

Antropološki dualizam Renéa Descartesa

Ivana KNEŽIĆ

Odjel za filozofiju, Sveučilište u Zadru

Borislav DADIĆ

Odjel za filozofiju, Sveučilište u Zadru

Domenika PALIĆ

Odjel za filozofiju, Sveučilište u Zadru

UDK: 141.319.8

141.112

DOI: 10.15291/ai.4211

PREGLEDNI ČLANAK

Primljeno: 19. 01. 2023.

SAŽETAK

KLJUČNE RIJEČI:

René Descartes, čovjek, dualizam, res cogitas, res extensa, um, volja

U članku se s pozicije tomističke filozofije kritički analizira Descartesovo dualističko shvaćanje čovjeka s ciljem isticanja novih elemenata njegove filozofske antropologije u odnosu na aristotelovsko-skolastičku filozofsku tradiciju, kao i ukazivanja na njihove posljedice. Pritom se polazi od Descartesova shvaćanja čovjekova načina bivstvovanja, da bi se potom istražilo njegovo objašnjenje osnovnih djelovanja ljudskoga bića – spoznaje i htijenja. U istraživanju je korištena metoda filozofske analize izvornih Descartesovih tekstova – Metafizičke meditacije, Diskurs o metodi, Načela filozofije i Strasti duše. Rezultati istraživanja ukazuju na poteškoće i nedosljednosti Descartesove nove antropologije te na njihove dalekosežne negativne posljedice, kako na teoretskoj, tako i na praktičkoj razini.

UVOD

René Descartes, bez sumnje, autor je velike prekretnice u povijesti filozofije, koja je usmjerila razvoj zapadne misli onim tijekovima kojima se ona nastavila razvijati sve do današnjih dana. Pritom je osobito značajan utjecaj koji je izvršio njegov antropološki dualizam, kako na teoretskoj razini, u suvremenim filozofskim raspravama o čovjeku, formuliranim kao *mind-body* problem, tako i na praktičnoj razini u vidu dalekosežnih posljedica za život i sudbinu suvremenog čovjeka. Izučavanje Descartesove antropološke misli stoga ni danas ne gubi na svojoj važnosti i aktualnosti. Na tragu toga, u ovome članku želimo ukratko prezentirati Descartesovu filozofsku sliku čovjeka, naglašavajući pritom elemente novosti u odnosu na aristotelovsko-skolastičku tradiciju, ali i ukazujući na određene poteškoće i nedosljednosti u toj novoj koncepciji čovjeka. U istraživanju koristimo tomistički pristup, a polazimo od Descartesova tumačenja načina na koji ljudsko biće bivstvuje, da bismo potom objasnili kako ono djeluje. Na kraju donosimo završni kritički osvrt na Descartesov antropološki dualizam te ukazujemo na neke njegove teoretske i praktične posljedice.

METAFIZIČKA KONSTITUCIJA ČOVJEKA

Ono temeljno pitanje na koje nam svaka filozofska antropologija treba dati odgovor jest pitanje tko je to čovjek. Odgovor pak ovisi o metafizičkim temeljima na kojima sama antropologija počiva. Stoga ćemo za početak najprije razjasniti neke od osnovnih pojmova Descartesove metafizike, kako bismo kasnije vidjeli kako ih Descartes primjenjuje na svoje shvaćanje čovjeka te koje poteškoće iz toga proizlaze.

Res cogitans i res extensa

Metafizika je još u antici bila definirana kao znanost o biću kao biću (Aristotel, 1985). To je značilo da metafizika proučava biće ukoliko je biće, odnosno ukoliko jest, ukoliko postoji. Velika je Aristotelova zasluga otkriće da ne postoje sva bića na jednak način. Tako se, prema njegovu shvaćanju, termin „biće“ koristi na više načina, no ipak nije višeznačan, nego analogan jer se uvijek upotrebljava u odnosu na ono temeljno značenje bića, što je za Aristotela bila supstancija (Aristotel, 1985).

U metafizici Renéa Descartesa, oca novovjekovne filozofije, supstancija također predstavlja temeljno značenje bića. On, naime, kad nabraja što sve pripada redu postojećega, a može biti predmetom naše spoznaje, tad razlikuje tri roda: stvari, svojstva stvari i vječne istine (Descartes, 2014). Vječne istine pritom su samo umna bića (Descartes, 2014), dok realno postoje stvari i njihova svojstva. Descartes pritom ističe kako je najviši rod stvari upravo supstancija. No, definira supstanciju na jedan nov način koji se značajno razlikuje od onoga tradicionalnog, utemeljenog na Aristotelovoj metafizici. Za njega je, naime, supstancija „(...) stvar koja tako postoji da joj za postojanje nije potrebna nikakva druga stvar” (Descartes, 2014: 81). Descartes je svjestan da je takva supstancija, koja za svoje postojanje ne treba ništa drugo, jedino – Bog. Ipak, smatra da se izrazom supstancija mogu označiti još dvije stvorene stvari, no pritom naglašava kako se pripisivanje istog termina Bogu i stvorenjima ne smije shvatiti jednoznačno. Ove dvije stvorene stvari kojima pripisujemo izraz supstancija jesu misleća supstancija ili *res cogitans* te protežna supstancija ili *res extensa*. One za svoje postojanje ne trebaju ništa drugo osim Boga, zaključuje Descartes. Tako u svom određenju supstancije ide obrnutim putem od onoga kojim su išli skolastički filozofi, jer su oni u prvotnom smislu termin „supstancija“ pripisivali stvorenim stvarima u prirodi, odnosno predmetima našega iskustva, a tek u analognom smislu i Bogu. Nasuprot tome, kako smo čuli, Descartes ovaj termin u prvotnom smislu pripisuje Bogu, a tek u drugotnom smislu njegovim stvorenjima (Copleston, 1995).

Descartes nadalje tumači kako supstanciju samu po sebi ne možemo opaziti, već opažamo samo njezine atribute. Svaka supstancija ima različite atribute, međutim, najvažniji su oni koji čine bit i narav nje same i o kojima svi ostali atributi ovise. Osnovni su atributi, smatra Descartes, mišljenje za misleću supstanciju ili *res cogitans* te protežnost za protežnu supstanciju ili *res extensa* (Descartes, 2014). Ova dva atributa neodvojiva su od samih supstancija, a budući čine njenu bit, zapravo se poistovjećuju sa samim tim supstancijama. Protežna supstancija je isto što i protežnost, dok je misaona supstancija isto što i misao (Vanni-Rovighi, 1981). Mišljenje je, prema tome, kako primjećuje E. Cassirer, „jedini atribut koji se ne može odvojiti od duše; ono nije njezina puka akcidencija nego tvori cjelinu njezina bića” (Cassirer, 1997: 64).

Osim o atributima supstancija, Descartes još govori i o njihovim modusima. Pritom ističe kako pod modusima podrazumijeva isto ono što naziva atributima i svojstvima. Potom ipak pravi distinkciju između ovih termina: „Kad

vidimo da nešto takvo djeluje na supstanciju i da je mijenja, nazivamo to modusima, a kada se uslijed te promjene supstancija može zvati takvom i takvom, nazivamo to svojstvima i, konačno, kada samo općenito zamjećujemo da se nalazi u supstanciji, nazivamo to atributima“ (Descartes, 2014: 85). F. Copleston pojašnjava kako su modusi zapravo odvojive modifikacije supstancije: ne u smislu da mogu postojati zasebno, odvojene od supstancije, već u smislu supstancija bez njih, tj. nije nužno da ih supstancija posjeduje. Tako, naprimjer, misleća supstancija, odnosno duh, može imati različite misli pa – premda je mišljenje bitno za misleću supstanciju te ono ne može opstojati odvojeno od nje – misleća supstancija može postojati bez ove ili one posebne misli. S druge strane, iako je protežnost važna za protežnu supstanciju, neki posebni oblici i veličine to nisu jer postoje različite varijacije veličina i oblika tijela (Copleston, 1995). Nadalje, kada je riječ o Bogu, Descartes ističe kako njemu ne treba pripisivati moduse, već samo attribute, budući je On nepromjenjiv (Descartes, 2014). Stoga, „riječ ‘modus’ treba ograničiti na promjenjive modifikacije stvorenih supstancija“ (Copleston, 1995: 128).¹

Talijanska filozofkinja Sofia Vanni-Rovighi dobro primjećuje kako se Descartes svojom radikalnom podjelom na misleće i protežne supstancije izravno suprotstavlja aristotelovskoj koncepciji materijalnoga svijeta koja počiva na njegovu nauku o hilemorfizmu. Naime, prema ovom nauku u svijetu ne postoji radikalna heterogenost „budući da u svakom biću postoji jedan princip jedinstva, određenosti, inteligibilnosti, a to je supstancijalna forma“ (Vanni-Rovighi, 1981: 110-111).² Jednako tako, svako tjelesno biće u sebi ima „princip neodređenosti, nestabilnosti, mnoštvenosti, a to je materija. Za Descartesa, naprotiv, tijelo je puka protežnost, a svaki princip određenosti, jedinstva, aktivnosti jest duhovan i počinje jedino tamo gdje je duh, gdje je *res cogitans*“ (Vanni-Rovighi, 1981: 111). Na taj način tjelesni svijet sveden je na pasivnost, ali i lišen bogatstva raznolikosti koje mu, prema aristotelovskoj koncepciji, osiguravaju upravo supstancijalne forme. Naime, upravo zahvaljujući supstancijalnim formama, u materijalnoj stvarnosti postoji bitna razlika među pojedinim vrstama bića jer su upravo supstancijalne forme te koje donose bit materijalnim stvarima. Bez supstancijalnih formi u tjelesnom svijetu nestaje bitna razlika među bićima pa svaka materijalna stvar po svojoj biti ne može biti ništa drugo doli protežnost.

¹ Ovdje se očito misli na ono što Aristotel naziva akcidentalnim promjenama.

² Prijevodi citata preuzetih iz tekstova na talijanskom i engleskom jeziku djelo su autora ovoga članka.

Odnos duha i tijela

Descartesovo novo poimanje supstancije odrazit će se i na njegovo shvaćanje čovjeka, i to kao uzrok temeljnih disonanci u njegovu pokušaju formiranja jedne konzistentne antropološke misli. Naime, ako hilemorfizam više nije važeća teorija te postoje dvije vrste supstancija, od kojih je jedna čisti duh, čista misao, a druga čista protežnost, postavlja se pitanje kako odrediti čovjeka. Kakvo je čovjek biće? Tko sam zapravo ja? U trećoj meditaciji, Descartes na to pitanje odgovara ovako: „ja sam (...) stvar što misli (ono *misleće*), to jest duh, ili duša, ili razum, ili um (...)“ (Descartes, 1993: 66). Descartes, dakle, svoj identitet smješta u *res cogitans*, što predstavlja jedno spiritualističko shvaćanje čovjeka. Čovjek se, naime, poistovjećuje sa svojim duhom. On se ne poima samo kao inteligentno biće, biće koje ima um, već on jest svoj vlastiti um. Zbog ovakvog shvaćanja čovjeka, Descartesu neki autori predbacuju angelizam u antropologiji (Mondin, 2001 i Maritain, 1995), odnosno zanemarivanje tjelesne dimenzije kao bitne čovjekove sastavnice i uzdizanje čovjeka na razinu čistog duhovnog bića. Ovaj angelizam ne znači, međutim, Descartesovo potpuno negiranje postojanja tijela koje bi na osobit način bilo povezano s onom duhovnom supstancijom s kojom poistovjećuje svoje vlastito ja, no on izričito tvrdi kako je njegovo ja različito od tijela, pri čemu njegovoj biti pripada isključivo mišljenje: „(...) dovoljno je što mogu jasno i odjelito razumijevati jednu stvar bez druge, da bih bio siguran kako je jedna različita od druge (...) i zato, samo zbog toga što znam da opstojim i što opažam kako ništa drugo ne pripada mojoj naravi ili bivstvu nego jedino to što sam stvar koja misli, ispravno zaključujem kako se moje bivstvo sastoji jedino u tome što sam stvar koja misli. (...) kako s jedne strane – imam jasnu i odjelitu zamisao o sebi samome, ukoliko sam tek stvar koja misli i nije protežna, a – s druge strane – odjelitu zamisao o tijelu ukoliko je tek protežnina, a ne stvar koja misli, sigurno je kako sam doista različit od svojeg tijela i mogu opstojati bez njega“ (Descartes, 1993: 154). Dakle, budući duh poimam kao nešto različito i odijeljeno od tijela, a tijelo opet kao nešto različito i odijeljeno od duha, zaključujem realnu različitost ovih dviju supstancija, odnosno njihovo odijeljeno postojanje u zbilji, kaže Descartes. No, problem je njegova zaključka što polazi od pogrešne pretpostavke kako ono što možemo misaono odvojiti, odnosno ono što možemo pojmiti kao odijeljeno, po nužnosti kao odijeljeno egzistira i u zbilji (Caterus, 2009). Osim toga, A. Arnauld primjećuje kako se može dovesti u pitanje sama mogućnost tako

potpune spoznaje sebe kao duhovnoga bića na temelju koje bi se moglo sa sigurnošću tvrditi kako tijelo ne pripada našoj biti (Arnauld, 2009).

Zanimljivo je, međutim, kako, prema Descartesu, nije samo duh taj koji može postojati neovisno o tijelu te ima svoje vlastito djelovanje neovisno o tijelu, nego i tijelo ima svoja vlastita djelovanja za koja nije potrebna duša. To su kretanja koja se vrše automatski, na temelju vlastitih zakonitosti samoga tijela, a mogu se objasniti na čisto mehanicističkim principima. Na tim principima ovaj francuski filozof pobliže objašnjava tjelesne organe te njihove funkcije, kao i kruženje krvi u tijelu. Njegovo objašnjenje kreće od opisa srca i njegove građe, preko kruženja venske i arterijske krvi po cijelom tijelu, koja u konačnici dolazi do mozga, u koji dopijevaju samo najfiniji i najsitniji dijelovi krvi, odnosno „životni duhovi“. Završna faza ovog mehaničkog procesa događa se kada „životni duhovi“ iz mozga dopijuju u mišiće. Naime, „životni duhovi“ međusobno se razlikuju na temelju nejednake pokretljivosti kao i veličine njihovih čestica pa onda življe i pobuđenije čestice brže dolaze u mišiće i pokreću ih, a mišići opet pokreću udove, odnosno cijelo tijelo (Descartes, 1981). Sve ovo događa se bez utjecaja ljudskog duha i ovisi isključivo o tijelu i funkcijama njegovih pojedinih dijelova, baš „kao što rad sata omogućava sama sila njegove opruge i oblik njegovih kotačića“ (Descartes, 1981: 17). To nas, prema Descartesu, ne treba čuditi, kad se samo pomisli koliko automatskih strojeva može čovjek načiniti iz materijala koji je veoma oskudan u usporedbi sa svim dijelovima njegova tijela. Stoga ljudsko tijelo treba „promatrati kao stroj koji je, kao djelo Božjih ruku, daleko skladnije sastavljen i čovjek se čudesnije kreće od svakog stroja koji je mogao izmisliti“ (Descartes, 2011: 56).

Vidimo, dakle, kako Descartesov antropološki angelizam opstoji zajedno s mehanicizmom: dok je s jedne strane čovjek uzdignut na razinu čisto duhovne supstancije, s druge strane njegovo tijelo degradirano je na razinu stroja. Istovremena opstojnost ovakvih krajnosti u misli oca novovjekovne filozofije proizlazi iz njegova odbacivanja hilemorfizma. Naime, prema hilemorfističkom tumačenju, čovjek nije duhovna supstancija, već je on tjelesno-duhovna supstancija, odnosno supstancijalno jedinstvo duše i tijela. To znači da njegovoj biti pripada i duša i tijelo. Duša je pritom „forma prirodnoga tijela koje ima život u potenciji“ (Aristotel, 1996: 30). Ona je, dakle, ta koja, kao prvi akt tijela, oformljuje i oživljuje tijelo. Ona je ono što ga upravo i čini ljudskim tijelom. Tijelo ne može vršiti nikakva djelovanja bez duše, a s druge strane, ljudski um, premda u svom djelovanju neovisan o nekom specifičnom tjelesnom organu,

ipak za svoje djelovanje pretpostavlja djelovanje osjetilnih moći, koje su pak, nužno vezane uz tijelo.

Ipak, Descartes traži načine kako prevladati ove suprotnosti u svojoj antropologiji. Tako navodi, premda ljudsko tijelo u mnogočemu funkcionira poput stroja, postoje dva nepogrješiva znaka po kojima bismo u nekoj hipotetskoj situaciji, u kojoj bi postojao stroj savršeno nalik ljudskome tijelu, mogli sa sigurnošću zaključiti da to nije ljudsko biće. Ta dva znaka govor su i razum. Upravo u ovome Descartes vidi i razliku između ljudi i životinja te dostojanstvo čovjeka naspram životinja. Dok su životinje isključivo strojevi te nemaju duha, već „u njima djeluje priroda prema rasporedu njihovih organa, kao što i ura sa svojim kotačićima i oprugama može brojati sate i mjeriti vrijeme daleko pravilnije nego mi (...)” (Descartes, 2011: 59), ljudsko je tijelo povezano s duhom, pa je čovjek obdaren razumom i govorom. On je jedini koji se služi govorom te njime izražava svoje misli i „(...) ne postoji neki drugi živi stvor, ma koliko god bio savršen i sretno nadaren, koji bi mogao uraditi nešto slično” (Descartes, 2011: 57). I dok se cijeli tjelesni svijet kreće prema zakonima fizike, jedino biće koje djeluje razumno jest čovjek. Razlog tomu jest taj što je ljudsko tijelo povezano s duhom, odnosno umom³.

Postavlja se, međutim, pitanje na koji način su duh i tijelo u čovjeku povezani i kakva je njihova veza. Naime, iz njegova shvaćanja tijela i duha kao dviju različitih i zasebnih supstancija, pri čemu se „ja“ poistovjećuje s duhovnom supstancijom, proizlazi, kako to primjećuje A. Arnauld u četvrtoj skupini primjedbi na Descartesove *Metafizičke meditacije*, platonička koncepcija čovjeka, prema kojoj „ništa tjelesno ne pripada mojoj biti, budući je čovjek samo duh, dok je njegovo tijelo samo sredstvo duha; iz toga slijedi definicija čovjeka: duh koji se koristi ili služi tijelom [*animus utens corpore*]“ (Arnauld, 2009: 195). Descartes, međutim, odbacuje takvo tumačenje svoje filozofije o čovjeku. Smatra kako je u svojoj šestoj meditaciji jasno pokazao da to nije adekvatan opis odnosa duha i tijela (Cartesio, 2009). Ondje, naime, piše: „Narav me također poučava (...) kako svojem tijelu nisam nazočan samo onako kako

³ Pitanje distinkcije između čovjeka i životinje intrigiralo je filozofe od antike do danas, pri čemu su oni na to pitanje davali različite, a često i oprečne odgovore. Među tim odgovorima primjer jedne krajnosti predstavlja upravo kartezijansko spiritualističko shvaćanje čovjeka i svodenje životinja na stroj, dok bi drugu krajnost predstavljale one teze prema kojima nema nikakve bitne razlike između čovjeka i životinje. U suvremenoj filozofiji, posebno u kontekstu rasprava o takozvanoj „umjetnoj inteligenciji“, mnogo značajnijim postaje pitanje distinkcije između čovjeka i stroja. U članku pod naslovom „Je li Descartesovo razlikovanje čovjeka i stroja prošlo mnijenje?“ B. Čuk aktualizira Descartesovu distinkciju između čovjeka i stroja upravo u kontekstu suvremenih postignuća u području takozvane „umjetne inteligencije“ (Čuk, 2017).

je brodar brodu, nego sam s njim najprisnije povezan i gotovo pomiješan, tako te tvorimo jedinstven sklop” (Descartes, 1993: 160). Duh i tijelo su, dakle, smatra Descartes, tijesno povezani. Ljudsko biće je jedinstven „sklop tijela i duha“ (Descartes, 1993: 160). Štoviše, Descartes čak govori kako je duh „supstancijalno ujedinjen“ (Cartesio, 2009: 217) s tijelom. No, kako objasniti ovu supstancijalnu ujedinjenost duha i tijela u čovjeku, nakon što je već utvrđeno kako su duh i tijelo dvije različite supstancije? Mogu li duh i tijelo biti istovremeno zasebne supstancije i supstancijalno ujedinjene?

Descartes poseže za rješenjem kojim od čovjeka želi načiniti iznimku u svojoj viziji svijeta: naime, iako je svaka supstancija – a to znači i supstancija ljudskog duha i supstancija ljudskog tijela – upravo po tome što je supstancija – potpuna, što znači da može postojati sama po sebi, ipak se za ljudski duh i za ljudsko tijelo može reći da su na neki način nepotpune supstancije, ali ne „(...) ukoliko su supstancije, već samo ukoliko se odnose prema nekoj drugoj supstanciji, s kojom sačinjavaju jednu cjelinu po sebi (...)“, odnosno „kad se odnose na čovjeka kojega sačinjavaju“ (Cartesio, 2009: 217). Jasno je, dakle, da Descartes ne odustaje od svoga stava prema kojem čovjek nije jedna supstancija, već je zapravo neki neobičan sklop dviju različitih supstancija. Stoga ovdje ne može biti riječi o supstancijalnom jedinstvu duha i tijela koji sačinjavaju jednu jedinu supstanciju, kako bi to bilo u hilemorfističkoj koncepciji. U pravu je, stoga, J. Maritain kada kaže kako je bio uzaludan Descartesov napor da „sačuva antički pojam supstancijalnog jedinstva čovjekove složenosti“ (Maritain, 1995: 92), budući duh i tijelo jesu dvije zasebne supstancije koje mogu zasebno egzistirati, neovisno jedna o drugoj i od kojih svaka ima svoja vlastita djelovanja neovisna o djelovanju druge supstancije. Svojom tvrdnjom o supstancijalnom jedinstvu duše i tijela Descartes je bezuspješno pokušavao pobjeći od onih zaključaka koji logički proizlaze iz njegova shvaćanja tijela i duše kao dviju različitih supstancija (Copleston, 1995).

Ona, pak, djelovanja, u kojima nam neposredno iskustvo svjedoči o neposrednoj sjedinjenosti duha i tijela, Descartes je pokušao objasniti detektiranjem tjelesnog organa u kojem su oni neposredno spojeni. Tako u svom djelu *Strasti duše* piše: „(...) iako je duša povezana s čitavim tijelom, ima u njoj ipak izvjestan dio u kojem ona svoje funkcije obavlja posebnije, nego u drugim. (...) Pošto sam brižljivo proučio ovo pitanje, čini mi se da se očiglednim pokazalo da dio tijela u kojem duša neposredno obavlja svoje funkcije, nije nipošto srce, niti pak čitav mozak, već jedino njegov najunutarniji dio. To je

jedna sasvim mala žlijezda, smještena u središtu njegove mase (...)“ (Descartes, 1981: 23–24). Žlijezda epifiza jest, dakle, onaj dio tijela u kojem su duh i tijelo osobito povezani i putem kojega jedno na drugo djeluju. Preko ove žlijezde, naime, duh posredstvom životnih duhova pokreće tijelo, a tijelo, pak, posredstvom tih istih životnih duhova preko epifize pokreće duh (Descartes, 1981). Žlijezdu epifizu tako „s jedne strane može potiskivati duša, a s druge animalni duhovi, koji nisu drugo do tijela“ (Descartes, 1981: 32). No ovakvo objašnjenje sjedinjenja duha i tijela sadrži u sebi jednu kontradikciju. Naime, kako je moguće da tijelo, koje je čista protežnost, „potiskuje“ dušu, koja je čisti duh (Vanni-Rovighi, 1981)? Teško se oteti dojmu da se žlijezda epifiza uvodi kao *deus ex machina* kako bi se objasnila povezanost dviju različitih supstancija u čovjeku. No, to objašnjenje, kao i svako objašnjenje takvoga tipa, donosi sa sobom nove poteškoće za koje otac novovjekovne filozofije nije imao rješenja. Ne čudi, stoga, što će racionalistički filozofi nakon njega, nezadovoljni ovakvim tumačenjem odnosa duha i tijela, a ipak gradeći na Descartesovom antropološkom dualizmu kao temelju, iznjedriti nove teorije o ovome odnosu⁴.

UM

Nakon što smo vidjeli kako Descartes tumači čovjekovu metafizičku konstituciju, odnosno način na koji ljudsko biće bivstvuje, potrebno je vidjeti i koja su osnovna djelovanja toga bića. S obzirom da je čovjek za Descartesa u prvom redu duhovna supstancija, istražiti osnovna ljudska djelovanja znači istražiti osnovna djelovanja njegova duha. Djelovanje duha jest mišljenje, a ono prema ovom francuskom filozofu ima dva modusa: to su spoznaja ili djelatnost uma i htijenje ili djelatnost volje. Nadalje, „zamjećivanje osjetilima, zamišljanje imaginacijom i čisto spoznavanje intelektom samo su različiti modusi spoznavanja, kao što su želja, protivljenje, potvrđivanje, nijekanje i sumnjanje različiti načini htjenja“ (Descartes, 2014: 69). Treba, dakle, vidjeti kako Descartes tu-

⁴ Valja spomenuti, primjerice, okazionalizam N. Malebranchea ili prestabiliranu harmoniju G. W. Leibniza. I jedan i drugi filozof polaze od dualističke pretpostavke u antropologiji, ali odbacuju mogućnost interakcije između duha i tijela, pa umjesto toga uvode paralelizam, pri čemu na različite načine objašnjavaju usklađenost djelovanja duha i tijela. Također, vrijedi primijetiti kako ova problematika odnosa duha i tijela, koja nastaje kao posljedica razdvajanja tijela i duha kao dviju različitih supstancija, nije ostala ograničena samo na racionalizam ili na razdoblje moderne filozofije, već je do današnjeg dana aktualna u brojnim raspravama koje tematiziraju takozvani *mind-body* problem.

mači djelatnost uma, a kako djelatnost volje. Pritom ćemo krenuti od spoznaje kao djelatnosti uma, a zbog potpunijeg razumijevanja Descartesova nauka o spoznaji bit će potrebno najprije nešto o metodi koju primjenjuje u filozofiji.

METODA

Možda najznačajnija novina koju Descartes unosi u filozofiju, i po kojoj je zaslužio naslov oca novovjekovne filozofije, jest njegova nova metoda. Naime, kako ćemo vidjeti u nastavku, upravo je odabirom i primjenom nove metode napravio zaokret u odnosu na dotadašnju filozofsku tradiciju i zacrtao smjer kojim će se filozofija nastaviti razvijati i nakon njega. Da bismo razumjeli kako se to dogodilo, potrebno je najprije nešto reći o tome kako Descartes uopće shvaća filozofsku metodu.

Svoju metodu Descartes je zamislio kao niz jednostavnih i lakih pravila, kojima bi se ljudski duh trebao voditi u rješavanju svih znanstvenih problema (Descartes, 2011). Navodi ukupno četiri takva pravila. Prvo pravilo ili pravilo evidencije nalaže da „nikada ništa ne prihvaćam za istinito dok očigledno ne spoznam da je ono takvo (...)“ (Descartes, 2011: 18). Drugo pravilo ili pravilo analize nalaže „da svaku od teškoća koju istražujem podijelim na onoliko dijelova koliko je to moguće i koliko je potrebno radi njihova najboljeg rješenja“ (Descartes, 2011: 18). Treće pravilo ili pravilo sinteze nalaže „da svoje misli vodim po redu, polazeći od najjednostavnijih i najrazumljivijih predmeta, da bih se postupno uzdigao do spoznaje onih najsloženijih (...)“ (Descartes, 2011: 18). I, napokon, četvrto pravilo ili pravilo nabiranja nalaže „da posvuda sve tako potpuno pobrojim te načinim opće preglede, da mogu biti siguran da nisam ništa izostavio“ (Descartes, 2011: 19). Ova pravila pomogla su Descartesu u rješavanju nekih matematičkih problema, a jasnoća i odjelitost u spoznavanju predmeta istraživanja i sigurnost spoznaje u zaključcima do kojih je primjenom ove metode došao pobudila su u Descartesu nadu da bi primjena ove metode mogla biti od velike koristi i u drugim znanstvenim područjima (Descartes, 2011). Već mu je bila dobro poznata činjenica kako je primjena matematike u prirodnim znanostima, za što je bio zaslužan Galileo Galilei, rezultirala značajnim napretkom tih znanosti. Ono što je Descartes sebi postavio u zadatak bilo je protegnuti ovu uporabu matematičke metode na sva preostala znanstvena područja, kako bi svi znanstveni rezultati ubuduće počivali

na jasnoj i odjelitoj spoznaji svojih predmeta te na sigurnim zaključcima koji isključuju svaku sumnju. To je zapravo imalo značiti da „sve objekte ubuduće treba tretirati kao da su matematički objekti“ (Gilson – Langan, 1967: 57). Samim time filozofija bi trebala postati „matematičko znanje nužnog poretka među (...) temeljnim idejama ljudskog uma“ (Gilson, 1937: 146). Ovakvim shvaćanjem znanstvene metode Descartes je napravio radikalni zaokret u odnosu na dotadašnju filozofiju te postavio temelj budućem „kopernikanskom obratu“ u filozofiji i otvorio vrata idealizmu. Naime, filozofska tradicija prije Descartesa je pravim predmetom filozofije smatrala realna, a ne umska bića, a počivala je na Aristotelovu uvjerenju kako „matematičku točnost ne treba zahtijevati u svim stvarima“ (Aristotel, 1985: 49), odnosno kako svaki predmet treba istraživati njemu primjerenom metodom. U nastavku ćemo uočiti kako Descartes ovu metodu primjenjuje na filozofsku spoznaju vlastitog postojanja, postojanja Boga i postojanja materijalnog svijeta te kakve će biti njezine posljedice na tom području.

Spoznaja vlastitog postojanja

U skladu s prvim pravilom svoje metode, Descartes svoja promišljanja započinje primjenom sveopće metodičke sumnje. Kad se kaže da je ova sumnja sveopća, misli se na Descartesov stav da treba sumnjati „po mogućnosti o svemu“ (Descartes, 2014: 47), a kad se kaže da je sumnja metodička, misli se na činjenicu da ona nije cilj sama po sebi, već je sredstvo, odnosno prvi korak u nastojanju postizanja sigurnosti u spoznaji svega onoga što čovjek može znati (Copleston, 1995).

Sumnja⁵ se ponajprije primjenjuje na svjedočanstvo osjetila: naime, Descartes konstatira kako su ga osjetila u nekim slučajevima prevarila, a „razboritost nalaže da se nikad u cijelosti ne pouzdajemo u one koji nas makar i samo jednom prevariše“ (Descartes, 1993: 34). Kada se jednom dovede u pitanje svjedočanstvo osjetila tada se mogu dovesti u pitanje i druge spoznaje koje imaju svoje podrijetlo u osjetilima pa se mogu pitati, primjerice: Je li istina da ja ovdje sjedim? Jesu li ovo uistinu moje ruke? Je li ovo moje tijelo? Je li ovo što trenutno doživljavam java ili tek vrlo uvjerljiv san? Sumnja se odatle može protegnuti na sve predmete prirodnih znanosti. Nadalje, premda se matema-

⁵ Detaljniju analizu kartezijanske sumnje donosi B. Čuk u svom članku pod naslovom „Neki aspekti dvojbe u Descartesovim Razmišljanjima o prvoj filozofiji“ (Čuk, 2016).

tički iskazi čine nedvojbenima, Descartes – u nastojanju da radikalizira svoju sumnju – uvodi hipotezu o moćnom zloduhu obmanjivaču koja mu omogućuje sumnju protegnuti čak i na ono što smatra evidentnim. Naime, ako ga je svemoćni Bog stvorio takvim da se uvijek vara, odnosno ako se pretpostavi da postoji nekakav izuzetno moćni zloduh koji svu svoju moć koristi kako bi ga obmanuo, tada svoju sumnju može proširiti čak i na – inače evidentne i nedvojbene – matematičke iskaze (Descartes, 1993).

U takvom ozračju sveopće sumnje Descartes traži neko sigurno uporište. To uporište ili tzv. arhimedovska točka njegove filozofije, postaje njegova vlastita misao. Naime, on shvaća kako – budući da sumnja nužno i postoji, jer kad ne bi postojao ne bi mogao ni sumnjati. Iskaz: „Ja mislim, dakle jesam“ (Descartes, 2014: 51), postaje tako temeljem njegove filozofije⁶. Ova istina o vlastitom postojanju prva je nesumnjiva istina. Radi se o neposrednoj, intuitivnoj spoznaji vlastitog postojanja koja se otkriva u samom činu sumnje (Copleston, 1995). Osim spoznaje vlastitog postojanja, Descartesu se u ovom temeljnom iskazu otkriva i način na koji postoji. Upravo kroz ovu temeljnu istinu, dolazi do zaključka da postoji kao misleće biće, odnosno da je on *res cogitans* (Descartes, 1993). O Descartesovu poimanju čovjeka kao *res cogitans* već je bilo riječi u prethodnom poglavlju, gdje smo vidjeli kako ovom francuskom filozofu neki autori s pravom predbacuju antropološki angelizam. Ovdje, pak, možemo uočiti kako je taj antropološki angelizam u uskoj vezi s gnoseološkim angelizmom. Naime, Descartesovo tumačenje samospoznaje uvelike odgovara načinu na koji se u tomističkoj filozofskoj tradiciji tumačila anđeoska spoznaja. Tako J. Maritain objašnjava da je „anđeo spoznaje sebe sama izravno, svojom supstancijom, u savršenoj intuiciji kojom proniče dno svoga bića. (...) Njegova vlastita bit prvi je predmet njegova poimanja (...)” (Maritain, 1995: 85). Naprotiv, ljudska spoznaja, prema toj tradiciji, polazi od materijalne stvarnosti. Bit materijalne stvari jest vlastiti predmet ljudskoga razuma. Do samospoznaje dolazi se posrednim putem – spoznajući bit materijalne stvarnosti, čovjek spoznaje sebe kao osjetilno i razumsko biće, što odgovara hilemorsfističkom tumačenju njegova bivstvovanja kao supstancijalnog jedinstva duše i tijela. Jasno je da Descartes ovim putem u spoznaji nije mogao krenuti, budući je svjedočanstvo osjetila stavio pod znak sumnje, i to kao glavnog osumnjičenika.

⁶ Descartesov *cogito* nailazio je tijekom povijesti filozofije na različite recepcije i interpretacije. O Heideggerovoj recepciji Descartesova *cogita* piše M. Žeželj u svom članku pod naslovom „Heideggerova kritika Descartesova *cogita*“ (Žeželj, 2013).

Trebalo je, stoga, u cilju dohvaćanja filozofske izvjesnosti, krenuti od samoga mišljenja i to mišljenja „očišćenog” od bilo kakva utjecaja osjetilnosti. Treba sada vidjeti kojim putem će prolaziti ta „čista” misao i može li ona uopće biti sigurna u bilo što drugo, osim u vlastito postojanje.

Spoznaja Božjeg postojanja

Descartes sada traga za novim spoznajama, a kako bi mogao spoznati još neke istine, osim one u koju je siguran – istine o vlastitom postojanju – pita se koji je uopće kriterij sigurnosti. Promišljajući o ovoj temeljnoj istini, otac moderne filozofije zaključuje da u nju ne može sumnjati jer je shvaća jasno i odjelito (Descartes, 1993). Pritom jasnom naziva „onu spoznaju koja je pozornom umu prisutna i otvorena; tako kažemo da ono jasno vidimo što je prisutno pred našim okom koje promatra i što dosta snažno i otvoreno na nj djeluje.” A odjelitom naziva „onu spoznaju koja je pored jasnoće tako od svega drugog odijeljena i odsječena da u sebi sadržava samo ono što je jasno” (Descartes, 2014: 77). Pitanje je može li ovaj kriterij jasnoće i odjelitosti biti jamac apsolutne sigurnosti u spoznaji i kada je riječ o drugim istinama. Naime, prethodno su pod znak sumnje stavljene čak i one stvari koje su smatrane evidentnima i to zbog pretpostavke da možda postoji neki zloduh koji nas u svemu obmanjuje. Stoga, kako bi ovo mogao biti pouzdan kriterij, potrebno je najprije odbaciti hipotezu o moćnom zloduhu obmanjivaču. Tako će sljedeći Descartesov korak u spoznaji biti dokazivanje Božjeg postojanja.

Spoznaja Božjeg postojanja, kao ni spoznaja vlastitog postojanja, ne može svoje polazište imati u materijalnom svijetu koji je još uvijek pod znakom sumnje. Tu Descartes također – u skladu s početnim premisama svoje filozofije – odstupa od aristotelovsko-skolastičke tradicije koja je u dokazivanju Božjeg postojanja polazila od materijalnog svijeta, odnosno od neke njegove karakteristike, i dolazila do Boga kao njegova uzroka. Descartes, naprotiv, kreće od onoga u što je jedino siguran: od svoga duha. Analizirajući svoj duh, u njemu pronalazi tri vrste ideja koje razlikuje prema njihovu podrijetlu: to su urođene ideje, pridošle ideje i ideje koje je sam načinio. Urođene su ideje, primjerice, ideja stvari, ideja istine, ideja mišljenja, dok su pridošle ideje one za koje je inače vjerovao da dolaze od stvari izvan njega samoga, kao što su zvukovi, boje, toplina i tome slično. Takve su ideje, za razliku od urođenih koje spoznaje jasno i odjelito, uglavnom zbrkane i nejasne. Ideje koje je sam

načinio jesu primjerice, ideja sirene ili ideja hipogrifa. Osim prema podrijetlu, Descartes ideje razlikuje prema stupnju njihove objektivne stvarnosti, odnosno prema stupnju savršenosti. Tako, primjerice, ideja supstancije sadrži u sebi više objektivne stvarnosti od ideje modusa (Descartes, 1993).

Nakon ove analize ideja koje pronalazi u svome duhu, Descartes donosi princip, koji ne dokazuje, već smatra evidentnim „po naravnoj svjetlosti“ (Descartes, 1993: 78), a koji će biti osnovna premisa za dokazivanje Božjeg postojanja. Ovaj princip glasi: „Što je veće objektivno savršenstvo svake naše ideje, to veći mora biti njezin uzrok“ (Descartes, 2014: 57), drugačije rečeno, svaka ideja svoj stupanj objektivne stvarnosti zahvaljuje nekom uzroku „u kojem je barem toliko formalne stvarnosti koliko ona sama sadržava predmetne“ (Descartes, 1993: 80). Možemo primijetiti kako Descartes ovdje kao polazište za dokazivanja Božjeg postojanja uzima jedan princip koji smatra evidentnim, premda još nije dokazao da postoji Bog koji nije obmanjivač i koji bi mogao biti jamac istinitosti naših evidentnih spoznaja. Prema tome, Descartes još uvijek ne bi smio prihvatiti kao istinito ono što mu je evidentno, ukoliko želi dosljedno primijeniti pravila svoje metode i strogo se držati svog dokaznog postupka.

No, Descartes ne primjećuje ovu grešku u koracima dokazivanja Božjeg postojanja te nastavlja dalje razvijajući svoju argumentaciju. Tako konstatira da među idejama koje pronalazi u svome duhu nalazi i ideju Boga, pod kojom podrazumijeva „(...) stanovitu supstanciju što je beskonačna, neovisna i vrhunski razumna, vrhunski moćna i koja je stvorila kako mene sama tako i sve ostalo što postoji, ako štogod ostalo postoji“ (Descartes, 1993: 88). Descartes se sada pita kojoj vrsti ideja pripada ideja Boga, odnosno koje je njezino podrijetlo. S obzirom da ova ideja u sebi ne sadrži ništa osjetilnoga, ne može biti jedna od onih ideja koje su mu pridošle putem osjetila. Je li ju mogao sam načiniti? Kako bi odgovorio na ovo pitanje, Descartes se poziva na gornji princip, prvu premisu svoga dokaza⁷ te konstatira da on sam nije mogao biti uzrokom ove ideje. Naime, kako u svakom uzroku treba biti barem onoliko formalne ili aktualne stvarnosti koliko određena ideja sadrži predmetne stvarnosti, tako nije moguće da je on kao konačna supstancija mogao sam oblikovati ideju beskonačne supstancije, budući beskonačna supstancija u sebi sadrži više stvarnosti

⁷ P. Milidrag također uočava kako je princip izražen u toj premisi ključan u Descartesovu postupku dokazivanja Božjeg postojanja: „(...) pitanjem o uzroku stupnjeva objektivne stvarnosti ideja pitano je je li bit subjekta takva da može uzrokovati sadržaje svih svojih ideja (...) Naime, ako ne mogu biti uzrok svih svojih ideja, onda u svijetu postoji još neka stvar koja posjeduje apsolutno nezavisnu realnu egzistenciju. Ako pak mogu biti uzrok svih svojih ideja, onda je nedokazivo postojanje ičega izvan mene (...)“ (Milidrag, 2018: 17-18).

nego ona konačna⁸ (Descartes, 1993). Prema tome, ne preostaje ništa drugo nego da mu je ta ideja urođena, odnosno da mu je tu ideju prilikom rođenja u duh utisnuo sam Bog, njegov Stvoritelj (Descartes, 1993). Ivan Macan tumači da je ideja Boga za Descartes „prva i najodličnija od urođenih ideja, ne nešto izmišljeno, nego odsjev istinite prirode” (Macan, URL1: 12). Kako vidimo, prva premisa Descartesova dokaza za Božje postojanje pokazala se ključnom u njegovu izvođenju – ona je zapravo poslužila kao most koji je omogućio prijelaz od ideja prema stvarnosti, od umskoga do realnoga bivstvovanja.⁹

Nakon što je izveo dokaz za Božje postojanje, Descartes dolazi do zaključka kako su u Bogu sadržana sva savršenstva i u njemu nema nikakva nedostataka. Stoga Bog ne može biti obmanjivač jer „svaka laž i prijevara ovise o nekom nedostatku” (Descartes, 1993: 102). Time je, smatra Descartes, odbačena hiperbolička sumnja o zloduhu obmanjivaču, a kriterij jasnoće i odjelitosti opravdan je kao pouzdan kriterij u stjecanju novih spoznaja. Bog tako, za Descartes, postaje jamac ljudske spoznaje pa B. Mondin govori o „bitno religioznom karakteru” njegove antropologije: Descartesov čovjek, naime, „ne samo da ne može egzistirati bez Boga, već ne može ni misliti bez Boga” (Mondin, 2001: 428). Iako na prvi pogled može djelovati pretjeranom tvrdnjom o „religioznom karakteru” Descartesove antropologije, ovaj talijanski filozof pojašnjava kako se ovdje radi o „religioznosti razuma, a ne srca” (Mondin, 2001: 428), religioznosti koja je iskopala duboki jaz između vjere i razuma, čiji je sklad brižljivo njegovala srednjovjekovna misao.

Spoznaja postojanja materijalnog svijeta

Jedino što je do sada kao sigurno utvrđeno u Descartesovoj filozofiji jest postojanje vlastitog duha i Božje postojanje. Postojanje materijalnog svijeta za oca novovjekovne filozofije nije evidentno, kao što je to bilo za filozofe realizma prije njega. Zanimljivo je da je za njega jasnije i sigurnije da postoji Bog,

⁸ Prema klasičnom shvaćanju, čovjek može spoznati Božje bivstvovanje snagom svoga uma, ali ne i njegovu bit. Njegovu bit može spoznati samo po vjeri u Božju *Objavu*.

⁹ Descartes u svojim *Metafizičkim meditacijama* donosi i druge argumente za Božje postojanje, no budući je tema ovoga članka primarno antropološka, detaljna analiza svih argumenata premašila bi opseg, ali i svrhu članka. Stoga analiziramo samo prvi argument iz treće meditacije, kako bismo ukazali na ulogu koju u Descartesovoj filozofiji ima dokazivanje Božjeg postojanja u postizanju izvjesnosti ljudske spoznaje. Ovaj argument, koji polazi od ideje Boga i dolazi do Boga kao uzroka te ideje, Descartes u trećoj meditaciji dopunjava drugim argumentom u kojem dokazuje postojanje Boga ne samo kao uzroka ideje Boga koju pronalazi u svome duhu, već također kao uzroka njegove vlastite egzistencije. Osim toga, u petoj meditaciji Descartes donosi i ontološki argument za Božje postojanje po uzoru na argument Anselma Canterburyjskog. Usp. R. Descartes, *Metafizičke meditacije*, str. 94-100 i 128-136.

negoli da postoji bilo koja materijalna stvar (Descartes, 1993). Ovime se ne udaljava samo od realizma aristotelovsko-skolastičke tradicije, nego i od životnoga iskustva koje nam svjedoči kako postoje mnogi koji negiraju ili sumnjaju u Božje postojanje, dok se postojanje materijalnog svijeta gotovo nikad – osim možda u nekim filozofskim raspravama – ne dovodi u pitanje. Mogli bismo konstatirati kako je Descartesova pozicija kontra-intuitivna, no intuicija je za njega jedna umska djelatnost, a uvjerenje o postojanju materijalnog svijeta u svakodnevnom je životu utemeljeno na osjetilnom iskustvu koje je varljivo te ne može biti polazište sigurnoga znanja. Stoga, smatra da je postojanje materijalnog svijeta potrebno dokazati. Prema E. Gilsonu, ovo je prvi pokušaj dokazivanja postojanja materijalnoga svijeta u povijesti filozofije, a dovest će do nesagledivih posljedica (Gilson – Langan, 1967).

Descartes se dokazivanjem postojanja materijalnog svijeta bavi u svojoj šestoj meditaciji. Kreće od konstatacije da je postojanje materijalnog svijeta moguće, budući može misliti jasnu i odjelitu ideju protežnosti. Kako ova ideja ne sadrži u sebi ništa proturječno, moguće je da Bog načini tjelesni svijet, no to ne znači da ga je zaista i načinio (Descartes, 1993). Nadalje, uočava razliku između sposobnosti mišljenja i imaginacije. Imaginacija pritom nije sposobnost koja po nužnosti pripada njemu kao duhovnoj supstanciji. Stoga pretpostavlja kako ova sposobnost ovisi o nečem različitom od njegove duhovne supstancije, odnosno o tijelu koje je s njom povezano. Razlika između ovih dviju sposobnosti bila bi u tome što se u mišljenju duh okreće prema sebi samome, dok se u zamišljanju okreće prema tijelu. S obzirom da ne pronalazi neko drugo objašnjenje za ovu sposobnost, Descartes zaključuje da je vjerovatno da tijelo postoji. No, na temelju ovoga još uvijek ne može izvesti siguran dokaz za postojanje tijela pa na taj sud još uvijek – u skladu s prvim pravilom svoje metode – ne može dati pristanak (Descartes, 1993). Nakon imaginacije, Descartes se okreće analizi osjetilnosti. Uočava kako ideje koje mu dolaze putem osjetilnosti dolaze bez njegova pristanka, ne ovise o njegovu mišljenju te su one izraženije i življe od onih koje su plod njegove imaginacije. Smatra stoga kako se ove sposobnosti moraju nalaziti u nekoj drugoj supstanciji, koja je različita od njega samoga (Descartes, 1993). Konačno, budući mu je Bog dao naravnu sklonost vjerovanja kako ove ideje dolaze od tjelesnih stvari, Descartes zaključuje: „(...) ne vidim kojim bi se načinom moglo razumjeti da on nije prijevaran, ako bi one potjecale od nekog drugog izvora a ne od tjelesnina. Stoga: tjelesnine opstojе” (Descartes, 1993: 158). Smatra kako je postojanje

materijalnog svijeta na ovaj način dokazano, ali je također dokazano još nešto: Descartes, koji sebe poistovjećuje s duhovnom supstancijom, pomoću ovog dokaza došao je do spoznaje da posjeduje i tijelo s kojim je on, odnosno njegov duh, usko povezan i preko kojeg dobiva osjetilne ideje. Dok mu je s jedne strane bilo intuitivno jasno da je on duhovna supstancija te je to prva istina koju je – uz istinu o vlastitom postojanju – shvatio, istina o postojanju vlastitoga tijela trebala je proći dugi dokazni put kako bi postala izvjesnom te kako bi ju, kao takvu, mogao prihvatiti.

Ako je teza da je Božje postojanje čovjeku spoznatljivije negoli postojanje materijalnoga svijeta koji ga okružuje kontra-intuitivna, koliko to još više mora biti teza da je Božje postojanje spoznatljivije od postojanja vlastitoga tijela? No, to je posljedica Descartesova racionalizma koji, s ciljem ostvarivanja matematičke točnosti na svim područjima ljudskoga znanja, želi ljudski razum učiniti neovisnim o materijalnoj stvarnosti koja nam je dostupna isključivo preko „varljivih” osjetila. Dok s jedne strane Descartes na ovaj način ljudski razum želi uzdići na nadljudsku razinu čistoga duha, J. Maritain istovremeno u tome vidi uzrok velike slabosti kartezijskog razuma. Naime, „razoružan razum gubi moć poimanja zbilje te je nakon izvjesne preuzetnosti prisiljen na povlačenje, zapadajući tako u drugu krajnost, u antiintelektualizam, voluntarizam, pragmatizam itd.” (Maritain, 1995: 94). Ovo su posljedice koje će postati evidentnima nakon Descartesova djela, no začetke nekih od tih posljedica pronalazimo već u njegovoj filozofiji. Konkretno, u oca novovjekovne filozofije i racionalizma paralelno se javlja i početak voluntarizma. Vrijedi, stoga, u nastavku vidjeti kako Descartes postavlja temelje za voluntarizam.

VOLJA

U prethodnom smo se poglavlju upoznali s Descartesovim tumačenjem jednog od dvaju osnovnih djelovanja ljudskog duha – djelovanjem uma, odnosno spoznajom, a sada nam preostaje upoznati se i s njegovim tumačenjem drugog osnovnog djelovanja duha, a to je djelovanje volje ili htijenje. Descartes u *Strastima duše* razlikuje dvije vrste htijenja: ona koja svoj svršetak imaju u samoj duši, kao htijenje da volimo Boga ili da mislimo o nečem nematerijalnom, te ona htijenja koja završavaju u tijelu, kao kada hoćemo ići šetati pa se naše noge same pokreću i mi hodamo (Descartes, 1981).

Zanimljivo je da Descartes upravo sposobnost volje, a ne sposobnost uma, vidi kao najsavršeniju ljudsku sposobnost jer je za čovjeka „najveće savršenstvo to što radi svojom voljom, tj. slobodno“ (Descartes, 2014: 71). Slobodu, prema Descartesu, nije potrebno dokazivati jer nam je svijest o slobodi urođena i evidentna (Descartes, 2014). Zahvaljujući slobodi mi smo autori svojih čina te za njih zaslužujemo pohvalu ili kuđenje, što bez slobode ne bi imalo smisla, jednako kao što nema smisla hvaliti stroj zato što dobro radi, nego njegova autora zato što ga je u svojoj slobodi tako dobro načinio (Descartes, 2014). Ujedno, čovjek je upravo po ovoj sposobnosti „stanovita slika i prilika Božja“ (Descartes, 1993: 112). Naime, u volji, koja je na neki način beskonačna, jer nema toga što ne bi moglo postati njenim objektom, Descartes vidi sličnost čovjeka s Božjom beskonačnošću. S druge strane, moć uma je ograničena na jedno malo područje. Za razliku od volje, ona je konačna, a opet sposobna oblikovati ideju beskonačne sposobnosti spoznavanja kakva pripada samo Bogu (Descartes, 1993). Prema tome, čovjekova sličnost s Bogom ne može biti u sposobnosti uma, već jedino u sposobnosti volje.

Descartes smatra da se upravo u ovoj razlici između uma i volje krije i mogućnost pogreške. Pritom treba naglasiti kako ovdje nije riječ samo o moralnim, već i – prvenstveno – o intelektualnim pogreškama. Ranije smo, naime, vidjeli kako Bog ne može biti obmanjivač te stoga naše zablude sigurno ne dolaze od njega. No, činjenica jest da ipak često upadamo u zablude. Zašto se to događa? Prema Descartesu, pogreške dolaze „jedino od tuda što – dok volja seže dalje od razuma – ne zadržavam je u istim granicama, nego je protežem i na one stvari koje ne razumijem; a kako pri tome biva ravnodušna, lako odstupa od istinitog i dobrog, te se tako varam i griješim“ (Descartes, 1993). Kako vidimo, volja ovdje igra ključnu ulogu jer je ona ta koja daje ili uskraćuje svoj pristanak, ona je ta kojoj pripada konačan sud (Descartes, 2014). Descartes smatra da upravo zbog toga što spoznaja istine ovisi o našoj slobodi izbora, zaslužuje i veću pohvalu, nego što bi to bio slučaj kad bismo spoznavali istinu neovisno o našoj volji (Descartes, 2014). Iako je točno to da nitko ne želi upasti u pogrešku i biti u zabludi, ipak brojni žele dati pristanak na ono što u sebi sadrži pogrešku kada ne spoznaju dovoljno ono o čemu sude. Tako čak i sama težnja za istinom može biti uzrok pogreške „kada oni koji ne znaju točno kako se do nje dolazi, donose sud o nečem što ne spoznaju“ (Descartes, 2014: 75).

Jacques Maritain primjećuje kako Descartes „tumači čovjekovo krivo mišljenje na isti način kao što teolozi tumače anđeosku zabludu“ (Maritain, 1995:

69). Čini se, dakle, da se angelizam, o kojem je bilo riječi u ranijim poglavljima, s područja bivstvovanja i područja spoznaje, širi i na područje volje. Maritain, naime, smatra kako se Descartesovo shvaćanje zablude, koje samo po sebi nije dovoljno konzistentno, može učiniti logičnim ako mu se doda objašnjenje o zabludjelosti palih anđela, a njega sažima u tri riječi: „Hitnja u prosudbi!“ (Maritain, 1995: 69). Naime, anđeo je na naravnom području nezabludiv. No, zabluda je moguća na nadnaravnom području, pa su pali anđeli, zbog zloće svoje volje, dali pristanak onome što nisu mogli jasno spoznati, odnosno onome što im nije bilo evidentno (Maritain, 1995).

Prema Descartesu, jedini način da izbjegnemo pogreške jest taj da volju, prilikom donošenja sudova, ograničimo samo na ono što razum spoznaje kao jasno i odjelito (Descartes, 2014). Svaki put kad donosimo sud o onome što nismo kao takvo spoznali ne služimo se ispravno svojom slobodnom voljom (Descartes, 1993). Descartes, naime, smatra kako je „po naravnoj svjetlosti bjelodano kako uvid razuma mora uvijek prethoditi odredbi volje“ (Descartes, 1993: 118). Kako bismo mogli donijeti neki sud, moramo imati opazaj toga, a to je djelo razuma. Međutim, sam sud, pristanak, jest čin volje.

Sud se, pak, u filozofskoj tradiciji smatrao činom razuma. Kad se ovoj činjenici pripisivanja volji nečega što se tradicionalno pripisivalo razumu, doda i Descartesov ranije spomenuti stav o tome kako je upravo volja, a ne razum, najsavršenija ljudska sposobnost, tada možemo dati za pravo talijanskom filozofu B. Mondinu koji smatra da je „unatoč toliko proglašavanom kartezijanskom racionalizmu, otac moderne filozofije u bitnome voluntarist“. Štoviše, pripisivanje suda djelovanju volje otvara put koncepciji „instrumentalnog razuma – razuma kao sredstva volje za moć – koja će postati jedna od specifičnih crta moderne kulture“ (Mondin, 2001: 431).

ZAKLJUČAK

Kako smo mogli uočiti, Descartesova filozofska antropologija sadrži poteškoće i nedosljednosti koji su ostavili dubok trag u filozofiji godinama i stoljećima nakon njega, a njihove praktične posljedice iz generacije u generaciju postaju sve izraženije. Ponajprije, kad je riječ o načinu bivstvovanja ljudskoga bića, u Descartesovoj je antropologiji prisutna osnovna dualistička tenzija između angelizma i mehanicizma na jednoj razini, i težnje da se dualizam nad-

vlada tumačenjem čovjeka kao jedinstvene duhovno-tjelesne cjeline na drugoj razini. Odbacivanjem hilemorfističkog tumačenja svijeta i čovjeka, Descartes, međutim, ne nalazi konzistentno alternativno rješenje za nadvladavanje dualizma pa on tako ostaje trajno prisutan, kako u njegovim djelima, tako i u djelima njegovih filozofskih baštinka. Posljedice ove ostavštine bit će vidljive kako na teoretskoj, tako i na praktičnoj razini. Teoretski, ostaje upitno kako objasniti odnos duha i tijela kao dviju različitih supstancija. Kao odgovor, nudila su se rješenja u paralelizmu, okazionalizmu, prestabiliranoj harmoniji ili naprosto u odbacivanju jedne od ovih dviju supstancija i svođenju čovjeka na jednodimenzionalno biće – bilo na čisto duhovnu supstanciju, bilo na puki mehanizam. Praktično, poistovjećivanje čovjekova „ja“ s duhovnom supstancijom i mehanicističko tumačenje tijela stvorilo je teoretsku podlogu za različite manipulacije ljudskim tijelom, kao i za njegovu instrumentalizaciju u ekonomske, političke, ideološke i druge neljudske i protu-ljudske svrhe. Snažna izraženost ovih praktičnih posljedica Descartesove antropologije u suvremenom svijetu jasno svjedoči o njezinoj aktualnosti. Ove, pak, posljedice, idu ruku pod ruku s posljedicama koje proizlaze iz Descartesova tumačenja ljudskoga djelovanja, odnosno djelovanja uma i volje. Um, koji je zatvoren u svoje vlastite ideje, gubi dodir sa zbiljom, koja za njega postaje daleka i strana. Descartes stoga ima potrebnu racionalno dokazati njezino postojanje. Ovaj jedinstveni, ali i neuvjerljivi podvig oca novovjekovne filozofije, prisilit će baštinkine njegove filozofske ostavštine da na teoretskoj razini pokušaju na neki način „pobjeći“ od ovoga problema: ili utjecanjem nadnaravnoj *Objavi*, kao u slučaju N. Malebranchea, ili negiranjem neovisnog postojanja materijalnog svijeta, kao u slučaju G. Berkeleyja, ili krajnje skeptičkim stavom prema tom svijetu, kao u slučaju D. Humea. Krajnji ishod toga bit će, pak, raskrinkavanje nemoći uma i proglašavanje volje za moći u F. Nietzschea. Na praktičnoj razini, proglašavanje nemoći uma, istina gubi na važnosti, a vlast preuzima volja koja ima moć, pri čemu jedini kriterij djelovanja postaje interes moćnika pa manipulacije, instrumentalizacije i eksploatacije ljudskoga tijela i čovjeka kao takvoga ruše svako ograničenje – osim onoga ograničenja koje je metafizička neminovnost samog subjekta bezgranične volje za moći.

LITERATURA

- ARISTOTEL. (1996). *O duši*. Zagreb: Naprijed.
- ARISTOTEL. (1985). *Metafizika*. Zagreb: SNL.
- ARNAULD, A. (2009). Quarte obiezioni. U: Cartesio (ur.). *Opere filosofiche 2. Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*. (187–209). Roma – Bari: Editori Laterza.
- CARTESIO. (2009). Risposte dell'autore alle quarte obiezioni fatte dal signore Arnauld, dottore in teologia. U: Cartesio (ur.). *Opere filosofiche 2. Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*. (210–242). Roma – Bari: Editori Laterza.
- CASSIRER, E. (1997). *Descartes*. Zagreb: Demetra.
- CATERUS, J. (2009). „Prime obiezioni“. U: Cartesio (ur.). *Opere filosofiche 2. Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*. (87–97). Roma – Bari: Editori Laterza.
- COPLESTON, F. (1995). *Istorija filozofije, IV: Od Dekarta do Lajbnica*. Beograd: BIGZ.
- ĆUK, B. (2017). Je li Descartesovo razlikovanje čovjeka i stroja prošlo mišljenje?, *Obnovljeni život*. 72 (4): 473–480.
- ĆUK, B. (2016). Neki aspekti dvojbe u Descartesovim „Razmišljanjima o prvoj filozofiji“, *Obnovljeni život*. 71 (3): 293–304.
- DESCARTES, R. (2014). *Načela filozofije*. Zagreb: Kruzak.
- DESCARTES, R. (2011). *Diskurs o metodi*. Zagreb: Demetra.
- DESCARTES, R. (1993). *Metafizičke meditacije*. Zagreb: Demetra.
- DESCARTES, R. (1981). *Strasti duše*. Beograd: Grafos.
- GILSON, E. (1937). *The Unity of Philosophical Experience*. New York: Charles Scriber's Sons.
- GILSON, E., T. LANGAN. (1967). *Modern Philosophy. Descartes to Kant*. New York: Random House.
- MARITAIN, J. (1995). *Tri reformatora*. Split: Laus.
- MILIDRAG, P. (2018). Suárezove vječne istine i Descartesova Treća meditacija, *Obnovljeni život*. 73 (1): 11–23.
- MONDIN, B. (2001). Cartesio. U: Mondin, B. (ur.). *Storia dell' Antropologia Filosofica*. Vol. I. (41–441). Bologna: ESD.
- VANNI-ROVIGHI, S. (1981). R. Cartesio. U: Vanni-Rovighi, S. (ur.). *Storia della filosofia moderna*. (65–124). Brescia: Editrice La scuola.

ŽEŽELJ, M. (2013). Heideggerova kritika Descartesova *cogita*, *Obnovljeni život*. 68 (3): 295–310.

URL1: MACAN, I. René Descartes (1596. - 1650.). U: *Filozofija.org*. https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/Moderna_pdf/Descartes-final.pdf Posjećeno 7.prosinca 2022.

ANTHROPOLOGICAL DUALISM OF RENÉ DESCARTES

Ivana KNEŽIĆ

Department of Philosophy, University of Zadar

Borislav DADIĆ

Department of Philosophy, University of Zadar

Domenika PALIĆ

Department of Philosophy, University of Zadar

ABSTRACT

KEYWORDS:

René Descartes, human being, dualism, res cogitas, res extensa, intellect, will

The article offers critical analysis of Descartes' dualistic understanding of human being from from the perspective of Thomistic philosophy, with the purpose of highlighting novel elements of his philosophical anthropology compared to Aristotelian-scholastic philosophical tradition. The analysis starts with the Descartes' explanation of the way that the human being exists and continues to examine his interpretation of the basic actions of human being – cognition and volition. The method used in the research is philosophical analysis of Descartes' texts, such as Meditations on First Philosophy, Discourse on the Method, Principles of Philosophy and Passions of the Soul. This research of Descartes' novel anthropology manifests its difficulties and inconsistencies and their far-reaching negative consequences on the theoretical as well as on the practical level.

