

Filozofija kao sustegnuće (Descartes)

Damir Barbarić

Odjel za povijest filozofije
Centra za povijesne znanosti
Sveučilišta u Zagrebu

UDK 058–19
Primljeno:
18. svibnja 1983.

Πιστὸν δ' ἀπίστοις οὐδὲν
Pindar, fr. 233 (Schröder)

1. Smjer interpretacije

Izlažući krajem života u pismu Picotu, francuskom prevodiocu svojih *Principia philosophiae*, doživljaj i shvaćanje filozofije kako ga je kroz cijeli život vodilo, Descartes među ostalim kaže: »... riječ filozofije označava žudnu revnost za mudrošću (*estude de la Sagesse*), pri čemu mudrost ne podrazumijeva samo razboritost pri dnevnim zbivanjima (*prudence dans les affaires*), već jedno potpuno i savršeno znanje svih onih stvari koje čovjek uopće može znati, kako za vođenje svog života, tako za očuvanje svojeg zdravlja i iznalaženje sviju umijeća (*arts*).«¹ U istom pismu, poslije, kaže: »Cjelokupna se filozofija dade usporediti sa stablom, kojega korijen jest metafizika, deblo fizika, a grane sve ostale znanosti, koje se pak dadu svesti na tri osnovne, tj. na medicinu, mehaniku i etiku. Pod etikom razumijem najviši i najpotpuniji moral koji, ukoliko pretpostavlja cjelokupno znanje ostalih znanosti, čini posljednji i najviši stupanj mudrosti.«²

Smisao i svrha sveg filozofiranja je dakle zadobivanje mudrosti, najviši pak i konačni stupanj mudrosti jest etika, naime ono

[1] A. T. IX-2. Ubuduće citiramo: *Regule* prema: *Regulae ad directionem ingenii*, hrsg. Springmeyer u. Zekl, *Meiner Phil. Bibl.* Bd. 262c; *Discours* prema: *Discours de la Methode*, hrsg. Gäbe, *Meiner Phil. Bibl.* Bd. 261; *Meditacije* prema: *Meditationes de prima philosophia*, hrsg. Gäbe, *Meiner Phil. Bibl.* Bd. 250a; *Strasti duše* prema: *Les Passions de l'Âme*, Paris, *Libr Philos. J. Vrin*, 1964. Ostalo prema: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Adam et Tannery (= A.T.), I – XII, Paris 1897 – 1910.

[2] A. T. IX-2, str. 14.

isto, što Descartes u prvom navedenom odlomku zove »vode-
njem svojeg života« (*conduite de sa vie*). I doista, ono najdublje u
svem Descartesovu filozofiranju, njegov praporiv, valja vidjeti u
silnom naporu i nastojanju oko tog vođenja i upravljanja živo-
tom, u »krajnjoj i najvišoj žudnji« (*un extrême désir*) za dohvaća-
njem jasnog i sigurnog znanja o svemu što je korisno za život,
kako će sam reći na jednom mjestu *Besjede o metodi*³ (*Disc. I,*
6). I nije slučajno u dva njegova važna djela, u *Regulama* i u *Dis-*
discoursu, već u samom naslovu istaknuta riječ »vođenje«, (*direc-*
tio, conduire). »Sam voditi sebe samâ«⁴ — u ovome je, postavimo
to ovdje već kao vodilo i putokaz za našu interpretaciju, izrečeno
dno i sva tajna Descartesove filozofije.

* * *

Općim mjestom odavno je već postala spoznaja kako u Descar-
tesovoj filozofiji valja naći počelo i početak takozvane novovje-
kovne filozofije, zajedno sa svim onim široko razgranatim mo-
gućnostima i nemogućnostima na njoj zasnovanog života. No,
ostaje pitanje koliko ta učvršćena i vazda ponavljana spoznaja
pridonosi sama sobom već i uvidu u bit i pravu istinu kako Des-
cartesove filozofije tako i tog, možda suviše olako samorazumlji-
vom činjenicom prihvaćenog »novog vijeka«.

Ipak, nužno je konstatirati kako doista sve filozofiranje poslije
Descartesa, htjelo to ili ne, nosi na sebi pečat onog zagonetnog
cogito, ergo sum. Već Hobbes, Spinoza, Malebranshe, osobito
Leibniz, pokazuju jasno kako unatoč svim pojedinačnim kritika-
ma i pobijanjima, popravcima (*emendatio*, kako će kazati Leib-
niz) i nadopunama, zapravo i sami grade vlastito filozofiranje
oko kartezijske jezgre, onog *cogito*. Descartesova teza o »život-
nim duhovima« može se odbiti kao apsurdna i nezadovoljavaju-
ća, te zamijeniti npr. naukom o prigodama, *occasiones* (Male-
branshe), njegov puko mehanički pristup prirodi može biti zami-
jenjen dinamičkim, uz reafirmaciju aristotelovsko – skolastičkog
učenja o *forma substantialis* (Leibniz), dualizam supstancija
može se ukinuti u monizmu jedine supstancije i njenih atributa
(Spinoza), može se zanijekati valjanost njegova glavnog dokaza
za egzistenciju boga (Kant), jednako kao i učenje o slobodi volje

[3] Prevesti *discours* kao »rasprava« znači ići direktno protiv intencije samog autora. U pismu Mersenneu ožujka 1637. g. (A. T. I, 349) Descartes kaže: »Nisam mogao sasvim razumjeti što to prigovarate naslovu; jer ja ne kažem 'Rasprava (Traité) o metodi' već 'Besjeda (discours) o meto-
di', što znači koliko i 'Predgovor – Najava (Préface)', ili pak 'Objava – Obavijest (Avis) o metodi',
da bih time pokazao kako nemam nakanu o njoj poučavati, već samo kazivati.«

[4] *moi – même de me conduire – Disc. II, 4.*

(Spinoza) — ipak, to je nužno vidjeti, sâm korijen Descartesova filozofiranja ostaje time vazda netaknut.

Sav odnos spram tog »novog« filozofiranja može se uzorito očitati kod Hegela: premda naivno i nespekulativno izražen, premda neizveden — kako mu je to po naravi stvari jedino primjereno — u jedan čvrst i zatvoren znanstveni sistem, premda u izvedbi neprikladno orijentiran na geometrizam i mehanicizam prirodnih znanosti, — sam princip Descartesove filozofije ipak je jedini istinski i nužan princip sve prave filozofije, na koji se ona vratila nakon gotovo dvije tisuće godina lutanja. Samoizvjesnost apsolutno slobodnog duha, to je onaj čisti eter filozofije u koji se ona s Descartesom definitivno smjestila.

Pa kad, usput rečeno, danas postaje sve više očito kako je sva posthegelovska filozofijska, a, dakako, onda i svaka druga, kritika Hegela uistinu samo redukcija središta njegova sistema, naimе, apsolutnog duha ili ideje, na jednu od deriviranih kategorija sistema i njeno hipostaziranje na mjesto samog apsoluta, te da dakle pravo odmjeravanje istine Hegelove filozofije bitno tek predstoji, — tad je već unaprijed jasno da će ono po naravi stvari morati htjeti i moći da pogodi u Hegela baš ono »kartezijansko«, tj. sam filozofijski princip koji objedinjuje i jednog i drugog mislioca te hrani sve njihovo filozofiranje.

A kad, s druge strane, Pascal, ili npr. Jacobi, prozirući nihilistički karakter novovjekog filozofijskog principa, pokušavaju oponirati (nasljeđujući u tome uostalom već Antoina Arnaulda) redukcijom cjeline Descartesove filozofije na jedan moment, onaj teologijski (ili za njih primjerenije rečeno — religijski), tad se taj povratak na augustinovski doživljenog živog boga i boga »srca« pokazuje spram bitnog zbivanja doduše ne slijep, no zato ništa manje nemoćan.

Da nije samo živi bog odista usmrćen u Descartesovu istinitom bogu, »bogu filozofâ« (Pascal), već da je i cjelina života i sam život na smrt osuđen u takvom filozofiranju — iz te spoznaje proizlazi izgleda Nietzscheov pokušaj da misli i iskusi »radikalni nihilizam«, kroz njega van tragajući. No, ako je i sam Nietzsche, prema interpretaciji Heideggera na primjer (upitnost te interpretacije ostavljamo ovdje po strani i puštamo je da važi barem kao mogućnost), misleći bit života u »volji za moć« ostao još ponajdublje ukorijenjen u onom *cogito*, no sad u temeljnom njegovom momentu kao *voluntas* i *appetitus*, — tad je to još jedna i možda najbolja opomena o snazi i otpornosti samog principa Descartesova filozofiranja.

I doista, teško da npr. Husserlovo utemeljenje fenomenologije,

sa svom onom bezizlaznom aporetičnošću kasne egologije, u Descartesovim *Meditacijama* ili pak najnovija obnova Fichteova transcendentnog filozofiranja u Reinholda Lautha i slijedbenika, s utemeljenjem dakako opet u Descartesovoj filozofiji, tek treba da očituju svu žilavost i neuklonjenu prisutnost Descartesova principa onome tko »na sebi« kuša rastuću ugroženost života i jedva još ima snage upreti pogled u opasnost i njeno izvorište.

2. Ustanova čovječe industrije (Regulae)

Neće se daleko dospjeti označi li se Descartesov posao prosto filozofijom, ili pak znanošću, i zastane li se pri tom na prosječnoj predodžbi jedne i druge. Naprotiv, sve baš i jest u tome da se kroz interpretaciju iskusi što je uopće to što on u tim imenima kazuje. Prvi je korak k tom nastojanju uvid u to da on sam cjelinu svog posla, njegov smisao i svrhu ponajčešće i mjerodavno sabire u imenu *institutum*, zasnov, osnutak, ustanova.⁵ *Institutum meum*, moja ustanova — to su riječi kojima Descartes sam iskazuje ono do čega mu je zapravo jedino za života bilo stalo. Nikakva puka znanost, no jednako tako i nikakva čista praksa i akcija, već jedno ustanovljenje na kojem tek, kao na svom dnu i temelju mogu počivati i znanost i praksa, jest ono na što Descartes smjera od svog prvog, za nas izgubljenog spisa *Studium bonae mentis* preko *Regulae* sve do *Principa filozofije* i rasprave *Strasti duše*.

Već prva regula govori uputno o pravnoj naravi tog ustanovljavanja i same ustanove: »Cilj svih nastojanja treba da bude usmjerenje duha na obznanjenje postojanih i istinitih sudova o svemu onome koje nas susreće, pred nas nailazi (*quae occurrunt*) (Reg. I, 1). Na drugom će opet mjestu u istoj reguli ono što je predmet sveg nastojanja i na što je ono vazda usmjereno biti nazvano »pojedinačnim slučajevima života« (*singuli vitae casus*): »Hoće li netko stoga ozbiljno istraživati istinu stvarî, ne treba da izabire neku pojedinu znanost ... već da misli samo na povećanje svjetla naravnog uma, i to ne da bi razriješio ovu ili onu školsku teškoću, već da bi u pojedinačnim slučajevima života um unaprijed pokazivao volji što treba da izabere.« (Reg. I, 1).

Ono što nas susreće i pred nas nailazi (*occuro*, od: *ob—curro*) i ono što se u životu zbiva: slučaj, prigodu, zgodu (*casus*, od: *ca—do*), to Descartes hoće u svojoj ustanovi (*institutum*, od: *in—sta*

[5] Reg. VII, naslov: *institutum meum*; Reg. X,5: *nostro instituto*; Reg. XII,4: *meum institutum*; *Medit. Epist.: Instituti mei*.

tu) ustaviti, utvrditi, te čvrsto i postojano postaviti. Stoga i neće biti čudno da u *Regulama* središnje mjesto za ono što u tom spisu Descartes hoće polučiti ima riječ *industria*⁶. *Industria* je riječ osobito draga Ciceronu, piscu kojem Descartes bijaše uvijek osobito naklonjen. U njega, a i inače, ona znači s prijedlogom »de« svjesno, promišljeno i svrhovito djelovanje, te se po smislu vrlo približava onom ἔκόν u Grkâ (usp. npr. de orr. 44, 151; de offic. 1, 7, 24). Descartes će osobito emfatički inzistirati na onom specifično ljudskom sve i svake industrije: »naša industrija« i »čovječja industrija«, kao sigurno i čvrsto ustanovljena i u jednom pravcu vođena djelatnost, ono je oko čega se tako pomno bave *Regule*.

No, valja vidjeti: upravo iskustvo Descartesovo u susretu i doiru s onim nailazećim i susrećućim, s onim što se slučuje i u životu nekog zapada, ostaje u svem njegovom djelu ona pozadina i podloga na kojoj jedinoj se može u pravoj istini i punom značenju razabrati motiv, svrhu i smisao njegova filozofiranja kao ustanovljenja industrije čovjeka.

»... i imao sam uvijek ekstremnu želju da shvatim razlikovati istinito od lažnog, da bih bio jasan u svojim akcijama i da bih stupao sa sigurnošću (*marcher avec assurance*) u ovom životu« (*Disc. I, 14*). »Stupati sigurno«, to će biti i ostati najveća i vladajuća žudnja onoga tko u životu kakav mu se prigada vidi i nalazi samo i jedino nesigurnost, dvojbenost, proturječnost, neizvjesnost i beskrajnu različnost. »Ne vidim nijednu stvar u svijetu koja bi se zadržavala i ostajala u istom stanju«, kaže jednom Descartes (*Disc. III, 2*).

Izbavljenje i spas od tako iskušenog života vidjet će Descartes u ogradbi i izgradnji oblasti čvrstoće, sigurnosti, nedvojbenosti, neproturječnosti i istote, te će tu ustanovljenu »oblast« nazvati istinom (*veritas*): »O jednoj stvari može samo jedno mnijenje biti istinito« (*Disc. I, 12*), različnost ukazuje na nesavršenost i neistinitost (*Disc. II, 2*), o onom istinitom nema ni proturječenja ni dvojenja (*Reg. II, 1; III, 3*).

I upravo je ta učvršćena i osigurana oblast istine ono što Descartes hoće zasnovati i ustanoviti svojim *Regulama*, nazivajući je onda još i »čovječjom znanošću« i »sveopćom mudrošću« (*Reg. I, 1*). Uputa za to ustanovljenje očitovana je osobito jasno u naslovu druge regule: »Samo se oko onih predmeta (*objecta*) valja baviti, za sigurnu i nedvojbenú spoznaju kojih se naši duhovi (*ingenia*) čine dostatnima.«

[6] *Reg. IV,1: industrios; V,1: humanae industriae summa; IX,1: industria; X,1: propria industria; XII,2: humana industria.*

No, znanost kakvu Descartes zatiče i vidi oko sebe samo je po mogućnosti ona »čovječja znanost« i »sveopća mudrost« koju on hoće zasnovati. Ono naime što običnu znanost priječi da zaista bude carstvo čiste i nedvojbene istine, jest njena pretjerana vezanost uz »predmete«. Različitost i osobitost objekata, s kojima je obična znanost tako stopljena da se Descartesu pokazuje prije kao puka vještina (*ars*) nego li prava znanost⁷, čini to da srodnost i načelna istovjetnost svih, pa ma kako prividno različitih znanosti, ostaje svagda prikriivena.

Stoga je za Descartesa sve na tome da »preobrati duh i njegovu pažnju«⁸ i preusmjeri ga (zato *regule* i zato *directio*) od »objekata« tj. stvari k samom znanju tih objekata. I tek će tada, kroz to preobraćanje, postati očito kako »sve znanosti nisu ništa drugo do čovječja znanost, koja ostaje uvijek jedna i ista, pa koliko god bila različitim predmetima pristavljena (*subjectis applicata*) i ne biva od različitosti njihove izmijenjena više no svjetlo sunca od različitosti stvari koje obasjava« (*Reg.* I, 1).

Da bi, nasuprot različenosti i promjenljivosti života kao slučaja i prigode, uopće bila jedna sigurna ustanova istine, a to sad znači istote i jednote, mora se sama znanost ustanoviti kao jedna i ista u prividu sve mnoštvenosti i promjenljivosti. Da bi to pak mogla, mora napustiti ono na što po naravi stvari bijaše upućena, svoje »objekte«, te tražiti i nalaziti istinu samo u okrenutosti u sebe i usmjerenosti na sebe samu.

Ovo napuštanje stvari samih prava je tema spisa *Regulae* i »tajna« sveg Descartesova »umijeća« (*artis secretum* — *Reg.* VI, 1 i 5). Kroz cijeli spis Descartes će uvijek iznova ponavljati kako se stvari ne smiju razmatrati u njihovim »samačkim naravima« (*naturas solitarias*), već ih valja međusobno upoređivati i spoznavati jedne iz drugih (*Reg.* VI, 2; usp. i VI, 1; VI, 5), kako »stvari valja oglédati samo utoliko ukoliko bivaju od uma doticane« (*Reg.* VIII, 7), kako »drukčije valja oglédati pojedinačne stvari u odnosu na našu spoznaju, nego ako bi o njima govorili ukoliko odista i same po sebi (*revera*) egzistiraju« (*Reg.* XII, 13).

[7] *Reg.* I,1. Poslije biva ovo iz polemičkih razloga uvedeno razlikovanje napušteno, pa Descartes i svoju zahtijevanu »čovječju znanost« naziva sinonimno »umijećem« (npr. *Reg.* IV,5; XII,20; *Disc.* II,6: *arts ou sciences*).

[8] *Reg.* III,5: *mentem convertere*; IV,5: *mentis acies est convertenda*.

[9] U želji da neutralizira i umanji značenje ove suprotnosti i oprečenosti »reda stvari« i »reda spoznaje«, kako ona biva u *Regulama* od samog Descartesa stalno naglašavana, ustvrđuje W. Röd (*Descartes' Erste Philosophie*, Kantstudien Ergänzungshäfte 103, Bonn 1971) kako se tu odista ne radi ni o kakvoj oprečnosti. Descartesov cilj bio je, naime, mni Röd, već u *Regulama* »spoznati red samih stvari«, no tek kroz *Meditacije* biva konačno izvedena i utemeljena »teza o konformitetu« obih »redova« i njihova »podudaranja« (str. 58–59). Ipak, nasuprot tome čini se da se u Descartesovoj metafizici ne polučuje neki konformitet i podudaranje stvari i spoznaje, već

I tek će ovo okretanje od samih stvari i njihovo napuštanje tako očistiti duh i u željenom mu pravcu usmjeriti pažnju, da mu se sad kao sami od sebe pokazuju nedvojbni, izvjesni i jednostavni pojmovi. Takav uvid duha zadobiven okretom od samih stvari zvat će Descartes *intuitusom*: »Pod neposrednim uvidom razumijem, ne pretjećuće uzdanje osjetilâ, ili varljiv sud rđavo sklopljene uobrazilje, već tako lak i odjelit pojam čistog i pažljivog duha da o onome što razumijevamo ne preostaje više nikakve dvojbe; ili, što je isto, nedvojbni pojam čistog i pažljivog duha, koji se rađa od samog svjetla uma ...« (Reg. III, 5).

Ono što se u *intuitusu* pokazuje kao »sama od sebe izložena, na put izašla istina« (*sponte obvia veritas* — Reg. VI, 7), to će Descartes nazivati onim apsolutnim, tj. »onim što u sebi sadrži čistu i jednostavnu narav« (Reg. VI, 3), ili pak, u drugom kontekstu, »po sebi poznatim počelima« (Reg. VII, 1), pa onda opet »jednostavnim postavkama« (Reg. XI), i za svu će pravu znanost zahtijevati da se bavi samo i isključivo oko uviđanja (*intuitio*), te raznovrsnog povezivanja i izvođenja (*deductio*) tih »jednostavnih« i »apsolutnih« pojmova.

U postupak spoznaje, kako je u Regulama zahtijevan, ne treba ovdje dalje ulaziti. No, valja reći da je njegova bit u svodenju svega osjetilnog na moment protežnosti (*extensio*) i, tome shodno, predočivanje različitosti svega osjetilnog kroz različitost likova (*figura*) unutar jedne i iste protežnosti.¹⁰ Sve ostalo i svojstveno što pripada onom osjetilnom biva pri tom postupku napušteno i zauvijek ostavljeno po strani.

Iz ovoga se sad može bolje razumjeti kako ono presudno napuštanje samih stvari i okretanje od njih, kao »tajna sveg Descartesova umijeća«, uistinu i nije neko napuštanje i neko okretanje koje bi se usmjeravalo doslovce nekamo »drugamo« no spram stvari. U onom »okretu duha« (*conversio mentis*) riječ je prije o jednom — da se poslužimo kasnijim a ovdje prikladnim terminom — transcendentalnom okretu, tj. o jednom pristupu stvarima u kojem se one, tako reći, vide posve drugim očima, u kojem one uvijek već unaprijed, da bi ih se sad uopće i moglo sresti, bivaju preoblikovane, lišene svojstvenosti i žive osjetilnosti te sveđene na golu i umrtvljenu istegnutosť prostora.

Sam se život kao neko tajnovito slučivanje i prigadanje — iskušen prethodno kao nesiguran, dvojbni, proturječan, mračnih i nepoznatih puteva — kroz ustanovu Descartesovu utvrđuje i

da se tu radikalizira i bez ostatka dovršuje jedno bitno svodenje stvari na spoznajnu, kako je započeto već u *Regulama*.

[10] Reg. XII.6. Za daljnji korak te apstrakcije vidi Reg. XIV.

osigurava u znanost, a to sad znači: u život kao »siguran put« u kojem svaka živa i zbiljska različnost, svojstvenost, drugotnost i novost¹¹ biva već unaprijed izbjegnuta i neutralizirana svode- njem na ono oduvijek već poznato i isto.

To odlučno i uvijek već svem istraživanju prethodeće ograniče- nje na pristup samo i jedino onom »istinitom«, a to ovdje znači koliko i »poznatom«, uz definitivno napuštanje svega ostalog, sam će Descartes vidjeti kao bit svoje »metode«¹²: »Pod meto- dom razumijem sigurna i laka pravila kojih tko god da se točno pridržava nikada neće ništa lažnoga pretpostaviti istinitom i ništa od poriva duha neće nekorisno trošiti, već će uvijek postepeno povećavajući znanost dospjeti do istinske spoznaje svega onoga za što je sposoban« (Reg. IV, 1). S tim u skladu, ustvrdit će Des- cartes na drugom mjestu kako nema nijednog ispitivanja koris- nijeg od toga što jest ljudska spoznaja i dokle se proteže (Reg. VIII, 5).

Pravi svoj zadatak vidjet će stoga Descartes u tome da zauzda i ograniči onu »slijepu znatiželju smrtnika« (*caeca Mortalium cu- riositas*) koja ih vodi vazda nepoznatim, tamnim i nesigurnim putevima, bez ikakve nade u konačnu sigurnu i čvrstu spoznaju onoga što traže (Reg. IV, 1): »Sretne li se u nizu stvari koje biva- ju istraživane nešto što naš um ne može dovoljno dobro nepos- redno uvidjeti, tu treba stati (*ibi sistendum est*) i ne smije se ispi- tivati ono preostalo što dalje slijedi, već se valja od uzaludna posla suzdržati (*a labore supervacuo est abstinendum*)« (Reg. VI, II, naslov).

Sad će Descartesov napor biti usmjeren prvenstveno na to da ukaže na prednost i presudnu korisnost takvog svjesnog i odluč- nog ograničenja na oblast onoga što sigurno možemo znati, te da u dvije stilski zapletene, no zato misaono jasne rečenice sputa- noj i zaustavljennoj »znatiželji« pruži načelnu i definitivnu utjehu:

»Neiskusnima će izgledati čudnovato i nevjerojatno to da će netko, čim povuče razliku između onih pojedinačnih predmeta spoznaje koji samo i jedino ispunjavaju tj. ukrašavaju pamćenje i onih zbog kojih se netko istinski može nazvati učenijim (što se

[11] Usporedi tvrdnju u Reg. XIV,1 kako izvođenje nečeg nepoznatog iz nečeg drugog već ranije spoznatog ne služi tome da bi se »kao iznašao neki novi rod bića«, kao i kasniji zahtjev u *Strasti- ma duše*, Art. 145, da se kao »prazna i ništavna želja« otkloni svaka pomisao na to da bi se ikad moglo zbiti nešto novo i drukčije no što je od vječnosti predodređeno.

[12] Na metafizički rang i karakter Descartesove »metode« instruktivno upućuje Heidegger. Npr. *Nietzsche II*, str. 170: »Stoga je za osiguranje istine kao izvjesnosti u bitnom smislu nužno pred- یدنje i unaprijed — osiguranje. Sad 'metoda' zadobiva jedan metafizički uteg, koji je već obješen i o bit subjektiviteta... 'Metoda' je sad ime za osiguravajuće, osvajajuće pred-یدنje naspram bića, da bi ga se sigurno uspostavilo kao objekt za subjekt. U tom metafizičkom smislu je mišljena me- toda...«

čak i lako dostiže ...), odmah potpuno osjećati kako nema više ničega što on još ne bi znao zbog nekog nedostatka duha ili umijeća, ili pak kako nema ničega što bi se od nekog drugog čovjeka moglo znati, a za znanje čega i on sam ne bi bio sposoban, samo ako na to isto, kako se zahtijeva, pristavi svoj duh. I premda često mogu pred njega izaći mnoga istraživanja od kojih će ovim pravilom biti zapriječen, ipak, jer će jasno opažati da ona nadmašuje snagu dokučivanja svega čovječjeg duha, pa se stoga neće više smatrati neznaalicom, već će baš to što zna, da ispitivana stvar ne može ni od koga biti spoznata, ako je razuman, biti više nego dosta njegovoj znatiželji.« (Reg. VIII, 3).

3. Ekskurs o načelu tumačenja Descartesove filozofije

Odnos rane Descartesove filozofije, iskazane osobito u sačuvanom fragmentu *Regula*, i filozofije zrelog tj. »klasičnog« Descartesa područje je neodređenosti i prijepora među interpretima. Obično se rana filozofija svodi isključivo na mehaničku fiziku, vođenu idejom čiste ili univerzalne matematike, dok se u *Meditacijama* i *Principima* nalazi sadržana Descartesova metafizika i teologija. Tako se onda može smatrati kako je Descartesova metafizika po samoj stvari za njegovu mehaničku fiziku posve suvišna i nepotrebna, a dodana je tek naknadno, i to više iz konvencionalnih razloga te da se izbjegne osuda mehaničke fizike kao ateizma.¹³ Ili se, opet, inzistira na značenju što ga Descartesova metafizika ima za njegovu religiju i apologetiku, kao i na činjenici da se prelomne 1629. godine u Descartesovoj misli susreću i u svezu ulaze dvije strane njegova filozofiranja — metafizička i fizikalna — od kojih svaka ima svoje vlastite izvore.¹⁴ Porijeklo *Meditacija* može se isto tako tumačiti i više biografsko – psihološki, time naime da 1628/29. g. Descartesa zatječe jedno »obestvarenje« (*deréalisation*) fizikalne znanosti čiju je autonomiju htio zasnovati u *Regulama*, a s tim zajedno i svijeta kao njenog predmeta, te se težište sveg Descartesovog filozofiranja premješta na boga kao na istinski bitak, u odnosu spram kojega sva znanstvena nužnost i istinitost biva relativnom i slučajnom.¹⁵

Međutim, s druge strane, nasuprot svemu tome, može se s pravom (i u oslonu na Hamelina i Gilsona¹⁶) ukazivati na načelnu

[13] Louis Liard, *Descartes, 1882*.

[14] Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes, 1924*.

[15] Ferdinand Alquie, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris 1950*.

[16] Octave Hamelin, *Système de Descartes, Paris 1911*. Etienne Gilson, *Etude sur le Rôle de la Pensée médiévale dans la Formation du Système cartésien, Paris 1930*.

srodnost i istovjetnost motiva »ranog« i »klasičnog« Descartesa, iznalazeći, uz svjedočanstvo samog filozofa¹⁷, u *Meditacijama* zapravo produbljeno metafizičko – teologijsko utemeljenje njegove fizike, kao i, s druge strane, u *Regulama* već implicirane nadznanstvene, filozofijske stavove. Tim je putem krenuo Lüder Gäbe, jedan od svakako najboljih današnjih znalaca Descartesa i, premda ga jednostrana orijentacija na uže fizikalni moment Descartesove filozofije ipak na koncu prijeći da sagleda bitno – filozofijsku jedinstvenost cjelokupnog djela, dao u svojoj knjizi »Descartes' Selbstkritik«¹⁸ jedan od najinspirativnijih pokušaja tumačenja Descartesova filozofiranja.

Gäbe nastoji historijski dokumentirati pretpostavku da rani Descartesov projekt znanosti iz *Regula* potječe iz suprotstavljanja (Gäbe ga datira 1619. g.) mladog Descartesa kako Kepleru i kroz to na Proklu zasnovanom neoplatoničkom hipostaziranju matematike i matematskih bića u rang onog realnog i supstancijalnog, tako i onoj drugoj struji renesansnog neoplatonizma, naimagijsko – mističkoj filozofiji prirode (str. 12/13; 38/39). Iz protustava spram ovih filozofijsko – znanstvenih tendencija Descartes inzistira na »kritičkom agnosticizmu« (str. 38) i na »spoznajno – teorijskom antropologizmu« (str. 52) koji jedini pravi put zasnivanja istinske znanosti nalazi u odlučnom povlačenju granica čovječje spoznaje (str. 12/13) i definitivnom »odustajanju od spoznaje individualne biti bilo kojeg fenomena uopće« (str. 40).

Ovaj Descartesov mladalački »kritički agnosticizam« doživljava međutim, po Gäbeu, u zimi 1628/29. g. jednu radikalnu reviziju. »Na putu jedne samokritike Descartes je postao kartezijanac« (str. 1). Nakon 1629. g. Descartesova se fizika zasniva u povratu na metafizičku teologiju (ebd.). »Radikalnost onog ograničenja znanstvenih zahtjeva mladog Descartesa iščezla je u filozofiji klasičnog Descartesa. Znanstvena spoznaja vidljivog svijeta osniva se tamo na prethodno razvijenom uvidu u temeljno ustrojstvo kozmosa.« (str. 91).

Bit ove, za Gäbea apsolutne i nepremostive, različitosti »rane« i »zrele« Descartesove pozicije očituje se prvenstveno pri pitanju o spoznaji biti svake pojedinačne stvari: »U *Regulama* bivaju predmeti najjasnije predstavljeni vazda u osjetilnom opažaju tj. u imaginaciji, premda je s tim povezana i ujedno prisutna svijest o tome da mi ni osjetilo niti uobrazilja ne mogu kazati što su

[17] U pismu Mersenneu od 28. I 1641. g. kaže Descartes (A. T. III, 297): »Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique.«

[18] Lüder Gäbe, *Descartes' Selbstkritik*. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes. Felix Meiner, Hamburg 1972.

kvalitete u njihovoj vlastitoj biti. To oboje mi kazuje samo što je zajedničko svim kvalitetama i što prema tome može poslužiti kao osnova njihove imitacije pomoću mehaničko – geometrijske strukture: to naime, da se svi oni odnose na istegnuće kao na svoj subjekt. Nasuprot tome, upravo intelektualno – diskurzivni i ne osjetilni uvid u ono 'što' konstituira pojam jasnoće u klasičnog Descartesa.« (str. 59).

Dakle, u ovome Gäbe nalazi potpunu oprečnost i isključivost filozofije ranog i klasičnog Descartesa. Iz načelne nepomirljivosti tih dviju pozicija, Gäbe onda mora tragati za nekim vanjskim uzrokom tog presudnog »prevrata« (*Umbruch*) iz godine 1629. i nalazi ga pomoću prilično neuvjerljive historijsko – filološke konstrukcije u Descartesovoj lektiri Baconova *Novog Organona* i njegove nauke o *idolon tribus*, u što ovdje dakako više ne ulazimo.

Gäbeu valja svakako dopustiti da je u *Meditacijama* i *Principima* izostala ona načelna ograničenost sve čovječje spoznaje, ono »ukoliko je za čovjeka uopće spoznatljivo«, kao i to da zapravo neki pojam stvari samih po sebi i onako kako egzistiraju odista (*revera*) tj. izvan odnosa spram spoznaje i intelekta odlučno iščezava iz obzora klasične Descartesove filozofije. Nama se međutim, Gäbeu nasuprot, čini za razumijevanje i iskustvo cjelokupnog Descartesova djela baš presudno inzistirati na tome da u toj razlici nema nikakve oprečnosti, koja bi se onda mogla objasniti tek nekim »vanjskim uzrokom«, već da je ona plod imanentnog razvoja i produbljenje izvornog Descartesovog filozofijskog motiva.¹⁹ Nije li s onim ranim »kritičkim agnosticizmom«, s njegovim inzistiranjem na granicama spoznaje i odricanjem od spoznaje biti svake istraživane stvari, upravo bitno zajedno i kao druga strana istoga išlo i jedno »metodičko«, načelno, »transcendentalno« napuštanje tih »samih stvari«? Nije li dovršenje i pravo ispunjenje takvog »napuštanja« zapravo tek u tome da se izbriše i napusti čak i svaka svijest o tom napuštanju? Ne bi li se onda i to Descartesovo zamjenjivanje ranog »spoznajnoteorijsko – antropološkog« stajališta kasnijim »metafizičko – teološkim« moglo i moralo tumačiti kao fundamentalnu redukciju drugog na prvo, ili još dublje, kao načelnu identifikaciju obih?

[19] L. J. Beck u knjizi *The Method of Descartes*, Oxford 1952, s pravom nijeće neku veću nekonzistentiju i temeljno nesuglasje između pojedinih Descartesovih djela (str. 40), zaključujući: »It is in accordance with the doctrine of the *Regulae* that he sets out in the *Meditationes* to find an indubitable selfevident datum which will serve as the foundation of the truths to be demonstrated.«

Bilo kako bilo, samo na putu tih pitanja možemo, čini nam se, doprijeti do nekog uvida u ono najunutarnnije Descartesove filozofije.

* * *

Descartesova rana zamisao metode je, historijski gledano, usljedak jednog širokog previranja u filozofiji uopće i osobito u logici, što je bilo zavladao u školskim učenjima kasne skolastike. Kod Adrianusa Turnebusa na primjer možemo naći svjedočanstvo: »Nijedno ime uopće nije u školama slavnije, nijedno se češće ne čuje, nijedno zanimljivije ne zvuči od naziva 'metoda'.«²⁰

Konkretno, za ideju Descartesove »čovječje znanosti«, kako je uzorito i sažeto iskazana osobito u prvoj od *Regula*, mogu se navesti dva pouzdana historijska izvora. Franciscus Suárez, kojega je Descartes svakako dobro poznao, izvještava na jednom mjestu, odbijajući ujedno, o stavu Antoniusa Mirandulanusa kako »jest samo jedna znanost« i zaključuje: »a mogao je to izvesti iz toga što se sve znanosti čine tako među sobom povezane (*conexae*) da se nijedna ne može savršeno predavati bez drugih.«²¹

Jednako tako, u prvom poglavlju druge knjige »*Scholae dialecticae* Petrusa Ramusa iz 1569. g. možemo čitati: »... tako je dijalektika neka zajednička znanost koja raspravlja umom o svim stvarima, znanost velim, svim umijećima zajednička, koja umijeća kad ispituju nešto, tad ne ispituju nekom svojom i vlastitom sposobnošću, nego onom zajedničkom dijalektičarâ ... I tako, budući da je samo jedna sila i narav uma kojom se sve stvari razjašnjavaju, to može podložena materija u kojoj se ta sila bavi i izvršuje biti ma kako odsječena na različite i odijeljene dijelove, jedan dio zatvoren u ono matematičko, drugi u narav stvari, treći u običaje ljudi, ostali opet u nešto drugo: no svi oni ipak ovise o općim pravilima dijalektike ... Konačno, kao što u svijetu jest jedno i jedino sunce čijim svjetlom biva obasjavano sve što igdje jest, tako isto jest jedan opći i zajednički um ljudi, kojim baš sve stvari bivaju razjašnjavane i raspravljane ...«²².

[20] A. Turnebus, *De methodo libellus*, Paris 1600. (pisano prije 1565), 3r: »Nullum nomen vulgo in scholis celebrius est, nullum frequentius auditur, nullum iucundius sonat quam methodi vocabulum.«

[21] F. Suares, *Disputationes metaphisicae*, II 493a.

[22] Petrus Ramus, *Scholae dialecticae*. Lib. II, cap. 1. U: *Scholae in liberales artes*, Basel 1569, str. 33 i d.: »... sic Dialectica communis omnibus rebus ratione tractandis, prudentia quaedam est, prudentia inquam, communis omnibus artificibus, qui cum disserunt, non sua quaedam et propria, sed communi dialecticorum facultate disserunt ... ita cum sit una rationis virtus et natura, qua res omnes explicantur, licet subjecta materies in qua versatur et exercetur, varias in partes

I uopće, ova je Ramusova nauka o metodi, koja inzistira na odvrćanju od osobitosti i različitosti predmeta iskustva i na sabiranju u čiste pojmove i pravila mišljenja, u to doba — osobito kroz djela Petrusa Fonsece i Franciscusa Toletusa — dobrim dijelom prodrila u jezuitska učilišta. »Pitanje odakle je Descartes mogao dobiti poticaj za oblikovanje svojeg vlastitog učenja, ima vrlo jednostavan odgovor: od tada najmodernije forme skolastike, tj. od Jezuita čiju je školu polazio u La Flèche.«²³

Ideja Descartesove metode je, vidimo, duboko ukorijenjena u glavnim filozofijskim strujanjima vremena. No, ono čime se Descartes oštro izdvaja od ramista i uopće logičara svog doba jest cilj koji on sebi pri izradbi metodologije postavlja. »Metoda se sastoji više u prakticiranju nego u teoriji«, piše jednom Descartes Mersenneu, razjašnjavajući mu naslov *Discoursa*.²⁴ Ovladati cjelinom života, uvijek unaprijed svladavajući predusresti sve, baš sve nepredvidivo i neizvjesno što nadolazi — takva, po svojoj najvišoj intenciji i dalekosežnosti zahvata upravo nečuvena ambicija, ono je što vodi i tjera Descartesa u svem njegovom filozofijskom naporu od samih početaka.

Baillet, prvi i najvjerodostojniji Descartesov biograf, izvještava o za nas izgubljenom ranom spisu *Studium bonae mentis*, koji je kao prva njihova skica ušao poslije u sastav *Regula*: »To su razmatranja o našoj žudnji za znanjem, o znanostima, o dispozicijama duha za spoznavanje, o redu kojeg se treba držati za dostizanje mudrosti, a to znači znanosti s vrlinom, u spajanju funkcija volje s onima razuma.«²⁵

I doista, jedno proširenje oblasti znanosti na oblast vrline, sjedinjenje razuma i volje koje se sjedinjenje i konačna sjedinjenost pokazuje Descartesu u imenu mudrosti (*sagesse, sapientia*), jest — kako smo vidjeli već na početku ovog rada u odlomku iz pisma Picotu — pravi motiv i ujedno svrha sveg Descartesova filozofiranja, i samo se iz tog motiva kao najvišeg pogledišta može razum-

diversasque secta sit, pars alia mathematicis, alia naturis rerum, alia moribus hominum, alia aliis circumclusa: omnes tamen communibus Dialecticae praeceptis continentur

... Denique ut in mundo Sol est unicus et singularis, cujus luce collustrantur quae usquam sint omnia, sic una ratio hominis est generalis et communis, qua res omnino omnes explicantur et disceptantur...»

[23] Wilhelm Risse, *Zur Vorgeschichte der Cartesischen Methodenlehre*. U: AGPh 45/3 (1963), str. 269 – 291.

[24] Pismo iz ožujka 1637. (A. T. I, 349): »elle (tj. la méthode) consiste plus en Pratique qu'en Théorie«.

[25] A. T. X, 191: »Ce sont des considérations sur le désir que nous avons de scavoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est àdire la science avec la vertu, en joignant les forctions de la volonté avec celles de l'entendement.«

jeti i prosuditi smisao kako svake pojedine njegove postavke tako i filozofiranja u cjelini.²⁶

4. Zadatak

Ovladati cjelinom života, upravljati sam svojim životom i voditi ga, to je, rekli smo, Descartesov filozofijski praporiv. No, kako uopće biva u Descartesa iskušen sam život? Što je za njega zapravo život?

Descartesova se filozofija običava nazivati voluntarizmom, što kazuje koliko i to da se za njega ono biti svega što jest, ono prvo i najdublje, izriče mjerodavno u imenu voluntas, volja. Ipak, izostane li bliži uvid u to što jest zapravo ta volja sama, tada svako takvo samouvjereno kvalificiranje prije odvodi nego što privodi iskustvu onog bitnog u Descartesa.

Valja znati: ono biti svega označava Descartes u pravilu riječju *impetus* (sezanje, nasrtaj, nagon, težnja), rjeđe pak dvjema srodnim riječjima: *impulsus* (ubačaj, srušaj, poticaj) i *appetitus* (sezanje, nasrtaj, težnja)²⁷. Osnovni karakter života, sagledanog pod vidom tako shvaćenog »bitka« jest onda to da on vazda pred sebe izlazi, urušava se i van sebe provaljuje. U bitno nesigurnoj otvorenosti i izloženosti tog izlaženja susreće ga i pogađa uvijek nešto novo i drugo, i iz tog susreta biva on ili u boli (*dolor*) i odbjeguću od onog što se slučajno odbačen, ili pak u nasladi (*volutas*) tome sklonjen i privučen (usp. *Med.* VI, 6). To sezanje i srtanje života prati jedno duboko podavanje onom što se ima sresti, zgodi i slučaju, podavanje koje će Descartes, ne pristajući dakako više uz to, imenovati riječju *fides* (uzdanje, vjera). Iz bola i naslade, iz bijega i priklanjanja što ga uvijek iznova zadešavaju u susretu i zgodi, učvršćuje se život u jedan splet prokušanih uvjerenja (*opiniones*) o tome što valja izbjeći, a čemu se priklanjanje, što je životu dobro a što zlo. Mnogostruka prepletanost takvih

[26] Premda inzistirajući na oprečnosti Descartesovih »dvaju odsjeka života« (str. 25), i sam Gäbe je dospio u dva navrata do praga uvida u bitnu jedinstvenost sveg Descartesova djela.

Tako jednom, uvidajući srodnost nastrojenja u *Regulama*, u trećoj maksimi »provizornog morala« u Discoursu, te na koncu u kasnom dijalogu *Recherche de la Verité*, naslućuje on u jednom metodičkom, kako »znanstvenom« tako »moralnom« samoograničenju »najviši princip« (str. 93) Descartesove filozofije.

Drugi put, opet, iznalazi ono za Descartesa bitno u jednom specifičnom pojmu znanja koji zahtijeva da ono što biva spoznato, kako bi bilo istinito, bude zadobiveno »kroz vlastito čovjekovo djelo, a ne kao dar milosti prirode« (str. 25).

Gäbeova vlastita historijsko-filološka s jedne, te znanstveno-fizikalna orijentacija s druge strane sprečava ga da prosljedujući ono srodno i istovetno u oba ova uvida prodre do pitanja o metafizičkom korijenu cjelokupnog Descartesova filozofiranja.

[27] *impulsus* — npr. *Reg.* III,9; *Med.* III,12. *appetitus* — npr. *Med.* VI,6.

uvjerenja čini onda ono što će Descartes nazivati *consuetudo* i *coutume* (običaj, navada, sviklost), ili pak — drugom riječju kazujući isto — *morale* («moral»).

Dvije su, duboko u povijesti metafizičkog mišljenja ukorijenjene prispodobe kojima Descartes iskazuje bit i karakter života kao *impetusa*, ovako u običaj učvršćenog. Jedna od njih je slika puta i putovanja (*iter, via, chemin*)²⁸. Biti putovanja pripada određenost kretanja odavde tamo, tj. usmjerenost u jednom pravcu, pri čemu ono naspram čega se krećemo ostaje vazda kao cilj i dolazište čvrsto pred očima. No, svaka sigurnost i određenost putovanja vođenog uvjerenjem i običajem pokazuje se Descartesu tek prividnom. Jer je život uistinu *impulsus*, srtnje i izlaženje, to cjelina svega u običaj sviklog i do pouzdanosti uvjerenja podignutog stoji u svakom trenu pred opasnošću da se raspe i izgubi u pukom lutanju: svakom novom zgodom i slučajem života stoji sve ono pouzdano i naviknuto u pitanju. Stoga će se Descartesu putevi života koji je vođen uzdanjem i navikom pokazati »kao nepoznati putevi« (*ignotas vias — Reg. IV, 1*), mračni i nesigurni. I sav se njegov napor treba usmjeriti na to da izvede život na jedan pravo upravljen i siguran put.²⁹

Druga Descartesova prispodoba za život sklopljen u moral jest slika kuće, stana, obitavališta (*logé*). Običaj, sređujući ono slučajno i susretnuto u neki sustav vrijednosti, gradi kroz to sredenje oblast snalaženja i orijentacije, u kojoj se uvijek nekako zna što je dolje a što gore, što je teško a što lako, na što se valja oslanjati, te kamo i spram čega se valja upravljati i izdizati. Običaj je neko obitavalište prisnog i poznatog, neka udomaćenost života puna uzdanja. No opet se i sâm temelj takve zgrade običaja pokazuje Descartesu nesiguran i stalno izložen rušenju.³⁰ Tà sâm temelj, ono stalno naginjanje, urušavanje i sebeizlaganje života u otvorenost zgrade i slučaja, po samoj svojoj naravi bitno potkopava — prema Descartesovu iskustvu — sebe sama i ruši vlastitu sigurnost i čvrstoću.

Hoće li se prav i određen put, ili pak siguran i čvrst temelj nove zgrade običaja, tad valja zauzdati i zadržati ono »slijepo i besputno« (*caecus — Med. III, 12*) srtnje života, valja ga voditi i držati pod kontrolom, upravom i vlašću. To, i ništa drugo, znači ono *conduire ma vie*, vođenje mog života, što smo na početku po-

[28] Metafizičko iskustvo i, tome shodno, slika čovjeka kao »putnika svijeta« (*viator mundi*) osobito je drastično iskazana npr. u Ockhama, čije je značaj za metafizički prijelaz »kasnog srednjeg vijeka« u »novi vijek« još nedovoljno uočen i istaknut.

[29] *recta via — Reg. I,1; rectum iter — Reg. II,6; certa via — Reg. VIII,3.*

[30] Usp. *Disc. II,2*: ... quand elles sont en danger de tomber d'elles — mêmes, et que les fondements n'en sont pas bien fermes.

stavili kao bitnu uputu našem pokušaju uvida u istinu Descartesova filozofiranja.

Sad se već bolje razumije smisao onog zahtjeva što ga je Descartes bio postavio u prvoj reguli kao glavno i zapravo jedino smjerenje svog nastojanja: pred – nošenje sudova (*proferenda iudicia*) o svemu što susreće i prigada se; ili pak drugi put: pred – pokazivanje (*praemonstret*) volji (*voluntas* znači ovdje još koliko i *impetus*)³¹ što je za izabrati u svim pojedinačnim slučajevima života. I baš u tome »pred« krije se ono najdublje u Descartesu: životu kao uzdanju srtnja u susret, prigodu i slučaj, biva uvijek već pred – stavljeno nešto, *k čemu* onda taj nasrtaj života izlazi.

Za slijepo je srtnje života bitna duboka izloženost i otvorenost za zgodu i slučaj, otvorenost i izloženost u kojoj život nikad odista nema sebe sama: što uopće on jest i što mu se zbiva, to ga uistinu zapada, pada k njemu (*casus*, od *cado*). U toj svojoj izloženosti ostaje on uvijek u jednom podavanju upućen na drugo od sebe: sva zgoda i sav slučaj ne stoje nikad samo do njega, nisu u njegovoj vlasti. No, zadrži li se i obuzda ono slijepo i besputno srtnje tako da se uvijek već unaprijed nešto poznato pred – stavlja, tad nije više riječ o slučaju, o zgodi ili susretu, tad više nema onog nepredvidivog drugog: život susreće još samo ono što je već sam pred sebe stavio, život je sad bitno sebevođenje i upravljanje sobom.

Zato će Descartes, u slikama koje smo već sreli, morati svoju nakanu predočiti kao izabiranje puta koji je samo njegov (*Disc. I 15*), ili opet, kao gradnju na temelju koji je samo njegov (*Disc. II, 3*). No takav je posao, to Descartes dobro zna, nadasve opasan i više nego težak (*laboriosum* – *Med. II, 12*). Tà valja se upustiti u rušenje vjere, uvjerenjâ i svega na njima sazdanog. Rušeći vlastiti stan običaja i sviklosti valja se sâm izvrci opasnosti potpune bezdomnosti i neudomaćenosti,³² »spustiti se sve do u dubine

[31] Strogo terminološko lučenje *voluntas* od *impetusa*, zadobio je Descartes tek kroz *Meditacije*. Konkretno: *Med. III, 10*.

[32] Dobro je poznato kako se Descartes u vrijeme rušenja svih uvjerenja i sveg morala ograđuje i od potpune bezdomnosti hoće se zaštititi onim »privremenim moralom« (morale par provision – *Disc. III, 1*). S punim pravom međutim nalazi Gerhart Schmidt (*Aufklärung und Metaphysik. Die Neubergründung des Wissens durch Descartes. Tübingen 1965.*) kako je taj i takav »privremeni« moral zapravo »otvoreno nihilistički«: »Sie ist der Ausdruck der durch nichts gebundenen menschlichen Willkür, die von der Hand in der Mund lebt« (str. 51) i suprotstavlja se tezi Josepha Combèsa (*Le Dessein de la Sagesse cartésienne, 1960*) da je provizorni moral zapravo samo predigra konačnog i jednoznačnog Descartesova morala tj. nauke o mudrosti, o kojem Descartes daje ponešto naslutiti u svojim pismima princezi Elizabeti i kraljici Kristini.

Samo je jedan, ali presudan korak bio potreban Schmidtu da uvidi kako je nihilistički karakter ono istovjetno za obje te verzije morala. Međutim, promišljujući tu istovjetnost, on drži kako »je činjenica da se kasno učenje o mudrosti – ako se ne obazremo na apstruznu psihotehniku spisa

bezдна« (*Disc. II, 2*). Poput putnika izgubljenog u šumi, dospijeva se u opasnost krajnje besputnosti, u vrtnju i okretanje sad na jednu sad na drugu stranu, u kojoj se vrtnji ne smije nikako ostate, kao što se ne smije ni zastati nepomično u jednom te istom mjestu (usp. *Disc. III, 3*).

No, pri iskustvu same mogućnosti takvog rušenja, dokinuća i napuštanja svega slijepog uzdanja, uvjerenja i navike, Descartesu će se otvoriti pogled na jedan dublji i još iskonskiji »bitak« no što bijaše onaj prividno tako svemoćan i svevladajući *impetus*, poriv, nagon i nasrtaj života. Naime, mogućnost koćenja, uskraćenja, zaustavljanja tog pranagona vjere ukorijenjena je u iskonskoj slobodi, slobodi volje, čije će iskustvo Descartesa bespovratno impresionirati već u ranoj mladosti.³³ Vjernost toj slobodi nazvavši ljubavlju spram istine, zapisat će jednom u svoj intimni dnevnik kako mu više nije ostalo ništa do ljubav za istinom, kojoj služiti ima odsad biti jedini cilj njegova života.

Tako će Descartes već na kraju treće regule najaviti bitni program svojih *Meditacija*, zahtijevajući da se sva vjera volje (to ovdje još znači *impetusa*), pa čak i ona što počiva na božanskoj objavi, ima utemeljiti na umu (*ratio*) (*Reg. III, 9*). Pa kad poslije uvjerava kako sudovi sustavljeni po nagonu i nikakvim umom – razlogom dovedeni do uvjerenja već samo određeni nekom nadmoćnijom silom ne potpadaju pod umijeće (*ars* je ovdje isto što i *scientia*) (*Reg. XII, 20*) i ponavlja taj stav opet u *Meditacijama*, tvrdeći kako on »ne radi oko stvari djela, već samo stvari spoznaje« (*Med. I, 11*) — tad se takva uzdržanost mora razumjeti i historijsko – biografski opravdati kao osnovani oprez pred mogućnošću optužbe za bezvjerstvo (usp. *diffidentia* — ebd.). No za nas treba da važi: cilj Descartesovih *Meditacija* jest prije svega i tako reći jedino u tome da sve uzdanje i vjeru, tj. bit života kao nagona i srtanja u zgodu i slučaj, konačno i neopozivo utemelji na umu – razlogu.

Strasti duše — kreće tradicionalnim putevima, dok ' provizorni moral' *Discoursa* cilja na budućnost« (str. 51, Anm. 52).

[33] U *Cogitationes privatae* nazvat će Descartes slobodu volje čudom. A. T. X, str. 218: »Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum.«

5. Cogito

Dakle, prava je nakana *Meditacija* zauzdati izlivanje i slijepo nagnuće uzdanja i čvrsto ga utemeljiti na jednom vazda prethodjećem uvidu u ono *što* i *k čemu* se to uzdanje nagoni. To utemeljenje može se, međutim, zbiti samo putem posvemašnjeg kočnja, zaustavljanja i utrnuća onog iskonskog srtnja i urušavanja života, utrnuća i suzdržanja, koje je kao dvojba (*dubitatio*) pokretač i unutrašnje počelo glavnog Descartesovog metafizičkog djela.

Pretpostavka životne nemogućnosti potpune i apsolutne dvojbe dovela je već u Descartesovih suvremenika do rasprava o tome da li se njegova dvojba treba shvatiti tek kao prividna i šaljiva (*jocularis*), ili radije kao hipotetička i metodička, ili je pak na koncu, ipak riječ o ozbiljnoj i sveopćoj (*seria, universalis*) dvojbi.

Doduše, Descartes dobro pazi da se njegova metafizička dvojba ne bi pokazala grešna i bezbožna. Na Buitendijcksovo pitanje da li je dozvoljeno dvojiti o egzistenciji boga, on odgovara, služeći se argumentacijom koju smo bili upoznali na kraju prethodnog poglavlja, kako njegova dvojba zadire samo u ono što se tiče razuma, a ne u vjeru koja počiva na volji.³⁴ Isto tako, nemogućnost apsolutne dvojbe iskazao je i sâm Descartes već rano, u filozofijski najznačajnijoj, dvanaestoj reguli riječima: »kaže li Sokrat da dvoji o svemu, odatle s nužnošću slijedi: dakle razumije barem to, da dvoji« (*Reg. XII, 17*), a u *Besjedi o metodi* ističe kako mu nije do toga da oponaša skeptike koji dvoje dvojbe radi i pretvaraju se da su stalno neodlučni (*et affectent d'être toujours irrésolus*) (*Disc. III, 6*).

Ipak, teško se iz toga smije, poput većine suvremenih tumača, olako apsolvirati Descartesovu dvojbu kao puko metodičku, koja ne zadire u korijen egzistencije.³⁵ Već Bailletova izvješća, temeljena na Descartesovim intimnim zabilješkama u *Olimpikama*, o Descartesovom krajnje smućenom i neodredivom duševnom i egzistencijalnom stanju u vrijeme otkrića »prvog principa«, kao i o silnom entuzijazmu kojim bijaše to otkriće popraćeno, zajedno s podacima o onim dubokom metafizičkom simbolikom ispunjenim snovima u noći od 10. na 11. studenoga 1619, no ništa manje od toga i onaj tako jezovito ozbiljan — pod prividom stilske lako-

[34] A. T. IV, str. 62 i d.

[35]Uzorito npr. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1956, str. 16: »Dvojba Descartesova je dakle... jedna metodička dvojba razuma a ne egzistencijalna dvojba vjere. Ona je planski, intelektualni pokušaj, da bi se putem nje došlo do racionalne izvjesnosti; ona nije iskustvo egzistencije, koje bi Descartesu nadošlo. Ona je čin kojeg Descartes ostaje gospodarem, a ne neko upadajuće dospijeće (Hineingeraten) u bezdan bezvjerstva.«

će i ležernosti — ton kojim se u *Besjedi* .. kazuje o teškoći prave dvojbe i o nužnosti desetogodišnjeg pripremanja za ispunjenje opasnog zadatka, govore dovoljno o bitnom samougrožavanju života koje leži u naravi Descartesove dvojbe.

Svladavši i nadišavši onu bitnu težinu, lijenost i usjedjelost (*desidia* — Med. I, 12) koja čvrsto drži svako živo biće u okružju određenog i poznatog, u istom onom običaju kao učvršćenom i naviknutom, nekako smirenom *impetusu* života, biva onaj dvojeći »iznenada kao okliznuo u bezdani ponor i tako uzljuljan da ne može ni na dno dostati, a niti isplivati na površinu« (Med. II, 1). U dvojbi oko bitka svega, onaj dvojeći lebdi u bezdanoj neodlučenosti (*indifferentia*) između onog biti i ničega. Tako se Descartesu već u trećem od njegovih entuzijastičnih metafizičkih snova odgovor na pitanje »koji ću put života slijediti?« (*quid vitae sectabor iter?*), pokazao skriven iza neudomaćenog i bitno nepoznatog prolaženja kroz jedno »jest i ne« (*Est et Non*).

Vrhunac dvojbe je, to već znamo iz navedenog Descartesovog primjera sa Sokratom iz *Regula*, u njenom okretanju k sebi samoj. Stoga on svoju hiperboličku, krajnju i presudnu točku dostiže u trenu kad onaj tko dvoji u bitak svega i sve bez razlike uzima kao ništa (*nihili pendam* — Med. III, 1) stavlja još i samog sebe u odlučno pitanje: »nije li dakle da čak i ja nisam?«. ³⁶

Da bi se shvatila i iskusila sva dalekosežnost i pravo značenje ovog čudnovatog i tako reći hipermetafizičkog pitanja valja se definitivno zbližiti s uvidom kako je dvojba za Descartesa bitno čin volje, ne tek razuma. Dvojba je iz bezdna slobode poteklo uvrnuće i uskraćenje onog preobilnog i sebeizlijevajućeg nagona uzdanja, što ga Descartes iskušava kao dno i temelj (*fundamentum*) sveg u naviknuto okružje uvjerenjâ sklopljenog života. U dvojbi se gasi i utrnjuje onaj poriv slijepog podavanja, no s njime ujedno i sav žar i vatra života. Uskrativši svemu svoj pristanak i vjeru, a to znači koliko i bitak — davajuće izlijevanje i nasrtaj života, odvažuje se onaj dvojeći sad u vrhuncu dvojbe i na sustegnuće samom sebi, na posljednje i konačno sebegašenje života. Pitanje »nije li da i ja sam nisam?« nije ništa razumsko i ništa »teorijsko«, već je tek i samo u riječ sabrana *naknadna* slika bitnog i bezdanog *iskustva* »praktičkog« tj. voljnog, djelatnog sebeukinuća, i tek se iz tog iskustva ³⁷ može uopće »razumjeti« prava narav i svojstvena nužnost prvog Descartesovog principa. U

[36] *nonne igitur etiam me non esse?* — Med. II,3.

[37] Pokušavajući u različitim prilikama razjasniti kako nužna sveza »mišljenja« i egzistencije u onom *cogito* nije neki silogistički slijed, Descartes često upotrebljava mjerodavnu riječ *experior*, iskušavam. U *Resp. ad Sec. Object.* pak podvlači kako ta nužna sveza ustvari biva zadobivena jednim »jednostavnim neposrednim uvidom duha« (*simplici mentis intuitu*).

najdubljem mraku potpune i na sebe okrenute dvojbe rađa se iznenadno i samo od sebe zablješćujuće svjetlo spoznaje o nemogućnosti sebeukinuća, tj. dvojbe samog sebe. Svaki je pokušaj dvojenja oko vlastitog bitka nešto bitno naknadno i zapravo vazda tek prividno: da bih uopće mogao htjeti da nisam, moram već biti.³⁸ Ova nemogućnost sebenadilaženja, ova nerascjepivost od sebe samog je ono što Descartes pokušava uvijek iznova primjereno iskazati u riječima: *cogito, ergo sum*.³⁹

Ogledajmo još jednom. Cjelina života kao navikom učvršćeni i uvjerenjem vođeni svijet običaja tj. morala, Descartesu se pokazuje uistinu bitno nesigurna i dvojbena. Jer temelj tog svijeta običaja, naime, sam život, jest zapravo jedno slijepo i sebedavaujuće srtanje i urušavanje u neizvjesnost novog i drugog, to je sva sigurnost i određenost naviknutog života tek prividna: u nju se uvijek iznova upliće nepredvidiva i nepoznata zgoda i slučaj, koje začudnost i novost tone dođuše polako u uhodanu smirenost navike, no tek kroz to da prethodno u svemu navikom učvršćenom i smirenom izazove smutnju, dvojbu i proturječje. Hoće li se jednom zavazda ukloniti iz cjeline života ta mučna neprozirnost i neizvjesnost onog nadolazećeg, tada je nužno prije svega spustiti se do u sam temelj takva svijeta, valja se — kad mu već i samom stalno prijeti rušenje — odvažiti sve do njegova rušenja. Valja, konačno, prihvatiti na sebe korijen sve nesigurnosti i neizvjesnosti života i, ne više proturječeći ovome ili onome, ne više dvojeći oko ovoga ili onoga, već iskusivši samu proturječnost, samu dvojbu — upravo ono *Est et Non* — dodirnuti sam »bitak« tj. *impetus* kao nagon, nasrtanje, navalu i iz — sebe — van — izlijevanje. U tom se doticaju rađa ono najdublje Descartesovo iskustvo nemogućnosti sebenapuštanja, izlaska i urušenja u drugo. No, jer je cijeli posao silaska u temelj i vraćanja u prvi svenosivi *impetus* bio i sam opet nošen nekim htijenjem i voljom — naime sâmom onom slobodom volje (*liberum arbitrium*), koju Descartes, rekli smo, iskušava kao bezdan izvorniji i od samog

[38] Usp. K. W. Peukert, *Der Wille und die Selbstbewegung des Geistes in Descartes' Meditationen*. U: *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 19 (1965), str. 106: »... denn ich kann nicht wollen, dass ich bin, ich bin eben; d. h. der Wille reicht hier als einziger naturhaft gegebener Fall nicht weiter als die Evidenz.«

[39] Prilično je već historiisko-filozofski istraženo porijeklo tog Descartesovog *cogito sum*, no za uvid u pravo, bitno-filozofijsko porijeklo zahtijeva se još mnogo više. Jednostavno svodenje na Augustina, kako je to uobičajeno, mada dakako ima neoborivu tekstualnu podlogu (usp. uz ostalo npr. De trin. X,14: »Quando quidem, etiam si dubitat, vivit, si dubitat, cogitat.«), priječi ipak da se sagleda kako je već u tzv. aristotelizmu skolastičara (osobito u Scotusa i Tome) bitno prisutno filozofijsko usredištenje »samosvijesti«. Npr. Thomas Aquinatis, *Summa theol.* I, quest. 87: »Nul-lus potest cogitare se non esse cum assenso — in hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse.« I inače, osobito je Art. 1 u toj 87. Quest. više nego instruktivan za spoznaju filozofijski mjerodavnog povijesnog porijekla Descartesova principa. Kažimo samo to da Toma »samosvijest« tu tu-mači pozivajući se na isti onaj tekst Aristotelov iz Nic. Eth. 1170 a 18-b 5 koji na drugom mjestu, u radu *O filozofijskoj genezi samosvijesti* postavljamo u središte razmatranja.

»bitka« — to u ovoj »nemogućnosti« sebenapuštanja leži zapravo jedno bitno nehtijenje i nevoljkost. To da ne mogu ne biti, znači isto koliko i to da neću ne biti. Ovim sam sad sâm postao u neku ruku uzrok sebe, sâm sam bacio sebe pred sebe i na mjesto mra-ka i neprozirnosti onog sebenapuštanja impetusa stavio svjetlo, jasnoću i prozirnost svjesnog i određenog htijenja. Htijenje više nije slijepo i besputno srtaње, urušavanje i čisto van – izlaženje, već je to takvo htijenje koje uvijek već pred sobom ima nešto što hoće. Ovo određeno, jasno, upravljeno, vođeno, svjesno htijenje sad će Descartes strogo terminološki fiksirati, prije svega u skladu sa stoičkom školskom upotrebom, kako je prenosi Ciceron⁴⁰, kao volju (*voluntas*), u bitnoj razlici spram slijepog i neupravljenog nagona. U prevratu nagona u volju treba vidjeti pravu temu *Meditacija* i najdublje postignuće cijelog Descartesova filozofiranja, naime, konačno uspostavljanje one ustanove ka kojoj otpočetak bijaše stremio: upravljati samim sobom, sâm voditi svoj život.

Tako biti da se vodi i upravlja vlastitim životom, tako biti da se na sigurnom i pravom putu uvijek unaprijed izbjegava svaki slučaj i zgoda susreta s drugim, nepredvidivim i nepoznatim, može se samo kroz stalno stavljanje sebe pred svoje htijenje. To predstavljajuće čuvanje sebe Descartes zove cogitatio⁴¹, uvjetno prevedeno sa »svijest«: »ovdje iznalazim, svijest je to, ona se jedina ne može od mene otcijepiti; ja jesam, ja egzistiram, to je sigurno. No, kako dugo? Samo tako dugo dok sam svjestan; moglo bi naime možda biti da, odustanem li i sustanem posve s tim svjesnim – biti, tad smjesta i sav skončam i prestanem biti.« (Med. II, 6).

Da se Descartesovo *cogito* ne smije prevesti naprosto s »mislim«, zadržavajući pri tom još i to »mišljenje« u jednoj uobičajenoj neodređenosti predodžbe, to mora biti jasno svakome tko pročita npr. osmi odjeljak druge meditacije. *Cogito* je složeno od *co* i *agito*. *Agito* je opet iterativ od *ago* i znači stalno iznova na nešto ili k nečemu goniti, tjerati. Ta upravljenost spram nečeg određenog upravo je ono bitno u izrazu *agito*: goniti na, tjerati na. Riječca *co* (*cum*, *σύν*) kazuje opet jednu skupljenost, vezanost uz nešto i upućenost na to. *Cogito*, to navodno »mislim«, zapravo znači skupljenost u upravljenosti na nešto. I jer objedinju-

[40] Cic. Tusc. 4, 6, 12: simul objecta species cunjspiam est, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura: id cum constanter prudenterque fit, ejasmodi appetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus voluntatem ... Voluntas est quae quid cum ratione desiderat.

[41] Ono osnovno u filozofiji izuzetno važno, mada neekstenzivnoj interpretaciji Descartesa poduzetog od M. Heideggera (usp. *Nietzsche II*, str. 148 – 168) jest prije svega istumačenje onog *cogito* kao pred-stavljanja, naime onog *Vor-stellung* u dvostrukom, kako participalnomo tako objektinom smislu i značenju riječi.

je i na okupu drži dvojenje, razumijevanje, potvrđenje, nijekanje, htijenje, nehtijenje, uobražavanje, osjećanje (usp. *Med.* II, 8), te im tako vazda skupljenima uvijek iznova predstavlja nešto — samo ono »ja« naime⁴² — to je *cogitatio* (zgon, svijest) zapravo isto ono »ja« koje se u sebehtijenju volje bilo javilo kao prvo i najblještavije svjetlo.⁴³

Svjetlo u kojem se pokazuje i jasno očituje ono u kogitiranju pred volju stavljeno Descartes zove umom (*intellectus*)⁴⁴, te nastoji kroz cijele *Meditacije* ukazati na nuždu priklanjanja volje tom svjetlu, jasnoći i prozirnosti uma. Slobodu volje u onom njenom izvornom liku, naime, kao posvemašnju ravnodušnost i neodređenost, u kojoj volja ni kroz kakav um — razlog ne biva priklonjena ni na jednu niti na drugu stranu, Descartes će sad zvati naglašeno »najnižim stupnjem slobode« (*infimus gradus libertatis* — *Med.* IV, 8) i sad će pravu slobodu volje stavljati u posvemašnje podavanje svjetlu intelekta, naime, u to da »potvrđenju ili nijekanju, tj. proslijeđenju ili izbjegnuću onoga što nam biva od intelekta predstavljeno (*proponitur*) bivamo nošeni tako da se ni od kakve vanjske sile ne osjećamo na to određeni« (*Med.* IV, 8).

Bit onog *ego sum* iskušenog u *cogito* jest, vidjeli smo, u tome da ono neće sebenapuštanje, da ono u susretu s drugim sebe očuvava i uvijek ostaje ono isto. I baš ta istota i to ostajanje je ono što čini svjetloću, jasnost i prozirnost (*perspicuitas*)⁴⁵ prvog principa, kao što i izbjegavanje drugog i vječna odijeljenost od njega čini onu njegovu odjelitost (*distinctum esse*).

Istotu, čuvanje sebe i odijeljenost od drugog, očitovanu u jasnoći i odijelitosti (*clare et distincte perceptum*) Descartes će zvati sad istinom (*veritas*), pa će sad svrha i najdublja intencija sveg njegovog filozofiranja glasiti, opet na drugi način izražena: sve je na tome da duh ne nalazi radost u zabludivanju, već da se dâ sputati u granice istine (*Med.* II, 10), ili pak drugim riječima: sve

[42] Cogitatio zove Descartes još i reflexio. Tako npr. u pismu Arnauld od 29. srpnja 1648. (A. T. V, str. 221) kaže: »... cum autem adultus aliquid sentit, simulque percipit se sensisse; hanc secundam perceptionem reflexionem appello atque ad intellectum solum referro, quamvis sensationi adeo conjuncta sit, ut simul fiant et ab invicem distingui non videantur.«

[43] S pravom Franz Bader, *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, Bonn 1979., str. 262: »Der Intuitus im strengen Sinn ist also letztlich die Selbsthelligkeit (cognitio interna) des geistigen Aktes, sein Selbst — Bewusstseein.«

[44] Usp. *Med.* IV,10: »... ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate...«.

[45] *Lux* svodi sam Descartes na *perspicuitas* u Resp. ad Tert. Object. (A. T. VII, str. 192). Röd. op. cit. str. 132, Anm. 70., upozorava s pravom, mada ne ulazeći dalje u to, na »činjenicu da je u kartezijskom pojmu jasnoće sadržana i mistička »komponenta«, kao i na »povezanost s mističkom simbolikom svjetla«.

je na tome da se volja zatvori unutar granica intelekta (*Med. IV*, 9).

Pa kad na koncu *Meditacija* biva povučena, »pretjerana« dvojba tada zapravo samo ruševine i umrtvljeni ostaci bića dvojenjem kojih su *Meditacije* bile započele ostaju unutar granica istine, unutar te konačno sazidane Descartesove ustanove.

Bog, prethodno predočen u svoj neshvatljivosti i nepredvidivosti svoje svemoćnosti, pred kojom ništa ne može trajati vječno isto, a da ne bi moglo u slijedećem trenutku biti drugo ili uopće ne biti, može u carstvu istine ostati samo i jedino kao zalog same te istine, kao »istinit bog, naime onaj u kojega su skrivene sve za-lihe znanosti i mudrosti« (*Med. IV*, 1)⁴⁶.

Čovjek u carstvu istine ostaje tek kao »svijest« tj. kao »zgone-ća stvar« (*res cogitans*), vazda jedna te ista u svim mijenama duševnih zbivanja (shvaćenih sad kao *modus cogitandî*) i u sve-mu što je zapada nikad odista dirnuta susretom drugog i stra-nog.

Tijelo i tvar ostaju lišeni svake svojstvene živosti i snage, te svedeni na puku pasivno istegnuće, protežnost (*extensio*), pa će se na primjer od sve punine koja se nadaje i pruža osjetilima tek ono i samo ono što biva obuhvaćeno u objekt čiste matematike moći prihvatiti kao egzistirajuće (*Med. VI*, 10), a svo i svako tije-lo predstavljat će sad samo više ili manje kompliciranu mašineri-ju (*machinamentum* — *Med. VI*, 17).

Živa prisutnost bića, njihov život, tako ostaje zauvijek istjeran iz Descartesova carstva istine, iz ustanove sazidane na volji koja uvijek iznova hoće samo sebe sâmu, a utemeljene kroz jedno bit-no izmaknuće iz života kao besputnog i neusmjerenog srtanja i sebæizlaganja u zgodu i slučaj, u susretanje drugog.

[46] Unutrašnju i bitnu nespojivost ideje boga kao apsolutne indiferencije i čiste svemoći s Descartesovim vlastitim filozofijskim intencijama dobro je uočio i izrazio Alexander Koyre u svojoj historijski vrlo instruktivnoj knjizi *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1893. (repr. Nachdr. 1971.), str. 25: »... uzme li se doslovno koncepcija apsolutne božje svemoći, te beskonačne indiferencije, tad sama znanost postaje nemogućnost. Jer, u takvom slučaju bilo bi sve i svako na jednak način moguće i vjerojatno, pa nam ni najjasniji razlozi ne mogu zbiljski garantirati ni istinu, a niti egzistenciju bilo kojeg objekta. Apsolutna indiferencija, ta tako pretjerana svemoć, koju Descartes hoće pripisati bogu, nije u osnovi spojiva ni s njegovom fizikom, niti s psihologijom, metafizikom, ili pak spoznajnom teorijom. Da, ona štoviše ne dozvoljava niti da se tvrdi bitna ne-promjenljivost i istinskost (Wahrhaftigkeit) boga.«

Usp. i Jaspers, op. cit., str. 19: »Ali on ga uklapa (tj. Descartes boga) u svoje misaono kretanje ne kao neku puninu bitka, kao stvarni izvor u sadašnjosti egzistencije, već kao puku misao boga, kao dokazanog boga, koji u daljnjem hodu misli može izostati iz igre, budući da je samo imao funkciju da učvrsti pouzdanost jasnoće i odjelitosti kao kriterija spoznaje, da bi se zatim ta spoznaja postavila samo na taj kriterij. Ipak, jednako kao što je neodređen i stoga prazan bitak u onom *cogito ergo sum*, tako neodređeno i prazno je božanstvo, ukoliko ono nije ništa do funkcija osiguranja nekog kriterija istine.«

6. Konačni lik sustegnuća

Duboko povlačenje i izvlačenje iz cjeline života zbiva se dakle kao ono najpresudnije u dnu sveg Descartesova filozofiranja.⁴⁷ Ustanova čovječje moći i carstva vlastitosti zasniva se na jednom prethodećem odvrtačanju od stvari samih, na sputavanju »slijepe znatiželje« koja uvijek iznova vuče i vodi smrtnike mračnim i nepoznatim putevima neizvjesnosti (*Regule*).⁴⁸ Zatvaranje, ograde i zadržavanje nasrćućeg, sebeizlijevajućeg i sebe otvarajućeg *impetusa*, kao praporiva života i »bitka« svega, vođenje i upravljanje njime tako da se nikad šlijepo ne urušava u nešto što već prethodno nije određeno i poznato, pred – stavljeno – to je preduvjet ustanove carstva istine i njoj okrenute »čovječje filozofije« (*Meditacije*).

Nakon ova dva, treći odlučan korak u kojem se Descartes svim silama trudi konačno i zauvijek polučiti ovo presudno izvlačenje, odvrtačanje i sustegnuće, nalazimo u kasnom njegovu spisu *Strasti duše*, osnove kojeg bijaše već ranije izložio, kako javno, u *Besjedi ... pri izlaganju treće svoje maksime* tzv. provizornog morala (*Disc. III, 4 – 7*)⁴⁹, tako i privatno, u pismima o smislu i značenju dobrog tj. blaženog života, pisanim za princezu Elizabetu i kraljicu Kristinu.

Uklopljenost spisa o strastima duše u cjelinu Descartesova filozofiranja, kao i njegova duboka ukorijenjenost u osnovnom i tako reći jedinom njegovom filozofijskom motivu i nakani, i suviše je često previdana, dakako, prije svega zbog jednostrane orijentacije tumača spisa na onaj neslavni pokušaj fiziološkog posredovanja između duše i tijela kroz nedostatnu hipotezu tzv.

[47] »Napuštenost, gubitak samog onog biti« (Verlust des Seins selbst – op. cit., str. 79) – to je pravi izraz za interpretativni okvir u kojem Jaspers vidi i tumači Descartesovu filozofiju. »Kroz tu filozofiju samo ono biti se gubi, propada (*verloren gehe*)« (ebd.). U Jaspersovim očima specificira se taj »gubitak bitka« dalje u gubitak iskustva, prirode, boga, pune egzistencije, povijesti ... (str. 81). Međutim, ostaje pitanje da li se Jaspers kroz ove u suštini ispravne naslute uspijeva interpretativno probiti i do uvida u samo porijeklo, motiv, svrhu, a na koncu i u »bit« tog presudnog »gubitka i napuštanja«, ili ga, naprotiv, to što u onom cogito vidi ništa drugo do puku »neodređenost i stoga prazninu« (str. 19 i passim) upravo odvodi od najtežeg zadatka, naime, toga da *pozitivno iskusi* snagu i pravu narav te navodne praznine i neodređenosti. Bez tog koraka ostaje svaka kritika Descartesa – kako smo rekli već na samom početku rada – u najboljem slučaju ipak samo redukcija (ovdje teološko-egzistencijalna) cjeline filozofiranja, kako je ona u Descartesa prisutna.

[48] Ulrich Hommes u vrlo dobrom radu *Sicherheit als Mass der Freiheit? Descartes' Idee der mathesis universalis und die praktische Philosophie der Neuzeit*, u: Gegenwart und Tradition, Festschr. B. Lakenbrink, Freiburg i. Br. 1969. upozorava s pravom, u povodu naslova druge regule: »Ali na drugoj strani gubi filozofija upravo kroz ograničenje na ono 'za sigurnu i nedvojbenu spoznaju čega naš um dostaje' svako razumijevanje za ono nejednoznačno i neizvjesno, za ono što valja odlučiti i provesti (das Zu – Entscheidende und Zu – Vollbringende), jednako kao i za ono neproračunljivo i neraspoloživo« (str. 119.).

[49] Ovim dakle odbijamo Schmidtovu tezu, referiranu u bilj. 31.

životnih duhova.⁵⁰ Kao da bi se u nekoj znanstvenoj, fiziološki – medicinskoj tezi mogla iscrpljivati filozofijska misao jednog takvog mislioca kao što je Descartes! Čitan mirno i pažljivo, bez hitnje kritike i osporavanja, baš nam taj kasni spis možda najbolje, najotvorenije, pokazuje životnu istinu, korijene i doseg cijelog Descartesova posla.

Teza u kojoj se sabire smisao djela *Strasti duše* glasi jednostavno: sve je na tome da strasti budu svladane. »Svladati«, dakako, kao i posvuda u Descartesa, znači isto što i »voditi« i »upraviti«. Ovladavanje, upravljanje, vođenje, potpuna »moć duše nad strastima« (*Pass.*, Art. 45) — to je bit onog morala za koji je Descartes, vidjeli smo, u pismu Picotu kazao da je »posljednji i najviši stupanj mudrosti«, tj. onoga k čemu je sve filozofiranje kao neka ljubav i žudna revnost oduvijek bilo na putu.

Ovladavanje strastima zbiva se kroz jedan kako jednostavan tako i odlučan okret od svega vanjskog i bitno neprozirnog, kroz okret unatrag na ono za što jedino pouzdano znamo da je potpuno u našoj moći, naime na naše misli (*penseés*). Iz čvrstog uvjerenja, kaže Descartes, kako ništa drugo do naše misli nije u našoj moći, rađa se moć i vlast nad strastima i žudnjama, i samo to uvjerenje dostaje za udaljšavanje strasti od svih vanjskih stvari (*Disc.* III, 4).

To »vanjsko« je područje bitne neodređenosti i nesigurnosti. Descartes će ga nazivati carstvom sreće — slučaja (*fortune*) i onda odrediti bitnu nakanu svog morala, a kroz to i filozofiranja u cjelini, kao jedno »sustegnuće iz carstva — vlasti (*empire*) sreće i slučaja« (*Disc.* III,4). Fortunu, slučaj, valja razoriti i prokazati kao puku himeru koja počiva samo na zabludi našeg razuma (*Pass.* 145).

U načelnoj neprozirnosti carstva slučaja vlada jedno duboko neznanje oko toga što je uopće ono moguće, a što nije. Stoga nas naše strasti i žudnje vuku uvijek iznova na ono što nikad i nikaiko nije u našoj moći i što za nas jest bitno nemoguće. Sustegnuće iz carstva slučaja sastojat će se stoga u tome da jednom odlučno povučemo razliku između onoga za nas mogućeg i onoga što je posve izvan naše moći. Što je to što je za nas moguće, to nam pokazuje razum (*entendement*) i stavlja to pred (*représente*) našu žudnju, da bi se ona samo na to usmjerila i to slijedila, ostavljajući sve drugo po strani kao »prazne i ništavne želje« (*vains Desirs* — *Pass.* 145).

[50] Kao instruktivan izuzetak valja navesti stav K. Fischera (*Descartes' Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1897), str. 388: »Ovdje (tj. u *Strastima duše*) se zaključuje nauk Descartesov, time što se vraća u svoje najdublje osnove.«

Ovdje je jasno: povući se iz oblasti slučaja kroz oštro razlikovanje onoga što za mene jest moguće i onoga što nije, to pretpostavlja jedno uvijek prethodeće sigurno poznavanje toga što sam uopće taj »ja« spram kojeg se luči i odlučuje sva mogućnost i nemogućnost. Samo stalna svijest o tome »ja« osigurava onda takvo vođenje i upravljanje žudnjom i strašću u kojem je načelno i definitivno zapriječena moć i nepredvidiva zgoda slučaja i sreće. I zaista, u 19. članku *Strasti duše* Descartes uvjerava kako je nemoguće htjeti (što ovdje znači koliko i žudjeti) a da se ujedno ne suopaža to da mi hoćemo, te tako zapravo taj opažaj i ta volja jesu jedna i ista stvar.⁵¹

Prati li žudnju uvijek i nerazdvojivo suopažaj onog »ja«, tad je time osigurano da će područje i oblast usmjerenosti sve i svake žudnje biti ujedno područje odmjeravanja i procjenjivanja svega samo u odnosu spram toga »ja«. Sve što se pokazuje, što nailazi i što biva susretano bit će sad predstavljeno ili kao dobro u odnosu na nas (*à nostre égard*) tj. kao ono za nas pogodno i korisno (*convenable*), ili pak kao za nas zlo tj. nama škodljivo (*Pass.* 56). Prvo nužno izaziva ljubav, drugo mržnju, da bi se onda iz tog prosuđivanja (*consideration*) o našem dobru i zlu i iz ljubavi i mržnje, proteklih iz tog prosuđivanja, rodile i sve ostale strasti (*Pass.* 57).

Dakle, sva je žudnja i strast usmjerena samo i jedino na stalno procjenjivanje toga što je ono što nama služi i očuvava nas (*servir, conserver* — *Pass.* 137), a što ne. Pa ma kako i bile po sebi dobre stvari koje nikako o nama ne ovise, ne valja ih strasno žudjeti (*Pass.* 145) Tako bivaju u moralu strasti definitivno svladane, i to pomoću »čvrstih i određenih sudova koji se tiču spoznaje dobra i zla« (tj. dobra i zla za nas — D. B.), »prema kojima je netko odlučio voditi akcije svojeg života« (*Pass.* 48).

No, prava se dobrota, to valja uvidjeti, za Descartesa ne sadrži zapravo u onome što ocjenjujemo korisnim tj. za nas dobrim: naprotiv, prava dobrota je već u tome da uopće imamo neku oblast sigurnog razlikovanja korisnog i štetnog, »dobrog« i »zlog«. Isto tako, pravo se zlo ne nahodi u onome što kao škodljivo mrzimo i izbjegavamo: naprotiv, pravo bi zlo bilo tek u tome da nikako ne znamo što je uopće za nas dobro a što zlo.

Ova, tako reći »transcendentalna dobrota« samog morala prava je tajna Descartesova filozofiranja i sva odluka o životnoj istini tog filozofiranja pada iz iskustva onoga što je u njoj zapravo

[51] *Pass.* 19: »Car il est certain que nous ne sçaurions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par mesme moyen que nous la voulons. (...) cette perception et cette volonté ne sont en effect qu'une mesme chose ...«.

sadržano. Jedan od puteva k tom iskustvu svakako je ono od samog Descartesa tako naglašavano razlikovanje dvostrukog vida radosti (*joye*). Radost kao puka strast zasniva se na prisutnosti onoga što ljubimo i što je, dakle, prethodno prosuđeno kao za nas korisno. Takvu radost, međutim, Descartes strogo razlikuje od onoga što će sam nazivati »čisto umskom radošću« (*joye purement intellectuelle*), onom naime koja se rađa iz toga što bilo koji objekt uopće — pa bio on ocijenjen inače kao »dobar« ili »zao« — »biva duši od njenog razuma predstavljen kao njen« (*que son entendement luy represente come sien — Pass. 91*).

U 147. i 148. članku spisa *Strasti duše*, sadržaj kojih bi se, kad ne bi bila riječ o nečemu još težem, dubljem i presudnijem, mogao i morao označiti udžbenikom duševne perversije, Descartes će dati još dublji i bolji uvid u pravu narav te »čisto umske radosti — naslade«.

Naime, pri svakoj ma kako dubokoj i živoj tuzi ili žalosti može se, kaže Descartes, u onom najunutrašnjijem naše duše naći još uvijek jedna skrivena i pritajena radost (*joye secreta*). Uvijek, u svakoj izloženosti bilo kojoj strasti može se ostati iz nje povučen i udaljen, »poput nekog čitača strastvene i uzbudljive lektire pune avantura«. Ova sustegnutost unutrašnjosti do koje ne dopire zapravo nijedan potres strasti, pa joj još i najdublja tuga uistinu tek — kroz svijest o istinskoj nedirnutosti njome — samo pojačava radost i unutrašnje zadovoljstvo savršene i vazda trajuce neuznemirenosti (*tranquillité*), ishod je i cilj svega Descartesovog filozofiranja.

»Poput glumaca, koji u brizi da im se na čelu ne bi otkrila bojažljivost navlače masku: tako i ja izlazim prikriven u igralište svijeta, u kojem sam dosad prebivao kao promatrač«⁵², kaže Descartes sam sebi još kao dvadesettrogodišnji mladić, označujući zatim svoje življenje ponovo u *Discoursu* kao život »promatrača više negoli igrača u igrama života koje se odigravaju«⁵³.

I sva je ona njegova neizreciva ambicija filozofiranja tako gledana, sadržana u tome da još i ušavši u središte života i u neizvjesnu igru njegovu, ostane ipak jedan vječno prikriven i neuznemiren motrilac. No, to nikako nije neka Descartesova »privatna« stvar: sam život kroz Descartesovo filozofiranje smiruje i gasi svoju vječno neizvjesnu i igrajuću bit i učvršćuje se u jedno sebprikrivanje, sebeuskraćenost sigurnog i jasnog, u svojoj sveprozirnosti uvijek unaprijed poznatog hoda. Ovo »najveće

[52] A. T. X, str. 213: »Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo.«

[53] *Disc.* III, 6: »... spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent.«

i krajnje zadovoljstvo« (*extrême contentement* — *Disc. III, 5*) potpune nepomućenosti i stalne svijesti o tome da se sam raspoláže svim onim što se hoće« (*Disc. III, 4*), zadovoljstvo koje »duh ispujjava tako da ga sve ono drugo više niti ne dodiruje« (*Disc. III, 5*), — upravo to je vrhunac same one mudrosti i ono krajnje čemu služe i na što su usmjerene sva metafizika, fizika i ostale znanosti.

* * *

Dakle, smisao morala je u odvrtaanju strasti od svega vanjskog i nepoznatog, te u njihovu usmjerenju u oblast onoga što se — kroz svagda prethodeću sebesvijest i prosuđivanje svega što se zbiva jedino i samo u odnosu spram onog »ja« u sebesvijesti — predstavlja kao dobro i zlo, korisno i nekorisno. I dobro i zlo morala jesu, prema tome, nešto bitno poznato, nešto što je »u našoj moći«, te kao takvo jesu u cjelini ono »dobro« na jedan izvorniji način.

No, sve procjene o tome što je za nas dobro a što zlo, mada kao čvrsti sudovi, određenja i odluke (*resolutions*) vode i usmjeravaju sve naše žudnje, Descartesu se ipak pokazuju bitno nedostatne. Naime, one su uvijek tek puka uvjerenja (*opinions*) i kao takva nose u sebi još uvijek jednu bitnu i načelnu otvorenost spram mogućnosti promjene (*Pass. 49*). Duboko ispod uhodanih i naviknutih procjena o dobru i zlu, dakle, u samom temelju tog carstva morala, navike i običaja, Descartes iznalazi — kako smo to u drugom kontekstu već i prije (str. 23) vidjeli — jednu slabost, nesigurnost i rušenjem cjeline morala prijetecu otvorenost za novo i drugo. I tek se odlučnim pristupom i doticajem same te iskonske otvorenosti, ona može — kako to želi Descartes — jednom zauvijek zatvoriti, zadržati i smiriti, te time i jedino time za podlogu i temelj morala tj. obiknutog svijeta čovječje sigurnosti postaviti namjesto nepouzdanog i promjenljivog uvjerenja jedno čvrsto i sigurno »znanje istine« (*Pass. 49*).

Istim tim pristupom i doticajem učinili bismo i mi posljednji i najvažniji korak k uvidu u ono presudno i najunutrašnije svega Descartesovog, moža i svega »novovjekog«, a možda i — tko zna? — baš svega filozofiranja. No, neka taj pokušaj pričeka svoju zgradu.

Navodena literatura:

1. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Adam et Tannery (= A.T), I — XII, Paris 1897 — 1910.
2. Descartes R., *Regulae ad directionem ingenii*, Hamburg 1973.
3. Descartes R., *Discours de la Methode*, Hamburg 1960.
4. Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1959.
5. Descartes R., *Les Passions de l'Amme*, Paris 1964.
6. Alquié F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950.
7. Bader F., *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, Bonn 1979.
8. Beck L. J., *The Method of Descartes*, Oxford 1952.
9. Fischer K., *Descartes' Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1897.
10. Gäbe L., *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Hamburg 1972.
11. Gilson É., *Etude sur le Rôle de la Pensée médiévale dans la Formation du Système cartésien*, Paris 1930.
12. Gouhier H., *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924.
13. Jaspers K., *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1956.
14. Hamelin O., *Système de Descartes*, Paris 1911.
15. Heidegger M., *Nietzsche II*, Neske 1962.
16. Hommes U., *Sicherheit als Mass der Freiheit? U: Gegenwart und Tradition. Festschrift B. Lakenbrink*. Feiburg i. Br. 1969.
17. Koyre A., *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1893. (repr. Nachdr. 1971.).
18. Liard L., *Descartes*, Paris 1882.
19. Peukert K. W., *Der Wille und die Selbstbewegung des Geistes in Descartes' Meditationen*. U: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965).
20. Ramus P., *Scholae in liberales artes*, Basel 1569.
21. Risse W., *Zur Vorgeschichte der Cartesischen Methodenlehre*. U: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45, Heft 3 (1963).
22. Röd W., *Descartes' Erste Philosophie. Kantstudien Ergänzungshefte* 103, Bonn 1971.
23. Schmidt G., *Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes*. Tübingen 1965.
24. Turnebus A., *De methodo libellus*, Paris 1600.

Damir Barbarić/ Philosophy as Restraint

This study is an attempt to find and disclose the most profound motive and goal of Descartes' philosophy, and to measure its essential-vital truth. The interpretation (immanent) relies on the whole of Descartes' opus and correspondence, and is concentrated on three works that are pivotal, in the author's opinion: the *Regulae ad directionem ingenii*, *Meditationes de prima philosophia* and *Les passions de l'ame*.

The institution (institutum) of man's unconditional power and the empire of his self acquires its foundation in the fragment *Regulae*... through a previous rejection of things themselves and a repression of the blind curiosity which keeps luring mortals anew, drawing them to the dark and unknown paths towards uncertainty.

The closing and holding back of the assaulting, overflowing and self-opening impetus, as the pre-drive of life and Being of all, conducting and directing him so that he never collapses into something blindly which has not previously been determined and is known, pre-sented — this is the precondition for the institution of the empire of truth and »human philosophy« oriented towards it, as effected in the central work *Meditationes*...

Finally, in the work *Les passions*... he searches for and attains restraint from the empire of happiness and fortune (fortune), achieved through a definitive overcoming of passions and closing them in the realm of what is possible for man and subjected to him.

Descartes' philosophy thus culminates in the achievement of wisdom (sagesse), i.e. life which has been extracted, once and for all, from the essentially non-transparent and uncertain totality of all and which eternally turns with known and certain step, leading itself alone and directing itself.

The interpretation as led and concluded leaves an open question: is not that which is concealed, repressed and forgotten in Descartes' philosophy, namely, Being as impetus, that is, a collapse which is principally unapproachable to all control, management and conductivity, and an overflowing towards an event, case and occasion (casus, occasio), in actuality the truth of Being, which is deeper and closer to the authentic nature of life, in the whole of everything?

If this is the case, then attempts at reviving and forwarding such truth would be the most urgent calling facing philosophy today. A radical interpretation of Descartes is only one of the necessary steps in this direction.