

Descartesova krivnja

Rade Kalanj

Filozofski fakultet, Zagreb

Sažetak

Tekst problematizira pitanje »Descartesove krivnje« za tehnoznanstvenu redukciju pojma prirode i gospodarsko-posjedničko odnošenje prema prirodi. Isticanje te krivnje uobičajen je i nezaobilazan dio svih današnjih filozofskih i socioekoloških rekonstrukcija modernosti. U ekološkom mišljenju Descartes je (zajedno s Baconom) onaj mislilac koji je svojim dualizmom, mehanicizmom i antropocentričnim racionalizmom predodredio nastanak ekološke krize i njezinih nevolja. On je, jednom riječju, modernu kulturu okrenuo protiv prirode. Međutim, takve su interpretacije Descartesa, blago rečeno, stereotipne i nepravedne. One izvlače njegovu misao iz konteksta 17. stoljeća, zanemaruju njegovo krucijalno značenje za oblikovanje modernog svjetonazora (a to znači i ekološkog), često mu pripisuju stavove koje nije zastupao, a time ekološkoj znanosti oduzimaju jednu važnu metodičku sastavnicu. Tekst nije apologija Descartesu, nego pokušaj utvrđivanja njegova pravog mjesta u povijesti nastajanja ekološke znanosti, ekološke kritike i ekološke ideologije.

Ključne riječi: drvo znanja, dualizam, korisna znanost, mehanicizam, metafizika, racionalistički antropocentrizam, univerzalna znanost

I.

U *Jadnicima*, glasovitom romanu Victora Hugoa, mali Gavroche trčkara oko barikada i s vremena na vrijeme, onako usput, pjevusi naoko bezazleno duhovite, ali u biti vrlo ozbiljne napjeve o Voltaireu i Rousseauu:

Što je ružan Nanterre
Kriv je Voltaire
Za glupi Palaiseau
Kriv je Rousseau
Što sad nisam noter
Kriv je Voltaire
Što sam ko ptica živ
Rousseau je kriv
Za moj plah karakter
Kriv je Voltaire

...

(Hugo, 1965:588–591).

U tim se uličnim pjesmicama očigledno izruguje određeno, po svemu sudeći dosta rašireno, intelektualno i ideološko mnijenje koje Voltairea i Rousseaua okrivljuje za sve nedaće francuskog društva nakon prosvjetiteljstva i Revolucije (sukob republikanizma i monarhizma, građanske slobode i centralizma, egalitarnog i aristokratskog načela). Kulpabilizacija tog metaforičkog tandema, kako to sugeriraju »Gavrocheovi

stihovi«, ide dotle da im se pripisuje krivnja ne samo za velike stvari (ideje republike, slobode, jednakosti, tolerancije) nego i za obične (osobne ili objektivne) činjenice svakodnevnog iskustva. Ukratko, oni su krivi za sve. Njihova je krivnja jednaka njihovoj veličini.

No takva »reputacija«, koja u »Gavrocheovoj verziji« ima ograničeno lokalno i povijesno značenje, nije svojstvena samo Voltaireu i Rousseauu. Ona je zadesila mnoge mislioce koji su odigrali prijelomnu ulogu u povijesti znanja i koji se u toj ulozi toliko ističu da se o njima jednostavno ne mogu izricati jednodušni sudovi. Uz veličinu njihovih uvida ili otkrića uvijek idu i njihove zablude koje su sljedbenicima često služile kao respektabilno legitimacijsko pokriće za izobličene i neumjerene postupke. U tom se smislu, primjerice, već stereotipno govori o »krivnji« Machiavellija, Bacona, Descartesa i Hobbesa, Hegela, Marxa i Nietzschea, Freuda, Heideggera i Marcusea – da spomenemo samo neke od mislilaca koji su sudjelovali u oblikovanju modernosti. Ako bi, međutim, nekoga trebalo izdvojiti kao osobito »težak slučaj«, tada bi se moglo ustvrditi da ta »čast« – u današnjoj kulturnoj klimi – nedvojbeno pripada Renéu Descartesu. Iako je njegova filozofija nebrojeno puta kritički rekonstruirana, a njezino mjesto u povijesti odavno već dobro utvrđeno, pa vrlo dobro znamo njezinu veličinu i zablude, danas je antikartezijanski žargon tako unisono žestok da ga se, parafrazirajući Hugoov literarni predložak, može svesti na formulu: »Kriv je Descartes«.

Dvije su kulturno–povijesne okolnosti utjecale na tu, nimalo zavidnu, Descartesovu iznimnost: **stranputice racionalizma** i **uspon ekologizma**. Prva je okolnost već dugo predmetom socijalnoznanstvenog i filozofskog diskursa, a druga je razmjerno novijeg datuma (Granger, 1967; Janicaud, 1985; Gellner, 1992; Kalanj, 1994). U današnjoj duhovnoj konjunkturi one se javljaju sinkrono i djeluju u istom kritičko–refleksivnom smjeru. Racionalizam doživljava najradikalniju relativizaciju u svojoj povijesti. Nakon tolikih kako tvoračkih (prometejskih) tako i rušilačkih iskustava, njegovi temelji nisu više tako pouzdani kako je to izgledalo Descartesu i kartezijanskim sljedbenicima u znanosti, filozofskom svjetonazoru, ćudoređu. Racionalnost nije više apsolutno neupitni oslonac koji isključuje sve druge kriterije. Ona, kako kažu kritičari, i ne postoji kao neka univerzalna, predmaterijalna (metafizička) vrijednost, već samo kao skup instrumentalnih sposobnosti pomoću kojih se čovjek praktički odnosi prema prirodi, društvenim činjenicama, vlastitim interesima. Prema tome, **instrumentalna racionalnost** zauzima mjesto razgrađene univerzalne racionalnosti (Horkheimer i Adorno, 1974). Partikularni ciljevi, kojima po definiciji teži instrumentalna racionalnost, ne mogu se postići općim nego samo posebnim sredstvima, a to su prije svega znanosti i tehnike. One su ti posebni oblici umnosti, ta sredstva kojima se postižu partikularni ciljevi. Najveća je stranputica racionalizma proizašla upravo iz tog razlaza između općeg i partikularno–instrumentalnog plana racionalnosti. Problem je u tome što su znanosti i tehnike pokatkad služile najgorim partikularnim ciljevima a da je pritom pozivanje na opća načela racionalnosti završavalo u posvećenijem nihilizmu ili nemoćnom humanizmu. Pouzdani »reglementirajući um« zamijenjen je »ciničkim umom«. Nije, međutim, neutemeljeno ustvrditi da je kriza racionalističkog projekta njegovo permanentno stanje, da je ona sadržana u njegovim formalnim pretpostavkama koje apsolutiziraju umnost i red a podcjenjuju bezumlje i nered. Danas ta kriza poprima razmjere svojevrsnog relativističkog klimaksa. Usred epohe gotovo savršenih artefakata instrumentalnog (znanstveno–tehničkog) uma i globalizacije kao općeg razvojnog okvira, racionalistički je projekt još jednom ozbiljno

poljuljan partikularnim i nepredvidivim (iracionalnim) silama života. To je izvorište stalnog vraćanja Descartesu i traženja krivnje u njegovu filozofskom uvjerenju da je pronašao pouzdan temelj za umni poredak svijeta i života.

Druga okolnost (uspon ekologizma) do krajnosti je zaoštrila to kritičko seciranje Descartesove filozofije, tako da se kartezijanizam tematizira kao potpuna ili, blago rečeno, neprobavljiva suprotnost svakom ekološkom stajalištu. Ekologizam se pojavljuje kao snažna, u početku spontano–mobilizacijska a danas već konceptualno i doktrinarno uobličena reakcija na vladavinu industrijskog, kvantitativno–kumulativnog modela razvoja koji je vođen uvjerenjem da je napredak u pokoravanju prirode istoznačan napretku ljudske dobrobiti i konačnom uspostavljanju sretne zajednice (Ost, 1995:35–44). U prvoj fazi, sedamdesetih godina, ta je reakcija ciljala uglavnom na evidentne posljedice »pokoravanja« prirode, neograničenog rasta i znanstveno–tehnoškog optimizma. Izuzme li se baština »kritičke teorije« (»frankfurtskog kruga«), koja svoju kritiku instrumentalnog uma (»znanosti i tehnike kao ideologije«) nije temeljila na eksplicitnim ekološkim pretpostavkama, u toj fazi još nije dovođena u pitanje sama racionalnost »pokoravajućeg« modela razvoja. U drugoj fazi, osamdesetih i devedesetih godina, s posljedicama se skreće prema uzrocima. Za posljedice »pokoravanja« traže se dublji, supstancijalni razlozi u vodećim idejama racionalističke kulture (Capra, 1986; Cifrić, 1989). Ako je prirodni okoliš toliko narušen da to prijeti neravnotežom u samoj biosferi (u prirodnom poretku stvari), onda je na djelu takva kriza mišljenja i djelovanja koja nadrašta sve do sada poznate (ekonomske, socijalne) krizne cikluse razvoja. Ekološka se kriza očituje kao najteži oblik krize racionalnosti, a ekološka se misao, u svojim najradikalnijim izrazima, oblikuje kao esencijalistički svjetonazor, kao ekologizam. Tako se **ekologistički esencijalizam** – tražeći samu bit krize – ispostavlja kao najradikalnija suprotnost **racionalističkom esencijalizmu** (Guattari, 1989; Ferry, 1992). Stoga je razumljivo da se u takvoj kritičkoj ambiciji Descartes (uz Bacona) pojavljuje kao intelektualni začetnik svih nevolja, kao protivnik koji zaslužuje poštovanje, ali i definitivnu detronizaciju. Tako se Descartes (i ne samo on) preko ekologije vraća (ili uvodi) u sociološki diskurs, što se može objasniti činjenicom da su socijalne znanosti – zahvaljujući diferencijaciji znanja – preuzele mnoge »tradicionalne funkcije« filozofije (Kilminster, 1989:289–312).

II.

Ekologističko »čitanje« Descartesova znatno je drukčije od akademski uobičajenih kritičkih interpretacija tog mislioca. To »čitanje« nije ni strogo egzegetsko, ni hermeneutičko, ni eksplikativno–analitičko. Ono nema ambiciju da zahvati cjelinu Descartesova djela, nego mu je ponajviše stalo do toga da što rječitije apostrofira njegova bitna načela. Tako apostrofirana, ta načela mogu djelovati šokantno na svakoga tko problem prirode doživljava i tumači iz neke (makar i romantičarske) ekološke i netehnicističke optike (Guenancia, 1986:81). Oblikovana u ambijentu krize, ekologistička je kritika Descartesova metodički apodiktična i reduktivna upravo zbog toga da bi što jasnije istakla njegovu »krivnju«. A »krivnja« se – nakon metodički jednostavne ekstrapolacije suhih načela – svodi na tri glavne točke: **racionalistički antropocentrizam**, **epistemološki dualizam** i **prirodoznanstveni mehanicizam**.

Zahvaljujući ekološkom diskursu, pojam antropocentrizma postao je vrlo privlačan. On je toliko konjunkturan da se pod njega – po »kratkome postupku« – podvodi

sve što se odnosi na kritiku znanstveno–tehničke civilizacije, ekonomizma, progresističkog optimizma itd. To je kritičko–polemički pojam kojim se izražava hegemonija kulture nad prirodom, sebična vladavina čovjeka nad prirodnim dobrima. Descartes je, međutim, onaj mislilac koji je, na crti renesansnog i novovjekovnog traganja za subjektom, impostirao *cogito* kao utjelovljenje antropocentrizma, kao jedino nesumnjivo počelo postojanja, istraživanja istine i razumnog djelovanja (Bréhier, 1950:46–128). Time je čovjek, kao misleća supstancija, dobio metafizičko jamstvo da se može smatrati središtem i mjerilom ne samo društvenog i čudorednog poretka nego i poretka prirode. Samo ona supstancija koja postoji u obliku mišljenja može polagati pravo na uređivanje svega drugoga pa, prema tome, i prirode. Descartes doduše ne poriče nego, dapače, dokazuje opstojnost Boga, ali mu ne pridaje nikakvo osobito značenje u ljudskom djelovanju. Nakon što je božanska tvoračka misija obavljena, čovjek djeluje autonomno, oslanja se na vlastitu racionalnost (jer »zdrav je razum najpravednije podijeljena stvar na svijetu«), zauzima mjesto Boga i pretvara se u svjetovnog demijurga koji je to moćniji što su njegove ideje (uvidi, prosudbe) jasnije i razgovjetnije. Descartesovo konvencionalno–teološko zazivanje Boga nema više nikakvu snagu djelatne transcencije (Ost, 1995:41). Ekologistička kritika ne zahtijeva povratak božanske transcencije, ali drži da se najveća Descartesova greška sastoji baš u tome što je čovjeka izdigao na razinu samodostatnog demijurga koji beskonačno usavršava svoju racionalnost i samim tim stječe pravo (moć) »gospodarenja i posjedovanja«. Osim toga, Descartesu se prigovara (a ti prigovori dolaze i od suvremenih prirodoznanstvenika, filozofa znanosti, estetičara itd.) da je svodenjem cjeline postojanja na mislećeg čovjeka silno osiromašilo samu narav mišljenja, osobito mišljenja o prirodi kao najkompleksnijem izazovu ljudske refleksije. Proces mišljenja, pogotovo mišljenja o prirodi, uvijek je mnogo više od analitičkih, deduktivnih i sintetičkih pravila, ma kako ona bila jasna i razgovjetna. Taj proces, pored »jasnih i razgovjetnih pravila«, uključuje i druge kognitivno–doživljajne moći (imaginaciju, poetizaciju, osjetilnu percepciju itd.). One nisu ništa manje ljudske, ali za razliku od »samouvjerenog *cogita*« (te »Arhimedove točke«, te »nove metodičke izvjesnosti«, tog »gospodara igre«) bliže su kompleksnosti života i nerazmršivoj povezanosti bića i stvari u biosferi. »Nadmoćni« i »agresivni« kartezijski *cogito* filozofska je podgradnja svih zasebnih verzija antropocentrizma (*homo oeconomicus*, *homo technicus*) na koje Descartes nije ni računao jer je vjerovao da je pronašao ključ za jedinstvo znanja pa, prema tome, i za jedinstvo interesa u znanju (Janicaud, 1985:196–199). On je posve sukladan logici posesivno–juridičkih koncepata modernog doba (barem od Lockea i Deklaracije o pravima čovjeka i građanina), u kojima je priroda pojmljena kao vlasništvo a ne kao opće dobro (Ost, 1995:40). Ekolozi pak drže da su ti zasebni, i kartezijskim legitimirani, oblici antropocentrizma doveli do razbijanja cjeline (jedinstva) znanja i da je holističko stajalište jedini pravi pandan racionalističkom antropocentrizmu.

Iako je samodostatni racionalitet (*cogito*) ključna točka, fundament Descartesove filozofije (pa bi se odatle mogao izvlačiti zaključak da je ona u osnovi monistička), prava istina te filozofije – u načelu i u pojedinostima – jest njezino temeljno dualističko stajalište. Descartes, kažu ekologistički kritičari, dijeli sve do čega stigne (Ost, 1995:43; Ferry, 1992:179–180). Prvo je čistu racionalnost, misleću supstanciju (*res cogitans*) razdvojio od »svega ostaloga«, a to znači od materijalno–predmetnog, stvarstvenoga svijeta koji nije ništa drugo do puka protežnost (*res extensa*). Svedena na protežnost (»geometrijski uređenu veličinu«), priroda se očituje kao »fiksna, na određene dijelove rastavljiva materija koju prožimaju konstantni oblici kretanja« (Ost,

1995:39). Zatim je podijelio dušu i tijelo kako bi što bolje istaknuo razliku između duhovne i materijalne egzistencije (»jastvo, odnosno duša po kojoj jesam ono što jesam, posve je različita od tijela«), a onda je opet postulirao njihovo jedinstvo kako bi ostao dosljedan integrativnoj moći racionalnog načela. Napokon, kao uvjereni zagovornik analitičkog spoznajnog postupka, on predlaže metodičko rastvaranje svakog spoznajnog predmeta na njegove sastavne elemente, a taj postupak diobe vodi u atomizaciju spoznaje, gubljenje cjeline iskustva. Vođen idealom analitičkog reda, taj spoznajni postupak kao da je smišljen da bi se potvrdila moć nad protežnom (»geometrijski ravnom«, »opustjelom«, »ukroćenom«) materijom. U dualističkoj strukturi kartezijanskog mišljenja ideja protežnosti izražava težnju za pokoravanjem prirode. Ima (ozbiljnih) ekologističkih autora koji Descartesovo (dualističko) filozofsko stajalište izravno povezuju s njegovom sklonošću prema Nizozemskoj, u kojoj je proveo dva-desetak godina života. »Nizozemska je, poput Baconove Nove Atlantide, zemlja koja svoje postojanje duguje jedino ustrajnoj odlučnosti vlastitih stanovnika, odlučnosti kojom oni svoj opstanak stalno iznova otimaju od mora. To je uglavnom mehanička zemlja čiji se umjetni (što znači od čovjeka stvoreni) prosperitet temelji na djelovanju njezinih nasipa protiv silovitih plima, na radu njezinih sustava isušivanja i irigacije koji kanaliziraju energiju struja, na strpljivosti njezinih mlinova koji vjetar pretvaraju u pokretačku energiju« (Ost, 1995:40). Živeći u relativnoj spokojnosti te »mehaničke, dobro »uređene« države, Descartes samo pokatkad (primjerice, odgovarajući na blage prijekore princeze Elizabete, s kojom je bio u dugotrajnoj prijateljskoj prepisci) izražavao izvjesne zanose spram prirodne elementarnosti i »šumovitog nereda« (De Sacy, 1956:9).

Iz navedene podudarnosti temeljnog filozofskog stava i njemu primjerene životne sklonosti slijedi samo jedan zaključak: unatoč svom formalno–spekulativnom obliku, koji je sukladan metafizičkom diskursu i metafizičkim preokupacijama toga vremena, Descartesova filozofija nipošto nije spekulativna. U njezinu epistemološkom dualizmu rad obrtnika služi kao obrazac znanstvenog postupka, a ne obrnuto. Moderna je znanost tehnička a ne spekulativna. Njezin cilj nije spoznaja svijeta nego stvaranje (»fabriciranje«) drukčijeg, djelotvornijeg svijeta. Descartesova filozofija, dakle, otvara pobjedonosnu i osvajačku eru »umjetnih tvorbi«.

Iz ideje protežnosti, koja je u Descartesovu dualističkom stajalištu pojmljena kao »bit materije«, logično proizlazi i prirodoznanstveni mehanicizam. On je, doduše, snažno uvjetovan mehanicističkim smjerom »znanstvene revolucije« u 17. stoljeću (Galilej, Newton), koja je poput bujice zahvatila sve nedogmatske duhove toga vremena, ali je Descartes tom misaonom smjeru dao poseban pečat (Gusdorf, 1969:123–128). On ga je doveo na razinu formalnih filozofsko–metodičkih pravila i načela (Pravila za upravljanje duha, Rasprava o metodi, Načela filozofije, Meditacije o prvoj filozofiji). To je, ne samo po mišljenju ekologista nego i autoritativnih povijesničara znanosti, jedan od najspornijih aspekata kartezijanizma. Uglavnom, općenito se smatra da Descartesova fizika ima tek povijesno značenje, ali valja imati na umu i naoko paradoksalni sud A. Koyréa da suvremena »fizika nije više ona Descartesova već mnogo kartezijanskija od njegove, zapravo kartezijanska više no ikada« (Koyré, 1962:228). No, imala ona tek povijesno ili neko fatalno suvremeno značenje, njezina je problematičnost evidentna u dvjema točkama: odnosu metafizike i fizike te poimanju fizičkog svijeta. »Metafizika je bitan aspekt kartezijanske fizike, ono na čemu ona počiva« (Guenancia, 1986:38). Fizika je dostatna da objasni svijet, ali metafizika je nužna kako bismo spoznali postoji li on doista i je li takav kavim ga poimamo kad iz

našeg duha odstranimo sve »konfuzne i uobičajene ideje« koje sputavaju jasnu i razgovijetnu spoznaju. Metafizika, dakle, ne objašnjava nastajanje svijeta ni međusobnu povezanost uzroka i posljedica. Ona ne otkriva i ne stvara poredak svijeta. Njezina se bitna zadaća sastoji u tome da otkrije evidentnost ideja i pojmova koju, gotovo nesvjesno, pretpostavlja svaka spoznaja. Descartesu je toliko stalo do točnosti fizičkih zakona da izvore njihove evidentnosti traži u metafizici.

Ekolozi drže da je to oslanjanje na metafiziku zapravo u službi rigidnog mehanicizma. Descartesova se fizika naime svodi na poimanje svijeta kao mehanizma. S tim u vezi ekolozi rado navode njegovu tvrdnju: »Svijet je sastavljen od materije na način stroja«. Toj se tvrdnji podsmjehivao i Pascal koji na jednom mjestu, u svojim *Mislima*, kaže: »Kad bi to bilo istinito, mi držimo da cijela filozofija ne bi vrijedila ni tren truda«. Uz to još slijedi surovi zaključak da je »Descartes nekoristan i nepouzdan« (Pascal, 1980:56). Taj mislilac oklade i rizika, koji je »mrzio« kartezijski *Ja* i opominjao da »srce ima svoje razloge« koje razum ne može ni pojmiti, prvi se (uz Gassendija) žestoko usprotivio mehanicističkoj despiritualizaciji prirode. Jer mehanicistička se načela kartezijske fizike ne zaustavljaju na općem planu koji zahvaća cjelinu prirode. Krajnji izraz »kartezijskog simplicizma«, kako ga naziva Georges Gusdorf, jest formuliranje hipoteze o *životinji–stroju* (Gusdorf, 1969:150; Lefèvre, 1957:222–230). Unutrašnje ustrojstvo prirodnih tijela (životinjskih i ljudskih) Descartes zamišlja prema modelu umjetnih tvorbi. Kritičari, s tim u vezi, najradije citiraju stav iz *Načela filozofije*: »Ja ne uočavam nikakvu razliku između strojeva što ih prave obrtnici i različitih tijela što ih stvara priroda, osim da djelovanje strojeva ovisi samo o rasporedu stanovitih cijevi ili opruga ili pak drugih instrumenata koji su, pošto moraju biti razmjerni rukama onih koji ih prave, uvijek tako veliki da se njihovi likovi i pokreti mogu vidjeti, dok su cijevi i poluge koji uzrokuju djelovanje prirodnih tijela obično suviše mali da bismo ih mogli zamijetiti našim osjetilima. Posve je izvjesno da sva pravila mehanike pripadaju metafizici, tako da su sve umjetne stvari po tome prirodne. Jer, primjerice, kad sat pokazuje vrijeme pomoću kotača od kojih je sastavljen, to za njega nije ništa manje prirodno od drveta koje daje plodove. Stoga, kao što urar, gledajući sat koji nije napravio, ma koji dio promatrao, može jednostavno zaključivati o svim drugim dijelovima koje ne vidi, tako sam i ja, promatrajući vidljive učinke i dijelove prirodnih tijela, pokušao spoznati njihove nevidljive dijelove« (Descartes, 1970:203). Tu »mašineriju tijela« ekolozi su – na tragu zajedljivih Pascalovih napomena – skloni proglasiti najbezdušnijim oblikom desubjektivacije prirode. Ona se, kao načelo fizike, proteže i na druga prirodnoznanstvena područja koja zaokupljaju Descartesa: biologiju, medicinu, fiziologiju. Život, organizam, fiziološki procesi – sve je to uklopljeno u model mehanicističke inteligibilnosti. Naposljetku, ako s jedne strane stoji apstraktni subjekt (mišljenje) a s druge »mehanizirani« tjelesni svijet, tada nije moguća nikakva kartezijska antropologija. I doista, kad Georges Gusdorf (u knjizi *Galilejevska revolucija*) istražuje početke oblikovanja antropologije kao znanosti o čovjeku, sugerira nam se dosta uvjerljiv zaključak da je Descartesov prilog toj stvari gotovo ništavan (Gusdorf, 1969:178–201).

Ekolozi, međutim, više zanima kako su u Descartesovoj optici prošle životinje kao dio »elementarne prirode«. One su bezdušni i bezosjećajni automati, njihov se organizam, ma kako bio savršen, ponaša tako jednostavno da ga je moguće »montirati i demontirati poput sata« (Ost, 1955:43). Za razliku od onih koji životinjama pripisuju »neko mišljenje« ili barem »neki nadomjestak mišljenja«, koji drže da su sa životinjama

»toliko prisni kako bi mogli ustvrditi da one misle poput nas«, Descartes uzima u obzir samo ono što je prijeko potrebno za objašnjavanje njihovih izvanjskih ponašanja. On doduše ne tvrdi kategorički da one ne misle (to ne zna sasvim pouzdano), ali je siguran da o njima ne zna ništa što bi ga primoralo na tvrdnju da misle. Ljudski duh naime »ne može prodrijeti u njihovo srce da bi saznao što se u njemu zbiva« (Guenancia, 1986:74). Za ekologiste koji zagovaraju »prava prirode« i, posebno, »prava životinja«, to je jedna od najtežih Descartesovih »krivnji«. Ona se nikako ne može umanjiti niti opravdati jednostavno zbog toga što logično proizlazi iz njegovih mehanicističkih prirodno-znanstvenih načela. Zahvaljujući njima, priroda više ne sadrži nikakvu »tajnovitu moć, nikakvu okultnu životnu snagu«. Ona je svojevrsni »mehanički teatar«. Kartezijanski je mehanicizam »prebrisao posljednje tragove aristotelovskog vitalizma, posljednje ostatke alkemijskih tajni« (Ost, 1995:43). Descartesova se priroda – protežna supstancija, materija i kretanje – može zorno usporediti s lešinom u Rembrandtovu *Satu anatomije* gdje je skalpel (instrument znanstveno-tehničke moći) jači od bilo kakvih tajni organizma.

III.

Gledano iz aktualnog, ekološki senzibiliziranog kulturnog vidokruga, to kritičko razračunavanje s Descartesom više nalikuje na popis srditih invektiva nego na skup analitički izvedenih i dokazanih stavova. Istini za volju, ne postupaju svi ekologisti na tako uniforman način, ali im je ipak zajednička teza ne samo o anti ekološkoj kvintesenciji nego i o pogubnim anti ekološkim učincima kartezijanizma. Ta je teza danas toliko urasla u »diskurzivnu praksu« da je nitko više i ne pobija. U njoj je, očigledno, sadržana neka nepobitna istina, ali se postavlja pitanje koja je prava mjera te istine. Određenije rečeno, postavlja se pitanje pravednijeg odmjerenja Descartesove »krivnje«. A to se može učiniti jedino tako da se upozori na probleme (ideje i činjenice) koje ekologizam previđa, zanemaruje ili namjerno ispušta iz svog kritičkog vidokruga. Ovdje ćemo – vođeni tom idejom – upozoriti na nekoliko problema, ne toliko zbog »obrane« Descartesa koliko zbog vjerodostojnijeg filozofsko-teorijskog utemeljenja ekološke misli.

Prvo. Bez Descartesova temeljnog filozofskog stava (metodičke sumnje i nesumnjive opstojnosti mislećeg subjekta) ne bi bilo ni današnje ekološke misli. Ovu šokantnu tvrdnju izriče Pierre Guenancia, deklarirani poklonik, ali i temeljiti tumač kartezijanstva (Guenancia, 1986:81). Ta tvrdnja, koja drastično odudara od svih važećih kriterija suvremenog ekološkog mišljenja, počiva na uvjerenju da jedino samopouzdana misleći subjekt može zahvatiti »pravu istinu zbilje« (da se poslužimo tom Machiavellijevom sintagmom), što dakako uključuje i onu zbilju koju je taj subjekt stvorio vlastitim djelovanjem. To znači da je ekološku kritiku novovjekovne epohe i njoj pripadajuće kartezijansko-racionalističke kulture mogao izvesti samo onaj subjekt koji je, između ostalog, bio u stanju posumnjati u neupitnu istinu i apsolutnu ljudsku probitačnost vlasničkog gospodarenja nad prirodom. To je, dakle, onaj subjekt koji polazi od Descartesa i istodobno sumnja u njega samog, njegove intelektualne konstrukcije, zamisli i zablude. Ako je mišljenje inaugurirano kao krajnje načelo postojanja, onda je ono univerzalni instrument pomoću kojeg se može dovoditi u pitanje i sam tvorac tog načela. To je osobito jasno zapazio Montesquieu, koji kaže da je »Descartes podučio one koji su došli nakon njega kako da otkriju njegove vlastite

greške« (Vrooman, 1970:258). Stajalište koje zagovara jasne i razgovijetne spoznaje, i time načelno legitimira sumnju u vlastite rezultate, nije samo temelj racionalističkog antropocentrizma nego i pretpostavka njegove kritike. To je stajalište samoodgovornog subjekta, bez obzira na to živi li on u individualističkom ili u holističkom »poretku stvari«. Supstanciju te samoodgovornosti tvori upravo neupitna opstojnost mišljenja. Misliti u Descartesovu duhu znači misliti odgovorno, a ne bezobzirno, kako to olako tvrde ekološki kritičari. Ako iz toga čak i izuzmemo ekološku relaciju, koju Descartes uostalom i ne tematizira na eksplicitan način, ostaje nepobitnim ono što o tom »prautemeljujućem geniju čitave novovjekovne filozofije« konstatira Husserl: taj je genije naime – bez obzira na »svoje dvoznačnosti« – utemeljio »duh osobne i radikalne samoodgovornosti« (Husserl, 1990:75).

Iz tog je duha izraslo i njegovo poimanje morala, koje je usredotočeno na pitanje: kako mišljenje može organizirati život? Ta mogućnost počiva na usavršivosti uma, a to znači da se moral razvija od »nesavršenog« do »savršenog«, od heteronomije i slučajnosti do autonomije mišljenja i »osobne predanosti univerzalnoj dužnosti«. Descartesove moralne maksime sadrže i tradicionalne elemente (poštivanje autoriteta države i crkve), ali je bitna maksima ipak ona u kojoj se postulira »umno vodstvo djelovanja na spoznajnoj osnovi fizike i metafizike«. Ta značajka »kartezijanskog morala«, utemeljena na autonomiji mišljenja i usavršivosti uma, najbolje dolazi do izražaja u stavu da je »neka nacija utoliko civiliziranija i uljudnija ukoliko ljudi u njoj bolje filozofiraju« (Lefèvre, 1957:3–4). Možemo dakako kartezijanski sumnjati u praktičnu izvedivost takvog poimanja morala, ali se nipošto ne smije zanemariti da je ono izvedeno iz »radikalne osobne samoodgovornosti«. Zar je Descartes kriv za to što je »duh samoodgovornosti« kasnije instrumentaliziran protiv prirode? O takvoj bi se »krivnji« moglo raspravljati da je predmet njegova mišljenja bilo društvo, da je on bio socijalni i politički mislilac te da je imao neki projekt socijalnog i političkog poretka. Tu je činjenicu dobro zapazio Gellner koji pravi usporedbu između filozofa Descartesa i sociologa Durkheima. Ljudsko je djelovanje u Descartesa determinirano iznutra, »prisila« tog djelovanja izvire iz samog subjekta, dok u sociološkoj (Durkheimovoj) verziji »prisilni mehanizam« ljudskog ponašanja dolazi izvana, iz društva. Descartesu se, prema tome, pripisuje odgovornost koja je inkompatibilna predmetu njegova mišljenja (Gellner, 1992:38–52).

Drugo. Naivno je misliti da je Descartesov epistemološki dualizam nastao iz puke, olakotne potrebe da se misleća supstancija jednostavno odvoji od protežne, duh od tijela, subjekt od objekta. Isto je tako neumjesno tvrditi da je njegova sklonost metodičkoj diobi i dedukciji rezultat simplicističkog i spekulativnog načina mišljenja koje ne vodi računa o kompleksnosti iskustva i života. Cijela je **Rasprava o metodi** zapravo svojevrsna kronika jednog vrlo životnog traganja za temeljnim spoznajama koje ne služe samima sebi nego ponovnom promišljanju iskustva. Poznati Descartesov san – bio on metaforička konstrukcija ili stvarni onirički doživljaj – slikovito govori o tome da je njegova ideja »čudesne znanosti« (*science admirable*), kojoj je obrazac matematika (*mathesis universalis*), proizašla iz težnje da se spozna život a ne iz dokonog spekulativnog traganja za »matematičkim idealitetima«.

Možemo, dakle, govoriti o metodičkom dualizmu spoznaje a ne o cijepanju same realnosti. Kad bi se radilo o takvu cijepanju tada ta »čudesna znanost« ne bi imala nikakvu praktičnu dimenziju koje bi se valjalo ekološki pribojavati. O tome (u jednom pismu) govori i sam Descartes: »Radim na utemeljenju posve nove znanosti koja će

omogućiti da se općenito riješe sva pitanja koja se mogu nametnuti u bilo kojoj količini, kontinuiranoj ili diskontinuiranoj, svako prema njegovoj naravi... To ne može biti djelo pojedinca i ono nikada neće biti završeno. Kakav ambiciozan projekt. To je gotovo nevjerovatno. No u tmurnom kaosu te znanosti zamijetio sam neizrecivu svjetlost zahvaljujući kojoj će biti moguće da se rasplinu i najgušće tmine» (De Sacy, 1956:69:70). Još se izričitiije povjerava Huygensu, s kojim se inače često dopisivao: »Spadam u one koji najviše vole život« (De Sacy, 1956:9). To načelo životnosti susrećemo i na jednom mjestu u Načelima filozofije gdje Descartes prikazuje arhitektoniku cjeline filozofskog znanja. »Cijela je filozofija, kaže on, poput drveta čije je korijenje metafizika, stablo fizika a grane što izrastaju iz stabla tvore sve druge znanosti. Ali kao što se plodovi ne ubiru ni s korijenja ni sa stabla drveća, već samo s vršaka njihova granja, tako i glavna korist filozofije ovisi o onim njezinim dijelovima koji se mogu naučiti tek na kraju« (Descartes, 1970:250). Prema tome, plodovi su spoznaje životno korisni i dohvatljivi.

Osim toga, kad se napada Descartesov »umrtvljujući dualizam« zaboravlja se još jedna važna činjenica koja baca svjetlo na njegovo nastojanje oko životnosti ideja i time motivirane obnove filozofije. On je bio poklonik Galilejevih, nepobitno životvornih, prirodoznanstvenih pogleda, što znači da mu je na isti način bilo stalo do spoznaje prirode (protežne supstancije), ali je za to tražio novu filozofsku izvjesnost. Zbog te obnoviteljske intencije u početku su ga, još kao nepoznata mlada mislioca, hvalili čak i teolozi (kardinal de Berulle), kojima je izgledalo da je on sposoban obaviti filozofski *aggiornamento* i popuniti intelektualnu prazninu što je nastala preživjelošću aristotelevske skolastike (Gusdorf, 1969:100). Kasnije je ta sklonost teologa otpala, a kad je Galilej osuđen Descartes je iz protesta odbio objaviti svoje galilejevski inspirirano djelo *Rasprava o svijetu* (poslije objavljeno pod naslovom *Rasprava o čovjeku*), napominjući da je u jednom trenutku čak kanio »spaliti sve svoje papire« (Ost, 1995:35). Te ga činjenice, dakako, ne spašavaju od »krivnje« za epistemološki dualizam, ali barem objašnjavaju okolnosti u kojima je patetična težnja za spoznajom prirode rezultirala njoj nadmoćnim *cogitom*.

Treće. Budući da Descartesov prirodoznanstveni mehanicizam potječe iz istih izvora, on se također može objasniti (ne i opravdati) sličnim razlozima. On je nastao iz uvjerenja da shvaćanje prirode pomoću novootkrivene, matematički točne, »čudesne znanosti« postaje tako jednostavno da se ona (njezini oblici, tijela, procesi i kretanja) može usporediti s mehaničkim napravama što ih ljudi stvaraju svojim umijećem. Pa ipak, u toj usporedbi priroda uvijek ima prednost. Kad »prirodne mehanizme« uspoređuje s napravama što ih stvara sam čovjek, Descartes nikada ne propušta napomenuti da su »prvi neusporedivo bolje uređeni od drugih« i da se »više«, »čudesnije« stvari najbolje mogu objasniti njima sličnim, ali mnogo jednostavnijim stvarima. Taj metodički postupak uspoređivanja ima ne samo spoznajnu nego i praktičnu svrhu. Kao što čovjek može gospodariti onim što je sam smislio i napravio, isto tako – uz pomoć znanstvenog uvida i tehničkih modela – može gospodariti i mehanizmima prirode.

To je ona famozna teza o čovjekovu »gospodarenju i vlasništvu« nad prirodom. Descartes je tako napisao i, bez obzira na težinu te teze, nema nikakve potrebe braniti ga od njegova vlastitog mišljenja. No oni koji ga ipak pokušavaju braniti ili, barem, točnije interpretirati pred unisonim kritikama što se provlače kroz sve ekološkičke tekstove ali i kroz gotovo cjelokupnu povijest novovjekovne filozofije, navode nešto

opsežnije sam njegov tekst i u njemu otkrivaju izvjesne, namjerno ili zbog površnosti zanemarene »nijanse«. Naime, govoreći o »općim zakonima fizike« do kojih je dospio i o njihovoj važnosti »za opće dobro ljudi«, Descartes u tom tekstu nastavlja: »Ovi su mi pojmovi naime pokazali da je moguće doći do spoznaja koje su za život vrlo korisne i da se umjesto ove spekulativne filozofije, koja se uči u školama, može pronaći praktična filozofija pomoću koje bismo tako točno upoznali snagu i djelovanje vatre, vode, zraka, zvijezda, nebeskog svoda i svih drugih tijela koja nas okružuju, kao što poznajemo i različite stručne vještine naših obrtnika, i mogli ih na isti način upotrebljavati u sve svrhe za koje su prikladna te tako postati poput gospodara i vlasnika prirode« (Descartes, 1951:50). Završetak tog navoda: »...te tako postati poput gospodara i vlasnika prirode« gotovo svi interpreti i prevodioci tumače (i prevode) tako da posve ispuštaju riječ »poput« (»kao«) koja stoji u Descartesovu originalu (»...et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature«).

Tom »nijansom« (upozorenjem na riječ »poput«, »kao«) želi se zapravo pokazati da Descartes nije mislio na doslovno, izravno, faktično »gospodarenje i vlasništvo nad prirodom«, već da je samo htio naglasiti koliku spoznajnu i praktičnu moć čovjeku daju pojmovi fizike. Koristeći ih, čovjek nije »gospodar i vlasnik prirode«, ali se u svome djelovanju može tako ponašati kao da to zaista jest. Taj je stav usporedba a ne apodiktička tvrdnja. On izražava golemo pouzdanje u spoznaju prirodnih zakona, ali to još ne znači da je priroda inferiorna toj spoznaji ili da će to jednom neminovno postati. Descartes, kao što smo već vidjeli, emfatički tvrdi samo to da će »čudesna znanost«, u dugoročnoj perspektivi, »rastjerati guste tmine« neznanja i pogrešnog znanja. Dakako, ne spekulacijom nego radom i tehničkim djelovanjem, dakle činom, koji je žarište spoznaje. To je Descartesov »horizont tehnike«, njegov »spoznajni utilitarizam«, koji ima malo zajedničkog s empirijsko-tehničkom i utilitarističkom tradicijom engleske filozofije, a posve je drukčiji od kasnijeg tehnicizma općenito (Hazard, 1935:131–135). Odatle se ipak opravdano može izvesti zaključak da je »karteziijanizam više fizika inženjera nego fizika umjetnika«, da u njegovom prirodnoznanstvenom poimanju nema nikakve estetske, imaginativne dimenzije. No ako je to čak i točno, ta fizika, koja prirodnoj kompleksnosti oduzima »svaku aureolu«, ipak ne zagovara »eksploataciju prirode« niti se prema njoj odnosi sa stajališta volje za moć (Guenancia, 1986:85–86). Descartesove su mehanicističke konstrukcije odavno prevladane, ali ideje iz kojih su one iznikle još uvijek tvore kontroverzu o samoj biti moderne znanosti i tehnike. Ako se, dakle, uopće može govoriti o nekoj »krivnji«, onda se ona svodi na »pogrešnu«, metafizičku ambiciju da se jednom za svagda definira bit moderne znanosti. Tu je grešku zapazio i (Newtonov poklonik) Voltaire, koji kaže da kartezijska fizika »nije osobito razumljiva«, iz čega filozof i povjesničar znanosti Koyré izvodi, za Descartesa nepovoljan, ali ipak umjeren zaključak: »Descartes je, kao simbol jednog prevladanog i varljivog pokušaja da se znanost potčini metafizici, zanemarujući preciznost i mjerenje, činjenicama suprotstavio fantastične, nedokazane i nedokazive hipoteze o strukturi i ponašanju materije. Ili, još jednostavnije, jedan od njih – Newton – predstavljao je istinu, a drugi – Descartes – jednu subjektivnu zabludu« (Koyré, 1981:196). Budući da je povijest znanosti puna zabluda, onda je mogućnost zablude dopustiva i Descartesovu geniju a da ga pritom ne optužimo za sveopću krivnju.

LITERATURA:

- Bréhier, E. (1950). **Histoire de la philosophie, II**. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Capra, F. (1986). **Vrijeme preokreta**. Zagreb: Globus.
- Cifrić, I. (1989). **Socijalna ekologija**. Zagreb: Globus.
- De Sacy, S. S. (1956). **Descartes par lui-même**. Pariz: Editions du Seuil.
- Descartes, R. (1951). **Rasprava o metodi**. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Descartes, R. (1970). **Les principes de la philosophie**. Pariz: Vrin.
- Descartes, R. (1975). **Meditacije o prvoj filozofiji**. U: Husserl, E. (1975). **Kartezijanske meditacije**. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost.
- Ferry, L. (1992). **Le nouvel ordre écologique**. Pariz: Bernard Grasset.
- Gellner, E. (1992). **Reason and Culture**. Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell.
- Granger, G. G. (1967). **La raison**. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Guattari, F. (1989). **Les trois écologies**. Pariz: Galilée.
- Guenancia, P. (1986). **Descartes**. Pariz: Bordas.
- Gusdorf, G. (1969). **La révolution galiléenne**. Pariz: Payot.
- Hazard, P. (1935). **La crise de la conscience européenne**. Pariz: Boivin.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. (1974). **Dijalektika prosvjetiteljstva**. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hugo, V. (1965). **Jadnici**. Zagreb: Naprijed.
- Husserl, E. (1990). **Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija**. Zagreb: Globus.
- Janicaud, D. (1985). **La puissance du rationnel**. Pariz: Gallimard.
- Kalanj, R. (1994). **Moderno društvo i izazovi razvoja**. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo i Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Kilminster, R. (1989). **Sociology and the Professional Culture of Philosophers**. U: Haferkamp, H. (Ed.). **Social Structure and Culture**. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Koyré, A. (1962). **Entretiens sur Descartes**. Pariz: Gallimard.
- Koyré, A. (1981). **Naučna revolucija**. Beograd: Nolit.
- Lefèvre, R. (1957). **L'Humanisme de Descartes**. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Ost, F. (1995). **La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit**. Pariz: Editions la Decouverte.
- Pascal, B. (1980). **Misli, I**. Beograd: Bigz.
- Vrooman, J. R. (1970). **René Descartes**. New York: Putnam.

DESCARTES' CULPABILITY

Rade Kalanj
Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

The paper problematizes the issue of "Descartes' culpability" for the techno-scientific reduction of the concept of nature, and master and possessor like relation towards nature. The pointing out of his "culpability" is an ordinary and unavoidable part of all contemporary philosophical and sociological reconstructions of modernity. In environmental thought Descartes is (as well as Bacon) that theoretician who has — due to his dualism, mechanicism and anthropocentric rationalism — pre-established the environmental crisis and its consequences. In a word — he is held to be responsible for turning the modern culture against nature. However, such interpretations of Descartes are stereotypical and unjust. They isolate his thought out of the 17th century context, disregard his crucial importance for the shaping of scientific (and, consequently, environmental) worldview. Descartes has frequently been ascribed attitudes that he never hold. Such interpretations deny an important methodic component of the environmental science. The paper is not an apology of Descartes, but an attempt to establish his proper place in the history of the development of environmental science, critique and ideology.

Key words: tree of knowledge, dualism, useful science, mechanicism, metaphysics, rationalistic anthropocentrism, universal science

DIE SCHULD VON DESCARTES

Rade Kalanj
Philosophische Fakultät, Zagreb

Zusammenfassung

Im Text wird die Frage der angeblichen "Schuld von Descartes" für die technowissenschaftliche Reduktion des Naturbegriffs und den wirtschaftlich-besitzergreifenden Naturbezug erörtert. Die Hervorhebung dieser "Schuld" bildet einen Allgemeinplatz aller heutigen philosophischen und sozioökologischen Rekonstruktionen der Moderne. Für den ökologischen Denkansatz stellt Descartes (zusammen mit Bacon) jenen Denker dar, der mit seinem Dualismus, Mechanizismus und anthropologischen Rationalismus die Entstehung der Umweltkrise und damit zusammenhängenden Übel vorbestimmt hatte. Kurz gesagt, er hat die moderne Kultur von der Natur abgewendet. Eine solche Deutung von Descartes ist aber, milde gesagt, stereotyp und unge-rechtfertigt. Sie hebt dessen Gedanken aus dem Kontext des 17. Jhs. heroor und vernachlässigen seine Schlüsselstellung bei der Gestaltung der wissenschaftlichen (d.h. auch der ökologischen) Weltanschauung, indem Descartes Stellungnahmen zugeschrieben werden, die er nie vertreten hat. Dadurch wird auch den ökologischen Wissenschaften ein wichtiger methodologischer Ansatz vorenthalten. Der Text stellt jedoch keine Rechtfertigung von Descartes dar, sondern einen Versuch, dessen Bedeutung für die Geschichte und Entwicklung einer ökologischen Wissenschaft, sowie für die ökologische Kritik und Ideologie herauszuarbeiten.

Grundausdrücke: Baum der Erkenntnis, Dualismus, nützliche Wissenschaft, Mechanizismus, Metaphysik, rationalistischer Anthropozentrismus, universale Wissenschaft