

O Descartesovu utemeljenju filozofije

Mislav Ježić

Filozofski fakultet, Zagreb

Izvorni znanstveni tekst
UDK 1(091) Descartes
Primljeno 12. ožujka 1985.

Uvod

Rad Renéa Descartesa (1596—1650) obuhvatio je osim filozofije u užem smislu još mnoge znanosti: matematiku, mehaniku, optiku, fiziologiju, medicinu i druge. O utemeljenju filozofije može se govoriti, osim u Descartesa, i u Platōna, Aristotela, Augustina, Tome Akvinskoga, Kanta, Hegela, Marxa, Husserla i drugih, ako ne i u svih znatnih filozofa. No ovdje želim razmotriti Descartesovo zasnivanje filozofije. Ovo odražava zasnutke prethodnika, kao što se samo odražava u zasnudima potomnjika. U njemu se stječu i korijeni svih grana Descartesova rada.

Filozofski su Descartesovi spisi na kojima se razmatranje temelji:

1. *Regulae ad directionem ingenii* (Pravila za upravljanje duhom; rano, nedovršeno djelo nepoznata vremena postanka, često se datira oko 1628.) o metodi,

2. *Meditationes de prima philosophia*, (Meditacije o prvoj filozofiji izd. 1640., s primjedbama Caterusa, Hobbesa, Arnaulda, Gassendija i još nekih savremenih filozofa i teologa, te s Descartesovim odgovorima na njih) o filozofskim početcima koja izvode iz sveopće sumnje,

3. *Principia philosophiae* (Načela filozofije, 1644., u četiri dijela: O načelima ljudske spoznaje /metafizika/, O počelima materijalnih stvari /fizika/, O vidljivu svijetu /o nebeskim pojavama/, O zemlji /postanak i sastav zemlje, magnetizam, o osjetilnosti/),

4. *Les passions de l'âme*, (Strasti duše, 1649.) o psihofiziologiji i etici, te

5. *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences* (Rasprava o metodi dobrog vođenja uma i traženja istine u znanostima, 1637.), koji prethodi nacrtom metode, etike, metafizike i fizike *Meditacijama*, *Načelima* i *Strastima*, a slijedi *Pravilima*, ali zaogrće te teme u oblik životne ispovijedi koji treba poslužiti kao čitak i nesustavan uvod u znanstvene spise o dioptrici, meteorima i geometriji.

Descartes je imao pred sobom golemu filozofsku i znanstvenu baštinu antičke, srednjega vijeka i preporoda. No mnoga se nasljeđa, koja su se tumačila u školama, nisu više razumijevala. Postojeća znanja nisu bila dovoljno izvjesna da se na njima grade nova, nego se ostajalo na prijeporima o počecima. Još je bilo jasnije da ta znanja ne pogađaju snage prirode tako da se one ponesu po zasadama znanja i ugrade u svrhe ljudskoga uma. Pojedinačni slučajni uspjesi u objašnjavanju i tehničkome korištenju tih snaga potakli su traganje za putom na kojemu bi se uspjesi sigurno i redovito nalazili. Usred toka razvoja ljudskih znanja trebalo je napraviti početak. Željelo se postaviti neprijeporan temelj od kojega bi se moglo sigurno napredovati. Od nesigurne baštine trebalo se osigurati sumnjom i početi od onoga što toj sumnji odoli, te napredovati od toga početka metodom koja će znati izmaći zabludama. I dok je u engleskoj filozofiji Francis Bacon začeo »empirizam« tražeći sigurnost u promatranju i tabličanju prirodnih pojava i nadajući se da će ubuduće brojni izumi olagoditi ljudski život, dotle je René Descartes na kontinentu začeo »racionalizam« tražeći sigurnost u umskome tumačenju iskustva po uzoru na izvjesnost geometrije i algebre, i želeći zasnovati s jedne strane praktičnu filozofiju radi ljudske dobrobiti (*Discours VI.*), ali s druge i zadovoljiti žudnju za znanjem, da dosegne sve osim onoga što nije dostupno ljudskome umu (*Regulae*, 8).

Descartesovo zasnivanje filozofije

Metoda

O metodi koju je zamislio govori Descartes kratko u djelu *Discours de la méthode*, u drugome dijelu. Tu navodi samo četiri pravila: 1. neprihvaćanje ikakva suda koji duh nije spoznao toliko jasno i razgovijetno da ne može o njemu sumnjati 2. djeljenje svake teškoće na onoliko dijelova koliko je moguće i potrebno radi najboljega rješenja, 3. potpuno postepeno uzlaženje spoznaje od najjednostavnijih predmeta do najsloženijih, pretpostavljajući red i gdje ga u prirodi nema, te 4. na kraju potpuno pobrojenje i pregled svega da se sigurno ništa ne izostavi. No metoda koju je tražilo vrijeme trebala se razlikovati od silogistike aristotelovaca koja je dotad značila znanstvenost, ali nije vodila novim spoznajama (*Regulae*, 10). A iz navedenih pravila ne vidi se još jasno u čemu je Descartesova novost. Aristotel, naime, u spisu *Analytiká hystera* (A), koji je vjerojatno prvi spis o metodi u povijesti, također zahtijeva 1. da se počne u znanosti od neposrednih (ámesos), istinitih, prvih, poznatijih (gnōrimōteros) razloga (aitía tū symperásmatos): aksioma za sva znanja ili pak teza za posebna znanja, koje mogu biti hipoteze o tome da nešto jest, ili horizmi, definicije što to jest, te 2. da se od tih počela dokazuje znanstvenim silogizmom sve ostalo; a to treba biti moguće ako se počne od prvih sućina (hē prōtē usía),* te im se redom priručne prvo što im po sebi pripada (hósa hýparkhei kath' autá), a ovome prvo što tome po sebi pripada, i tako sve do najviših rodova priroka (tà génē tōn katēgoriōn); po sebi prirok podmetu pripada kada jedno drugome pripadaju u štostvo (tò tí estí) ili u sućinu (usía). Do prvih neposrednih počela u znanosti smatrao je Aristotel da se dolazi umom ili uvidom (nūs), a iz njih izvodi ostalo znanošću (epístēmē), te da je oboje uvijek istinito. Descartes je takvo shvaćanje preuzeo: sve znanje stječemo iz razgovijetne intuicije i izvjesne dedukcije. Nisu li i Aristotelova »poznatija« počela očevidna umu, ne pretpostavlja li neposrednost potpunu diobu svake teškoće, redovno priručanje prvih sućinskih priroka — postepeno uzlaženje, a posve postupan prijelaz od

[*] Ovaj je rad o Descartesovu utemeljenju filozofije dovršen 1977. godine. Otada je izašlo nekoliko članaka o Descartesu, prijevod djela *Strasti duše* (Prijevod i pogovor Milan Tasić, Grafos, Beograd 1981.) i velika studija Radmile Šajković *Descartes i njegovo djelo I—II* (Filozofske studije, Biblioteka 8—9, Beograd 1979).

prvih sućina do rodova priroka — potpuno pobrojenje? Napokon, i Aristotel se uzire u suvremena postignuća helen-ske geometrije i aritmetike, te iz njih daje primjere umskih izvoda.

Ipak, upravo u ulozi matematike naspram logici bitna je razlika Descartesove metode, ali nam se ona pokazuje u drugome spisu *Regulae ad directionem ingenii*.

U tome djelu on izlaže gnoseologiju i metodu. Svrha proučavanja treba biti upravljanje duha da donosi solidne i istinite sudove o svemu što mu se javlja. A opća je svrha spoznaje da se poveća prirodno svjetlo uma, zdrav razum, mudrost ljudska, i posebne nas znanosti nikada od toga ne smiju odvući ni razmrviti našu umnu djelatnost (R 1). Onim pak o čemu duh ne može steći izvjesne spoznaje, jalovo je i baviti se (R 2). Znanje stječemo samo iz jasne i razgovijetne intuicije ili izvjesne dedukcije (R 3). No za istraživanje je neophodna metoda kao opća znanost o redu i mjeri, univerzalna matematika, što znači znanost naprosto. To uzimanje imena matematike za svoju znanost povuklo je i sadržaj za sobom. Doduše u slijedećim pravilima 5, 6, i 7, za koje pravila 9, 10 i 11 daju pedagoške savjete, to još ne razabiremo jasno. Ona, uz 3. pravilo, iznose iste opće upute kao i *Discours*, ali određenije: treba postepeno svoditi složene i tamne propozicije na jednostavnije, te se istim stupnjevima dizati od intuicije najjednostavnijih do spoznaje svih drugih (R 5), treba vidjeti koja je stvar najjednostavnija u nizu i kako su druge od nje udaljene: više, manje ili jednako (R 6), a da se znanje dovrši, treba odjednom prijeći misliju sve stvari koje se odnose na našu svrhu i svaku posebice, i zahvatiti ih dostatnim uređenim pobrojavanjem.

U pravilima 8 i 12 saznajemo za plan spisa: prvih dvanaest pravila treba opisati jednostavne naravi ili propozicije koje možemo zahvatiti intuicijom, drugih dvanaest — složene naravi koje komponira naš razum, a mogu se izvesti iz samih jednostavnih, a trećih dvanaest — one koje predstavljaju uz jednostavne naravi još neke za koje nas iskustvo uči da su složene. (Spis seže samo do 21. pravila.)

U 12. pravilu, najime, iznosi se kako jednostavne stvari shvaćamo intuicijom, a složene ili intuicijom, ako su iz iskustva, ili, razumom, ako su komponirane. 1. Stvari se razmatraju drugačije s obzirom na našu spoznaju, a drugačije u odnosu na realnu egzistenciju. One koje su jednostavne za našu spoznaju ili su duhovne (spoznaja, sumnja, htijenje..)

ili materijalne (lik, protega, kretanje...) ili miješane (egzistencija, jedinstvo, trajanje...; amo spadaju i aksiomi — dvoje jednako trećemu i međusobno je jednako, i sl.); posve su nam poznate i ne sadrže ništa lažno; vezane su međusobno nužno (lik s protegom, kretanje s trajanjem) ili slučajno. Sve što spoznajemo jesu jednostavne naravi i njihove kompozicije. 2. Iskustvo nas ne vara ako ih jasno intuitivno razumom, i ako ne pretpostavljamo da nam osjetilo ili uobrazilja prikazuju predmete kakvi jesu. 3. Spoznajemo iz kompozicije kada god vjerujemo da zamjećujemo nešto bez iskustva, bilo pod impulsom vanjske sile, vlastite slobode ili naklonosti uobrazilje, bilo konjekturom (analogijom), bilo dedukcijom. Jedino dedukcijom možemo biti sigurni da spoznajemo istinu, i to kad ne združujemo stvari sve dok ne uvidamo da im je veza nužna (kao veza lika i protege). Deducirati se mogu stvari iz riječi, uzrok iz učinka, učinak iz uzroka, isto iz istog, dijelovi ili cijelo iz dijelova, itd.

Pravila 13—21 bave se rješavanjem pitanja koja smo potpuno spoznali. Pitanje koje smo potpuno razumjeli apstrahirat ćemo od suvišnih pojmova, pojednostavniti i podijeliti pobrojenjem u najmanje dijelove (R 13). Zatim treba pitanje prenijeti u protežnost tijela i prikazati uobrazilji golim likovima da ga razum najjasnije shvati. Kod pitanja, naime, nekom danom stvari spoznajemo drugu traženu. Njihova je poredba jasna samo kad obje jednako sudjeluju na nekoj naravi (svojstvu). A na jednakost se može svesti samo ono čega ima više ili manje — veličina! Dalje se govori o svođenju kolikoće i veličine jedne na drugu pomoću protege (sve mjerljivo, a ne samo tri protege prostora), jedinice (mjera koja ima zajedničku narav svega što se uspoređuje) i lika (njime se oblikuju ideje svih stvari: diskretnih kolikoća i kontinuiranih veličina). Descartes razlikuje ovu metodu od aritmetike i geometrije i smatra da njih vrijedi proučavati radi nje. A u njoj se sve može na kraju svesti na mjeru (jednostavnu narav) i red (dedukcije) (R 14). Doista, znamo kako je Descartes uspio povezati umsku algebru i zornu geometriju u analitičkoj geometriji pomoću koordinatnog sustava i varijabla, i kako je primijenio svoju univerzalnu matematiku na mehaniku i optiku, probijajući svuda putove strogoj novovjekovnoj znanosti radi koje vrijedi poučavati aritmetiku i geometriju! Dalja pravila daju upute za uspostavljanje reda među omjerima (R 17), za računске operacije zbrajanja, oduzimanja, množenja i dijeljenja, te zorno

prikazivanje jedinica i operacija (R 15 i 18), za bilježenje svega što trenutno ne rješavamo kratkim znacima (opći brojevi: a, b, c, A, B, C . . .) da ne teretimo pamćenje i da poopcimo (apstrakcijom) pitanje i time ga bolje shvatimo (R 16), te za tvorbu jednačaba (R 19—22).

Od pravila 14 nadalje jasno se radi o spoznajama gdje razum može biti pomognut uobraziljom, a to prema gnoseološkim osnovama u 12. pravliu, o kojima će uskoro biti riječi, nije moguće kad se bavi netjelesnim stvarima. Tu, dakle, Descartes zasniva spoznaju tjelesnih, a to u njega znači protežnih predmeta. Sad se može razjasniti razlika između Descartesove i Aristotelove metode: prva se kao univerzalna matematika bavi kolikoćom, a druga kao znanstvena analitika sućinom. Stoga je prva drugoj paralelna u nauci o dokazu (Anal. hyst. A; usp. naprijed), ali nema nauke o definiciji (Anal. hyst. B). Descartes sam ističe kako je zapazio da se ljudi radije bave teškim stvarima, nego lakim koje vježbaju zdrav razum, a najlakše su matematske. Obrativši se kolikoći, on je utro put znanosti koja može biti očevidna, a najlakše donosi koristi jer se bavi najjednostavnijim »naravima« koje su i najapstraktnije, i najtočnije predviđa mjeru svojih posljedica, jer se zasniva na jednakosti jednadžbi, ali ne i njihovu kakvoću, kao što nam pokazuje moderna tehnika. Aristotelova prva filozofija, međutim, koja se ne bavi sućim kao pokretnim (hêi kinúmenon) poput fizike (Descartes je dao nezaobilazne prinose u dinamici), niti kao kolikim (hêi póson) poput matematike (Descartes je osnovao analitičku geometriju!), nego treba biti treća i najviša među teoretskim znanostima i baviti se sućim kao sućim (hêi ón), nije apstraktno (apháresis), nego konkretno mišljenje koje se ne bavi neodvojenim kao odvojenim (hêi kekhōrisménon), nego onim što jest samostojno — sućinom (usia). Takvo će mišljenje u novome vijeku u cijelosti obnoviti tek Hegel, i to kao filozofsku, a ne tek razumsku znanost. Aristotelova se analitika, kao i Descartesova univerzalna matematika, suprotstavlja vjerojatnim zaključivanjima u »dijalektičara« i prividnima u sofista; obje žele obuhvatiti sva područja ljudskoga umovanja (R 1), ali dok Descartes postiže svojom metodom sjajne uspjehe u fizici i matematici samoj, dotle se u prvoj filozofiji, o kojoj će biti skoro riječi, zapravo vraća analitičkoj metodi. No još vrijedi primijeniti da se tom zamjenom silogistike matematikom Descartes donekle vraća u stanovište Platōnove znanosti reda i mjere, kakvom Timaij tumači pojave u svemiru,

a koja je stvarala sklad u duši, no ujedno je tek pripravljala za dijalektiku i pristup idejama. Za tu metodu, dijelom čak stariju od silogistike, i sam Descartes pretpostavlja da su je stari poznavali bar u začetku jer su zahtijevali od učenika znanje matematike (Platōn!), i jer se tragovi takve metode još raspoznaju u Pappa i Diomanta (R 4).

Treba još navesti gnoseološke postavke (R 8 i 12) u tom ranom djelu Descartesovu. (1) Vanjska osjetila (sensus) primaju utiske (pri tom i boje, npr., možemo shvatiti kao likove!) i prenose ih u (2) zajedničko osjetilo (sensus communis), ono ih utiskuje u (3) uobrazilju (imaginatio) i time stvara pamćenje (memoria). Iz uobrazilje u mozgu izvire (4) pokretna sila živaca. Sve četiri moći možemo smatrati tjelesnima, sve se to događa i bez razuma u životinja, a najjednostavnije utiske u osjetilima i pamćenju možemo sebi predočiti usporedbom s pečatom i voskom, a trenutni prijenos lika u zajedničko osjetilo i pokretne sile u živce usporedbom s perom na kojemu se sve točke istovremeno miču kada pomičemo jedan njegov kraj! Tek je (5) spoznajna snaga (facultas cognitiva) posve različita od tijela i jedinstvena mada se, a) kad se primjenjuje na uobrazilju i zajedničko osjetilo, zove vidom, sluhom, itd., b) kada na samu uobrazilju aa) radi ogledanja pohranjenih likova — pamćenjem, a bb) radi stvaranja novih — predočavanjem (maštom), a c) kada djeluje sama — shvaćanjem. Zato inteligencija ima razna imena. Razum se netjelesnim stvarima bavi sam, a tjelesnima pomoću uobrazilje. — I ova je gnoseologija, osim u mehanizmu tjelesnosti, pojednostavljena aristotelaska: u potonjoj analitici (B, XIX) duševne se moći dijele na one koje se vežu uz razaznavanje (dýnamis kritikē), tj. zajedničko osjetilo (usp. *Perí psychês*, III, 2 i 7): osjet (aisthēsis) i pamćenje (mnēmē), koje indukcijom grade iskustvo i opće pojmove, te one koje se vežu uz razum diánoia): nesigurni mnijenje (dóksa) i rasuđivanje (logismós), i pouzdani um ili uvid (nús) i znanje (epistēmē). Ali je Descartesova gnoseologija okrenuta i daljemu razvoju filozofije: kao što kovač bez alata neće na kamenu i sirovoj rudi, ako mu se nađu pri ruci, odmah kovati mačeve, nego će prvo sebi iskovati alat, tako i ova gnoseologija služi za spoznavu vlastitih moći i gradnju metode kojom ćemo ih rabiti da bismo spoznali ostale stvari (R 8). Time ona pretječe Kanta, a Descartesov shematizam prostora u matematici i dinamici stavio je Kanta pred zadatak da u Kritici čistog uma ocrtta univerzalni

shematizam vremena pod matematskim i dinamičkim kategorijama.

Napokon, ovo postavljanje sadržaja spoznaje na uvjete naših spoznajnih moći vodi nas već ravno u Descartesovo pitanje o osnovi spoznanja i u njegovu prvu filozofiju.

Prva filozofija

O prvoj filozofiji i o temeljima spoznaje iznio je Descartes svoja promišljanja kratko u četvrtom dijelu dijela *Discours de la méthode*, šire i sustavnije u prvom dijelu spisa *Principia philosophiae*, ali najdublje i najotmjenije u djelu *Meditationes de prima philosophia*. Sva se tri izlaganja slažu u osnovnim mislima i njihovu redosljedu, a međusobno dopunjuju u podrobnostima. Za vodilju ću uzeti *Meditacije* a dopunit ću prikaz iz drugih spisa tek gdje zatreba.

A) Ako istinski tražim istinu, smatra Descartes, radije ću sumnjati u sve što nije tako očevidno da se u to ne može sumnjati, negoli prihvaćati ikakva neprovjerena mnijenja i pretpostavke (usp. *Regulae* 1 i 2). Ne samo da rezultati svih znanosti ne mogu u tome pogledu zadovoljiti duh (*Discours*, I), nego mi čak i svakodnevno iskustvo neprestano daje povoda za sumnje. 1. Opažam proturječja u njemu. a) Moja osjetilna predodžba o Suncu nespojiva je s mojim astronomskim znanjem o njemu i njegovoj veličini. b) No osjet ne proturječi samo razumu, nego i drugome osjetu: znamo za ljude kojima je odsječena noga, pa i poslije toga osjećaju bol u njoj kao da je još imaju (usp. *Meditatio tertia et sexta*). 2. Često doživljujem slike i druge osjete u snu jednako kao i na javi. 3. A i u one stvari koje, za razliku od osjeta, razgovijetno razabirem, kao aritmetičke i geometrijske, načelno mogu posumnjati ako mi nije Bog dao prirodno svjetlo uma da istinski spoznajem, nego me, možda, neki vrhunski moćan i lukav zloduh stalno drži u varci (*Meditatio prima* /A/).

B) U izobilju svojih osjećaja i misli ne nalazim ništa čvrsto u što ne bih mogao posumnjati. Time mi je preče naći neku Arkhimedovu točku. 1. Pa ako, možda, nema ni svjetla u koji sam vjerovao, ni mojega tijela, ako me zloduh u svemu vara, ipak dok sumnjam, dok uopće mislim, nužno je da i jesam! I baš je to čvrsta točka! 2. Ali ako jesam, što sam? Možda animal rationale? Ne bi li to značilo pre-

duhitriti se i opet pretpostaviti nešto još nerazjašnjeno i sumnjivo? Bolje je ostati na onome što se samo već javilo. Ako čak ni osjeta nemam, kao u snu gdje se samo priviđaju, ipak mi ostaje mišljenje. Mišljenje je sumnja, razumijevanje, tvrdjenje, poricanje, htijenje, nehtijenje, uobrazilja i osjećaj. Ja sam, dakle, neka stvar koja misli (res cogitans). Ako nemam svijeta ni tijela, ostajem još duša, duh, um (mens, animus, intellectus, ratio). Ako nemam osjeta, imam osjećaja i uobrazilje što ne presežu preko moje duševnosti. 3. Ali ni osjećaj (sensus), ni uobrazilja (imaginatio) ne daju mi razgovijetne ideje, na primjer, u ovome vosku: svježemu, bijelome, još mirisnome od cvjetnoga meda, mekome i hladnome jer kada ga približim ognju, on mijenja boju i oblik, raste, gubi miris, tali se, ali ostaje vosak. To shvaćam tek razumom (intellectus) (usp. *Regulae*, 8 i 12). 4) A nijedan od razloga kojima shvaćamo vosak ili ma koje drugo tijelo ne može a da još bolje ne dokaže narav mojega duha! (*Meditatio secunda* /B/)

C) Spoznao sam da sam misleća stvar. I to jasnim i razgovijetnim zahvaćanjem (clara et distincta perceptio). Čini mi se da mogu postaviti kao pravilo: istinito je sve što zahvaćam vrlo jasno i razgovijetno. Ali da budem siguran, moram još istražiti da li Bog jest, i može li biti obmanjivač (usp. *Meditatio prima*). 1. Za to je potrebno pregledati misli. Neke su od njih a) slike stvari, ideje zapravo (predodžbe): misao o čovjeku, utvari, nebu, anđelu, Bogu. Druge su b) misli u kojima je misao o stvari podmet: aa) htijenja (voluntates) ili bb) sudovi (judicia). Dok promatram ideju bez odnosa prema drugome ne mogu se varati (usp. *Regulae*, 12, o jednostavnim naravima koje ne sadrže ništa lažno). Htijenje pak može biti opako, ali ne i lažno. Samo sudovi mogu varati. 2. Najčešća je zabluda da su ideje u meni slične ili sukladne stvarima izvan mene. Ideje u meni čine mi se ili a) urođene (innatae): ideja stvari, istine, mišljenja, ili b) pridošle (adventitiae): osjeti buke, sunca, vatre, ili c) sačinjene od mene samoga (a me ipso factae): sirene, hipogrifi i slično. Za pridošle ideje neki me prirodni poriv goni da ih smatram sličnima vanjskim stvarima jer ne ovise o mojoj volji (kao od mene sačinjena), niti pretpostavljaju moje razumijevanje (kao urođene, usp. *Meditatio sexta*). Ipak, prirodno svjetlo mi za to ne jamči kao za ono da sam jesam kad mislim.

3/. Ako sada ogledam te ideje kao moje misli, neće se razlikovati. Ali kao misli o raznim stvarima, vrlo se razlikuju.

U prvome redu po realitetu svojega objekta (realitas objectiva): supstancije imaju više aktualnoga ili formalnoga realiteta nego modi ili akcidencije, pa stoga i ideje o njima imaju više objektivnoga realiteta nego ideje o ovima. Isto tako ima i ideja o beskonačnoj supstanciji, najviše Bogu, vječnome, sveznajućemu, svemoćnome tvorcu svih stvari izvan sebe, više objektivnoga realiteta nego ideja o konačnoj supstanciji. I. a) Prirodno svjetlo mi ukazuje da nijedna stvar ne može postati iz Ničega, a isto tako da savršeniji učinak ne može postati iz nesavršenijeg uzroka. (Ako uzrok ima viši stupanj realiteta nego učinak, kao supstancija nego mod ili akcidencija, kaže se da ima eminentni realitet.) b) Idejama, kako je rečeno, pripada objektivni realitet, a njihovim uzrocima, ako ne najbližima (koji mogu biti i druge ideje), a ono bar najprvima pripada aktualni ili formalni realitet. c) Stoga, ako je objektivni realitet neke moje ideje takav (ili tolik) da njen uzrok ne može biti u meni ni formalno ni eminentno, onda mogu biti siguran da ne postojim samo ja, nego i uzrok te ideje. II. Osim duha, ideje mi predstavljaju još i Boga, anđele, ljude, životinje i tjelesne nežive stvari. a) Tjelesne stvari sadrže jasno i razgovijetno protežnost, lik, položaj, gibanje, trajanje i broj (zorove i pojam supstancije), a smeteno sadrže osjetna svojstva (boju, toplinu i sl.). aa) Što zahvaćam smeteno, možda predstavlja nestvari i potječe iz Ničega, tj. nekoga nedostatka u meni, a ako i predstavlja stvari, ne mogu razaznati jasno zašto im ne bih mogao biti uzrok. A od onoga što zahvaćam očevidno, bb) idejama supstancije, trajanja i broja mogu biti uzrok formalno, kao misaona supstancija — koja jest i sjeća se da je bila — i koja može brojati svoje različite misli, dok cc) idejama protežnosti, lika, položaja i gibanja, što su modi tjelesne supstancije, čini se da mogu kao supstancija biti eminentni uzrok. b) Ideje ljudi, životinja i anđela čini se da mogu biti sastavljene iz ideje o meni i ideje o Bogu. c) Od ideja o sućinama preostaje još samo ideja Boga. Kao ideja beskonačne supstancije ona ne može imati uzrok u meni koji doduše jesam supstancija, ali nisam beskonačna. No beskonačno tu nije zahvaćeno nijekanjem konačnoga, kao mir nijekanjem gibanja, nego jasno shvaćam kako ono ima više realiteta nego konačno (zato u djelu *Principia philosophiae*, 27, Descartes radije naziva Boga *illimitatus*, nego *infinitus*), te je i predodžba o njemu, tj. o Bogu, nekako u meni prvotnija nego predodžba o meni. Odakle bih inače razumio da sumnjam, želim i nisam savršen? aa) Ideja o Bo-

gu nije smetena (nije osjet), nego najjasnija i najrazgovjetnija, stoga najistinitija koju imam — jer se sve što zahvaćam jasno i razgovijetno i što nosi kakvo savršenstvo u njoj sadrži, a ne smeta što ne mogu doseći mišljenjem još nebrojene stvari u Bogu jer to je u prirodi beskonačnoga bb) Ali možda sam ja više no što znam i savršenstva Božja tek su moje mogućnosti. No moja spoznaja nikada neće postati činom (actu) beskonačna jer će uvijek moći dalje napredovati. A uzrok objektivna bitka ideje može biti samo aktualni bitak jer je potencijalni još Ništo. (To jest, ja nisam ni eminentno ni aktualno uzrok te ideje.) III. Stoga treba zaključiti da Bog nužno egzistira (premise ovoga hipotetskog zaključka označio sam sa I. i II.).

4. Na taj glavni Descartesov dokaz iz kauzaliteta, za koji Windelband tvrdi da je originalni Descartesov, nadovezuju se argumenti kako ni ja sam s takvom idejom ne mogu opstojati ako ne opstoji takvo suće (a contingentia). Mogu li opstojati i po čemu nesavršenijemu od Boga kada savršenijega ničeg nema? a) Da opstojim po sebi (što je više — supstancija) stvorio bih si i sva savršenstva koja znam (što je manje — akcidencija), te bio Bog. b) Održavanje razlikujem od stvaranja samo razumom, a u sebi ne vidim sile kojom bih se svaki tren iznova stvarao. c) Ako su me stvorili roditelji ili što drugo nesavršenije od Boga, ali ne i od mene (zbog principa kauzaliteta, v. gore), i to ima ideju Boga. A samo je izvedeno iz drugoga, itd. sve do Boga. Tim više što ne pitam za uzrok koji me je nekoć proizveo, nego koji me sada održava. d) Nisam mogao primiti ideju jednoga od savršenstava od jednoga uzroka, drugoga od drugoga, jer je jedinstvo svega što je u Bogu jedno od glavnih savršenstava. e) Ja koji egzistiram s idejom najsavršenijega suća najočevidniji sam dokaz Božje egzistencije. Ideja Boga nije mi pridošla, niti sam je sam sačinio jer joj ništa ne mogu oduzeti niti dodati, nego mi je urođena kao pečat mojega tvorca na svojoj tvorevini. Boga zahvaćam istom sposobnošću kojom i sebe: sebe razumijem kao stvar nepotpunu i zavisnu što teži većemu i boljemu, a onaj o kojemu ovisim ima sve te više stvari stvarno i beskonačno, kao Bog.

5. Po tome je jasno da i ne vara, jer bi to bio nedostatak. (usp. poč. C).

Tu završava *Meditatio tertia* /C/ pozivom na najvišu nasladu u životu — kontemplaciju Boga.

D) 1. Descartes navodi još i ontološki dokaz za Božju egzistenciju: kao što je trokut neodvojiv od svojih svojstava (zbroj kutova, itd.) ili brijeg od dolina, tako je i pojam naj-savršenijega suća, i jedino taj pojam, neodvojiv od njegove egzistencije. 2. Zanimljiva je još jedna opaska o Božjoj istinoljubivosti (veracitas): i u ono što sam očevidno spoznao mogu posumnjati kada mi nisu više na pameti razlozi, nego samo zaključni sud — ako zaboravim na Boga.

Time je iznesena Descartesova teologija koja se danas rado jedva spominje jer se smatra padom u skolastiku, u još nepročišćene predrasude vremena i sl. Ipak je u njoj izvršena analiza transcendiranja zatvorenosti u svoju svijest u okviru imanencije u toj svijesti, te se na istim analitičkim principima zatim prilazi i materijalnim stvarima.

3. Prvo se prilazi esenciji materijalnih stvari. Imam razgovijetne ideje o njihovoj kolikoći ili protežnosti (tri protege), veličini, likovima, položaju, gibanju i trajanju gibanja dijelova (usp. C, 3, II. a). Istine koje o njima otkrivam tako su sukladne mojoj naravi da mi se čini kao da ih se sjećam. (*Meditatio quinta /D/*)

E) 1. Egzistenciji materijalnih stvari prilazi Descartes opet preko moći spoznaje: razumijevanja (intellectio) koje je nužno za moju esenciju, te stoga i za njene mode: uobrazilju (imaginatio) koja zahtijeva napor da se od sebe okrenem tijelu kao predmetu čiste matematike (v. gore D, 3), koje vjerojatno egzistira, i osjete (sensus) kojima spoznajem smeteno, ali su oni ključ za problem (usp. gore B, 3) 2. Nekada sam vjerovao u osjete, te da nikakvu ideju nemam u razumu ako nije prije bila u osjetima! Zatim su mi iskustva podrila tu vjeru (usp. A). Ali sada poznajući sebe (usp. B) i svojega tvorca (usp. C) uviđam /I/ da pasivna moć osjeta pretpostavlja aktivnu moć koja je ideje koje osjećam proizvela. Ova može biti u misaonoj ili u tjelesnoj ili u beskonačnoj supstanciji. /II/ Ta moć nije u meni jer je osjet lišen moje volje i razumijevanja (usp. C, 2). /III/ Stoga je taj uzrok osjeta sadržan a) u protežnoj supstanciji formalno ili b) u Bogu eminentno (usp. C, 3).

3.a) Ako me Bog ne vara kada mi daje vjeru da ideje osjeta potječu od tjelesnih stvari, onda ove nužno egzistiraju (usp. C, 5). b) Možda nisu kakve ih osjećam, do li u onome što razumijevam jasno i razgovijetno (uobrazilja, usp. D, 3). c) Što spoznajem smeteno (osjeti) uči me aa) da imam tijelo i da sam s njime prisno vezan (ne tek kao brodar s brodom!)

užitkom i boli, žudnjama i osjetima, bb) da je u osjetima jasno samo što je ugodno ili neugodno za sklop duše i tijela, a inače cc) u materijalnim stvarima nisu moji osjeti, nego njihovi uzroci. (E, 3 uz C odgovara na A, 3) 4. Kada tijelo vara (npr. žeđu u vodenoj bolesti kada ne smijemo piti), loše je poput lošega sata. — Tijelo je djeljivo dok duh nije. — Ono djeluje na duh preko mozga ili samo onoga organa (epifiza) gdje je zajedničko osjetilo (*sensus communis*, usp. *Regulae*, 12). A tu isti osjet kakav budi dalji dio tijela, može pobuditi i bliži ako je na istome živcu, a tada pomišljamo na češći uzrok toga osjeta (bol u odječenoj nozi; žeđ i vodena bolest), ali imamo mogućnost da razumom razlučimo i rjeđe uzroke (E, 4 odgovara na A, 1). 5. Kada stvari koje se događaju razgovijetno spoznajem odakle, gdje i kada mi dolaze, te njihovo opažanje povezujem s cjelokupnim ostalim životom, sigurno sam budan (*Discours*, IV, kaže da je istinito i ono što u snu očigledno shvaćam. E, 5 odgovara na A, 2). (*Meditatio sexta* /E/).

F) Prva meditacija počinje s univerzalnom sumnjom, a zadnja na sve sumnje odgovara. Ali odakle zablude ako sumnje nisu osnovane? 1. Da spozna izvor zablude, u četvrtoj meditaciji, okreće se duh od Boga k sebi koji je na pola puta od Ničega. 2. Božje svrhe ne mogu istraživati, nego samo tvorne uzroke. Ali svaku stvar treba gledati u cjelini, a cio svemir je savršeniji ako su mu neki dijelovi lišeni pogrešaka dok drugi nisu !/?. To su opaske koje otkrivaju kako ni u Descartesa nije sve sustavno obrazloženo. 3. Ali pravi razlog zabludi nalazimo u tome što je razum (*intellectus*) u meni konačan, a volja (*voluntas*) zbog nedjeljivosti beskonačna. Zbog toga ona može presezati preko razuma, a tada ne može po njemu donijeti odluku, te lako odstupa od istinita i dobra. No ako se držim toga da donosim sud o stvari (usp. C, 1) samo kada je jasna i razgovijetna, ne mogu pogriješiti (tada je Bog uzrok očevidnosti jer je ova nešto, a ne Ništo). (*Meditatio quarta* /F/)

* * *

To je Descartesova prva filozofija. Mogu joj se postavljati sistematski prigovori, naročito na teološkome području. Zašto ja mogu biti eminentni uzrok moda tjelesne supstancije, ali ne i moda beskonačne (C, 3, II, a i c) kada nisam ni tjelesna ni beskonačna, nego misleća konačna supstancija?

Zašto uzrok objektivna bitka ideje ne može biti potencijalni bitak (C, 3, II, c, bb)? Imaju li, naime, ideje od mene sačinjene jednako aktualan bitak u meni, ako ih ne ostvarim u materijalnome svijetu, i u tome svijetu ako ih ostvarim (ili kako ćemo već zvati ideje poput izuma, *Discours*, VI, ili poput društvenoga prevrata kakva se Descartes grozi, *Discours*, II)? No takva pitanja već pretpostavljaju da sa okosnica sistema prihvaća ... Zato treba prvo vidjeti kakvo je filozofsko stanovište Descartes postigao i procijeniti ga, ali niti prema njegovim ograničenjima koja ne moramo preuzeti, niti prema obuhvatnosti Descartesovih pretenzija ako ih nije ostvario, nego prema mogućnostima koje se filozofijskome iskustvu tim stanovištem otvaraju.

/1/ Descartes je u prvoj filozofiji nadmašio psihologičnost postavljanja sadržaja spoznaje na moje spoznajne moći (usp. *Regulae* 8 i 12). Budući da mogu sumnjati 1. u pojedine misli (pridošle) zbog proturječja u pojedinostima života, 2. u cjelokupni svijet jave zbog snova, tj. nepovezanosti u cjelokupnost života (usp. E, 5), 3. u svaku zbilju ako nemam zadnjega kriterija istine koji ne može biti u konačnoj svijesti ukoliko je upravo u spoznaji istine konačna (usp. A); to sam jedina čvrsta točka ja, koji postojim sigurno sve dok mislim, makar se samo varao ili, već na putu k samosvijesti o sebi, samo sumnjao (usp. B).

To je stajalište uvida da jesam dok mislim na kojem se obrće Aristotelovo stanovište u stanovište takozvane novovjeke metafizike subjektiviteta. Od Aristotelova vremena do Descartesova proteglo se povijesno razdoblje u kojem se budila svijest o Descartesovoj »čvrstoj točki«. Descartesov se uvid dotle već bio javio u velikog sumnjača Augustina, u misli: bez sumnje jesam ako me on (neki premoćni lukavi obmanjivač) vara (*De libero arbitrio*, C, 3), ali se taj uvid zaboravio kroz stoljeća. Ovdje se može napomenuti da je i presezanje (transcendiranje) svijesti iz njene usutnosti (imanencije) pokušao već Anselm ontološkim dokazom, koji je preuzeo i Descartes (usp. D, 1), ali taj podvig nema puna značaja već zbog toga što Anselm nije sumnjao u svijet izvan svijesti. Napokon, »dokaze iz slučajnosti svijeta« (usp. C, 4) izvodili su sredovjekni filozofi, a među njima i Toma Akvinski, prije Descartesa. No upravo se u zadnja dva slučaja i ne govori o pretečama Descartesa, nego o Descartesovu »padu u skolastiku«.

/2/ Znajući što je obratište na kojem se zasniva potonja filozofija ogledajmo sada prije spomenuti (usp. Metoda) povratak Descartesov iz matematike u analitičku metodu. U prvoj filozofiji Descartes izvodi dokaze silogistički (usp. hipotetske silogizme C, 3 i E, 2: I-II-III, kategorički u C, 3, I: Svaka stvar ima uzrok koji nije nesavršeniji od nje — Neka ideja nema u meni uzrok koji nije (aktualno) nesavršeniji od nje (objektivne) — Ona ima uzrok ne-u-meni: Baroco, itd.), mada se drži i principa diobe (B, 3; C 1, 2, 3-II, itd.), kompozicije (C, 3-I-c i sl.) i pobrojenja (usp. kao i za analizu), a u temelj stavlja »očevidnost« mene za mene i »očevidnost« beskonačnosti za mene. Zato sam smatra da se drži vlastite metode. Upotreba silogizma i nije manje stroga od matematike, sporna su tek njena upućivanja na razliku između sućina i drugih kategorija (kakvoće, količine, djelovanja, trpnje, mjesta, vremena, odnosa, imanja i položaja; Arist., *Katēgoriai*), te sućine i svojstva, roda, razlike i pripatka (npr. Arist., *Topiká* i dr.). Descartes se ovdje uvalio i u te teškoće.

/3/ Ako očevidno uviđam da jesam dok mislim, što sam onda? To pitanje nije samo oblikovano kao u Aristotela (tí esti), nego je tako i shvaćeno: ja sam misleća stvar. Mišljenje je svojstvo, atribut, a stvar je njegova supstancija, sućina. Time dobivamo misaoni odnos podmeta i priroka kakav je utjelovljen i u jeziku, te nam je stoga posve prirodan. To se pak mišljenje (prirok) dijeli u razum, uobrazilju (s pamćenjem, usp. *Regulae*, 12) i osjet, te volju (B, 2). Razumom, naspram uobrazilji i osjetu, tek shvaćam predmete (B, 3), a naspram volji tvrdim istinito i hoću dobro (F, 3). Ja sam pak (podmet) nepodijeljen i isti u svim tim moćima (E, 4).

Međutim, novi odnos koji s Descartesovim stajalištem ulazi u filozofiju odnos je mišljenja (cogitatio): odnos mene kao podmeta i svega inoga kao predmeta. Ako sumnjam u sav svijet, ostajem samo ja koji mislim. No ja uvijek mislim nešto. (To svojstvo mojega mišljenja nazvao je Brentano intencionalnošću). U predmetovitosti moje svijesti (mišljenja) sačuvano mi je sve bogatstvo mojega svijeta kao predmet mišljenja. Svijest o mišljenju stoga pretpostavlja svijest o predmetima, na ovima mi se mišljenje tek očituje. No predmeti su različiti: oni koji mogu biti po mojoj volji smišljeni (ideae a me ipso factae) i oni koji ne zavise od moje volje ni razumijevanja (adventitiae), te oni koje prvi

i drugi nekako pretpostavljaju (innatae) (C, 2). Na njima mi se očituju različite moći mišljenja (B, 4): na pridošlim idejama pretpostavljena je moja moć osjeta, na sačinjenima od mene uobrazilja, a na urođenima razum. Na svima mi se očituje i volja kojoj urođene primjenjujem na prve i druge; sačinjene tvorim, a pridošle trpim. Sve te moći mišljenja pretpostavljaju mene kao podmet (subjekt). Ali što sam ja? Svojim mišljenjem zahvaćam predmete, na njima zahvaćam svoje mišljenje, i dok mislim — znam da jesam, ali dok sumnjam u to što su predmeti po kojima spoznajem svoje mišljenje po kojemu znam za sebe, kako da ne sumnjam u to što sam?

Do ove posljednje sumnje Descartes ne dolazi. Tu se njegovu novo stajalište povuklo pred starim odgovorima: ja mislim, dakle sam podmet mišljenja, misleća supstancija. Odakle takvo rješenje? U mišljenju, pri razumskom suđenju i voljnome htijenju, predmeti mi se (prave ideje) javljaju kao predmeti kojima nešto priričem (C, 1). Tako mi se javljaju Bog, anđeli, ljudi, životinje, tjelesne i nežive stvari i ja sâm kao duh (C, 3, II). Sve su to u Aristotelovoj metafizici sućine. Descartes, dakle, samo za sućine pita imaju li njihove ideje uzroka izvan mene. No među tim opodmećnim predmetima nalazim se i ja kao duh, predmet svojega suda, i svojega mišljenja. Kao takav, ja mogu biti pojedina misleća sućina. Ali kao prvi podmet svojega mišljenja ja nisam ni sućina, ni pojedinac, nego obratište svojih misli koje uvijek ostaje ispod mišljenja i nikada se ne može preda nj metnuti!

/4/ No dok zahvaćam predmete preko svojega mišljenja i svoje mišljenje preko predmeta (B, 4), u sveopćoj sumnji (usp. A), s idejama koje moram pretpostaviti (innatae), ili trpjeti mimo volju i razumijevanje (adventitiae), ili nestvarno stvarati (a me ipso factae) (C, 2), nužno zahvaćam sebe kao konačnu svijest koja pretpostavlja neki uzrok za svoje mišljenje i misaonu opstojnost (C, 4, b), koji bi, ako je konačan, pretpostavljao opet drugi, itd. sve do beskonačnoga (C, 4, c). Tako je beskonačno (kao svijest) nužno pomišljivo kao pretpostavka mene dok sumnjam, a još više dok uviđam jasno i razgovijetno svojoj konačnosti unatoč (C, 3, II, c), pa čak i dok vjerujem da sam spoznao očevidno nešto što više nemam pred očima (D, 2.). Štoviše, kao što je meni kao predmetu pretpostavka misaona moć kojom se zahvaćam, a njoj sam ja kao prvi predmet, tako je meni kao prvom podmetu, dok sumnjam, hoću, itd., pretpostavka

beskonačna svijest (C, 3, II, c). Kada pomislim sebe s idejom te beskonačne svijesti u sebi (uzdizanje svijesti u samosvijest), tada ona nema u meni svoj dostatan uzrok jer ona je ideja o pretpostavci moje konačne svijesti (C, 3). Utoliko je ta ideja i urođena jer je njena valjanost meni pretpostavljena (C, 4, e). Kao što ujedno zahvaćam predmet i misaonu moć (B, 4), tako zahvaćam ujedno svoju konačnu svijest i beskonačnu svijest (C, 4, d).

I ovo najspekulativnije mjesto Descartes je iznio u terminima aristotelovske metafizike. Tako je beskonačnu svijest shvatio kao beskonačnu misaonu supstanciju, ali je sistematski svoj dokaz izveo iz ideje te supstancije u meni. Radi toga je razlikovao stupnjeve objektivnoga realiteta ideja, tj. u predmetima svijesti razdvojio je ideje (samosvijest) od stvari (svijesti), te objektivni realitet prvih odredio aktualnim ili formalnim (podrijetlom od Aristotelova povezivanja lika (eidos) s ostvarenjem (enérgeia), *Metaph.*, VIII) realitetom drugih. Iz urođenoga, tj. razumom zahtijevanoga principa kauzaliteta (uzrok ne može biti nesavršeniji od posljedice) izveo je opstojnost beskonačne misaone supstancije izvan mene jer objektivni realitet ideje o njoj nadmašuje moj aktualni realitet (C, 3).

/5/ Paralelno je izveo opstojnost materijalnih stvari iz toga što moji pasivni osjeti pretpostavljaju aktivni uzrok, a on nije u meni (E, 2). To je zatim potkrijepljeno dokazom iz opstojnosti Boga, iz čijega savršenstva slijedi i istinoljubivost (veracitas) (C, 5), te nas stoga ne bi varao tako da vjerujemo u materijalne stvari kada ne bi postojala (E, 3).

Ti aristotelovski silogizmi s elementima skolastičkih argumenata (formalitet, realitet, savršenstvo, itd.) iznose pred nas cijeli Descartesov sustav triju vrsta supstancija: konačnih: misleće i pretežne, te beskonačne misleće supstancije. Vrijedi napomenuti da je do slična sustava došao već Platón (*Timaios*, 27 D-29, te 50 C-52): ideje (tà ónta) odvojio je od mjesta (hē khōra) u kojemu se pomoću njih oblikuju postanci (hai genéseis) po djelovanju Tvorca (ho demiourgòs). No ideje, mjesta i postanci jesu predmeti uma, zora i osjeta, a Tvorac uzor volje, ali to još nisu moći same, kao protežnost (zor), mišljenje i Bog (kao beskonačni temelj mojega mišljenja). U djelu *Principia philosophiae* (51—53), sustav je izložen školskije: supstancija je ono što ne treba ništa ino da bi postojalo (beskonačna), ili bar da bi se očividno zahvatilo (misleća i protežna). Takvo izla-

ganje pretpostavlja da su predmeti kao duša, tijelo i Bog dani, te se o njima samo sudi. Međutim, ako razmotrimo kako su oni misaono konstituirani, uočiti ćemo da se o njima argumentira iz svijesti ideja o njima. Za beskonačnost nužno pomišljam u konačnosti moje svijesti (ideja Boga u meni) da opstoji. Tjelesnost nužno pretpostavljam zbog osjeta koje trpim, a zbog ideje Boga vjerujem u razgovijetnu (geometrijsku) predodžbu kakvu imam o njoj. (Nužnost slijedi iz urođene ideje kauzaliteta.) Tako sa stanovišta samosvijesti, kao svijesti o duši, tj. o ograničenoj svijesti, sve se uspostavlja unutar svijesti.

Ali razlog za sumnju u zbilju uopće ne postoji više ako mislim da se moja svijest temelji na beskonačnoj, ni razlog za sumnju u javu ako spoznajem neke stvari jasno i razgovijetno, a niz drugih mogu izvoditi iz ovih opet razgovijetno i povezano u cjelovitost života (makar ona ostala u duši), a sumnje zbog pojedinih proturječja mogu se pažljivim razmatranjem otklanjati.

* * *

Odavde je bilo moguće nastaviti mišljenje, kao Spinoza, iz konstituiranog pojma beskonačne supstancije, te iz nje, kao jedine samostojne u bitku, ontološki izvoditi sve mode mišljenja i protežnosti.

Ali je još uzbudljivije bilo poći, kao Leibniz, od duše (mene kao predmeta) unutar koje se sve ostalo konstituiralo; shvatiti djeljivo tijelo kao složenu supstanciju, a nedjeljiv duh kao jednostavnu, čak i po tu cijenu da prva može biti sastavljena, na kraju, jedino od drugih; shvatiti time i pojave u svijesti (percepciji i apeticiji) kao nesvodljive na geometrijsko-mehaničke odnose u prostornosti (kao što u unutrašnjosti stroja nalazimo dijelove koji jedni druge potiskuju, ali nigdje svijest; *Monadologie*, 17) i razumljive samo zasebno, međuodnos pak svijesti i tjelesnosti razumljiv samo ako je unaprijed postavljen u sklad (*Mon.*, 81), a isto tako i međuodnos raznih svijesti kao unaprijed uređen: od njih svaka zrcali sav Svemir sama, različito jasno (a ljudska je k tome i slika Tvorca, ima apercepciju, tj. umsku samosvijest), a ipak sve saobraćaju u sebi s drugima kao da se mogu presjeći (mada monada nema prozora! *Mon.*, 7).

U takvoj predodžbi krije se to što mi, kao razne svijesti, ne bismo mislili da živimo u istome svijetu da ga ne do-

življujemo jednako, a mislili bismo tako, da i nije tako, kada bi svatko u svojem doživljivaio samo ono što je jednako i u drugim svjetovima.

To postavljanje jedinstva našega svijeta na ustroj naše svijesti izvršio je Kant. Naspram Descartesovu shematizmu prostora kao biti tjelesnosti (iz uobrazilje), Kant je uveo i obuhvatniji, ali, naravno, oskudniji, shematizam vremena u kojemu opažamo i sebe dok mislimo (usp. Descartesovo »dok god mislim«, *quamdiu, Med. sec.*) (Plural »mi« iz navedena je razloga svojstven Kantovu stajalištu. Kant u nj ne sumnja.). No prostor nije bit tjelesnih stvari, kao za Descartesa, nego je, kao i vrijeme, samo naš zor u kojemu jedino osjećamo sve što osjećamo. Zorovi su ono što je još za Dēmokrita bilo istinsko svojstvo stvari i atoma, za razliku od osjeta, a Aristotel se već bliži Kantu time što tu razliku prenosi sa stvari na osjete i odvaja od posebnih osjeta opće (svojstvene nekolikim osjetilima, *Peri psychês* B, 6): gibanje, mir, broj, lik, veličinu; svi oni, po mišljenju Kantovu, zavise od razloženosti u prostoru i vremenu, ali kako su ovi nužni i opći uvjeti svih naših osjeta, to uopće nisu svojstva predmeta, nego naše svijesti o njima. Ako nam se predmeti mogu javiti samo u oblicima naše svijesti (Kant počinje izvod iz realističke predodžbe), oni tada nisu stvari po sebi, nego pojave za nas. Kako su pak pojave sav sadržaj naše svijesti o kojemu sudimo, to pojmovi koje implicira forma naših sudova, kategorije (realitet, negacija, općenitost, posebnost, kauzalitet, mogućnost, itd.), vrijede samo za moguće pojave, te se varamo kada želimo njima spoznati stvari po sebi. Apercepcija »ja mislim« pretpostavka je svih naših prosudaka, u kojima kategorijama povezujemo osjete, zorove i one pojmove bez kojih ne možemo povezati zorove i osjete — u iskustvo. Osjeti ostaju kriterij postojanja materijalnih stvari, kao za Descartesa (E, 2), ali kako su ove pojave, osjeti su sami materija spoznaje. Samo kategorije i zorovi kao forme naše spoznaje sveopće vrijede — transcendentalni su. No ni sebe ne spoznajem doli kao pojavu u svojoj misaonoj djelatnosti u vremenu, te ne mogu odgovoriti što sam po sebi, kako je bio mislio Descartes, mada moja misaona (pojmovi) i praktička djelatnost pretpostavljaju mene po sebi.

Na ovoj je filozofskoj baštini zamislio svoju fenomenologiju Edmund Husserl vrativši ishodište na Descartesa. Kroz pročišćenje svijesti sveopćom sumnjom i on se vraća na uvid da jesam dok mislim, i dok postavljam svijet kao sebi

transcendentan, ja sam u svojoj svijesti kao transcendentalan. Osnovna je struktura intencionalnosti izraziva stavom: *ego cogito cogitatum*. Ona omogućuje istovremeno dvojaku analizu: noematičku (predmeta) i noetičku (spoznaje). Dotle je, kako smo vidjeli, došao i Descartes, ali implicite. Ta analiza osnova je, po Husserlu, za tipiku mojih kategorija i realnih predmeta. Osnovni je zadatak fenomenologije da istraži konstituciju svih oblika takva mojega dvostranoga iskustva: empirijsku — stvarnoga, i eidetičku — općenito moguća iskustva (moje iskustvo je samo slučaj mogućeg iskustva). Kriterij ispitivanja je očevidnost kao korelativna ideja ideji svijeta. Vidjeli smo kako je na očevidnosti zasnovao svoju metodu Descartes i kako ga je to odvelo na polje matematike. No Husserl želi transcendentalno-fenomenološko istraživanje koje bi bilo paralelno čistoj psihologiji u prirodnoj (netranscendentalnoj) svijesti. Ali sva su spomenuta istraživanja još egologijska, solipsistička. Iz egologije, prve fenomenološke znanosti, ne traži Husserl izlazak prvo u svijet, nego najprije u drugo ja. Transcendentalno ja, naime, konstituira, aktivno i pasivno, svijet kao svoj intencionalni predmet, a u njemu opet sebe kao prirodno ja. Analoškom apercepcijom tada u svijetu prepoznaje i drugo ja, provjerava kao i ostalo anticipacijama koje se trebaju potvrditi, i napokon tek u zajedništvu s njime i drugima ja konstituira svijet kao monadologijsku intersubjektivnost, u kojoj se onda konstituiraju viša socijalna i kulturna zajedništva i sav konkretni svijet. Upada u oči kako je Descartes drugačije tražio izlazak iz sebe »samog na svijetu«, te nije ni pomislio da treba dokazivati opstojnost drugih misaonih supstancija, nego samo beskonačne i tjelesnih. Ni Kant se nije bavio utemeljenjem opstojnosti drugih zbog fenomenalnosti mojega iskustva, mada je inače pojam konstitucije predmeta njegov. Stoga je mig za to Husserlu došao od Leibniza, ali stojeći s Descartesom u transcendentalnome ja, Husserl nije morao preuzeti od Leibniza pojam o jednostavnoj supstanciji, niti od Kanta o stvari po sebi.

No Husserl rado govori o transcendentalnome ego i u trećemu licu, možda zbog bliskosti psihologiji. Tu se razlikuje od Descartesa, koji se izražuje redovito u prvome licu, mada stoga miješa transcendentalno stajalište (prvi podmet) s prirodnim (opodmećeni predmet). Upravo zbog takva istraživanja i zbog krajnjega individualizma može se Descartes tumačiti i s egzistencijalnoga stajališta. Tome je stajalištu

blisko i njegovo shvaćanje mene kao stvari nepotpune i zavisne što teži većemu i boljemu, dok onaj o kome ovisim ima sve te više stvari stvarno i beskonačno (C, 4, e). Zanimljiva je sličnost s prvim filozofom egzistencije, Sørenom Kierkegaardom, koji smatra izlaskom iz očaja — vjeru kojom čovjek želi biti vlastitim ja koje se transparentno zasniva na moći koja ga je postavila (*Bolest na smrt*, svršetak). I Jaspers, koji smatra da je Descartes primjer kako ne bi trebalo filozofirati, shvaća čovjeka jednako. Od njih se Descartes razlikuje usmjerenošću na um i spoznaju, ali kao oblik života i zadovoljenja duha.

Stoga vrijedi obratiti se i Hegelu koji se također bio usmjerio na um i spoznaju. Obrazovao se stoljeće ranije na istoj velikoj tradiciji kao i Husserl, čak je i zasnovao svoju fenomenologiju s analognim uvjerenjem da se bit pojavljuje, ali u nj analiza kategorija i analiza realnih predmeta nisu naprosto dva područja, nego je u svojoj *Enciklopediji* s jedinstvenom snagom sintetskog mišljenja, 1. u Kantovoj tradiciji, pretpostavio pojmovne oblike kao uvjet iskustva (usp. Descartesove urođene ideje), a po Fichteovu zahtjevu za znanost izveo ih iz jednoga najopćenitijeg počela — bitka samoga koji se još i ne razlikuje od Ničega, te u samorazlikovanju od njega tvori sva logička određenja pojma; 2. po Schellingovu primjeru analizirao je razvoj tih logičkih određenja u sistemu znanosti o prirodi kao neposredno nađenu objektu u kojemu pojam otkriva posredovanja uvjeta, po kojima dopire do shvaćanja samostvaranja organizma; 3. uzdizanjem u općenitost, nad svoj neposredni opstanak u prirodi, taj se pojam javlja kao duh: subjektivni, općesvjetski, i ponovnim uzdizanjem nad posebnosti u svoj realitet u sebi, kroz umjetnost, religiju i filozofiju, postaje posve u sebi iskušanim apsolutnim duhom koji je »pojam što napreduje i razvija se, i to je kretanje djelatnost spoznanja, vječna ideja po sebi i za sebe koja se kao apsolutni duh vječno upošljava, stvara i uživa.« (*Enzyklopädie*, § 577) Na kraju svoje *Enciklopedije* navodi Hegel riječi Aristotelove iz XII knjige *Metafizike* o umu koji misleći — sebe misli, i u tome razmatranju (*theōria*) otkriva divne užitke nama katkada, a bogu uvijek. Tu između Aristotela i Hegela stoji sukladno Descartesovo zasnivanje konačne svijesti na beskonačnoj.

Tek Hegel obnavlja stvaralački Aristotelovu nauku o sućini, spoznaji koje treba poslužiti *Organon* i analitička me-

toda kao pojmovna pretpostavka, da bismo spoznajući prodrli kroz fiziku: neorgansku prirodu gdje se sućina (*usia*) kao uobličenje (*eidos*) još razlikuje od tvari (*hýlē*), pokretača bivanja (*tò tí ekinēse*) i svrhe (*tò hū hēneka*), i organsku gdje se sućina prožela samosvrhom (*entelékheia*) i samopokretanjem, te stoji još samo u rascjepu spram tvari, do psihologije i metafizike: duha koji u pojmu (*hypólēpsis*) prima oblik predmeta bez neostvarene tvari (samu ostvarenu sućinu kao ostvarenje svrhe) u um koji je pokretač oblika, i koji misleći ujedno biva mišljen.

Na kraju mislećega razmatranja (*theōría, die denkende Betrachtung*) stoji Aristotelu i Hegelu samomotrenje uma u sebi, no tu između Aristotela i Hegela stoji Descartesov obrat: ako postojim misleći, i ne izgubim svoje stajalište prvoga podmeta (Husserlov transcendentelni ego), moja će svijest biti od početka jedinstvo svih predmeta, i u tome će se jedinstvu kao sućina (supstancija) spram prvome predmetu i podmet (subjekt) spram drugim predmetima kroza sva razlikovanja i posredovanja inotama održati. Stoga je Aristotelov »um« na vrhu hijerarhije sućina kao najbolja sućina od svih, ali jedna od njih, a Hegelov »pojam« jedno je s bitkom, koji kao najveća općenitost stoji na početku, te se određuje pojmom koji se kroza nj razvija, i produbljuje do duha koji sebe zna kao sućinu i kao podmet, i kozemu je u vlastitoj beskonačnosti sve sadržano (a beskonačnost je odnošenje na sebe u prelaženju u ino). Sve su pojedinosti, kroz dokinuća u općenitost mišljenja, u duhu održane u jedinstvu.

Descartes je postavio okvir samosvijesti kasnijoj filozofiji i »Arhimédovu točku« u meni (prvome podmetu koji zna sebe uvijek u prvome licu). Oko te je točke Kant izveo, po svojim riječima »Kopernikanski obrat« filozofije, po kojemu podmet određuje predmet, a ne obratno, a Hegel je postigao konkretno ispunjenje samosvijesti svom iskušenom prednošću, kao što je to zamislio kasnije i Husserl na osnovu Descartesa i Kanta, ali je Hegel snažnom i stupnjevitom sintezom ostvario u tome samoiskustvu subjekta dubinu, kakvu Husserl ipak nije ni zacrtao.

/6/ Descartesovo shvaćanje o zabludi kao presezanju mogjega konačnoga razuma beskonačnom voljom, koja pouzdano hoće dobro i istinito samo onda kada je određuje razum, vodi nas već i u slijedeće područje Descartesova mišljenja.

Slast i gorčina života

Kasno Descartesovo djelo *Les passions de l'âme* bavi se odnosom tijela i duše, i uvodi nas u Descartesovu etiku.

1. U prvome dijelu govori se o trpnjama uopće i o cijeloj čovjekovoj prirodi. Prvo se utvrđuje da je svako trpljenje ujedno s druge strane djelovanje. Time opet dolazimo do principa kauzaliteta po kakvu je u prvoj filozofiji dokazivana opstojnost materijalnih stvari kao uzroka naših osjeta (E, 2). Da bismo spoznali trpnje duše, potrebno je razlikovati funkcije duše od funkcija tijela. Možemo ih razlikovati tako da sve što nalazimo u sebi, a vidimo da može pripadati i tijelima bez duše, pripišemo tijelu, a što vidimo da ne može pripadati tijelu, da pripišemo duši. I) Tako će tijelu pripadati kretanje i toplina, strujanje krvotoka i animalnih duhova koji su naročito jedre čestice što zbog veće gibljivosti prodiru iz srca krvlju prije u mozak nego druge, a odatle kolaju dalje živcima. II) Duši će pripadati samo misli. One se dijele na a) djelatnosti volje i b) trpnje zahvaćanja (la perception). Prve mogu aa) svršavati u duši, kao ljubav prema Bogu, ili ab) u tijelu, kao hod. Druge može b) uzrokovati duša sama, kao predodžbe vezane uz htijenje, kao zamišljanje nečega što ne postoji, ili kao mišljenje bez uobrazilje, i tada zavise od volje pa su ujedno i djelovanja, ili ih bb) uzrokuje tijelo, kao sanjarenja, snove i drugo što zavisi od gibanja animalnih duhova u mozgu, te su samo trpnje; mnoga zahvaćanja trpimo od djelotvornosti živaca: preko njih /1/ zahvaćamo izvanjske stvari, /2/ vlastito tijelo i /3/ neke učinke u duši kojima uzroke ljudi obično ne znaju. Samo ova posljednja »stradanja« obično zovemo strastima. Definicija: Strasti su percepcije (osjećaji, emocije) duše koje se posebice na nju odnose i koje uzrokuju, održavaju i utvrđuju neki pokreti duhova.

Da bi se razumio njihov postanak, tumači Descartes kako je duša združena s tijelom. Po njegovu mišljenju, jedini neparni organ u našem mozgu, epifiza, mora biti mjesto gdje se dvostruki osjeti naših očiju, ušiju, misli u dvije pole mozga — sjedinjuju tako da vidimo jednu sliku, itd. Tu glandulu pokreću animalni duhovi, npr. kad su pobuđeni osjetom u tijelu, ali je pokreće i naša duša pomoću volje, npr. da njome preko duhova kroza živce pokrene naše mišiće. No često duša ne pokreće preko nje krv i duhove iz-

ravnom voljom, nego npr. misleći na riječi vještije pokreće usta, no misleći na pokrete usta. Učenje, navika i sl. pridružuju neke naše misli nekim pokretima glandule. Strasti su pak određene misli pridružene nekim njenim pokretima uzrokovanim iz tijela, i služe ponajviše tome da raspolože dušu za ono na što spremaju tijelo, npr. da je strahom raspolože za bijeg u opasnosti. No često njihovi učinci i nisu dobri. Tada se možemo nadati da ćemo marljivošću moći sudovima zasnovanim na istini zamijeniti misli pridružene nekim pokretima glandule, i tako s vremenom ovladati strastima. Uostalom, pri dresuri životinja mijenja se u njima pridruženost misli i pokreta, pa kako je ne bismo mogli izmijeniti u nama!

2. U drugome dijelu govori se o broju i redu strasti i tumači se šest prvotnih. Strasti mogu biti pobuđene djelatnošću duše, temperamentom tijela, slučajnim utiskom u mozgu ili predmetima osjetila. No ona ne izražuju sve razlike tih predmeta, nego samo načine na koje nam ovi mogu koristiti ili štetiti.

Zatim Descartes nabroja strasti takvim redom da nijedna ne treba slijedeće za svoje tumačenje: čuđenje; poštovanje i prezir, plemenitost i oholost, skromnost i niskost, divljenje i omalovažavanje; ljubav i mržnja; želja; nada, strah, zavist, pouzdanje i očaj; kolebanje, hrabrost, smionost, takmičenje, kukavnost i strava; grižnje savjesti; radost i žalost; rujanje, smijeh i samilost; samozadovoljstvo i kajanje; odvratnost i srdžba; uznositost i sram; gađenje, žaljenje i veselost.

Šest prvotnih strasti definira ovako: a) Čuđenje je naglo iznenađenje duše koje je navodi da pažljivo promatra rijetke i izvanredne predmete. b) Ljubav je uzbuđenje duše, uzrokovano gibanjem duhova, koje je potiče da se s voljom združi s predmetima koji joj, kako se čini, odgovaraju. c) Mržnja je uzbuđenje duše koje potiče na htijenje da se razdvoji od predmeta koji joj se prikazuju štetnima. d) Strast želje jest uzbuđenje duše, uzrokovano duhovima, koji je raspoložu da ubuduće hoće stvari koje si predočava podobnima. e) Radost je ugodno uzbuđenje duše u kojemu se užitek što ga ima sastoji iz dobra što joj ga utisci u mozgu prikazuju kao vlastito. f) Žalost je neugodna otupjelost u kojoj se neugoda koju duša trpi sastoji iz zla ili nedostatka što joj ga utisci u mozgu prikazuju kao da joj pripada.

Zatim slijedi opis kretanja krvi, srca i duhova u strastima. U ljubavi utisak misli potjera duhove živcima u želudac i crijeva odakle potom krv obilno poteče u srce, zagrije ga, i ono opet potjera duhove u mozak da učvrste utisak. U mržnji potaknuti duhovi potjeraju krv iz slezene (nezapaljivu), jetre i žuči (prezapaljivu) u srce koje kuca nepravilno, a probava se kvari (Descartes naime smatra da se srce širi mehanički toplinom od paljenje uniše krvi, a stišće kad ona oteče u arterije). U radosti se potiču osobito živci oko srčanih otvora, a manje oko utrobe, krv kola brzo i često se pročišćuje, te šalje duhove u mozak koji podržavaju radosni utisak. U žalosti se srčani otvori stišću, ali se rad utrobe ne remeti. U želji se pobuđuju svi organi djelovanja i srce, i opet učvršćuje ideja htijenja u mozgu. Učinak čuđenja pobuđuje samo dušu i ne opaža se u srcu ni u krvi.

Uzroke združenja misli s kretanjem u tijelu traži Descartes u prvome predmetu u životu na koji je tijelo trebalo raspoložiti dušu — u hrani. Tako je dobra hrana budila ljubav i vezala je za pobudu želuca i crijeva, a loša mržnjom remetila probavu da se hrana što neprobavljena izbacila, obilna u veselju nije poticala dalju probavu, a oskudna u žalosti nadoknađivala je srcu krv iz slezene. Želja je usmjerena na izvanjsko primanje i odbijanje. — Zatim se niz vanjskih znakova pri strastima tumači psihološki i fiziološki: crvenjenje i blijedenje, drhtaji, otupljenost, smijeh, suze, itd.

Uloga strasti za tijelo u tome je da pripreme dušu da privoli na djelatnosti koje služe tijelu. No iskustvo i razum vode bolje no strasti. Od strasti su za tijelo bitnije negativne od pozitivnih, jer ga čuvaju. Tu radost ili žalost prethode ljubavi odnosno mržnji, a ove želji koja vodi k djelatnosti.

Uloga strasti za dušu: navode je na dobro kada proizlaze iz prave spoznaje, ali na zlo kada proizlaze iz krivoga mnijenja. Za dušu su bitnije pozitivne strasti: nikada joj ne može biti previše ljubavi, pa ni radosti, ali umjetnost je potrebna tijelu. U duši ljubav ili mržnja prethodne radosti ili žalosti. Razumom treba ovladati strastima, a naročito željom, jer ona vodi činu. Zato je osobito važno razlikovati koje stvari i što u kojim stvarima zavisi samo od nas, a što ne zavisi, nego se treba smatrati djelom Providnosti i nimalo za time ne žudjeti! U takvu slučaju unutrašnja uz-

buđenja duše (koja nisu trpljenja od tijela kao strasti) i, osobito, vrlina (svijest da smo činili ono što smo smatrali najboljim) mogu uvijek zadovoljiti i smiriti dušu svladavši strasti.

3. U trećemu se dijelu govori o ostalim nabrojenim strastima. Neke se konstruiraju iz drugih kao geometrijski likovi. O nekima se iznose vrlo znatne misli.

Poštovanje i prezir vrste su čuđenja, po prvome je duša sklona da promatra veličinu onoga što cijeni, a po drugome sitnoću onoga što prezire. Poštovati i prezirati može i sebe. Samo jedno nam daje pravi razlog da se cijenimo: upotreba slobodna izbora i vlast nad našim htijenjima. To nas čini nekako sličnima Bogu. U tome je istinska plemenitost. Po njoj ne smatramo druge ni mnogo gorima ni mnogo boljima od sebe. Vrlo skromnost je razmatranje o slabosti naše naravi. Najplemenitiji su i najskromniji, nadasve žele činiti dobro drugim ljudima, a preziru svoj interes i vladaju strastima. Poštovanje ili prezir prema sebi iz drugih razloga: bogatstva, ljepote, duhovitosti ili časti, jesu poroci oholost i niskost.

Nada je sklonost duše da vjeruje da će se ono što želi dogoditi, strah sklonost da vjeruje, da se neće dogoditi. Kada u uvjerenju nestane straha ili nade, ostaje pouzdanje ili očaj.

Opći lijek protiv strasti, mada sve imaju i korisne uloge, jest u promišljanju kako uobrazilja vara jer snaži razloge koji uvjeravaju u objekt strasti, a slabi one koji razuvjeravaju. Treba vježbe i priprave da se duša odupre strasti i odvoji misao od kretanja krvi i duhova s kojim je spojena, za to ne dostaje ljudske mudrosti. U trenu strasti treba misliti na suprotne razloge (u strahu na sigurnost i čast koju daje obrana, a u želji za osvetom na časno povlačenje).

Duša ima svoje vlastite užitke. Ali oni koje dijeli s tijelom posve zavise od strasti. U strastima je slast i gorčina života. Mudrost nas uči ravnati strastima tako da zla budu podnošljiva i da se iz svih izvuče radost.

* * *

Utisak reda, sustavnosti i jasnoće u ovome spisu podsjeća na *Pravila za upravljanje duhom*. No matematičnost koja zorovima, pa još i anorganskoj prirodi tako dobro pristaje,

lako vodi u shvaćanju organske prirode i duševnih pojava do teških osiromašenja, te ako i čuva od nejasnoća, ne čuva i od predrasuda. Ipak, iz spisa je očitije osiromašenje pojmova tijela, nego pojma duše.

Sistematski treba uočiti paralelizam između dokazivanja beskonačne misleće supstancije i svijeta materijalnih stvari, i tumačenja strasti iz pojma kauzaliteta kojim presežem iz ideje u mojoj svijesti u predmet te ideje (makar je on opet kao stvar konstituiran u mojoj svijesti).

No ovdje imamo varijantu kauzaliteta u kojoj se zaključuje iz trpnje na djelatni uzrok: kod osjeta uopće i strasti posebno. Ona ima svoj osobit vid u radosti i žalosti ili tjelesnim osjećanjima užitka i boli, kojemu se pri istraživanju konstitucije predmeta u mojoj svijesti ili uopće u drugim spoznajnim istraživanjima ne posvećuje osobita pažnja, nego se ostavlja psihologiji i etici. Naime pitanja o zbilji, o javi, o istini, o stvarnosti, itd. mogu se razlikovati. Dok je proturječnost, zbog koje Descartes sumnja u pojedinosti u svijetu, srodna nepovezanosti iskustva u cjelovitost života, zbog koje sumnja u javu, i može se shvatiti kao njen poseban slučaj, dotle se pitanje o zbilji uopće do kojega dopire na kraju prve meditacije, mora od toga razlikovati. Leibniz pokušava formulirati tu razliku tako da mu se kao prvo javlja pitanje koje se s pravom može postaviti: zašto prije ima nešto nego ništa? A tek kada se pretpostavi da stvari mora biti, treba pitati: zašto moraju biti ovakve, a ne drugačije? (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 7) Oba su pitanja vidovi načela dostatnoga razloga, ali samo prvo pitanje pita za prvi temelj zbilje, u Leibnizovoj formulaciji — kao prvi temelj bitka, u Descartesovoj — kao prvi temelj spoznaje o bitku. No kako god bilo s odgovorom na to pitanje, a Descartes i Leibniz se u njemu uglavnom slažu i nalaze ga u naj-savršenijemu suću, i od njega moramo razlikovati treće pitanje o stvarnosti kakvu redovito prihvaćamo praktički, bez obzira na onakve spoznajne sumnje ako ih inače produbljujemo (a svatko tko se bavi ikojom znanošću, postavlja si barem drugo Leibnizovo pitanje). Po mišljenju Descartesovu i Kantovu, kriterij za tu stvarnost jest osjet jer je pasivan s obzirom na našu volju i razum. Pri tome si Kant i ne postavlja zadatak da išto dokazuje kauzalitetom osjeta, mada u pozadini pretpostavlja stvar po sebi. Naravno, taj je osjet interpretiran jasnom i razgovijetnom spoznajom (Descartes), odnosno kategorijama i rasudnom snagom (Kant).

Doista, time dobivam stvarnost kao spoznajni predmet na kojemu onda iskrsavaju svi oni konstitutivni problemi, ali ni to nije ona stvarnost našega svijeta koju mi najživotnije prihvaćamo iako je shvaćamo u mnogo manjoj mjeri, nego što se traži za spoznaju. Ta je stvarnost svijeta nešto čvrsto. Mi ne vjerujemo u nju samo zbog osjeta vida, sluha i drugih, nego zbog osjećaja boli, i osjećaja užitka; zbog nade i straha koji se na njima grade; ne zbog danosti svijeta, nego zbog zatečenosti njime. Upravo kao prvi podmeti svojega mišljenja, slobodni od spoznajnih naivnosti i ustežući svijetu priznanje, najjasnije možemo osjetiti koliko smo ujedno prirodna bića zatečena stvarnošću svojih predmeta i zainteresirana za sve što nam je drago ili odbojno, užasno ili neodoljivo. Upravo u ovakvu stvarnost, istinu koja se konstituira drugačije od zbilje uopće, od jave i od istine o nekome spoznajnom predmetu, uvodi nas razmatranje o strastima. Ali ta je istina samo jedan vid istine uopće u kojoj su svi spomenuti vidovi međusobno posredovani za nas.

U Descartesovu prikazu javlja se najprvo tijelo u svojoj razlici od duše kao spoznajni predmet koji osjećamo. Spoznaja do koje on o njemu dolazi jasna je i razgovijetna, no i osiromašena. U prvome dijelu *Strasti duše* tumače se tako toplina, mehanizam krvotoka i živčevlja, te kretanje. U *Pravilima* (12) tumačili su se osjeti, zajednički osjet, uobrazilja i živčevlje mehanički kao tjelesne pojave, doduše još ne fiziološki, nego samo metodski, usporedbama s pećatom i perom (v. Metoda). Ali nam upravo taj opis omogućuje da si predočimo koliko je ovaj u *Strastima*, plod kasnijih Descartesovih anatomskih i fizioloških istraživanja koja je vršio kao nemilosrdni mehanicist, oblikovao stečena znanja po ranijim metodskim zasadama. S druge strane u svojoj naivnoj jasnoći svjedoči o mogućim ograničenjima znanstvenih istraživanja sa sličnih stajališta.

Iz ova dva primjera jasnije nam je kako je Descartes zamislio da su i životinje mehanički automati u *Raspravi o metodi*, V. Tek je razumna duša shvaćena drugačije jer se pojave u njoj ne mogu zamisliti kao tjelesne i jer je nedjeljiva. No pravi je razlog što sam ja prvi podmet, i u svijetu mojega iskustva konstituiram predmete jasno i razgovijetno, odnosno matematski gdje god mogu. A mogu u svoj tjelesnosti jer je protežna. I dok mi uobrazilja omogućava razumijevanje biti tjelesnosti, a osjet, po kauzalitetu, svjedoči o njenoj egzistenciji, ništa ne priječi moju samo-

svijest da primijenim i volju na nju, te da cijelu prirodu shvatim kao predmet za korištenje (*Discours*, VI). No dvije oznake navodi Descartes po kojima se razaznaju i izuzimaju bića koja nisu automati (ljudi): 1. govor, 2. univerzalna djelatnost. Dok nas pojedine životinje nadmašuju u pojedinim vještinama, dotle u svim drugima zaostaju. Automat se može zamisliti kako odgovara na situaciju: vikne ako je udaren i sl., ali ne i kako odgovara na smisao riječi u svim govornim situacijama. To ne može ni papiga, nego samo čovjek (*Discours*, V). Nije li to putokaz za jednu konstituentu drugoga ja (za Husserla)? Između svih sućina u mojem iskustvu, one koje govore riječi koje mogu slušati kao moje misli, izdvajam kao druge ja. Ali u nekoj mjeri i druga sućine iskazuju znake koje mogu gledati, slušati, itd. kao svoje misli (jer u misli ulaze i osjećaji za Descartesa), npr. teško je prepoznati radost u psa koji se igra, strah u kokoši dok bježi pred kolima... No o tome u Descartesa ništa.

Nakon funkcija tijela tumače se funkcije duše i u njima se izdvajaju djelovanja volje od trpnja zahvaćanja, a unutar ovih se od osjeta vanjskih predmeta i osjeta tijela izdvajaju strasti kao učinci u duši koji razlikuju samo neke načine na koje nam njihov uzrok može koristiti ili škoditi.

Vežu između duše i tijela shvaća Descartes opet mehanički, kao i gibanja u tijelu koja određuju pojedine strasti, a naročito pojednostavnjuje govoreći o prvome uzroku pridruženja misli i tih gibanja. Tu vrijedi još napomenuti da fiziološki sustav kojim tumači strasti, po kojemu krv u želucu i crijeva obilježuje ljubav, krv iz jetre i žuči mržnju, iz srca samoga radost, a iz slezene (sijela crne žuči) žalost, ukazuje još na asklëpijadsku liječničku školu kojoj je pripadao i Hippokrat, a koja je tumačila pojave u tijelu omjerima u smjesi sokova: sluzi, žuči, krvi i crne žuči. Po tome se oblikovala i teorija o temperamentima: flegmatičnome, koleričnome, sangvinističkome i melankoličnome, a oni odgovaraju u osnovi Descartesovoj podjeli strasti. Za razliku od spomenute četiri strasti, čuđenje ne budi tjelesna gibanja, a želja ih budi u vanjskim organima djelovanja.

Uopće je čuđenje kao strast posve duševna, čak umna strast, potiče na spoznavanje. To je Aristotelovo čuđenje (*thaumásein*) iz kojega izvire filozofija. Želja je naprotiv praktička strast i vodi činu. Ostale su shvaćene naprosto

kao četvorina s oznakama: »imam« — »još nemam« i »dobro« — »zlo«.

Osnovno nastojanje oko strasti treba biti u tome da jednostavne misli pridružene gibanjima u tijelu (preko epifize) zamijenimo promišljenim i iskusnim sudovima, jednostran poriv univerzalnom umnošću, i tako ovladamo strastima. No za to ne dostaje sama ljudska mudrost, nego treba vježbe (Aristotelovo »éthos« nasuprot Sokratovu i Platonovu »znanju vrline«). S druge strane, prije čina treba onim sudovima točno prosuditi što ovisi o nama, da drugo i ne poželimo, nego prepustimo Providnosti. To nas vodi nešto širim etičkim načelima iz *Rasprave o metodi*, III. Tamo Descartes kaže da si je, dok se u pogledu spoznaje povukao u sumnju, propisao nekoliko provizornih praktičkih maksima: 1. pokoravati se zakonima i običajima svoje zemlje, čuvajući svoju religioznost, te slijediti u svemu najumjerenije stavove, 2. biti najodlučniji i najčvršći u djelovanju što mogu, čak i kada slijedim sumnjivo mnijenje, jer samo tako mogu iz njega izaći, 3. kušati uvijek radije svladati sebe nego sudbinu i radije promijeniti želje no red u svijetu jer su samo misli posve u mojoj moći, te pošto pokušam učiniti najbolje što mogu u vanjskim stvarima, smatrati da je ostalo za nas nemoguće. 4. Napokon, kaže da je između ljudskih zanimanja odabrao za sebe njegovanje uma i spoznavanje istine slijedeći svoju metodu, jer mu to pruža najslađa i najnevinnija zadovoljstva u ovome životu. Stoga se o njegovu razmišljanju i istraživanju i može govoriti kao o egzistencijalnoj odluci.

Ove su maksime u punu skladu sa spomenutim stavovima iz *Strasti*, ali se u tome djelu kriju još i dva drugačija stava.

Jedini razlog da se cijenimo upotreba je našega slobodnoga izbora i vlast nad htijenjima. Tu dolazimo opet do slobodne i neograničene volje kakvu Descartes pretpostavlja u duši. Po njoj smo, za njega, nekako slični Bogu. Tek po njoj možemo htjeti što umom mislimo, a ne samo što strastima trpimo. Na takvu stavu izgradio je Kant etiku koja nije provizorna poput Descartesove. Na slobodnoj volji, ne samo u izboru između htijenja ili želja, nego u potpunoj vlasti nad htijenjima za volju takva djelovanja da maksima, po kojoj se vrši, može biti i princip općega zakonodavstva, da se zamisliti utemeljenje inteligibilnoga svijeta slobode nasuprot prirodnome svijetu nužnosti u kojemu sebe nalazimo kao pojave. No ukoliko takva moja samodjelatnost ima

postojeće uvjete života u svijetu za pretpostavku i materiju, onda može ili pojmom proniknuti u umnost povijesnih posredovanja njihova bitka (Hegel), ili njihovu meni tuđu predmetnost odlučiti dokinuti kao samootuđenje vlastita predmetnoga bića (Marx). Ali time smo već došli upravo na ono stajalište koje je Descartesovim maksimama oprečno.

Drugim značajnim stavom zaključuje se spis o strastima. Duša ima vlastite užitke, ali oni koje dijeli s tijelom posve zavise od strasti: u njima je slast i gorčina života. Mudro je znati ravnati strastima da se podnesu zla i iz svih izvuče radost! I Platon u *Philēbu* razlikuje užitke duše same i zajedničke užitke duše i tijela, a ravnanje strastima lako nas podsjeća na *Phaidra* a na neprilike smrtnika što ga vozi osjetilna zaprega. Tu tek dotičemo onu stvarnost koja nas u našim osjećajima i strastima prva zatječe, koja je uvjet da uvjeti života u svijetu budu za nas postojeći, koju ne priznajemo zato što je realna izvan svijesti, nego zato što iskušava našu volju i čini nas, kroz bol i milinu, strah i nadu, bićima u svijetu, a svijet u punu značenju za nas poljem našega života na kojemu kušamo slast i gorčinu, i pokazujemo umijemo li živjeti. Dovde nas je doveo Descartes, i tu nas ostavlja našem životu.

Izvod

Descartes je u veliku naporu da temeljito misli osjetio potrebu da filozofski utemelji svoj znanstveni rad i njegovu metodu. To znači da promisli o njihovu značenju za nas. Došao je do najizravnijega rješenja: značenje znanosti za mene jest njezino svjedočanstvo o meni i očevidnost u meni. No kada se spoznaja utemeljuje u meni kao izvoru, utemeljuje se baš u izvoru moje djelatnosti. Tako se prvi podmet otkrio kao zajednički izvor potonje teorijske i praktičke filozofije.

Mislim, dakle jesam. U razvoju toga Descartesova stajališta utemeljivanje misli i zrenja u meni suprotstavlja se ikakvu utemeljenju mene kao prvoga podmeta u mišljenju ili zrenju. Moj mi se bitak javlja kao pretpostavka mojega mišljenja i stoga ni poput kojega predmeta misli. On mi se ne javlja ni kao pojedinačan, nego kao sve! A tek kao podmet u predmetnosti (a ne kao prvi podmet svake predmetnosti) ja se sebi mogu javiti kao duša, tijelo, pojedinac,

René Descartes ili tko drugi, ali to ne mogu u stavu: mislim, dakle jesam. U spoznanju predmetnosti koju nalazim, već se pri svakoj vezi tvrdjenja priroka o podmetu javlja i htijenje kojim prihvaćam takvu vezu. No ukoliko to htijenje nadmaši ono što je nađeno i što je s tim nužno vezano, gubim slobodu u predmetnosti koju osjećam kao jasnoću i razgovijetnost, i padam u zabludu.

No u htijenju predmetnost me zatječe mimo spoznaje. Priznajem je za stvarnost prije no što je razumijem. Tu se javlja u strasti, strahu i nadi, ono što spoznanje nalazi vezano uz osjećaj, bol i milinu. Ako tu moje htijenje ne nadmaši ono što očividno nalazim ili izvodim, gubim slobodu u stvarnosti koju osjećam kao neograničenost volje, i svodim djelovanje na spoznanje.

Kako je u teorijskome vidu Descartesove filozofije, ako je sami nastavimo promišljati, osnovno stajalište u prvome, nepredmetnome podmetu ukinulo očevidnost njegove psihologije »stvari« koja misli, tako u praktičnome vidu iskustvo slobode ukida ograničenje djelovanja samo na svladavanje sebe, a ne sudbine, ako se u sudbinu ubraja sve osim mojih misli. Tek time se iz Descartesova stajališta razvila razlika između spoznanja i djelovanja, i to u odnosu na htijenje kao odnos između podmeta i predmetnosti.

Odnos između podmeta i predmetnosti javlja se spoznajno kao opreka nalaženja i htijenja, a djelatno kao opreka zatečenosti i htijenja. Spoznanje se pak suprotstavlja djelovanju ukoliko je za nj nalazište ono što je za djelovanje zatočeništvo.

A/ Ukoliko nešto nalazim u predmetnosti, utoliko to prvotno nisam ja. Ukoliko se o tome tek pitam, utoliko to još za mene nije ništa. No ukoliko se predmet mojega nalaženja javlja kao izvor misli koje mogu biti mojima istovjetne ili oprečne, ali u oba slučaja istovremene, on postaje za me nečim, i to poput mene koji istovremeno bivam nešto kao taj predmet. Ukoliko je predmet samo izvor osjećanja istovrsnih s mojima, opet spoznajem nas oboje jedno po drugom. Ukoliko se onaj prvi predmet koji misli javlja redovito i kao ovaj drugi koji osjeća, a drugi samo nekada kao prvi, s prvim sam bitno istovrsniji. Također, ako se oba javljaju i kao prostorni, spoznajem i njih i sebe, istovrsne među njima, i kao tijela, a kako se tijelo često ne javlja kao izvor osjećanja ili misli, ono samo je kao predmet u još manjoj mjeri istovrsno sa mnom. Tako stupnjevito razaznajem obrasce

svoje srodnosti sa svijetom koji nalazim i u kojemu se nalazim.

Međutim, redovito mi tek predmetna tjelesnost prenosi osjećanja i misli drugih. Ova se ne javljaju bez nje, nego kroz nju. Javljanje osjećanja sred tjelesne predmetnosti otvara dubine u predmetu u koje mogu ponirati otkrivajući svoju dubinu. Gdje se javlja i misao, još razumljivije otkrivam prvi podmet ravan meni, i neodrediv onkraj svoje pojave, poput mene. Predmetnost iz koje ne izvire misli ni osjećanja još je zatvorena mojemu poniranju.

Osjećanja se javljaju raznim tjelesnim izrazima, a misli tek govorom. Svi što govore riječi koje mogu čuti kao svoje misli stvaraju moje misaono razumijevanje predmetnosti: svijet stvaramo zajedno. Tu je spoznajno stajalište u meni dokinuto, a postavljeno stajalište u nama. Bez toga ne bi imalo smisla iznositi misli ni filozofiju.

Prvi put je stajalište u meni dokinuto predmetnošću koju nalazim prije no što sam je spoznao. No u tom dokinuću samodostatnosti, održalo se ono time što nađeno spoznajem samo mojim spoznajnim moćima. Taj povratak u mene ponovno se dokida, kako je upravo rečeno, otvaranjem moje predmetnosti u druge podmete koji sa mnom stvaraju svijet: mi isijavamo svoje mogućnosti spoznaje i doživljavanja svijeta jedni u druge ostvarujući ih i ponovno otvarajući nove. To je kultura u najširem smislu riječi, u povijesnoj dubini i u širini čovječanstva. Predmetnost dokinuta u podmete ponovno se javlja kao obogaćena predmetnost, a ja — dokinut među nama — kao obogaćivan ja, koji i opet ništa ne spozajem mimo svoje moći, no one su sada za mene posredovane mnogolikošću predmetnosti i mnogostrukošću podmetnosti u svijetu.

Sa stajališta predmetnosti koju ja kao podmet uspostavljam, otvaranje drugih podmeta u njoj poput zagonetna je izviranje bujica iz zemlje.

Sa stajališta te podmetnosti koja izvire meni u susret, predmetnost, kroz koju se redovito javlja, zagonetna je tvar koja me prostornom i vremenskom neobuhvatljivošću, dok se uobličuje u svijet, istovremeno zakida u susretanju s podmetnošću. Samu podmetnost ne spoznajem, dakle, nikako. Samo predmet je »nešto«, podmet nije ništa. Ali predmeti su određeni prirocima i nužno povezani uzrocima u javu kao sustav koji se neprestano spoznajom zatvara, dok otvorenost

u predmetnosti, izvor njene jave, njezina ispraznost u otvaranju novih prostora, neprestano svjedoči o podmetnosti koju pod njom slutimo. Napokon, ne pretpostavlja samo čovječanstvo podmetnost, već sav život, pa i svako uobličene, javljanje inoga uopće, uspostavlja zajedništvo mene i svega inoga u spoznaji svijeta u zagonetnoj prelomljenosti na predmetnost i podmetnost.

B/ No sve to spoznanje tek je prividno samodostatno. Htijenje da istražim nalazište spoznanja dobiva ozbiljnost time što je predmetnošću zatečeno. Dok predmetnost uspostavljamo u svijet — a to je naš povijesni podvig u jednostranu vidu spoznanja — stajemo razumijevati našu zatečenost, te se jednostranost spoznanja dokida spoznanjem nužnosti djelovanja. No u svojoj zatečenosti mi smo i svojim djelovanjem zatečeni još prije no što smo ga spoznali. Prije no što je svijet za svakoga od nas i postao svijet, već smo ga jeli, pili, udisali i mijenjali. No to djelovanje pretpostavlja zbog zatečenosti trpnju, a zbog svojega izvora u meni neku svijest po kojoj ja znam da jesam. Ono pretpostavlja osjećaj i strast.

Nada i strah daju svijetu stvarnost, bolnost i milinu. Osjećaji mu daju znatnost, nadu i strah. Stvarnost i znatnost tek daju svijetu vrijednost. Vrijednost nije odvojena od bitka, već se bitak svijeta stvarno i znatno javlja tek time što vrijedi za nas. Time se on uspostavlja i za djelovanje, a ne samo za spoznanje, tek time mi živimo u svijetu, a ne stojimo samo izvan njega kao mirni promatrači. Otuda tolika slutnja o bitnosti strasti u ontologa Descartesa i Spinoze, mada sa svojega spoznajnoga stajališta primjenjuju ranije spomenuti kriterij zablude u spoznavanju i na djelovanje. Ipak, Descartes je vrlo svjestan toga da se s djelovanjem ne može čekati u sumnji kao sa spoznajom. I uz to, njegovo stajalište koje omogućava analizu javljanja podmetnosti kroz predmetnost — ontologiju kao fenomenologiju, kako su je razvili Hegel ili Husserl — polazeći od mene, ili sada već od nas, izlazi iz izvora djelovanja, te se na tome stajalištu može zasnovati i praktička filozofija.

Dok me s jedne strane određuju prirodno i povijesno naslijeđene mogućnosti spoznaje svijeta, s druge sam ja kao podmet nov izvor i početak u njima, koji se nikada ne može sam i sav javiti u slijedu predmetnosti. K tome, u djelovanju iskušavam spoznajno moguću slobodu. Kant je razvio tu mogućnost praktičke filozofije, shvativši jastvo kao oso-

bu po sebi koja iskušava svoju slobodu dok sluša moralni zakon u sebi, usprkos svim prirodnim porivima koji je zatječu. Fichteu se već moralna nastrojenost u meni otkrila kao čovjekovo određenje da, priznajući svijet, spoznaju utemelji na htijenju koje ima također svoj predmet, ali taj nije činjenica, nego čin. On ne potvrđuje sadašnju ljudsku zajednicu, nego buduću i bolju koju stvara. Takvo se htijenje, u Marxa koji je otkrio u postvarenim obličjima robe, novca i građanskoga gospodarstva zakrite odnose među ljudima, razvilo u poziv na ljudsko prisvojenje svojih otuđenih odnosa, upućen onima koji po svojem životnome položaju ne mogu ne htjeti da progledaju stvarnost i da je kao društvena snaga povrate u ljudski smisao.

No da ova slobodna djelatnost mogne biti djelatnost u svijetu, mora svijet za nas biti stvaran i znatan. Ali time nas on zatječe u osjećaju i strasti, i ograničava našu slobodu. U stajalištu posljedescartesovske filozofije to je podrazumijevani temelj spomenutih oblikovanja praktičke filozofije. Ako ga ne previdimo, širi nam se pogled na naš stvarni položaj u svijetu, kako se ustanovljuje spram moje i naše podmetnosti, a ne samo unutar predmetnosti.

Prvo, budući da imam iskustvo slobode kao podmet koji svemu što znam već prethodi, mogu se svoj svojoj predmetnosti suprotstaviti sve do poništenja najvlastitije predmetnosti u boli, i žrtvi. No mogu, također, i priznati svu tu predmetnost: iz nade i straha, zbog boli i radi miline, pa i po cijenu vlastite i tuđe slobode, sve dok me sama ne poništi u bolesti i smrti. Život teče u napetosti između dvaju iskustava: strasti i slobode.

Drugo, mi u oblicima povijesno stvorenih zajednica, u kojima spoznajemo i oblikujemo svoj svijet, saobraćamo kao prvi podmeti jedino kroz predmetnost, te bi njeno poništenje uništilo svako zajedništvo i svijet sam. To je osnova na kojoj Marx zasniva kritiku Hegela, te poima čovjeka kao predmetno i osjetilno djelatno biće koje ne treba dokinuti predmetnost u subjektivnu svijest s apsolutnim znanjem, nego samo otuđenu predmetnost u svijet kojemu je vraćen ljudski smisao. Otudjenje ljudskih odnosa u stvarne, kao zaborav podmetnosti u predmetnosti koja nas zatječe, otudjenje je drugih ljudi za mene u stvari, u građanskome društvu u robu ili novac nad kojima vladaju gospodarsvene zakonitosti, a njihova nužnost obrće čovjeka u slučaj za koji one vrijede, a društvo u red koji stvaraju među staležima

ili klasama, te među narodima. Ali ako mi se jednom drugi čovjek, otkriven i samoiskazan kao podmet, u predmetnosti, meni kao podmetu inoj, javi kao ino te inote, ili, školski rečeno, kao negacija negacije, tada će se moći nad sve potrebe za stvarima uzdići kao najveća ljudska potreba za čovjekom, ili, jednostavnije rečeno, ljubav.

Treće, unutar otuđene predmetnosti nije samo čovjek otuđen od čovjeka, nego je od njega otuđena i cjelokupna priroda. Dapače, upravo je otuđenje čovjeka od prirode i otvorilo povijesnu mogućnost da se čovjek koji živi u odnosu prema prirodi — rob, otuđi od čovjeka koji živi samo u odnosu prema čovjeku — gospodara. Aristotelovu spoznaju toga međuljudskog odnosa (*Politikē*, A) preročio je opet Hegel (*Phänomenologie* B IV A) na način koji je utjecao na kasniju filozofiju. No u našem izboru ona nas vodi i u blizinu Heideggerova upućivanja u otvorenost bitka što je pao u zaborav sred suća predmetnosti. A sami dolazimo pred pitanje: je li moguće, bilo u vlastitu životu bilo u povijesti, otkriti i osvojiti otuđenu podmetnost čovjeka, a da se ne raskrije i ne usvoji i otuđena podmetnost prirode, njena života i oblikovanja? Ako nismo povijesno prinuđeni na takvo razotuđenje, svakako smo barem slobodni za nj. A možemo li usvojiti svoju otuđenu svestranu spoznaju i djelatnost u svekolikoj stvarnosti koju nalazimo i koja nas zatječe, a da ih ne prepoznamo, ne ostvarimo i ne uzvolimo u slobodi podmetnosti koja nam zbog prelomljenosti naših moći prosijeva kroza svekoliku predmetnost svih suća?

C/ Spoznavanje koje omogućuje svjesnu djelatnost, i samo je djelatnošću zatečeno. Moje mijenjanje predmetnosti prirode radi održanja sebe kao predmeta u stvarnosti, postavlja prirodu u odnos sredstva prema mojoj svrsi. Ja je promatram još samo kao korisnu. Time mi i čovjek koji u njoj ostvaruje korist za mene postaje prvenstveno koristan, a to znači sredstvo za moju svrhu. Takav postvaren odnos već se Kantu pokazao apstraktno neprihvatljivim: nemoralnim. Za korištenje i ovladavanje nečime nije pak potrebno niti spoznati niti bar pretpostaviti njegovu sućinu, a kamoli priznati njegovu podmetnost, dovoljno je apstraktno poznavanje nekoga svojstva od kojega se predmet ne može odvojiti, pa da djelovanje na to svojstvo djeluje i na predmet. Načelo po kojemu je jednostavnije tumačenje bolje, upravo potiče u takvoj spoznaji takvu apstrakciju, a opću svodljivost i savladivost sređuje u proračunljivost količina. No ove ne

služe razmjernosti i skladnosti svojih djela, ni doživljaju providne spoznaje, kao u Platona, nego količinski što većoj moći, kao što sva ta spoznaja ne služi u prvome redu istini, nego, ukoliko nije tek duhovita igra, u prvome redu koristi. Tim je korisnije, međutim, vjerovati da je takva otuđena spoznaja koju proizvodi otuđena djelatnost, istina sama koja nas uzdiže kao ljude nad inu prirodu, kao i jedne nad druge.

Takvo znanje, kao tehnika, otkriva mnogolike vidove predmetnosti, ali kada je osamostaljeno, zakida cjelinu po kojoj opstoji. Šireći se i na područje naše djelatnosti, iz kojega je izvrela, takvo spoznanje ne poznaje izvor našega djelovanja u podmetnosti, i zakida puninu bića ili sućine koju podmet teži ostvariti u predmetnosti. Ono pretvara nas same u svoja sredstva, i naš rodni život ili, jednostavnije, naš ljudski život u sredstvo našega tjelesnoga opstanka, te se tako njegov prvotni djelatni smisao za nas sam sobom ukida.

Do svjesna pojma korisne znanosti došlo je upravo sedamnaesto stoljeće: Bacon i Descartes, a kasniji povijesni razvoj samo ga je potvrdio. Ipak je Descartes bio prevelik mislilac da na tome ostane. Iz cjelokupne koristive i proračunljive mehaničke prirode izdvojio je svakoga od nas ljudi kao podmet, tvrdoglavo vjerujući u našu neograničenu slobodu. Pred tim neusklađenim dvojstvom mi se moramo odlučiti: hoćemo li se zagubiti u nama inoj i jednoslojnoj količinskoj predmetnosti, ili se odlučiti za slobodu u svojoj podmetnosti koja se sobom posređuje kroza sve mnogosloj-nije viđenu i tvorenu predmetnost. U prvome slučaju opreka spoznavanja i djelovanja ostaje pri uzajamnu obesmišljenju, a u drugome se samodostatnost bilo teorijske bilo praktičke filozofije dokida u umijeće življenja.

* * *

U svakome od nas uvijek će se kriti prijetnja za moć postvarenih odnosa u svijetu i za moć onih koji se njima koriste jer je svakome od nas podmetnuta mogućnost slobode. Ta je spoznaja velik, mada nesvjestan, plod Descartesova mišljenja.

Svako ljudsko zajedništvo ima, makar u otuđenu vidu, svrhu da tu slobodu očituje i ostvari. Uspješno bi u tome bilo ono koje bi dokinulo i otuđenje vidova slobode.

Napokon, puno otvaranje mnogoslojne predmetnosti u vidovima umijeća življenja, kakvi su spoznaja i djelovanje, prema izvornoj i prisnoj podmetnosti, možda bih smio reći: ostvarenje filozofije u punome naponu između strasti i slobode, moguće je samo onome u čijem se svijetu uistinu sva suća otkrivaju u podmetnosti kao naše društvo.

Bibliografske bilješke

Premda je za ovaj prikaz, uz Descartesova djela, najshodnije ogledati djela najznatnijih filozofa staroga i novoga vijeka, u bibliografiji koja slijedi bilo je prigodno navesti samo izdanja Descartesovih djela i njihovih prijevoda, te izbor radova o Descartesu u svijetu i u nas.

1. *Izdanja Descartesovih djela.* Osim izdanja pojedinih djela za Descartesova života i poslije njegove smrti, izašao je i niz izdanja cjelokupnih njegovih djela. Ona su izdana na latinskome u Amsterdamu 1670 — 1683., te 1692—1701. Francuska izdanja izlazila su u Parizu u 13 svezaka, 1724. u 9 svezaka, a 1824—1826. priredio ih je u 11 svezaka Victor Cousin, dok su izvrsnu posljednju priredbu cjelokupnih djela izdali 1897. Charles Adam i Paul Tannery u Parizu kod Léopolda Cerfa u 11 svezaka, kojima je kao dvanaesti dodata biografija Descartesa od Adama. Na njihovim *Oeuvres de Descartes*, koja su doživjela i ponovljena izdanja, temelje se kasnija izdanja pojedinih djela među kojima mogu istaći dva kojima sam se i sam služio: Descartes, *Oeuvres et lettres*, priredio André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1937., te *Oeuvres philosophiques de Descartes*, priredio Ferdinand Alquié, izdavač Garnier Frères, Pariz 1963., u tri sveska.

2. *Neki radovi o Descartesu ili inspirirani Descartesom:*

Ferdinand Alquié: *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, Hatier Boivin, Paris 1956.

Ferdinand Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses universitaires de France, Paris 1950.

Baillet: *La vie de Monsieur Descartes*, Kod Daniela Horthemelsa, Pariz, 1691., u dva sveska.

Étienne Gilson: *Discours de la méthode*, texte et commentaire, Vrin, Paris 1925.

Étienne Gilson: *Index Scolastico — cartésien*, Félix Alcan, Paris 1912.

Henri Gouhier: *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924.

Henri Gouhier: *Les premières pensées de Descartes*, Vrin, Paris 1958.

Martial Guerault: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris 1953.

Martin Heidegger: »Die Zeit des Weltbildes«, Holzwege, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1950.

Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Bd. 1, den Haag 1950.

Karl Jaspers: *Descartes und die Philosophie*, W. de Gruyter et Co., Berlin 1937.

Henri Lefebvre: *Descartes*,  ditions Hier et aujourd'hui, Paris 1947.

Gaston Milhaud: *Descartes savant*, Alcan, Paris 1921.

3. O Descatesu u nas.

a) Prijevodi:

René Descartes: *Rasprava o metodi*, prev. Niko Berus; *Osnovi filozofije*, prev. Veljko Gortan; pogovor: Niko Berus; Matica hrvatska, Zagreb 1951.

Rene Dekart: *Praktična i jasna pravila rukovođenja duhom u istraţivanju istine*, prev. Dušan Nedeljković; *Re  o metodi dobrog vođenja svoga uma i istraţivanja istine u naukama*, prev. Radmila  ajkovi ; predgovor: Dušan Nedeljković; Srpsko filozofsko društvo, Beograd 1952.

Ren  Descartes: *Rasprava o metodi kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico; Pravila kako naravnavati umske zmoţnosti*, prev. Josip Furtan, Slovenska matica Ljubljana 1957.

René Descartes: *Meditacije o prvi filozofiji*, prev. Primoţ Simontini; uvod: Mirko Hribar; Slovenska matica, Ljubljana 1973.

Edmund Husserl: *Kartezijanske meditacije*, prev. Franjo Zenko;

René Descartes: *Meditacije o prvoj filozofiji*, prev. Tomislav Ladan; Izvori i tokovi, Zagreb 1975.

b) Knjiţice:

Drago  epuli : *Descartesova kriza i rođenje novovjekovne filozofije*, tiskara Kuzma Roţmanic, Zagreb 1937.

Alma Sodnik: *Descartes. Njegovo ţivljenje in filozofija*, Slovenska matica, Ljubljana 1939.

Radmila  ajkovi : *Rene Dekart. Źivot i delo*, Rad, Beograd 1959.

c) Od prikaza mogu se spomenuti poglavlja o Descatesu u *Povijesti filozofije*, sv. II, od Alberta Bazale, Matica hrvatska, Zagreb 1909., u *Racionalisti koj filozofiji* Milana Kangrge, Matica hrvatska, Zagreb 1956., te u *Istoriji novije filozofije*, I. deo, od Branislava Petronijevi a, Drţavna  tamparija kraljevine Srbije, 1903. (2. izd., Napredak, Beograd 1922.). Članak Danka Grlia a *Cogito, erego sum*, u *Pregledu* br. 5/1954., zanimljiv je jer odgovara na gore spomenuti predgovor D. Nedeljkovi a prijevodima Descartovih djela.

Uz podatke o spomenutim prijevodima i radovima koje sam našao u bibliografiji objavljenoj u časopisu *Filozofija* br. 1/1957, 2/1962, 2/1963, 3/1964, koja pobraja osamnaest jedinica o Descartesu, napisanih u nas poslije rata, te u katalogima Sveučilišne biblioteke u Zagrebu, našao sam u bibliografskim katalogima Jugoslavenskoga leksikografskog zavoda, u koje su mi u Zavodu ljubazno dali uvid, podatke o još pedesetak  lanaka o Descatesu do 1945., no to su uglavnom kratki napisi, ve inom sastavljeni oko 1937. povodom tristogodi njice spisa *Discours de la méthode*.

Mislav Ježić / *Les fondements
de la philosophie chez Descartes*

Ce travail expose d'abord la *méthode* de Descartes en la comparant avec la méthode scientifique d'Aristote dans son oeuvre *Analytikà hýstara* pour montrer le rôle de la mathématique pour la recherche scientifique chez Descartes et ses conséquences dans un schématisme spatial des quantités. Il suit une revue détaillée de la *philosophie première* cartésienne en comparaison avec celle d'Aristote et de la philosophie moderne depuis Descartes, surtout celle de Hegel qui a renouvelé la plénitude des intérêts et des contenus de la philosophie aristotélicienne en la développant sous un point de vue cartésien. En même temps, l'interprétation cartésienne de l'intuition »Je pense, donc je suis« comme impliquant l'existence d'une substance pensante est rejetée parce que le sujet de toute conscience ne peut lui-même être objectivé comme une substance parmi les autres. En revanche, sur le plan éthique, qui se réalise dans la philosophie rationaliste comme une critique des passions, si le monde objectif apparaît réel à notre raison à cause de ses lois, et au cours de l'existence quotidienne à notre expérience à cause des passions, de la joie et de la douleur, de l'amour et de la haine, qui nous engagent dans ce monde, la conscience de ce monde des objets présuppose néanmoins cette appréhension de soi-même sur laquelle Kant a fondé la *philosophie pratique*. Sans limiter l'appréhension du sujet à la manière de Descartes ou même de Kant à une classe des êtres, on peut, en partant des prémisses cartésiennes, envisager un art de vivre contemplativement et activement à la fois dans la tension entre les passions qui nous engagent dans l'objectivité et l'intuition de la subjectivité irréductible aux objets qui ouvre dans un monde des lois quantitatives l'espace de la liberté et de la valeur de toute vie qui se montre dans les objets, mais qui jaillit du sujet.