu ovoga rada.

Ekskurs u *Regulae* bio je potreban da bi se lakše razumio nastavak teksta u *Raspravi* u kojemu Descartes objašnjava smisao navedenih pravila svoje metode i što ga je navelo na misao, da sve stvari spoznaje »medusobno stoje u istom odnosu« te da »ne može biti tako udaljenih spoznaja kako napokon ne bi do njih stigli, niti tako sakrivenih da ih ne bi otkrili«<sup>32</sup>. Sâm Descartes ističe, da mu nije bilo osobito teško pronaći duge nizove jednostavnih i lako shvatljivih razloga, od kojih treba poći u spoznavanju istine stvari i postupati tako »da nijednu stvar ne uzimamo kao istinitu, koja to nije, i da se uvijek pridržavamo reda, koji je potreban, da se jedne izvedu iz drugih«.<sup>33</sup> Posebno pak naglašava, »da su od svih, koji su prije toga tražili istinu u znanostima, jedini matematičari bili u stanju pronaći neke dokaze, tj. neke sigurne i očite razloge«, te da nije »nimalo sumnjao u to, da su i oni proučavali najjednostavnije stvari. Stoga sam morao i ja«, kaže Descartes, »najprije ispitati ove«, dakle, najjednostavnije stvari, »ma da od toga nisam očekivao nikakvu drugu korist osim da ću postepeno naviknuti svoj duh da se ispunjava istinom i da se ne zadovoljava krivim razlozima«.<sup>34</sup>

Descartes, dakle, od matematike i istraživanja najjednostavnijih i najprozirnijih stvari nije očekivao ništa drugo nego da navikne »svoj duh da se ispunjava istinom«, tj. da ne prihvati kao istinito ništa što nije jasno i razgovijetno spoznao. Matematika mu služi kao uzor znanosti upravo zato što se bavi jednostavnim i prozirnim predmetima. Otuda griješe oni koji tvrde da je Descartes htio sve znanosti svesti na matematiku, jer on je bio svjestan kako njenih prednosti tako njena dometa i ograničenosti. Razmatranje Descartesovih zasluga za matematiku prelazi tematski okvir: ovoga rada. Njihovo se značenje, međutim, ne smije precjenjivati za filozofiju. Descartes sâm kaže da njegova namjera nije bila da nauči »sve one posebne znanosti koje se obično nazivaju matematičkima«, nego da je nakon što je uvidio da se »usprkos raznolikosti svojih objekata ove znanosti ipak sve slažu u tome da ne proučavaju drugo nego različite odnose ili razmjere, koji postoje među stvarima«, došao do »uvjerenja da je najbolje proučavati samo ove odnose uopće«<sup>35</sup> i da ih pretpostavlja samo u onim objektima koji će mu olakšati spoznavanje i primjenjivanje na ostale objekte kojima bi ti odnosi odgovarali. Prema tome, iz uzora matematike, matematskih odnosa i

[32] *Rasprava o metodi*, str. 22.[33] *Ibidem*.[34] *Ibidem*.[35] *Ibidem*.

razmjera ne proizlazi njihovo automatsko prenošenje na sva ostala područja nego se zagovara njihovo primjenjivanje samo na objekte kojima oni odgovaraju. Descartes je znao, da će mu »u svrhu spoznaje tih odnosa i razmjera biti pokatkad potrebno, da promatra svaki odnos za sebe, a ponekad samo da ih zapamti ili da više njih obuhvati zajedno«, te da ih zamišlja kao pravce a označava »moguće kraćim simbolima«. Time je on mislio da će »uzeti sve najbolje iz geometrijske analize i algebre i ispraviti sve nedostatke jedne pomoću druge«<sup>36</sup>. Pa ipak, iako metoda »koja uči da se ide pravim redom i da se točno uzmu u obzir sve okolnosti onoga što se traži, sadrži sve što daje izvjesnost pravilima aritmetike«, valja istaknuti da je Descartesu u bavljenju matematikom najviše bilo stalo toga da postupno navikava svoj duh da se ispunjava istinom, tj. da objekte shvaća jasno i razgovijetno. Stoga se on i pri uspoređivanju svoje metode s »pravilima aritmetike« distancira od njih, jednim »ali«, jer nakon posljednje citirane rečenice nastavlja ovim riječima: »Ali najviše sam ovom metodom bio zadovoljan zato što mi je pružala jamstvo da se u svemu služim svojim umom, ako već ne potpuno, onda u najmanju ruku na najbolji način na koji mogu«. Doduše, Descartes pri tom ističe da se »uzdao«, budući da metodu nije »vezao ni za kakav poseban predmet«, da će je »moći primjenjivati na jedanko koristan način na probleme u drugim znanostima kao i na probleme u algebr«<sup>37</sup>.

Iz svega toga, međutim, ne proizlazi da sve ostale znanosti treba svesti na algebru. Čak ni u svojemu mladenačkom djelu, kad se najviše oduševljavao matematikom, Descartes nije, poput novovjekovnih i suvremenih matematicista, mislio da sve znanosti treba razvijati matematski i reducirati na matematiku, nego da one moraju tražiti izvjesnost koja je za njihove objekte jednako vrijedna dokazima u matematici, tj. »izvjesnosti pravila matematike«. U drugoj reguli Descartes obrazlaže zašto aritmetika i geometrija posjeduju veću izvjesnost ili sigurnost nego sve druge znanosti: *quia scilicet hae solae circa objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentia rationabiliter deducendis*<sup>38</sup>.

Iz završne rečenice te regule proizlazi teška zadaća svakoga tko se daje na pravi put istraživanja istine. Ona glasi: *Jam verò ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeti-*

[36] Ibidem, str. 25. [37] Ibidem, str. 23 – 24.

[38] *Regulae...*, 365. U slobodnom prijevodu odgovor glasi zato, »jer samo one se bave tako čistim i jednostavnim predmetom, da one uopće ništa ne pretpostavljaju što bi iskustvo bilo u stanju učiniti nesigurnim, nego se sasvim sastoje u racionalno deducirajućim konzekvencijama«.

cam et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetiis et Geometricis demonstrationibus aequalem<sup>39</sup>.

Dakle, i prema riječima samoga Descartesa, »doista iz svega toga ne slijedi, da se treba baviti samo aritmetikom i geometrijom, nego da oni koji traže pravi put do istine ne smiju da se bave predmetom o kojemu nisu u stanju postići izvjesnost koja je jednako vrijedna aritmetičkim i geometrijskim dokazima«. Ma kako god mi razumjeli tu izvjesnost koja je ekvivalentna izvjesnosti matematike, Descartesovom matematskom metodom dana je mogućnost da znanosti oponašaju i različito primjenjuju matematiku. U to oponašanje spada i ranije spomenuta kombinacija teorije jasne i razgovijetne spoznaje s *poiesisom*. Ta kombinacija je, kako smo vidjeli, urodila suvremenom tehnikom kao najvećom opasnošću ne samo za istinsku teoriju i *poiesis* nego za čovječanstvo općenito, a za njegovu moralnu i političku praksu posebno. Time se, međutim, ne iscrpljuju mogućnosti upotrebe Descartesove metode jasne i razgovijetne spoznaje. Osim pozitivističke, instrumentalističke i operacionalističke mogućnosti da se na njoj izgradi svijet moderne tehnike Descartes je sâm isticao mogućnost dospijevanja do »metafizičke izvjesnosti«<sup>40</sup>.

Stoga ćemo prije analize »moralne sigurnosti«<sup>41</sup> — koja je kao sigurnost prakse sasvim drukčija nego izvjesnost teorije — još razmotriti Descartesove metafizičke meditacije, jer i one polaze od metode i teorije jasne i razgovijetne spoznaje. Iako su one sustavno razvijene u *Meditationes de prima philosophia* (1642)<sup>42</sup>, ovdje ćemo se zadovoljiti prikazom njihove problematike prema *Raspravi o metodi*.

Na početku IV dijela svoje *Rasprave* Descartes najprije ističe da ne zna bi li uopće »trebalo da s čitaocem razgovara o prvim meditacijama . . . , jer su tako metafizičke i tako neobične, da možda neće biti po ukusu svakoga«. Zanimljiv je i razlog zbog kojega se Descartes osjeća primoranim da govori o njima — naime zato, »kako bi se moglo prosuditi, da li su temelji, od kojih sam pošao, dovoljno čvrsti«<sup>43</sup>. Posebno je pak važno uočiti, da tu dovoljnu čvrstinu temelja Descartes ovdje ne traži u moralu, jer se »u pogledu čudorednosti pokatkad treba povoditi za nazorima,

[39] Ibidem, 366. [40] *Rasprava o metodi*, str. 35. [41] Ibidem.

[42] U prijevodu T. Ladana *Meditacije o prvoj filozofiji* objavljene su zajedno s prijevodom F. Zenka Husserlovih *Kartezijanskih meditacija*, Zagreb 1975. O Husserlu i Descartesu vidi i knjigu A. Pažanina *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Zagreb 1968, posebno str. 95, 154 – 170.

[43] *Rasprava o metodi*, str. 31.

za koje se zna, da su vrlo nepouzdana, tako kao da su izvan svake sumnje«, nego u teoriji, u kojoj kao »traženju istine«, nastavlja Descartes, »moram postupati upravo obrnuto i odbaciti kao sasvim krivo sve, o čemu bih mogao i najmanje sumnjati, da vidim, neće li nakon toga ostati nešto u mome uvjerenju, što bi bilo sasvim izvan svake sumnje«.44

Pravila metodičke skepse prema tome primjenjuju se samo u teoriji, jer ona odbacuje sve o čemu je moguća i najmanja sumnja, a prihvaća samo ono što je »sasvim izvan svake sumnje«, dok u praksi prihvaćamo i sumnjive nazore i postupamo prema njima »tako kao da su izvan svake sumnje«, jer nam vrijeme i zadaci života ne dopuštaju da čekamo s djelovanjem dok ne dođemo do jasnosti i razgovjetnosti. To je osnovni razlog dualizmu teorije i prakse kod Descartesa. Dohvatanje *fundamentuma in-coccusuma* kao čvrstog temelja, koji se ničim ne može uzdrmati, zadaća je metodičke skepse koja se sumnjom probija do jasne i razgovijetne spoznaje kao teorije o prvim temeljima i načelima — dakle, do prve filozofije.

Descartesova prva filozofija počinje univerzalnom sumnjom, jer je odlučio da pretpostavi, »da sve stvari koje su ikad ušle« u njegovu svijest, »isto tako nisu istinite kao ni obmane« njegovih snova. Međutim, dok shvaća odluku svoje pretpostavke kao univerzalne sumnje, on primjećuje da onaj tko sumnja, tj. tko misli, jest nešto. Zbog toga Descartes odmah dodaje: »Ali sam odmah zatim primijetio, da, dok sam htio tako misliti, da je sve krivo, nužno treba da ja, koji mislim, jesam nešto. I pošto mi je bilo jasno, da je ova istina: *mislim, dakle jesam, tako čvrsta i tako pouzdana, da je ni najpretjeranije pretpostavke skeptika nisu u stanju uzdrmati, prosudio sam, da je bez pomišljanja mogu prihvatiti kao prvo načelo filozofije, koje sam tražio*«.45

Dakle, do prvog načela svoje filozofije Descartes se probio univerzalnom sumnjom u sve. Jer, dok sumnja u sve, tj. dok misli da je sve lažno, on spoznaje kao istinito da »jest nešto«, tj. da postoji. Sada se postavlja pitanje, a što je on dotle dok misli? Descartes sam opisuje i ističe svoj misleći bitak u razlici spram svih drugih načina postojanja ovim riječima: »Zatim sam pažljivo proučavao, šta sam i vidio sam, da mogu pretpostaviti, da nemam tijela i da ne postoje ni svijet ni mjesto, gdje se nalazim, ali da ne mogu zato pretpostaviti, da ja ne postojim i da, naprotiv, baš iz toga, što namjeravam sumnjati o istini drugih stvari, slijedi vrlo očito i vrlo sigurno, da ja postojim. Da sam pak samo pre-stao misliti, premda bi sve ostalo što sam ikad predočivao bilo

[44] Ibidem.

[45] Ibidem, str. 31 – 32.



istinито, ne bih imao nikakva razloga misliti da sam postojao. Iz toga sam spoznao da sam supstancija, koje je cijela bit ili priroda u tome da samo misli i kojoj za bivanje nije potrebno nikakvo mjesto niti ovisi o bilo kojoj materijalnoj stvari«<sup>46</sup>.

U tom tekstu najbolje dolazi do izražaja naša tvrdnja s početka ovih razmatranja, da je novovjekovna filozofija subjektivnosti kao ontologija svijesti bitno idealizam. Jer, u njemu nije očit toliko dualizam mišljenja i protežnosti, na čemu i danas još inzistira školska tradicija, koliko monizam i primat mišljenja. Tu je zatim zanimljivo, da Descartes sebe kao misaono biće ne naziva *animal rationale* nego *res cogitans*. U tome dolazi do izražaja novovjekovno niveliranje svega pa i čovjeka na stvari. Kako smo ranije vidjeli, stvari su u novom vijeku svedene na konstrukcije našega razuma, tj. na predodžbe ili mišljevine pa ja taj realizam bitno idealizam. *Res cogitans* je uzrok i izvor svih predodžaba pa i predodžbe o sebi samome. Misleća »supstancija, koje je cijela bit ili priroda u tome da samo misli i kojoj za postojanje nije potrebno nikakvo mjesto«, prva je »istina« Descartesove teorije jasne i razgovijetne spoznaje. Tu istinu treba znati da bi se tražile »druge istine«<sup>47</sup>. *Res cogitans* je kao »ja, tj. duša, koja me čini onim što jesam, potpuno različna od tijela i može se čak lakše spoznati nego tijelo, a da njega i nema, ona bi ipak ostala upravo to, što jest«<sup>48</sup>. Umjesto razvikanog dualizma misleće i protežne supstancije kod Descartesa ili pak njihova paralelizma kao i Spinoze, ovdje imamo monizam mišljenja ili »duše koja me čini onim što jesam«. Ja sam *res cogitans*, a sve ostale stvari samo su *modi cogitandi*. One za mene postoje kao moje predodžbe, a istinite su ukoliko su jasno i razgovijetno spoznane. »Mislim, dakle jesam« kao »prvo načelo filozofije« znači upravo to da s bitkom kao mišljenjem postoje i sve moje mišljevine. U skladu s tim Descartes postavlja »opće pravilo, da su stvari koje shvaćamo sasvim jasno i sasvim razgovijetno potpuno istinite«<sup>49</sup>.

Međutim, i sam Descartes vidi da »kod toga postoji izvjesna poteškoća«<sup>50</sup>. Naime, iako sam ja izvor i uzrok svih stvari kao svojih mišljevin, njihova istinitost niti ovisi o meni niti potječe od mene. Moja se zadaća sastoji u tome da znam stvari kao jasne i razgovijetne spoznaje, a da li tim spoznajama odgovara zbiljnost i istina, to nadilazi moju moć. Tako je spomenuta »izvjesna poteškoća« zapravo problem odnosa ideje i zbiljnosti, pojma i opstanka, jasne i razgovijetne spoznaje i njezine istinitosti. Descartes je taj problem pokušao riješiti svojim ontološkim doka-

[46] Ibidem, str. 32.

[47] Ibidem, str. 34.

[48] Ibidem, str. 32.

[49] Ibidem.

[50] Ibidem.

zom, prema kojemu se iz ideje ili pojma boga zaključuje njegov opstanak, savršenost, istinoljubivost i nužnost, a iz toga istinitost svih naših jasnih i razgovijetnih spoznaja. Descartesa, dakle, bog zanima u filozofskom smislu kao garant istinitosti jasne i razgovijetne spoznaje.

Stoga je razumljivo da Descartes gotovo u svim svojim djelima izlaže ontološki dokaz o božjoj egzistenciji i da vrlo pažljivo analizira sve prigovore svojih suvremenika koji su se odnosili na taj dokaz, a posebno prigovore na formulacije u V meditaciji o prvoj filozofiji, jer pri tom nije riječ o pukom obnavljanju Anselmova ontološkog dokaza o božjoj egzistenciji nego o vlastitoj mogućnosti utemeljenja ljudske spoznaje i o svojevrsnosti metafizike u uvjetima novoga vijeka. U tu složenu problematiku ovdje ne možemo ulaziti<sup>51</sup>, nego ćemo na primjeru iz *Rasprave o metodi* pokazati značenje ontološkog dokaza o božjoj egzistenciji za teoriju jasne i razgovijetne spoznaje.

Descartes pri tom polazi od ideje boga kao savršenog bića, jer se u metafizičkoj tradiciji iz koje je Descartes izrastao pod bogom podrazumijevalo savršeno biće, tj. biće kojemu pripadaju »sva savršenstva« i najopćenitiji atributi kao »beskonačan, vječan, nepromjenljiv, sveznajući, svemoguć«. Budući da ideja o savršenom biću ne može potjecati ni od mene kao nesavršenog bića niti od bilo kojeg drugog nesavršenog bića, »preostaje, da ju je usadilo u mene neko biće, koje je uistinu savršenije od mene i koje u sebi sadrži sva savršenstva, o kojima sam ja mogao imati neku ideju, tj. jednom riječju, koje je bog«<sup>52</sup>. Sam ontološki dokaz o božjoj egzistenciji Descartes ovdje ovako formulira: »Kad sam se vratio proučavanju ideje koju sam imao o savršenom biću, vidio sam da je u ovoj ideji egzistencija obuhvaćena na isti način, ili možda još očitije nego što je u ideji trokuta obuhvaćeno, da su njegova tri kuta ravna dvama pravima ili ideji kugle, da su svi njezini dijelovi jednako udaljeni od njezina središta. Stoga sam uvidio da je u najmanju ruku isto toliko sigurno, da bog koji je ovo savršeno biće jest ili postoji, koliko može biti siguran bilo koji dokaz u geometriji«<sup>53</sup>.

Iako Descartes u *Raspravi o metodi* općenito, kad govori o teoretskoj problematici, pa i u formulaciji ontološkog dokaza o božjoj egzistenciji ostaje u horizontu novojektivne znanstvenosti i svoje metode jasne i razgovijetne spoznaje, jer kaže da je opstojnost boga isto toliko sigurna »koliko može biti siguran bilo koji dokaz u geometriji«, ipak se već tu vidi, posebno u izrazima

[51] O tome usp. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960.

[52] *Rasprava o metodi*, str. 33. [53] *Ibidem*, str. 34.

»u najmanju ruku« je to toliko sigurno i »možda još očitije nego što je u ideji trokuta« obuhvaćena egzistencija, ne samo da Descartesov ontološki dokaz o božjoj egzistenciji polazi od savršenog bića nego isto tako da je bar naznačeno da on ne ostaje pri jasnoj i razgovijetnoj spoznaji kao istinitoj ideji savršenog bića, te da filozofiju subjektivnosti nastoji objektivno utemeljiti. Naime, budući da se i ideja savršenog može subjektivno destruirati, Descartesov bog nije samo savršenog biće nego kao temelj i garant istinitosti cjeline bića on postoji objektivno kao *ens necessarium* i *immensa potestas*. Taj je korak Descartes napravio u *Meditacijama o prvoj filozofiji* i u *Principima filozofije*. Tako u *Principima* (14. i 15.) čitamo: »Uzimajući nadalje u obzir, da se među različitim idejama, koje u sebi ima, nalazi i ideja najmudrijeg, najmoćnijeg i najsavršenijeg bića, koja se daleko ističe nad svima, duh u njoj upoznaje sam bitak, ne samo moguć i slučajan, kao u idejama svih drugih stvari, koje razgovijetno shvaća, nego i potpuno nužan i vječan«<sup>54</sup>. Tu se dakle uz ideju najmudrijeg, najmoćnijeg i najsavršenijeg bića nalazi i »sam bitak« što ga duh spoznaje u bićima — prema Descartesu dakako prije svega u bogu kao najmudrijem, najmoćnijem i najsavršenijem biću, zbog čega Descartes ostaje zatočen tradicionalnom ontoteologijom. Međutim, i u tom ontoteološkom ruhu dominira filozofski »nužan i vječan bitak«. Descartes kaže: »Još više će o tome biti uvjeren, ako uzme u obzir, da u sebi ne nalazi ideju ničeg drugog, u kojoj bi opazio da je na isti način uključen nužan bitak. Iz toga će naime razabrati, da tu ideju najsavršenijeg bića nije stvorio on sam i da ona ne pokazuje neku himeričnu prirodu, nego istinitu i nepromjenljivu, koja mora postojati, jer je u njoj uključen nužan bitak«<sup>55</sup>. Tek uključenjem »nužnog bitka kao »samog bitka« i predmeta filozofije u razlici prema svim bićima, pa i prema najsavršenijem . . . biću i teologiji, Descartesov se ontološki dokaz razlikuje od Anselmova ontološkog dokaza o božjoj egzistenciji.<sup>56</sup>

Za naše razmatranje teorije jasne i razgovijetne spoznaje »nužan i vječan bitak« je važan i u njegovoj ontoteološkoj interpretaciji, jer bi ona bez njega ostala neutemeljena i neistinita, tj. ne bi se razlikovala od obmane i snova. Sâm Descartes o tome piše: »Odakle, naime, znamo, da su misli, koje se javljaju u snu, prije pogrešne od ostalih, budući da često po živahnosti i izrazitosti ne zaostaju za ovima? Makar se i najbolji umovi trudili oko toga

[54] R. Descartes, *Osnovi filozofije*, prijevod Veljka Gortana, objavljeno zajedno s *Raspravom o metodi*, Zagreb 1951, str. 70.

[55] Ibidem.

[56] Vidi Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, str. 14 i d.

koliko im drago, ne vjerujem, da bi mogli navesti i jedan jedini razlog, koji bi bio dovoljan, da se ukloni ova sumnja, ako već unaprijed ne pretpostave postojanje boga. Jer je, prvo, čak i ono, što sam gore utvrdio kao pravilo, naime da su stvari koje shvaćamo jasno i razgovijetno, potpuno istinite, sigurne samo zato, jer bog jest ili postoji, jer je on savršeno biće i jer sve ono, što je u nama, dolazi od njega. Otuda onda slijedi, da moraju naše ideje ili pojmovi, koji su nešto stvarno, i dolaze od boga, u svemu onome, u čemu su jasni i razgovijetni, biti istiniti<sup>57</sup>. Otuda smisao i zadaća filozofije nije puka »živahnost« nego jasnost i razgovijetnost, budnost i očevidnost našega uma, koji nam »ne nalaže, da je ono što . . . pomišljamo istinito«, nego »da sve naše ideje ili pojmovi moraju imati neku osnovu istine«<sup>58</sup>. Bez te »osnove istine« sva teorija i filozofija ostaje puki mathematicizam i operacionalizam. Descartesova je zasluga što je već na samom početku novoga vijeka uvidio tu opasnost modernog »nihilizma« i tražio čvršće temelje, a da se pri tom ipak ne vrati metafizici srednjega vijeka. Čini se, da se Descartes »nihilističkom« hodu novovjekovne filozofije suprotstavio ne samo svojim ontološkim dokazom i njegovim značenjem za filozofsko razumijevanje teorije nego i svojim naučavanjem o tzv. privremenom moralu i njegovim značenjem za filozofsko razumijevanje prakse.

### Privremeni moral i problem prakse

Kako smo vidjeli u prvom dijelu ovoga rada, Descartes je već u svojemu mladenačkom djelu<sup>59</sup> vrlo dobro vidio, da se zadaća i smisao filozofije i znanosti ne sastoji u tome da se riješi ova ili ona školska teškoća, nego u tome da bi jačanjem prirodnog svjetla uma »u pojedinačnim slučajevima života um ukazao volji na ono što valja odabrati«, tj. što valja činiti. Međutim, može li se znanje o tome što valja činiti »u pojedinačnim slučajevima života« svesti na općenito znanje, što ga razvija univerzalna znanost novoga vijeka i njezina metoda jačanja prirodnog svjetla uma, ili ono zahtijeva poblize poznavanje »pojedinačnog slučaja«, tj. konkretne povijesne situacije u kojoj se djeluje, i njegove svrhovitosti? Jer, praktično znanje je ono koje nam omogućuje da biramo između raznih svrha i mogućnosti i savjetuje da izaberemo najbolju u konkretnoj situaciji. Otuda su karakteristike

[57] *Rasprava o Metodi*, str. 35.

[58] *Ibidem*, str. 36.

[59] *Regulae ad directionem ingenii*, str. 361; vidi tekst što ga označava bilješka 13.

praktičnog znanja i djelovanja prije svega situativnost, inicijativnost, originalnost, jednokratnost, odlučnost i neopozivost — dakle ona svojstva o kojima uopće ne vodi računa »univerzalna mudrost« novoga vijeka. Mladi Descartes doduše govori o tome, da um treba pokazati volji što valja odabrati i činiti u pojedinačnim slučajevima, ali, barem za sad, ostaje otvoreno pitanje, da li je Descartesova filozofija udovoljila tom zahtjevu i koja je uopće od filozofijâ novoga vijeka i modernoga svijeta općenito u stanju da na primjeren način udovolji tom zahtjevu. Jedno je sigurno, nikakav teoretski um, pogotovo ne razum racionalizma i operacionalizma, nije u stanju da savjetuje i odlučuje što u konkretnim povijesnim prilikama i slučajevima života činiti. To što je naznačeno u zahtjevu mladoga Descartesa o odnosu uma i volje realizirao je zapravo tek Hegel u svojem određuju umne volje, dok kod Descartesa um i volja ostaju odvojeni. To najbolje pokazuje njegovo djelo *Rasprava o metodi*, čiji ćemo treći dio koji je poznat kao poglavlje o privremenom moralu sada pokušati izložiti kao problem prakse u razlici prema univerzalnoj teoriji.

Poglavlje o privremenom moralu obično se interpretira kao nedovršen dio Descartesova sistema filozofije što ga prikazuje poznata usporedba filozofije i znanosti s biljkom<sup>60</sup>. Prema toj usporedbi korijen je prva filozofija kao metafizika generalis, stablo je fizika, dok su grane medicina, mehanika i etika. Iz tih triju grana kao najvažnijih znanosti granaju se sve ostale pojedinačne znanosti. Kao što se plodove inače ne ubire sa stabla ni iz korijenja nego s grana i grančica, tako filozofija i znanosti postaju plodne i korisne tek kad se razviju njihove grane i grančice<sup>61</sup>. Otuda je razumljivo i Descartesovo oduševljenje za znanje kao moć i briga da se to znanje što više razvije kao jasna i razgovijetna spoznaja, te da se ništa ne prihvati kao istinito u čemu ima i najmanji trag sumnje. Tu se, međutim, postavlja pitanje: možemo li u praktičnom, to znači moralnom i političkom životu čekati dok se ne postigne jasna i razgovijetna spoznaja ili se mora djelovati neovisno o tome da li su nam stvari jasne ili sumljive? Vodeći računa o različitosti teorije i prakse Descartes je ograničio svoju metodu sumnje i njezina pravila na područje teoretskih sudova a za područje prakse razvio je posebne maksime privremenog morala koje mu omogućuju da bude odlučan u praktičnom životu. U *Principima filozofije* o tome kaže: »Međutim, to sumnjanje moramo ograničiti samo za istraživanje istine. U

[60] Tu usporedbu simbolizira slika ispod naslova *Principia filozofije*, 1644, kao glavnog djela Descartesova sistema filozofije.

[61] O tom svojevrsnom evropskom pragmatizmu usp. VI dio *Rasprave o metodi*, posebno str. 49 – 50.

životnoj naime praksi, jer bi nam vrlo često izmakla prilika za djelovanje, prije nego bismo se mogli riješiti svojih sumnja, nerijetko smo prisiljeni prihvatiti nešto, što je samo vjerojatno, ili katkad, iako nam se od dvoga jedno ne pokazuje vjerojatnijim od drugoga, ipak odabrati jedno ili drugo<sup>62</sup>. Obrazlažući privremeni moral u *Raspravi o metodi* Descartes ističe, »da ne bih ostao neodlučan u svojoj praktičnoj djelatnosti, dok me um bude prisiljavao da takav ostanem u svojim sudovima, a da bih ipak i tada što sretnije živio, stvorio sam sebi privremeni moral, koji se sastojao samo od tri ili četiri maksime<sup>63</sup>.

Što znači privremeni moral (*morale par provision*) u Descartesovoj filozofiji? Suvremena istraživanja pokazuju dvostruko značenje riječi »*provision*«: privremenost i opskrba (provizornost i provizija). Oni koji ističu privremenost očekuju da će jednoga dana i etika poput ostalih grana medicine i mehanike postati znanost u novovjekovnom značenju. Sâm Descartes je pomogao toj zabludi kad je *morale par provision* usporedio s privremenim smještajem u koji će se za vrijeme gradnje nove kuće »udobno moći smjestiti<sup>64</sup>. Gradnja kuće spada u tehničku proizvodnju koja nas svakoga dana zasipa novim i novim proizvodima, dok praktični život nikad ne počinje sasvim od početka. Odvajanje prakse od teorije trebalo je da pokaže upravo tu načelnu razliku praktičnog djelovanja i tehničkog proizvodjenja. Privremenost i moral se zapravo isključuju. Zbog toga očekivati da će se jednoga dana izgraditi znanstvena etika po uzoru na teoriju i na matematsku prirodnu znanost novoga vijeka znači ne vidjeti ono bitno što je Descartes htio s tzv. privremenim moralom. Jer, ta »privremenost« traje ne samo više od tri stotine godina nego je stara isto toliko koliko i čovjekovo praktično djelovanje i život.

U vezi značenja *morale par provision* kod Descartesa Robert Spaemann točno konstatira: »Usprkos dvoznačnog naziva Descartesov *morale par provision* ne počiva na zanemarivanju te neprilike nego na njezinom otkrivanju. *Morale par provision* je skraćeni način govora. Naglasak ne leži na privremenosti nego na značenju riječi *provision* kao opskrbe (Proviand)<sup>65</sup>, i to ne neke privremene i nepotpune skrbi nego potpune i neopozive opskrbe praktičnoga života, njegove originalnosti i odgovornosti.

Pogledajmo kako glase maksime *morale par provision*. »Prva je bila, da se pokoravam zakonima i običajima svoje domovine, da postojano zadržim vjeru, u kojoj sam po milosti božjoj bio

[62] *Osnovi filozofije*, str. 65. [63] *Rasprava o metodi*, str. 25. [64] *Ibidem*.

[65] R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, str. 45.

odgajan od svoga djetinstva i da u svemu ostalom živim po najumjerenijim i najmanje pretjeranim nazorima, kojih se u svojoj praktičnoj djelatnosti općenito pridržavaju oni najrazboritiji ljudi, s kojima ću morati živjeti«<sup>66</sup>.

Što izražava prva maksima i čija je ona? Iz rečenice koja slijedi nakon upravo citiranog teksta proizlazi da je to maksima čovjeka, koji je »počeo da svojim vlastitim nazorima ne daje nikakve cijene, jer ih je htio ispitati«<sup>67</sup>. Međutim, umjesto da ih je podvrgao sumnji i prepustio istraživanju, on je odlučio da u praktičnoj djelatnosti slijedi »nazore najrazboritijih ljudi«. Dakako »nazori najrazboritijih« nisu svedeni na ono »što oni govore«, jer da bismo saznali »kakvi su doista njihovi nazori« moramo »više paziti na to, što oni rade, negoli, što govore«<sup>68</sup>. »Nazori najrazboritijih« prema tome ne predstavljaju »znanstveni nazor na svijet« nego sadrže onu vrstu znanja koju je već Aristotel s pravom razlikovao od teorije i *sophiae* i nazvao praktičnom mudrošću ili razboritošću (*phronesis*). Uza sve razlike, koje smo u određenju znanosti i inače upoznali između Descartesa i Aristotela, u određenju razboritosti Descartes se slaže s Aristotelom. Descartesa očito ne zadovoljava izvođenje maksima praktičnog ponašanja i djelovanja pomoću skeptičke metode i njezinih univerzalnih pravila. Nasuprot univerzalnosti i radikalnosti teoretske filozofije praktična filozofija treba i prema Descartesu omogućiti, da u praktičnom životu, kako smo vidjeli, »živim po najumjerenijim i najmanje pretjeranim nazorima, kojih se u svojoj praktičnoj djelatnosti općenito pridržavaju oni najrazboritiji ljudi, s kojima ću morati živjeti«. Descartes je najumjerenije nazore izabrao zato što su oni »najprikladniji za praktičnu djelatnost i po svojoj prilici najbolji — budući da je svako pretjerivanje obično loše«<sup>69</sup>. U svemu tome odzvanja nešto od Aristotelova razumijevanja praktičnog života i kreposti kao sredine odnosno izbjegavanja krajnosti *a nomosa* i *ethosa* kao »zakona i običaja svoje domovine«. U institucije praktičnoga života Descartes dakako ubraja i vjeru svoga djetinjstva, jer normalno odvijanje praktičnoga života pretpostavlja preuzimanje bitnih rezultata cijele tradicije koja za njega ide od Grčke i Rima preko kršćanstva do novoga vijeka. Ipak na prvom su mjestu »zakoni i običaji svoje domovine« kao vlastitog zavičaja. Otuda i Descartes ističe: »Premda ima možda među Perzijancima ili Kinezima isto toliko razboritih ljudi kao i među nama, činilo mi se ipak, da je najkorisnije ravnati se prema onima; s kojima treba da živim«<sup>70</sup>.

[66] *Rasprava o metodi*, str. 25.[67] *Ibidem*.[68] *Ibidem*.[69] *Ibidem*, str. 26.[70] *Ibidem*, str. 25.

Već iz ove kratke analize prve maksime vidi se da *morale par provision* u Descartesovoj filozofiji valja shvatiti kao potpunu opskrbu praktičnoga života u državi kao domovini ili zajednici ljudi »s kojima treba da živim« a ne kao privremenost. Tu se nadalje jasno vidi razlika između prakse ili »praktične djelatnosti« i teorije matematske prirodne znanosti, jer se prva ne može utemeljiti pomoću druge. Nasuprot proširenom shvaćanju da se praktično djelovanje može, a prema totalitaristima svih vrsta mora, utemeljiti pomoću univerzalne teorije ili da ostaje neutemeljeno, valja se složiti sa Spaemannom kad kaže, da praktično djelovanje zahtijeva drukčiji način utemeljenja nego teorija, tj. da praktično djelovanje zahtijeva »onaj osmišljavajući totalitet utemeljenja kojega se znanstvena teorija može i mora odreći. Potreba bezuvjetnog utemeljenja odgovara neopozivosti djelovanja. Utemeljenje smjera na osmišljavanje i opravdanje. Neko parcijalno opravdanje pak nije nikakvo opravdanje«. <sup>71</sup>

Nasuprot privremenosti Descartes je dakle svojim *morale par provision* pružio bezuvjetno utemeljenje praktičnog djelovanja time što zahtijeva osmišljavanje i opravdanje totaliteta praktičnoga života od zakona i običaja preko vjere do nazora najrazboritijih ljudi. Dakako, tu opravdanje ne znači apologiju postojećih institucija nego njihovo razumijevanje i polaganje računa o tome kada odlučim da »na njihovo mjesto stavim ili druge bolje ili pak one iste, kad ih jednom budem prilagodio visini uma« <sup>72</sup>. Opravdanje je tu, dakle, filozofsko poimanje kao prilagodavanje »visini uma« a ne bezumnoj faktičnosti. Descartes, doduše, još nije Hegel ni, kako posebno pokazuje treća maksima, zagovornik revolucije, pa ni reforme »reda u svijetu«. Kako je poznato on je već u drugom dijelu *Rasprave o metodi* isticao, da nikako ne može odobriti »postupak onih ljudi smutljive i nemirne čudi, koji . . . sebi ne mogu uskratiti, da se bar u mislima stalno ne bave nekim reformama« društva, školstva itd. Jer, nastavlja Descartes dalje, »nikad moja namjera nije išla dalje od nastojanja da reformiram svoje vlastite misli i da gradim na osnovi, koja je potpuno moja« <sup>73</sup>. U skladu s tim kaže: »Stoga sam došao do uvjerenja, da stvarno ne bi imalo smisla, kad bi pojedinac odlučio preurediti državu tako, da u njoj izmijeni sve od temelja i da je sruši zato, da bi je ponovno podigao, niti da se reformira sistem znanosti ili utvrđeni nastavni plan u školama« <sup>74</sup>. Descartes obrazlaže zašto je protiv rušenja i reformiranja stvari javnog života, pa veli: »Ova velika tijela suviše su teška da se podignu, nakon što su srušena,

[71] R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, str. 44.

[72] *Rasprava o metodi*, str. 18 – 19.

[73] *Ibidem*, str. 19.

[74] *Ibidem*, str. 18.



ili opet da se zadrže, čim se počnu ljuljati, a njihov pad može biti samo vrlo jak. A što se tiče njihovih nedostataka, ako ih imaju, budući da je sama raznolikost, koja među njima postoji dovoljno jamstvo da ih mnoga imaju, praksa ih je zacijelo ublažila, pa čak malo-pomalo uklonila ili ispravila mnoge, kod kojih se to predostrožnošću ne bi moglo tako lako postići. A na kraju krajeva oni su gotovo uvijek podnošljiviji od njihove promjene<sup>75</sup>. Duboki smisao za red u svijetu javnog života te za raznolikost i kontinuitet prakse učinili su, dakle, da samo pojedinac može biti odgovoran za osmišljavanje i opravdanje praktičnog života, i to potpuno odgovoran, jer je riječ o potpunom utemeljenju i potpunom opravdanju praktičnog djelovanja u »uvjetima nekompletne znanosti«<sup>76</sup>, a nasuprot pretenzijama univerzalne teorije. U vezi s tim Spaemann pita: »što su, pod pretpostavkom da nam je na osnovi nesavršene znanosti skriven totalitet posljedica naših djelovanja, valjani razlozi za djelovanje? Ili konačno: Što nam daje izvjesnost da ispravno djelujemo, pod pretpostavkom da znanost još nije došla do izvjesnosti u pitanjima koja su vrlo značajna za praksu?«<sup>77</sup>.

Kakva je to izvjesnost praktičnog djelovanja koja je tako značajna da bez nje nema odgovorne prakse? Što znači i kako razumjeti tvrdnju da je ta izvjesnost prisutna u svakom istinskom i odgovornom djelovanju? U čemu se praktična izvjesnost razlikuje od teoretske izvjesnosti? Odgovor na ta pitanja kod Descartesa daje druga maksima tzv. privremenog morala: »Moja je druga maksima bila, da budem čvrst i odlučan u svojoj djelatnosti koliko je god moguće i da se isto tako ustrajno pridržavam i najnepouzdanijih nazora, kad se jednom za njih budem opredijelio, kao da su sasvim pouzdani. Kod toga sam se ugledao u putnike koji, izgubivši se u šumi, ne smiju lutati . . . već moraju ići koliko je god moguće ravno u jednom smjeru i nikako ga zbog neodlučnosti mijenjati, makar ih u početku na njega naveo slučaj . . . Tako je i — pošto postupci u životu često ne dopuštaju nikakvo odgađanje — sasvim sigurno, da se moramo tada, kad nije u našoj moći da raspoznamo najistinitije nazore, povoditi za najvjerojatnijima. Čak i ako u jednim ne primjećujemo više vjerojatnosti nego u drugima, moramo se ipak odlučiti za jedne i držati ih zatim ne više kao nepouzdana, ukoliko se odnose na praktičnu djelatnost, već kao sasvim istinite i pouzdane, jer je pobuda koja nas je na njih potakla takva. To mi je otada omogućilo da se oslobodim svakog kajanja i spočitavanja, koja obično uzrujavaju sav-

---

[75] Ibidem, str. 19.

[76] R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, str. 45. [77] Ibidem

jest onih slabih i prevrtljivih priroda, koje u svojoj nepostojanosti vrše kao dobre one stvari, za koje kasnije drže, da su rdave<sup>78</sup>.

Dakle, kao što se teoretska izvjesnost postiže kao suprotnost mogućnosti sumnje, pa je izvjesno ono što je tako jasno i razgovijetno da se u to više ne može sumnjati, tako se praktična izvjesnost postiže kao pouzdanost, odlučnost i postojanost nasuprot prevrtljivosti, grižnji savjesti, »svakom kajanju i spočitavanju . . . slabih i prevrtljivih priroda«. Jer, ni u praktičnoj djelatnosti mi ne postupamo bez razmišljanja, utemeljenja i uvjerenja, a »čvrsti i odlučni« postajemo nakon što smo se pomoću totaliteta osmišljavanja odlučili za stanovite nazore. Descartes kao mislilac novojekovne subjektivnosti, njezine autonomije i slobode vrlo dobro zna da bez subjektivne uloge i odluke pojedinca nema nikakvog morala ni slobode. Otuda se »moramo«, čak kad u jednim nazorima »ne primjećujemo više vjerojatnosti nego u drugima, . . . ipak odlučiti za jedne i držati ih zatim ne više kao nepouzdanе, ukoliko se odnose na praktičnu djelatnost, već kao sasvim istinite i pouzdane, jer je pobuda, koja nas je na njih potakla, takva«, tj. pouzdana, izvjesna i istinita.

Prema tome *morale par provision* kao sfera praktičnog života i djelovanja uz objektivni sadržaj prve maksime sadrži subjektivan moment odluke o čemu govori druga maksima. Mi se, dođuše, »kad nije u našoj moći da raspoznamo najistinitije nazore« povodimo »za najvjerojatnijima«, ali ih držimo »kao sasvim istinite i pouzdane« ne zbog toga što »postupci u životu često ne dopuštaju nikakvo odgađanje« niti pak zbog neke objektivnosti i objektivne opstojnosti nazora za koje se odlučujemo nego zbog pobude koja nas je potakla da se za njih odlučimo. Ta »pobuda« je naš subjektivni uvid u onaj totalitet osmišljavanja i utemeljenja bez kojega nema odgovornog praktičnog djelovanja. Njim se praktična izvjesnost razlikuje od teoretske, jer što je u praksi objektivno samo vjerojatno postaje izvjesno i istinito našom odlukom. Zahvaljujući pobudi i odluci u praktičnoj djelatnosti mi postajemo »čvrsti i odlučni« te se »ustrajno pridržavamo« objektivno »i najnepouzdanijih nazora, kad se jednom za njih budemo opredijelili, kao da su sasvim pouzdani«.

Već smo ranije spomenuli teškoće koje se tiču reformiranja javnog života i njegovih objektivnih sadržaja i institucija. Time je razumljiviji Descartesov zahtjev za promjenom nas samih, naših želja i misli. O tome govori treća maksima, koja glasi: »Uvijek nastojati da radije pobijedim sebe negoli sudbinu i da radije promijenim svoje želje negoli red u svijetu i općenito da se pri-

[78] *Rasprava o metodi*, str. 26 – 27.

viknem na to da vjerujem, da ništa nije potpuno u našoj vlasti osim naših misli«<sup>79</sup>.

Descartes se pri tom i sam poziva na stoičku filozofiju u kojoj je ta maksima prvi put izražena u smislu povlačenja stoičkog mudraca iz svijeta. On govori o »tajni filozofa« koji su se »neprestano bavili time, da promatraju granice, koje su im bile nametnute od prirode«, i koji su se »tako potpuno uvjerali, da ništa nije u njihovoj vlasti osim njihovih misli«<sup>80</sup>. Međutim, Descartes je ipak mislilac novoga vijeka, pa ni to stoičko »uvjerenje« nije više »potpuno«, nego poprima novo značenje u onoj mjeri u kojoj se novovjekovni čovjek, njegova sloboda i autonomija razlikuju od stoičkog mudraca i njegova duševnog mira.

Iz Descartesova obrazloženja treće maksime nastaje dojam kao da on njome zapravo obnavlja svoju mladenačku misao, da um valja da pomogne pri odažbiranju onoga što valja činiti u pojedinim slučajevima života, jer kaže: »Naša volja, naime, po svojoj prirodi teži samo za onim stvarima koje joj naš razum prikazuje na neki način kao moguće«<sup>81</sup>. U skladu s tim u nastavku kao »završetku ovoga morala« Descartes uopće ne formulira četvrtu maksimu kao posebnu. Time se potvrđuje neodređenost iz već citiranog pasusa s početka poglavlja, da se njegov *morale par provision* sastoji od tri ili četiri maksime. Umjesto četvrte maksime Descartes ističe, da u pogledu »različnih zanimanja« ne može »učiniti ništa bolje nego da i dalje zadržim ono, koje sam imao, tj. da posvetim cijeli svoj život usavršavanju svog uma i da napreduje, koliko je u mojoj moći, u spoznaji istine služeći se metodom, koju sam sebi bio odredio«<sup>82</sup>. Štoviše, Descartes se nada, da će na putu te svoje metode »postići i sve spoznaje, za koje budem sposoban, i sva dobra, koja ikad budu u mojoj moći«<sup>83</sup>. U tom smislu i zaključak: »Osim toga ove su se tri gornje maksime zasnivale samo na mojoj namjeri, da i dalje učim«<sup>84</sup>. Otuda se umjesto dualizma teorije i prakse kao dviju vrsta učenja i znanja i na »završetku ovoga morala« ponovno nalazi misao o jedinstvu razuma i volje: »Budući da naša volja za nečim teži ili nešto izbjegava samo utoliko ukoliko joj naš razum to prikazuje kao dobro ili kao zlo, dovoljno je dobro rasuđivati da se dobro čini i rasuđivati što je najbolje moguće da se učini što je najbolje moguće, tj. da se postignu sve vrline i ujedno sva ostala dobra koja se mogu postići. A kad je čovjek siguran da je to tako, onda mora biti zadovoljan«<sup>85</sup>. Problem je, međutim, upravo u tome što čovjek nije siguran u to da je »dovoljno dobro rasuđivati da se dobro čini«.

[79] Ibidem, str. 27.

[80] Ibidem.

[82] Ibidem, str. 28.

[83] Ibidem.

[84] Ibidem.

[85] Ibidem.

Ukoliko Descartes doista napušta dualizam teorije i prakse, on pri tom ne prolazi ništa bolje od svake druge filozofije identiteta koja od nužde čini vrlinu. A od nužde čini vrlinu svaka ona filozofija koja ne razlikuje izvjesnost i istinu slobodne prakse od izvjesnosti i istine nužne teorije.

Ovdje smo pokušali pokazati tu načelnu razliku kod Descartesa kao dualizam teorije jasne i razgovijetne spoznaje na jednoj i prakse *morale par provision* na drugoj strani. Na tragu te razlike dala bi se nadalje pokazati raznolikost ljudskoga znanja što ga u ranije spomenutoj Descartesovoj usporedbi s biljkom prikazuju medicina, mehanika i etika kao tri glavne grane znanosti. Jer, kao što mehanika nije identična medicini tako je još manje etika identična nekoj od njih. Kad bi naime bila identična, Descartes je ne bi posebno navodio kao treću granu znanosti. Time se postavlja načelno pitanje, da li je prema novovjekovnom pojmu znanosti etika uopće moguća kao znanost, i ako je moguća kakvu znanost i znanstvenost ona tada predstavlja? Ovdje ne možemo ulaziti u razmatranje te problematike. Međutim, iako je *cognitio certa et evidens* u Descartesovo doba bila razvijena samo u aritmetici i geometriji, iz toga, kako smo vidjeli, nipošto ne slijedi da se treba baviti samo aritmetikom i geometrijom. S druge strane, iako praktičan život i moralno djelovanje, kako je pokazala analiza posebno prve i druge maksime tzv. privremenog morala, posjeduju vlastitu praktičnu izvjesnost i istinitost, Descartes ipak nije napisao nikakvu posebnu etiku niti razvio svojevrstnu filozofiju prakse. Uzrok tome sigurno nije samo poznata Descartesova izreka: *auctor non libenter scribit ethica*, nego i uvid u teškoće, koje postoje kako pri izgradnji morala tako i pri razvijanju svojevrstne filozofije prakse. To je ujedno razlog da pojedinci praksu svode na teoriju jasne i razgovijetne spoznaje. Nasuprot njima mi smo pokazali da je Descartes bio svjestan te opasnosti i da je zbog toga izdvojio *morale par provision* kako iz dosega metodičke skepse tako i iz teorije jasne i razgovijetne spoznaje. Štoviše, Descartes je izbjegao »nihilističke« konzekvencije novovjekovnog racionalizma, matematicizma, operacionalizma i funkcionalizma ne samo istinitošću svoga ontološkog dokaza nego i istinitošću *morale par provision*.

## Summary

### *Ante Pažanin/ The Dualism of Theory and Practice in Descartes*

The literature that touches on Descartes even today neglects Descartes' dualism of theory and practice while emphasizing the traditional dualism of *res cogitans* and *res extensa*. Contrary to this the first part of this study deals with the meaning and scope of the theory of clear and distinct cognition, while its second part covers the issues of human praxis as a problem of *morale par provision*. In accord with the definition of science prevalent in the New Age, the rules of methodical scepticism are applied in theory only, which rejects all that allows room for the most slender doubt, while in practice we accept even the most dubious viewpoints, for time and the tasks of life do not allow us to begin acting only when we achieve clarity and distinctness. Moral and political praxis, according to Descartes, can not be reduced to rules for methods of clear and distinct cognition, but require special rules or maxims of *morale par provision*. Just as the veracity of the theory of clear and distinct cognition is not founded using the substance of extensivity and thought, but using an ontological proof for the perfect being and necessary Being, thus the practical certainty and veracity of our activity is founded in the decisiveness and constancy of the actor. Descartes thereby avoids, in the spheres of both theory and practice, the »nihilistic« consequences of the rationalism prevalent in the New Age, i.e. mathematicism, operationalism and functionalism, not only with the veracity of his own ontological proof of necessary Being but with his own sort of veracity of the *morale par provision*.