



Studije

Izvorni članak UDK 1-051:248.156 R. Descartes
Primitljeno 25. 9. 2008.

Jasna Šakota-Mimica

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Čika Ljubina 18–20, RS–11000 Beograd
jsakotam@f.bg.ac.yu

Descartesove ispovijesti

Sažetak

U tekstu se traga za vezom između Descartesovih životnih obrata i razloga zbog kojih filozof u Raspravi o metodi i Meditacijama o prvoj filozofiji primjenjuje ispovjednički način pisanja. Takvo nastojanje otkriva posebnu ulogu maske pod kojom se Descartes namjerava prvi put pojaviti pred javnošću. Iako masku spominje još u dnevničkim bilješkama, on je konačno oblikuje, i to kao 'osobu', tek s otkrićem cogito, dakle, u vrijeme dok piše Raspravu o metodi. U tom mu djelu 'osoba', shvaćena kao čist razum, daje mogućnost svoje filozofsko preobraćanje ispovijediti kao obrazac intelektualnog preobražaja čovječanstva, čime se njegova ispovijest pretvara u propovijed. U Meditacijama, međutim, Descartes ide korak dalje. Njegova vještina služenja maskom, te njegovo iskustvo koje je u snovima imao sa zloduhom i Bogom, dovode ga do toga da se u ovom spisu pojavljuje kao glumac sa tri lika: kao »ja«, kao zli genije i kao istinoljubivi Bog. Iza sva tri lika, naravno, stoji Descartesov ratio; ali bitno je primijetiti da zloduh nije samo maska kojom filozof prikriva grijeh skeptičke aktivnosti u koju uvlači čitaoca. Na osnovu Descartesovih snova može se tvrditi da postoji još jedan zloduh u Meditacijama, ovoga puta stvarni, koji stoji nasuprot meditirajućem subjektu. Taj je oličenje općeprihvaćenih stavova, predrasudnog mišljenja i lijenosti ljudskog uma.

Ključne riječi

René Descartes, ispovijest, obrat, maska, snovi, zloduh

Slabije upućeni čitatelj bi rekao da u pogledu ispovijedanja nema nikakve naročite razlike između Descartesove *Rasprave o metodi i Meditacija o prvoj filozofiji*. U oba spisa filozof govori o sebi: u prvom piše o svojoj prošlosti, u drugom o svom šestodnevnom naporu da dođe do istine. Tako gledano, čitatelj ne bi mnogo pogriješio, ali *Rasprava* je, ipak, samo obznanjeni produžetak Descartesovog dnevnika, onih *Osobnih razmišljanja* u kojima je bilježio svoje najvažnije misli i načine kojima je do njih dolazio, dok su *Meditacije* filozofski spis koji je svijet izokrenuo. Tako naopako i dalje stojimo, uvijek nanovo pogođeni sadržajem i izvođenjem Descartesovih metafizičkih razmišljanja, pa nam njegova *Rasprava* dođe kao melem za »naopakost« u koju smo *Meditacijama* uvučeni. U našim očima, *Rasprava o metodi* od Descartesa čini običnog čovjeka, našeg susjeda, koji, makar bio antipatičan, ne bi mogao napraviti nikakvo veliko zlo. Ali kada Descartes, taj iz prethodnog spisa ne baš pretjerano dragi susjed, uskoči u *Meditacije*, mi u njemu više ne vidimo ničega ljudskog – samo genija. I ne bilo kakvog genija, nego onog malignog. Ono pak što nam u tom dramatičnom preobražaju izgleda gotovo zastrašujuće jest nepogrešiv osjećaj da se kod Descartesa ne radi samo o namjernoj nego

i kontroliranoj metamorfozi. Dok mi, ostali, upadamo u »Jekyll-Hyde« transformacije baš zato što gubimo kontrolu nad sobom i svojom životom, Descartes sve svoje preobražaje, pa i onaj u zloduha, režira, i to upravo s ciljem da sebe i svojoj misao zadrži u vlastitim rukama.

Začinjanje subjekta

Ono prvo što je Descartes naučio – naučio je od sebe samoga. Bila je to lekcija pod prinudom, preobražaj na koji je bio natjeran, ali koji je, kako i sam kaže, s radošću prihvatio. Ne moramo ići toliko daleko da se sjetimo Kristovog nauka. I bez toga znamo da se potreba za obraćenjem javlja samo tamo gdje je patnja, potaknuta nekakvim nesretnim i neizbježnim okolnostima, život učinila nesnošljivim. Kod Descartesa je stvar išla baš tako.

Nije bio kriv za smrt svoje majke, iako je, praćen šutnjom vlastite porodice, vjerovao da je umrla odmah nakon njegovog rođenja, i to baš zahvaljujući njemu. U stvari, preminula je godinu dana kasnije, pri rođenju drugog dječaka, Descartesovog brata, koji je odmah po rođenju umro, a za kojeg Descartes nikada nije saznao. Zvali mi to »zamešateljstvom porodične legende«,¹ morbidnim i bizarnim momentom filozofovog života, ili nekako drugačije, Descartes od svog najbližeg okruženja nikada nije dobio potvrdu da njegovo rođenje nije bilo uzrok majčine smrti. On je samo gajio nekakvu nejasnu slutnju da je teret odgovornosti koji je kao dijete preuzeo na sebe pripadao isključivo njegovim bližnjima koji s istinom nisu znali izaći nakraj. Da te slutnje nije bilo, Descartes gotovo sigurno ne bi uspio iznevjeriti uobičajena shvaćanja koja kažu da se iz osjećaja goleme krivice i potpune napuštenosti ne može izroditi ništa drugo doli frustracija i inhibicija, pa i svakojaka izopačenost. Ovako, Descartesovo djetinje iskustvo velike tjeskobe nadilazi sva naša očekivanja. Jer, njegova se opsjednutost izvjesnošću, intuicijom, unutrašnjom istinom i duhovnim obratom koji zbog izvjesne ili intuitivne istine mora uslijediti, začela upravo *na mjestu* i *umjesto* očekivanog očajanja. Potraga za istinom koja neće zavisiti od autoriteta dugih, i potreba da se vlastita sreća uzme u vlastite ruke, sve je to Descartesa dovelo do njegovog osnovnog iako prerano stečenog životnog načela – da je temeljna odgovornost, iz koje slijedi svaka druga, odgovornost prema samome sebi. U tom je načelu bio sadržan Descartesov odgovor na sve nedaće koje su ga u životu zaticale. Tim je načelom savladavao samoga sebe, ali i druge koji su ga nastojali održati u laži o svemu, pa i o njemu samome.

Ispovijedajući se svojoj prijateljici, princezi Elisabeth od Bohemije, Descartes piše:

»Budući da je moja majka nekoliko dana poslije poroda umrla od bolesti pluća izazvane nekakvim jadima, naslijedio sam od nje suhi kašalj i bljedilo koji su se zadržali i posle moje dvadesete, pa su svi liječnici koji su me dotad pregledali tvrdili da ću umrijeti mlad. No, pošto su se spomenute, gotovo prirodene tegobe, malo-pomalo u cijelosti zaliječile, vjerujem da je razlog tome sklonost koju sam oduvijek imao da stvari koje se događaju promatram s najbolje strane, koja bi ih mogla učiniti za mene ugodnim i doprinijeti tome da moje najveće zadovoljstvo zavisi samo od mene.«²

Descartesova tjelesna slabost, pa i duševne boli, bile su zapravo njegova jedina veza s majkom koju je izgubio prije nego što je stekao bilo kakvo iskustvo o njoj. Za njega, ona je naprosto iščezla, nestala pod okolnostima koje su mu bile sasvim nepoznate, zbog čega je, usprkos slutnji o odsustvu vlastite krivice, sebe doživljavao kao odgovornog za njenu smrt. Manjak sjećanja i znanja vezanog za majku prijetio je da ga dokrajči. Zato, bez imalo cinizma, tvrdimo

da je Descartes imao sreću što je patio od bolesti tijela za koju su mu rekli da je od majke naslijeđena. Morao je biti ponosan na sve slabosti koje su od nje dolazile, ali i na vlastiti oporavak od simptoma koje je s njom dijelio. U svom samozlječenju gledao je vlastito iskupljenje za majčinu smrt, svoju sposobnost da drugima donese ozdravljenje. U tome je, o čemu njegova prepiska s Elisabeth svjedoči, vidio i princezin oporavak. Nju je savjetovao baš onome što je sâm savladao. Jer ne samo da je Descartes prihvatio stoičko načelo – podnositi ono što se ne može izbjeći, već je razvio, kako kaže, prirodno stečenu sposobnost radovanja onome što neizbježno trpi. Baš kao i Montaigne, koji je u *Ogledima* o svom životu preporučavao da sa vlastitom boljom treba surađivati. Njegovo iskustvo bolesnika pokazivalo mu je da druženje s bolešću i bolom iscjeljuje, makar tako što se u bliskosti s njima vidi da one nisu toliko strašne koliko nam se čine dok strahujemo da ćemo ih doživjeti.³ Montaigne je tjelesnu bolest smatrao dijelom tijela kojem je privržen, pa iako je znatan dio života proveo mučeći se s bubrežnim kamencem, tvrdio je da mu njegov duh govori da je za njega dobro što u bubregu ima kamen, jer je društvo koje mu taj kamen čini – njegova utjeha.⁴ Od ovog vedrog i ironiji odanog filozofa Descartes je mogao saznati gotovo sve o životnim prednostima dualizma. Od Montaignea se dalo naučiti kako duša motri na vlastito tijelo i kako od promjene njenog odnosa prema tijelu zavisi tjelesno zdravlje; iz njegovih *Ogleda* jasno se vidjelo da osjećajnost duše zavisi od tijela, ali i da se ta osjećajnost može voljom premještati s predmeta na predmet. A obje su stvari bile temelj Descartesove brige o samome sebi. No, bez tog bogorodnog dualizma na kojem je Descartes insistirao, bez te supstancijalne različitosti između duše i tijela, koja ne dopušta da jedinstvo tog dvoga preraste u zbrkanu mješavinu, zapravo bi svaka briga o sebi bila nemoguća, budući da se ona, kako je i Montaigne zagovarao, sastoji u »prikladnom braku« između duše i tijela, u uzajamnim uslugama koje jedno drugome čine.⁵ Naše uživanje u životu, složit će se Descartes s Montaigneom, njihov je bračni sklad, ali će obavezno dodati da ovaj sklad nijednome ne oduzima pravo na temeljnu različitost, pa i odvojenost.

Što je bio stariji, Descartesovo staranje o sebi bivalo je sve snažnije i izraženije. Odanost samome sebi na neki je čudnovat način sasvim općinilo njegove stroge učitelje na La Flècheu, jer sve povlastice koje je u toj školi mogao dobiti – dobio je. Tom su momku svi učitelji podilazili toliko da su ga puštali spavati do podneva i povazdan se valjati po krevetu. Za njega nisu važila jutrenja, a kao noćobdiji, dozvoljavali su mu da čita i onda kada su u koledžu sve svijeće morale biti pogašene. Doduše, doći će vrijeme kada će Descartes jezuitima platiti cijenu za svaku povlasticu koju su mu u mladosti dali, ali ne zato što ovi baš uvijek traže da im se vrati ono što su uložili, nego zato što s Descartesovim mislima nikada nisu bili načisto: podrivaju li one katoličku

1
Katrin Kleman, »Portret filozofa u postelji«, *Theoria* 4/1996, str. 7.

2
René Descartes, Pismo Elisabeth iz svibnja ili lipnja 1645., AT IV, 220–21. (Oznaka AT, nakon koje slijedi redni broj relevantnog toma i broj stranice, uobičajen je način na koji se navodi standardno jedanaestotomno izdanje Descartesovih spisa: Charles Adam; Paul Tannery (ur.), *Oeuvres de Descartes*, Vrin/C.N.R.S., Paris 1964–1976)

3
Mišel de Montenj, »Da filozofirati znači navikavati se na smrt«, u: *Ogledi*, Estetika, Valjevo – Beograd 1990., str. 25.

4
Žan Starobinski, *Montenj u kretanju*, Mrlješ, Beograd 2002., str. 294.

5
M. Montenj, »O iskustvu«, u: *Ogledi*, str. 219.

vjeru ili je pak utemeljuju. Iz poslovične obazrivosti, odbili su mu traženu podršku uoči tiskanja *Meditacija*. Ni prema objavljenoj *Raspravi o metodi* nisu bili naročito raspoloženi, jer je u njoj Descartes s najiskrenijim prezirom raskrinkao tadašnji obrazovni sistem, i to onaj najmoderniji kojim se upravo La Flèche mogao pohvaliti.

Sve, ali baš sve što se autoritativno nametalo, Descartes je odbacivao. Autoriteti su mu bili odbojni taman onoliko koliko su ometali njegovu potrebu za dijalogom. Nikakve razmjene misli ni u roditeljskom domu ni u isusovačkoj školi Descartes nije imao. Odsustvo svake rasprave, čak i najobičnijeg razgovora, podjednako je obilježilo njegovo djetinjstvo i školovanje. I kada se u njemu rodila zamisao da je ispovijedanje valjan oblik intelektualnog izražavanja, udruživanja pa i podučavanja, ta je zamisao bila odgovor na autistične institucije kakve su bile njegova porodica i škola. Augustinove *Ispovijesti* i Loyolin nauk o *Duhovnim vježbama* dobro su mu došle kao opravdanje za novu filozofsku izreku, te razlog intimnog uvjerenja da u njoj neće biti sasvim grešan i neuspješan. Montaigneovo ispovijedanje, međutim, bilo je i ostalo istinska inspiracija Descartesove metafizike koja prati rađanje i razvoj jednog subjekta.

Larvatus prodeo

Na Descartesovo ispovijedanje filozofije trebalo je čekati prilično dugo. Kao što u *Raspravi o metodi* otkriva, previše je vremena bio »zatvoren u toploj sobi«⁶, paracelsusovski proizvođači svoje misli. Kada je iz te simulacije utedusa, kao tek rođeni filozof, najzad izašao, počeo je putovati po svijetu, čitavih devet godina provodeći vrijeme samo kao »promatrač«.⁷ A onda je, kaže, naposljetku došlo doba da postane »glumac u svim komedijama koje su se (u svijetu) odigravale«.⁸ No, niti je vrijeme njegovog istinskog pojavljivanja došlo tako brzo poslije devetogodišnjih putovanja zabilježenih u *Raspravi*, niti je on ulogu aktera, koju je sebi nakon intelektualnog samorođenja namijenio, obavio u potpunom skladu s glumačkim pozivom koji ovdje spominje, a o kojem nešto više govori u svojim dnevničkim bilješkama. U bilješkama je vlastiti izlazak u svijet najavio skoro petnaestak godina prije tiskanja *Rasprave* – štoviše, iz njih vidimo da je Descartes svoj prvi izlazak u javnost namjeravao obaviti pod maskom – ali ne bilo kakvom, nego pod onom maskom kojom se služi glumac. Imajući na umu ono čemu su ga u mladosti učili⁹ – da je sram od sebe-pokazivanja jedan od najvećih, Descartes će u svojim *Razmišljanjima* tvrditi da se glumac maskira da mu se sram ne bi vidio na licu.¹⁰ Naravno, ne moramo se složiti s Descartesovim shvaćanjem teatra. Možemo i dalje misliti da kazališna maska – drvena, kožnata ili na licu ošminkana – samo hoće predstaviti ono što nismo, a nikako ne sakriti ono što jesmo. Ali, čak i tada, čak i kada drugačijim očima gledamo na glumačku profesiju, ne bismo smjeli tek tako prijeći preko Descartesove tvrdnje kojom se nagovještava odnos između glumčevog srama u ulozi samoga sebe i odsustva svakog srama u ulozi drugog. Filozof kao da hoće reći da se prva uloga plaća prijezirom okoline, dok se u drugoj gubitak vlastite osobnosti ipak nekako nadoknađuje, makar i mučno stečenom nadnicom. S tim je u vezi i stav koji Descartes, kao dugogodišnji promatrač, ima prema svakoj od ovih uloga: prva ga uznemirava, druga ga uslijed lagodnog distanciranja opušta i gotovo uveseljava, toliko, da je za taj užitak spreman i platiti. Otuda on ne misli da glumac navlači masku tek kako bi gledaocu predočio lik koji igra, i ne misli da je ona zajednička glumcu i publici isključivo zato što na njoj počiva teatralna predstava. Naprotiv, on drži da su usluge koje maska nudi znatno veće. Ne samo da služi glumcu,

skrivajući nelagodu koju ovaj osjeća u vlastitoj koži, nego bi bez nje, osim glumca, i publika morala osjetiti nelagodu kada bi na pozornici vidjela aktera koji predstavlja samoga sebe. Tada glumac više ne bi bio glumac, a potom, i upravo iz tog razloga, ni oni više ne bi bili gledaoci već suučesnici u tuđem, pa i vlastitom razotkrivanju. Utoliko, između kazališta i ispovjedaonice ne bi bilo nikakve razlike. Baš tako i baš u tome je Descartes dobio ideju o realizaciji svog prvog pojavljivanja pred svijetom.

Maskiranje sedamnaestostoljetnih pisaca, njihovih prethodnika i nasljednika, obično je završavalo u pseudonimima i anonimnosti. Ali skrivanje imena, poništavanje svakog biljega vlastite osobnosti, srozavanje samoga sebe na *nulli notus*,¹¹ na lik iz onih podrugljivih priča kojima je kao usamljenik za života bio izložen – zbog čega su, inače, Descartesove biografije neposredno i dugo nakon njegove smrti nesavjesno ispisivane i, kako pokazuje Geneviève Rodis, još nesavjesnije prepisivane¹² – sve se to Descartesu kao filozofskom piscu činilo sramotnijim od same golotinje. Niko ne spori, Descartes je vodio povučen život, ali to ne znači da je u sebi vidio anonimusa. Zato se, usprkos tadašnjim običajima autorskog maskiranja, okrenuo jednom drugačijem putu, nesumnjivo jako dugo pripremanom i slabo razumljivom čak i njegovim malobrojnijim prijateljima i poštovaocima. Najprije nije završavao svoje rukopise baš zato da ih ne bi objavljivao, kao što je slučaj s *Pravilima* (1629.), potom ih, pozivajući se na loše političke prilike, nije ni namjeravao objaviti, iako ih je već počeo pisati i privoditi kraju, kao, recimo, svoj *Svijet* (1633.). A onda se 1637. Descartes još jednom obratio. Svoju *Raspravu o metodi* je napisao s tvrdom namjerom da je objavi, pa je, imajući na umu vlastite slabosti, opravdan strah od izlaska u javnost i nesumnjive prednosti koje nudi anonimnost, sve to preduhitrio tako što je prije njenog objavljivanja dopustio svojim prijateljima da razglase tko joj je autor, zbog čega je bilo sasvim svejedno hoće li se njegovo ime naći uz naslov ovog djela ili ne.

Nije slučajno što je od svih Descartesovih spisa baš *Rasprava o metodi* prva objavljena. I nije slučajno što i bez autorovog imena *Rasprava* nije mogla biti anonimna. Jer, tek pišući ovo djelo kao uvod u svoja tri naučna traktata, ispisana strogo i egzaktno, Descartes je vidio priliku pokazati kako svakoj znanstvenoj ne-pri-stra(stve)nosti prethodi strast, i to ona filozofska. Naravno, Descartes dobro primjećuje da se kod filozofske strasti ne radi o pukoj žudnji za istinom, jer istini teži svako znanje, pa i ono znanstveno. Kako u *Raspravi* možemo vidjeti, u filozofiji je na djelu strastven odnos prema mjestu u kojem počivaju osnovne istine, a to mjesto, tvrdit će Descartes, jesmo mi sami, mi – kao razumna bića, kao *ego cogito*. Ovo otkriće, implicitno prisutno i u Descartesovim najranijim spisima, nije se moglo pripočeti bilo kakvim jezikom, a najmanje se moglo prepustiti »anonimiji«.

6

R. Descartes, *Discours*, AT VI, 28 (usp. *Reč o metodi*, u: Rene Dekart, *Praktična i jasna pravila/Reč o metodi*, SFD, Beograd 1952., str. 189).

7

Isto.

8

Isto (usp. *Reč o metodi*, str. 190).

9

Ignacio de Loyola, *Načela jezuita*, Mladost, Beograd 1990., str. 172.

10

R. Descartes, *Cogitationes privatae*, AT X, 213.

11

Tim je riječima Descartesa opisao Plempius, profesor medicine na Sveučilištu u Louvainu, u pismu koje je pridodao svojoj knjizi *Fundamenta Medicinae* (AT I, 401).

12

Geneviève Rodis-Lewis, »Descartes' life and the development of his philosophy«, u: J. Cottingham (ur.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1994., str. 21.

Subjekt koji sebi postaje objektom ne može biti bezličan, on uvijek ima svoje ime, a s njim i svoje porijeklo i svoj život. Ne zaboravimo, filozofija se u Descartesovo doba izlagala u formama koje izbjegavaju vlastita imena. Svako se »ja« brisalo, katkad iz snishodljivosti naslijeđene od srednjovjekovnih autora, katkad u pokušaju da se argumentima pruži izgled objektivnosti, a time i ugled nesporne i univerzalno važeće istine. I do dana današnjeg vučemo dio tog naslijeđa. Ali, ono što Descartesa razlikuje od tadašnjih filozofskih autoriteta, i što danas stoji kao kost u grlu onima koji bi njegovali skolastičku tradiciju indiferentnog, anonimnog i od subjekta nezavisnog argumentiranja, jest Descartesov beskompromisan otpor prema svakom, pa i najmanjem poništavanju osobnosti filozofskog pisca i njegovog iskustva. I pošto su sedamnaestostoljetnim filozofima, njihovom nastojanju da unutrašnji istinu zamijene obvezujućim važenjem ispraznih i bezličnih tvrdnji, od neprocjenjive koristi bili upravo (aristotelovska) logika i pozivanje na (tomističko) predanje, Descartes ih je sve odreda u *Raspravi* nemilosrdno napadao i nipodaštavao, i njima uz nos svoj argument nazvao vlastitim imenom – *je pense, donc je suis*. Za razliku od njih, ovaj je filozof na znanje gledao kao na živi duh. On je još u *Osobnim razmišljanjima* govorio o svom sanjanom otkriću, o *fundamentum inventi mirabilis*, pod tim misleći da su sva ljudska znanja sama u sebi povezana.¹³ Pa opet, tek je u *Raspravi* postalo jasno da se o ovoj povezanosti svih znanosti može govoriti samo ako se na umu ima način na koji je *ego*, zahvaljujući svome *cogito*, u sebe, kao u jednom komadu, skupljen.

Ovdje nam se, dakako, Montaigne ponovo otkriva kao Descartesov uzor. Descartesovoj smjelosti da u *Raspravi* samoga sebe istovremeno prikaže i kao predmet i kao izvršitelja filozofije doprinijela je Montaigneova riječ:

»Ja proučavam sebe više nego ijedan drugi predmet. To je moja metafizika, to je moja fizika.«¹⁴

Ali, za ovaj preokret u razumijevanju predmeta mišljenja, koji je išao istovremeno s novim shvaćanjem svoje vlastitosti, presudan je bio upravo onaj Montaigneov uvid koji je i Descartes u mladosti stekao, a koji se ticao istrošenih filozofskih autoriteta u kojima nije bilo više ničeg što bi filozofsku misao moglo održati u životu.¹⁵ Saznanje o jalovosti i beznačajnosti filozofije, o njenom odumiranju koje se posve prirodno događa onda kada tradicija počne jesti samu sebe i kada se u tom samoizjedanju (filozofskog) duha razglabaju već odavno mrtve stvari – sve je to Montaigne privelo jednom sasvim novom viđenju filozofskog mišljenja, u kojem filozofsku *priču* o svemu i svačemu smjesta treba zamijeniti *govorom* o onome što se jedino zna, a to je vlastito iskustvo o sebi samome. Za Montaigne, filozofija je on sâm, jer u njoj samome sebi sebe samog nudi kao sadržaj i predmet.¹⁶ Nema sumnje, poklapanje autora i sadržaja filozofije već je kod njega bio velik korak prema filozofiji kao ozbiljnoj i samouvjerenoj ispovijesti, pa opet, trebalo je izreći mnogo više od Montaigneovog intimnog osjećaja, trebalo je reći – *cogito*, da bi se (be) postalo priznatim subjektom i objektom filozofije. Tako, tek s Descartesovim *cogito* Montaigneovo ogledanje vlastitog života u našim očima prerasta u ispovjednu filozofiju i tek s tim *cogito* Descartes oblikuje svoj davno obećani *larvantis prode*.

Možda je suvišno reći, ali Descartes nikad nije prestao u sebi gledati glumca i nikad se nije odrekao usluga koje nudi maska. Pa opet, odbacio je glumačku masku koju u svojoj bilježnici spominje. To otuda što je takva maska najčešće glumcu sasvim strana, zbog čega se ovaj sa svakom novom ulogom uz teške napore srasta s njom. Descartesu je, pak, bila potrebna maska s kojom bi lako i dobro surađivao. Zato se odlučio za 'osobu'. Svaka 'osoba' je, dakako, opet

maska, i to ona koju zbog dopadljivosti volimo da pokazujemo, samo što je Descartesova ‘osoba’ morala biti i više od onoga što kod sebe smatramo najvrednijim. Morala je biti nešto njemu samom najbliže, a takve su mu bile jedino njegove misli. Tako je on od pisanja *Rasprave* pa nadalje u svjetskoj sceni vidio mjesto gdje se prikazuju vlastite misli i gdje se maska sastoji baš od njih. Za razliku od Montaignea, Descartes je, zahvaljujući ranom odvajanju od obitelji, višegodišnjem životu u internatu, potom usamljeničkim putovanjima po svijetu, vrlo dobro shvatio razliku između privatnog i javnog. Mišljenje je, ma koliko bilo nešto najvlastitije, on smatrao javnom stvari i javnim dobrom. Stoga njegovo služenje maskom nije imalo cilj samo da pod njom sakrije svoju privatnost – strasti koje Descartes vezuje za tijelo, onaj najintimniji život o kojem Montaigne u *Ogledima* s uživanjem govori. Maska racionalnog mišljenja trebala je služiti na korist svima, pa ne čudi što u Descartesovom samopokazivanju kakvo zatičemo u *Raspravi* nema cijele istine o njenom autoru, ali nema ni laži ni prevare, još manje privida na kojem opstaje teatralni izlazak na scenu. Sasvim suprotno uobičajenoj kazališnoj tehnici kojom se skriva rad dekoratera i kostimografa i koja se koristi raznoraznim smicalicama kako bi dočarala ono čega nema, Descartes izlazi na svjetsku pozornicu s ciljem da potpuno razotkrije način na koji je nastala njegova maska od misli. On ide iza scene, pokazujući kako funkcionira (duhovni) teatar i kako se stvaraju (intelektualne) predstave. Svoju ulogu vidi u demaskiranju mehanizma maske, ali ne i u njenom skidanju. Baš zato, ispovijedanje vlastitog života, koje se u *Raspravi* isprepliće s njegovim prvim iskazivanjima vlastite filozofije, išlo je samo dotuda dokle je moglo objasniti nastanak ove ili one filozofske ideje. Tu nema ni traga od intime ili nekog sličnog podatka za kojim su čeznutljivo tragali Descartesovi suvremenici i biografi. Strogo kontrolirane ispovijesti kakve nam se nude u *Raspravi o metodi* već su dale nagovještaj onog ispovijedanja filozofije koje ćemo imati u *Meditacijama*. Već tu se dalo vidjeti da se ‘osoba’ može odvojiti od čovjeka, da čist razum nije isto što i ljudsko biće od krvi i mesa. Takvo ispovijedanje bila je samo potvrda dualizma čije je prednosti, doduše, uz Montaigneovu pomoć, Descartes uvidio još u najranijoj mladosti.

Nije, stoga, čudno što ispovjedaonica, koju kao filozofsku scenu Descartes kreira u *Raspravi*, nije bila sasvim obična, i nije služila isključivo izlaganju metode vlastitog života i mišljenja. Ona je imala i propovjednu ulogu. Zahvaljujući autorovoj ‘osobi’, koja predstavlja obrazac življenja i mišljenja, gotovo je nemoguće razlikovati Descartesa koji se ispovijeda od onoga koji širi svoje novo učenje. Svakako, u doba kada piše i objavljuje *Raspravu*, Descartes je iza sebe već uvelike ostavio ono vrijeme u kojem se klonio svakog podučavanja. Trag o tom vremenu ipak je ostao zabilježen u jednom pismu, ali više kao obećanje da će filozof jednom zaigrati kao učitelj nego kao potpuno odricanje od ove uloge. U tom pismu stoji:

»Za sada namjeravam samo podučavati samog sebe, jer nisam baš kadar služiti podučavanju drugih, a naročito, pak, ne onih koji bi se, ukoliko se istina otkrije, bojali da izgube utjecaj koji su već stekli zahvaljujući pogrešnim mišljenjima.«¹⁷

13

R. Descartes, *Cogitationes privatae*, AT X, 215.

14

M. Montenj, »O iskustvu«, u: *Ogledi*, str. 203.

15

M. Montenj, »O vaspitanju dece«, u: *Ogledi*, str. 43.

16

M. Montenj, »O ljubavi očeva prema deci«, u: *Ogledi*, str. 95.

17

R. Descartes, Pismo Mersenneu iz veljače 1634., AT I, 282.

U stvari, ni u *Raspravi* Descartes ne gaji iluzije da će svojom propovjedničkom ispoviješću impresionirati one ugledne skolastičare i profesore europskih sveučilišta kojima je status bio draži od znanja, ali ipak mu je na ruku išla činjenica da je takvih mnogo manje od onih koji su tek počinjali učiti ili na svoju sreću nikada u ruke nisu uzeli nijednu filozofsku knjigu.¹⁸ U svakom slučaju, Descartes je od dotadašnje ispovjedničke literature naučio da je onaj koji svoju ispovijest obznanjuje već doživio promjenu koju očekuje od svojih čitatelja. Otuda njegova ispovijest neće služiti priznavanju vlastitog grijeha već pronošnju onog dobra koje drugima pomaže u obračunavanju sa njihovim vlastitim grijehom. A kako je za Descartesa neznanje temelj svakog grijeha, on u *Raspravi* ne priopćuje tek vlastiti duhovni obrat od pasivnog učenika do samostalnog autora, od gledatelja do aktera. U tom spisu on grize veći zalogaj. On otvoreno govori o duhovnom obratu čovječanstva, o obratu filozofije kao temelja svih ostalih znanja ne skrivajući, dakako, svoju čvrstu vjeru da se to sveukupno intelektualno obraćenje ostvaruje samo ako se slijeđe načini na koje je on osobno proveo vlastitu promjenu.

Ispovijedanje snova

Nakon Descartesove smrti, u Stockholmu je sačinjen popis svih njegovih spisa, pa se na spisku našla i ona bilježnica koju smo već spominjali, a koja je nastala tokom Descartesovih putovanja po Europi, između 1619. i 1622. godine. Bilježnica je u međuvremenu izgubljena, ali o njoj ipak imamo neka saznanja, prije svega zahvaljujući Leibnizu. Boraveći u Parizu 1676., on je sačinio njen djelomičan prijepis, koji je objavljen čim je otkriven među Leibnizovim rukopisima u Kraljevskoj biblioteci u Hannoveru. Tako su se Descartesove bilješke prvi put pojavile u javnosti 1859. godine, pod naslovom *Cogitationes privatae*. O sadržaju *Osobnih razmišljanja* imamo i svjedočanstvo Descartesovog biografa, Adriena Bailleta, koji tvrdi da je ovu bilježnicu držao u rukama i da je bila sastavljena od tri dijela: *Praeambula*, *Experimenta* i *Olympica*. Leibniz, međutim, u svom prijepisu ne bilježi ništa od poglavlja na koja se Baillet poziva, štoviše, on uopće ne spominje Descartesovu bilješku o snovima koje je doživio u noći između 10. i 11. studenog 1619., iako je ova bilješka jedna od najintrigantnijih i svakako najintimnijih koje je filozof za sobom ostavio. Svakojaki mogu biti razlozi zbog kojih Leibniz nije našao potrebno pribilježiti Descartesove snove. Možda ga nisu zanimali, možda su mu se učinili pretjerano osobnim da bi u njih ulazio, a možda je naćuo zlobne priče da je Descartes te noći previše pio, pa da su njegovi snovi, kako stoji u jednom sedamnaestostoljetnom pamfletu, bili »pobuđeni duhanskim dimom, pivom ili melankolijom«.¹⁹ Jer, bila je to noć uoči svetog Martina, kada je običaj da čovjek sebi dopusti sasvim raskalašeno ponašanje. Ali, Baillet nas uvjerava da je Descartes na marginama svojih *Razmišljanja* pribilježio kako je tu večer proveo krajnje suzdržano i da već tri mjeseca nije ni okusio alkohol. Na žalost, veliko je pitanje koliko povjerenja možemo pokloniti Bailletu. Naravno, ne u pogledu Descartesove apstinencije, jer je ona sasvim nebitna kada su u pitanju njegovi snovi, nego u pogledu same Descartove bilješke. Baillet, naime, ne navodi izvorni latinski tekst nego nam prepričava što je filozof o svojim snovima zapisao, pa je teško zamisliti da se sasvim suzdržao tu i tamo ne pridodati ponešto i od vlastitog tumačenja Descartesovog rukopisa.

Relevantno mjesto iz *Osobnih razmišljanja*, za koje nitko ne sumnja u autentičnost, glasi: »San u studenom 1619. vezan za pjesmu 7 koja počinje sa 'Quod vitae sectabor iter?' Auson.«²⁰

San na koji se Descartes poziva zadesio ga je početkom Tridesetogodišnjeg rata, dok je služio vojsku u južnoj Njemačkoj, a sanjao ga je u istoj onoj »toploj sobi« o kojoj će nešto kasnije pripovijedati u *Raspravi o metodi*,²¹ i koju će nam kao uvjet meditiranja nenametljivo, kroz argument o snu i javi, savjetovati u *Meditacijama*.²² Ausonius, pak, bijaše jedan od lošijih kasnoantičkih pjesnika, sam glasnik propadanja latinske poezije.²³ Pa iako je volio i dobro poznao vrhunske pjesnike, Descartes je usnuo stih baš ovog dilemanta, ali samo zato što je za filozofa sadržaj tog stiha bio sudbonosan. Sva drama Descartesovog dotadašnjeg života sabila se u Ausoniusovom pitanju – kojim putem u životu krenuti? Zato se noć između 10. i 11. studenog 1619. nije mogla završiti samo na onoj dnevničkoj bilješki koju nam Leibnizov prijepis *Osobnih razmišljanja* nudi kao izvorni tekst. Iz tog razloga vjerujemo Bailletu kad tvrdi da je u dijelu *Olympica* Descartes zapisao sve što mu se te noći dogodilo, zbog čega i smatramo da je tamo, među tim olimpskim stvarima, uistinu stajala jedna od najvažnijih Descartesovih ispovijesti. Tog su mišljenja bili i autori kritičkog izdanja Descartesovih spisa, Adam i Tannery, jer oni iz Bailletove dvotomne biografije, izašle 1691. pod naslovom *La Vie de Monsieur Descartes*, podastiru sve što je Baillet o Descartesovim snovima rekao.²⁴ Nema razloga da i mi ne postupimo tako. Stoga izvješće ovog biografija gotovo doslovno prenosimo.

Baillet nas na početku obavještava da je Descartes 10. studenog krenuo na spavanje »prepun zanosa, uvjeren da je otkrio osnove jedne predivne znanosti«,²⁵ i da je te noći sanjao tri uzastopna sna, za koje je vjerovao »da su mu došli odozgor«.²⁶

Prvi Descartesov san: Descartes ide ulicom i najednom mu se pojave nekakve utvare koje ga toliko zastrašišu da je morao skrenuti ulijevo. Pošto je s desne strane osjećao veliku slabost, tijelo mu se sasvim iskrivilo, a kada se pokušao uspraviti, obuze ga kovitlac snažnog vjetra i natjera ga da napravi tri-četiri koraka lijevom nogom. Učini mu se da će pasti, ali tada ugleda otvorena dvorišna vrata neke škole, pa uđe unutra da se skloni. Pokušao je da dođe do školske crkve ne bi li se tamo pomolio; no primijetivši da je bez pozdrava prošao pored čovjeka kojeg je poznao, poželio je vratiti se i pristojno mu se javiti. Tada ga, međutim, unazad odgurne vjetar koji je svom žestinom puhao prema crkvi. Čovjek kojeg je poznao, nestade. U isto vrijeme, Descartes

18

R. Descartes, *Regulae*, AT X, 371 (usp. *Praktična i jasna pravila*, u: Rene Dekart, *Praktična i jasna pravila/Reč o metodi*, SFD, Beograd 1952., str. 97–98).

19

Ove riječi bilježi Gilles de l'Aunay u *Nouveaux Mémoires pour servir à l'Histoire du Cartésianisme*. Par Mr. G. de l'A, koji su objavljeni 1693. godine (AT X, 185, a).

20

R. Descartes, *Cogitationes Privatae*, AT X, 216.

21

R. Descartes, *Discours*, AT VI, 28 (usp. *Reč o metodi*, str. 189).

22

R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 19 (usp. René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*,

u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, Izvori i tokovi, Zagreb 1975., str. 200).

23

Galski pjesnik, profesor gramatike i retorike, rođen u Bordeauxu (Burdigali) početkom četvrtog vijeka, koji se obratio na kršćanstvo, ali čije su pjesme uglavnom bile nadahnute poganskim motivima.

24

Adrien Baillet, *Opuscules de 1619–1621*, AT X, 181–186.

25

Isto, AT X, 181.

26

Isto.

usred dvorišta spazi jednu drugu osobu, koja ga pozva po imenu i kaže mu – ako želi da nađe g. N, taj mu mora nešto podariti. Descartes pomisli da se radi o dinji donesenoj iz nekih dalekih krajeva. A onda se sasvim začudi kada vidje da ljudi, koji se počеше skupljati oko njega, stoje uspravno i čvrsto na svojim nogama, dok je on i dalje bio pogrbljen i klecav, iako se vjetar koji ga je nekoliko puta pokušao otpuhati gotovo sasvim stišao. Obuze ga strašna nelagoda i to ga probudi.

Prvo Descartesovo buđenje: Čim se razbudio, osjetio je oštru bol s lijeve strane. Pobojavao se da je to djelo nekakvog zlog demona koji bi ga htio zavesti. San je sanjao dok je spavao na lijevoj strani, pa se okrenu na desnu, i pomoli Bogu, s molbom da ga zaštiti od svih zala koja bi ga mogla snaći kao kazna za njegove grijehe. Razbuđen, meditirao je dva sata o dobru i zlu u svijetu. Onda je opet zapao u san.

Drugi Descartesov san: Čuje oštar i praskav zvuk za koji pomisli da je udar groma. Užas koji je osjetio probudi ga istog časa.

Drugo Descartesovo buđenje: Otvorio je oči, i u mraku vidio mnoštvo iskrica koje su osvjetljavale predmete u sobi. Imajući i ranije iskustva viđenja u mraku, Descartes se nije iznenadio, ali u želji da ovoga puta provjeri svoju neobičnu sposobnost, naizmjenično je otvarao i sklapao oči, a predmete je, usprkos mraku, i dalje jasno vidio. Zaključio je da je to dobar znak i ponovo zaspao, sada posve smiren.

Treći Descartesov san: Descartes zapazi neku knjigu na stolu, otvori je i vidje da se radi o *Rječniku*. Biva time oduševljen, u nadi da će mu ova knjiga biti od koristi. U istom trenutku pod rukom mu se nađe jedna druga knjiga – *Corpus poetarum etc.* – zbirka poezije različitih autora. Otvorio je knjigu na Ausoniusovom stihu »*Quod vitae sectabor iter?*«.²⁷ Ugleda tada nepoznatog čovjeka koji mu pruža pjesmu koja počinje sa *Est et Non*²⁸ i govori da je dobra. Descartes mu kaže da zna za nju i da se nalazi među Ausoniusovim idilama²⁹ koje su u zbirci na stolu. Želio je neznancu pokazati pjesmu i poče listati knjigu za koju se prethodno pohvalio kako mu je poznata. Neznamac ga upita, odakle mu ta zbirka, Descartes odgovori da ne zna, ali da je časak ranije prelistavao jedan *Rječnik* koji je nestao, i za koji ne zna ni tko ga je donio, ni tko ga je odnio. A onda se *Rječnik* pojavio na drugom kraju stola, ali Descartes vidje da on više nije cio. Nastavio je listati zbirku koja mu je bila u rukama, i pošto nije mogao naći pjesmu *Est et Non*, on spomenu da zna bolju Ausoniusovu poemu, naime, onu koja počinje sa »*Quod vitae sectabor iter?*«³⁰. Listajući dalje, bezuspješno tražeći ovu drugu pjesmu, on naiđe na portrete u bakrorezu, i reče da je knjiga koju lista lijepa, no da nije ono izdanje koje mu je poznato. Onda su i čovjek i knjige iščezli. Ali se Descartes nije probudio.

Umjesto buđenja: Ne znajući točno je li ovo posljednje bio san ili vizija, Descartes u snu donese odluku da ipak sanja, i da baš tu, u samom snu, treba protumačiti njegovo značenje. Smatrao je da *Rječnik* predstavlja skup svih znanosti,³⁰ dok zbirka poezije, *Corpus omnium veterum poetarum latinorum*, označava zajednicu između filozofije i mudrosti. I kad smo već kod ove zajednice, ne bi bilo na odmet samo se nakratko odvojiti od Bailletovog izvješća i primijetiti da ni Leibniz u svom prijepisu Descartesove bilježnice nije izostavio onaj dio u kojem filozof ukazuje na to da se sva znanja bave istim »sjemenom«, koje je, »kao u kremenu«, sadržano u svakom duhu.³¹ Doduše, filozofi to sjeme otkrivaju *per rationem*, reći će Descartes, dok pjesnici do njega dolaze u nadahnuću i iskazuju ga pomoću uobrazilje.³² Ali, ma koliko se ovdje radilo, s jedne strane, o unutrašnjem prosvjetljenju, a s druge o racionalnom uviđanju, za Descartesa su oba puta dolaženja do istine legitimna

i podjednako poželjna, budući da se i jedan i drugi odnose na *semina scientiae*.

»Onda kada proroci ili pesnici iscrpljuju svoju imaginaciju ne bi li iskazali sliku koja im se po Božijoj milosti ili u nadahnuću javlja, i onda kada filozofi pod naletom jasnosti i razgovetnosti pojmom žele obuhvatiti očevidnost koju imaju, svi se odreda posvećuju istoj stvari, istom duhovnom semenu, koje samo različitim načinom otkrivaju i prikazuju.«³³

Stoga nimalo ne čudi Descartesovo tumačenje zbirke pjesama. Za njega su, kako nam Baillet prenosi, čak i nevješti pjesnici puni misli, i to značajnijih, razboritije i bolje izrečenih nego što su misli koje nalazimo u filozofskim spisima. Descartes je to čudo pripisivao božanskom porijeklu nadahnuća i snazi uobrazilje, jer oboje čine da mudrosne klice lakše i jasnije izranjaju iz pjesničkog duha nego što se to događa filozofima koji se koriste razumom. Nastavljajući da tumači san u snu, Descartes procjenjuje da stih *Quod vitae sectabor iter?* – koji se tiče neizvjesnosti u pogledu načina života koji valja izabrati – označava dobar savjet neke mudre osobe ili čak samu moralnu teologiju.

Treće Descartesovo buđenje: A onda, i dalje sumnjajući sanja li ili meditira, Descartes se budi i ponovo prihvaća tumačenja posljednjeg sna. U pjesnicima prikupljenim u zbirci vidio je otkrivenje i zanos za koje je smatrao da je i sâm njima obdaren, dok je za stih *Est et Non* – u kojem je prepoznao Pitagorino »da i ne« – smatrao da označava istinitost i lažnost u ljudskom znanju i profanim naukama. Držeći da mu ovo tumačenje dobro ide, uvjerio je sebe da mu je duh istine u tom snu otvorio trezore svih nauka. A što se portreta u bakrorezu tiče, njihov smisao mu se otkrio narednih dana, kada ga je posjetio jedan talijanski slikar.

Za treći san, u kojem osjeća isključivo prijetnost, mislio je da predstavlja budućnost i pokazuje ono što ga u životu tek čeka. Ali prethodna dva sna, kaže Baillet, smatrao je prijetećim upozorenjem koje se odnosi na njegov raniji život, za koji je pomislio da možda i nije bio toliko nevin pred Bogom koliko je bio u očima ljudi. Činilo mu se da je baš to razlog užasa i straha koje je u

27

Radi se o VII. Ausoniusovoj knjizi *Eclogarum Liber*, te o drugoj od dvadeset i šest kratkih pjesama pod naslovom »Ex Graeco, Pythagoricum de Ambiguitate Eligendae Vitae«. U njoj se pjesnik bavi poteškoćama u pogledu izbora vlastite sudbine, a zaključuje tvrdnjom da je najbolje ne roditi se ili barem umrijeti što prije.

28

Četvrta ekloga, čiji je izvorni naslov napisan na grčkom »Ναὶ καὶ Οὐ Πυθαγορική«, govori o tomu da sve počiva na riječima »da« i »ne«, i da se sve od njih sastoji, bilo da se radi o poslu ili dokolici, o nemiru ili spokoju. Ausonius završava time što hvali one koji upražnjavaju šutnju, budući da se ne može smatrati naročito vrijednim život čovjeka kojeg dvije jednosložne riječi neprestano bacaju tamo-amo.

29

Ranije su pod provizornim naslovom *Edyllia* izlazile Ausoniusove pjesme raznovrsnog sadržaja i žanra, poredane bez nekog naročitog

reda, ali obilježene brojevima. Baillet ima na umu neko od tih izdanja, baš kao i Descartes koji u dnevničkoj bilješci Ausoniusovu pjesmu označava brojem sedam. Naravno, ovi su se brojevi mijenjali od izdanja do izdanja.

30

Već se iz Descartesovog tumačenja vidi da je Geneviève Rodis sasvim u pravu kada smatra da je Baillet pogrešno preveo Descartesovu bilješku i da ovdje nije u pitanju »*Dictionnaire*« nego *Encyclopaedia* (Geneviève Rodis-Lewis, »Descartes' life and the development of his philosophy«, str. 31).

31

R. Descartes, *Cogitationes Privatae*, AT X, 217.

32

Isto.

33

Jasna Šakota-Mimica, »Intelektualni komunicizam«, u: *Dekartova metafizika tela*, Mali Nemo, Pančevo 2006., str. 29.

tim snovima osjetio. Dinju, koja mu se nudi u prvom snu, protumačio je kao čari usamljeničkog života. Vjetar, koji ga je gurao prema školskoj crkvi dok ga je boljelo s desne strane, shvatio je kao zloduha koji je pokušavao da ga silom baci na ono mjesto na koje je i sam namjeravao otići. Iako je mjesto prema kojem ga je zloduh gurao bilo sveto, Bog mu nije dopustio da ide dalje, i spriječio ga je da se prepusti vodstvu duha koji ne dolazi od Njega samog. Za užas koji ga je obuzeo u drugom snu Descartes je mislio da označava njegovu grižnju savjesti, a grom koji je tada začuo shvatio je kao znak duha istine koji se na njega spustio da bi ga sasvim obuzeo.

Ispovijest zloduha

Neobična je korist od Bailletovog izvješća. Čak i ako ga ne smatramo sasvim pouzdanim, sigurno je da ovaj biograf nije bio toliko domišljat, još manje vičan filozofskim spekulacijama da bi u Descartesove snove i njihovo tumačenje mogao učitati sve ono što kasnije prepoznamo kao ključne momente u oblikovanju Descartesovog života i filozofije. Ovo se prije svega odnosi na zloduha, za kojeg vidimo da ga filozof prvi put spominje onda kada pokušava razjasniti svoj prvi san. Vidimo i da je priroda zloduha da nas gura baš tamo gdje i sami želimo ići i gdje je, prema mišljenju većine, dobro otići. Descartes se hoće pomoliti u crkvi. Na prvi pogled, za ispravnog kršćanina od toga nema ispravnije odluke. Pa opet, odluka nije valjana, mada tako izgleda najvećem broju ljudi, pa i samom Descartesu. I baš zato što nije valjana, a gotovo svima se čini da jest, zloduh je podržava. Ovo je za nas značajan podatak. Znajući da je Descartes već imao iskustvo sa zloduhom i njegovom nevjerojatnom moći da mu podilazi onda kada svojom voljom čini ono u što je siguran da treba činiti i što bi većina na njegovom mjestu učinila, ne smijemo ignorirati mogućnost da je dio ovog iskustva filozof unio i u svoje *Meditacije*. Zato i mislimo da maligni genij, kojeg se Descartes u snu s pravom plaši, u *Meditacijama* ima sasvim drugačije mjesto od onog na koje ga autor stavlja.

Iako se po imenu pojavljuje u presudnom trenutku Descartesove metafizike, onda kada filozofu treba potvrditi da je stigao do *cogito* u kojeg ne može sumnjati, zloduh koji se tu imenuje nije ništa drugo do sama Descartesova 'osoba'. On sasvim lijepo u Prvoj meditaciji kaže da ne misli da će postupiti loše ako »svojom vlastitom voljom« sam sebe prevari, i to tako što će smatrati lažnim i izmišljenim sve ono što nije dokazano kao istinito.³⁴ Ali odmah dodaje kako će uz voljnu samoobmanu pretpostaviti moćnog zloduha, čiji će posao biti raditi isto ono što je filozof već odlučio da će raditi sam,³⁵ i što, ruku na srce, i može raditi sam. Stoga, taman onoliko koliko je obmanjivač nepotreban u Prvoj meditaciji, toliko je suvišan u Drugoj: dovoljno je da Descartes sam sebe vara, pa da bude nešto, a ne ništa.³⁶ Držimo li se pritom one funkcije zloduha koju je filozof prepoznao u snovima, onda zloduh koji se u Prvoj meditaciji javlja uopće ne liči na onog sanjanog koji je utjerao strah u Descartesove kosti. Ako ćemo pravo, više je nalik Descartesovom istinoljubivom Bogu koji mu pomaže u njegovim nastojanjima da ostane pribrano vezan za meditiranje koje ga vodi istini. Uostalom, kada bi se ovdje zaista radilo o zloduhu, Descartesov šestodnevni trud bi se morao pokazati kao uzaludan. Jer, zloduh je opasan samo ako Descartesa tjera da radi ono što je ovaj već naumio, misleći da ga to vodi nekakvom dobru, iako ga zapravo gura u zlo. Onda kada Descartes odluči da lažnim smatra ono što nije dokazano kao istinito, kada krene u svojevoljno samoobmanjivanje, uloga zloduha iz sna bila bi u tome da ga podrži u ovom poslu usprkos tome što je taj posao sasvim pogrešan. Ali, ako bi taj posao bio pogrešan, jer ga na njega tjera zloduh,

onda se ni rezultat tog posla ne bi mogao smatrati skroz valjanim. Samim tim, Descartes ne bi mogao čista srca reći kako je u Drugoj meditaciji osvojio onu jednu jedinu čvrstu točku iz koje, korak po korak, izlazi čitava njegova metafizika. Naprosto, s autentičnim se zloduhom ne rađa *cogito*. Njega ima samo s Descartesom i njegovom ‘osobom’.

Pa ipak, ne može se reći da pravog zloduha u *Meditacijama* nema. On je prisutan, ali na mjestima gdje ga filozof uopće ne spominje. Recimo, tamo gdje govori o svojoj lijenosti koja ga neprestano vraća u svakodnevnu životnu kolotečinu.³⁷ Da podsjetimo. Zloduh, kako ga Descartes u svom tumačenju snova shvaća, ne tjera ljude na neprilične stvari. To bi se lako dalo prepoznati kao nešto što dolazi s đavolje strane i iz toga bi se čovjek još nekako mogao izbaviti. Prava moć zloduha je da nas nagovara na nešto sasvim uobičajeno, svakodnevno, općeprihvaćeno. Zloduh je, rečeno Husserlovim jezikom, »prirodni stav«, i baš se taj stav u Descartesovom razumijevanju prvog sna pokazuje kao najveće strašilo. Zloduh tjera vjernika da ode u crkvu i pomoli se, jer, tobože, to je prva i osnovna njegova dužnost, prvotnija i bitnija od vjere u srcu. Tako i u *Meditacijama*. Zloduh gura filozofa u prirodno mišljenje kojem je »sama po sebi razumljiva mogućnost saznanja«. ³⁸ Znanje zasnovano na ovoj samorazumljivosti ne trpi preispitivanje, čak ni pod cijenu da zauvijek ostane lažno, jer sigurno posjedovanje makar kakvog znanja uvijek je bolje od neznanja kao temelja neizvjesnog traganja za istinom. Zloduh nam ne dopušta da biramo između vrapca u ruci i goluba na grani. On je umjesto nas već izabrao, ostalo mu je još samo da nas uvjeri kako ono tobožnje, koje samo liči na pravo – zapravo i jest jedino pravo. Takvom se poslu Descartes suprotstavlja i u snu i u *Meditacijama*. Naravno, Descartes tvrdi da ovog suprotstavljanja bez Boga nema. Međutim, uzme li se u obzir činjenica da se u njegovom snu negira primat crkve nad vjerom, a u *Meditacijama* primat zdravorazumskog mišljenja nad istinom – neće nam kukavički izgledati Descartesova potreba da mjesto crkve i zdravog razuma problematizira upravo uz Božju pomoć. Naprotiv, imajući u vidu uvjerljivost koja je *Meditacijama* neophodna da bi se intelektualni obrat čovječanstva obavio, Descartesovo pozivanje na Boga djelovat će nam sasvim dolično, tim prije što ne isključujemo mogućnost da je filozof upravo u vlastitom tumačenju simbola koji mu se u prvom snu javljaju prepoznao budući scenarij svojih *Meditacija*. I kao što će ga u snu Bog odvrćati od odlaska u crkvu zato što vjera u Njega mora biti iznad vjerskih običaja i svetih mjesta,³⁹ tako će mu Bog u *Meditacijama* potvrditi ispravnost njegovog meditativnog poduhvata u kojem uvriježena mišljenja prepoznaje kao predrasude kojih se u ime istine želi osloboditi. Naravno, nitko zdrave pameti – normalan, prosječan i običan – ni u Descartesovo vrijeme ni danas ne želi ovakvo oslobađanje. Niti je uobičajeno željeti sumnjati, najmanje sumnjati u

34 R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 22 (usp. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 201).

35 Isto, AT VII, 22–23 (usp. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 202).

36 Isto, AT VII, 24–25 (usp. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 203–204).

37 Isto, AT VII, 23 (usp. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 202).

38 Edmund Husserl, »Prvo predavanje«, u: *Ideja fenomenologije*, Bigz, Beograd 1975., str. 31–32.

39 Vidi: R. Descartes, *Passions de l'ame*, AT XI, 427 (usp. Rene Dekart, *Strasti duše*, Grafos, Beograd, s. a, str. 112).

sve, niti je, pak, ljudskoj prirodi svojstvena žudnja za slobodom koja iz ove korjenite sumnje slijedi. Baš zato, izvorni zloduh, koji ne zastupa *virtus* nego *mediocritas*, nikog ne nagoni da u pitanje dovodi priznate istine, već, naprotiv, ubija svaku želju za njihovim preispitivanjem. Pa kada se Descartes požali na svoju malaksalost nastalu od napornog zadatka voljnog samoobmanjivanja, kad osjeti da se opet »prepušta starim mislima«⁴⁰ umjesto da ustraje na putu novog mišljenja, kad ustvrdi da se ne mogu ni brzo ni lako odbaciti »navike starog mnijenja«⁴¹ – tek tada znamo da je na djelu pravi maligni genij.

Isto je, međutim, znao i Descartes, pa opet mu nije padalo na pamet to priznati u svojoj ispovijesti. On *Meditacije* režira tako da na samom početku čitatelji uopće ne mogu otkriti da je sva malignost genija isključivo u njihovim lijenim, umornim i uspavanim duhovima. U prikriivanju ove činjenice Descartes ide toliko daleko da će na kraju Prve i Druge meditacije tvrditi kako bi, eto, čak i on, poput svakog običnog čovjeka, najradije prekinuo započeto meditiranje i vratio se svemu onome čemu se pred čitateljima dotad žestoko opirao. Mi, dakako, znamo da je Descartes pitanje *Quod vitae sectabor iter?* – već odavno riješio. Descartes, opet, zna da je njegov čitatelj i dalje neodlučan kojim putem da krene: putem običnog ili pak meditativnog mišljenja. Zato njegovo prikriivanje istinskog zloduha ima edukativnu funkciju: pravi učitelj u učenicima ne vidi samo okorjele neznalice, kakav je i sâm nekada bio, nego u njima gleda i sebe sadašnjeg, kakvi bi učenici tek trebali biti. Znajući, dakle, za teškoće u koje zapada čitatelj, Descartes se pravi kao da i sam prolazi kroz iste muke, s namjerom da ohrabri čitatelja i uputi ga na vlastiti primjer, na sebe kao stasalu 'osobu', na kojoj se pokazuje mogućnost da se iz početnih teškoća izade. Piscu *Meditacija* nije ni blizu pameti da bi se čitatelj zbog ovoga mogao osjećati prevarenim. On zna da je svaka edukacija manipulacija. Ali zna i da samo valjana edukacija ima za cilj da kao manipulacija bude otkrivena, zbog čega se uspješnost dobrog odgoja mjeri upravo stupnjem u kojem ga oni koji su mu bili izloženi raskrinkavaju kao manipulativnu djelatnost. Stoga, kada se čitav krug meditiranja završi, kada obično mišljenje doživi obrat i postane racionalno, razumni čitatelji samo sa zahvalnošću mogu gledati na varku kojom se filozof poslužio kako bi ih do tog obraćenja doveo. Razloga za ljutnju neće imati ni oni koji obrat nisu iskusili, jer takvi i ne znaju da ih se htjelo varati. Znanje o prijevari ima samo onaj koji je razotkrio scenarij prema kojem su izvedene *Meditacije*, što je samo dio one blagodati koju će otkrivač, kao biće obučeno za racionalno mišljenje, donijeti i sebi i drugima.

Zato filozof bez ikakve mrlje na savjesti nastavlja dalje. Umjesto priznanja da u čitateljima *Meditacija* čuči maligni genij, Descartes će ovoga izmjestiti tamo gdje bi običan čovjek sasvim sigurno mogao prepoznati zlo, tamo, dakle, gdje se nalazi podstrekač njihove sumnje. Čak i kada pisac Prve meditacije nesmotreno otkrije da on osobno, kao razumni stvor, ima moć i smjelost provocirati sveopću i gotovo zastrašujuću skepsu, on će brže-bolje između sebe i čitatelja postaviti masku zloduha. Navodno, nije Descartes taj koji je toliko zao da bi od ljudi tražio da odbace sve u što su dotad vjerovali i za što su mislili da je znanje, budući da takvu pakost i naopakost može da im smjesti samo lukavi i moćni prevarant. Zloduh će se utoliko pojaviti kao maska maske, meta-masku iza koje se krije Descartesova 'osoba'. Nema sumnje, tako složena igra maski ipak zahtijeva nekakvo razjašnjenje. Jasno je da maska čistog razuma skriva Descartesovu najdublju intimu sastavljenu od čulnosti i strasti, istovremeno dajući obrazac svakom mišljenju. No, ako je funkcija maske, kako Descartes u *Osobnim razmišljanjima* kaže, da prikrije sram i nelagodu, ostaje pitanje – o kakvom se sramu radi onda kada se meta-masku zloduha pojavi u *Meditacijama*. Sram je vid skromnosti,⁴² reći će Descartes u

Strastima, pa ako postoji išta čega se ‘osoba’ može sramiti onda je to »oholost i nepristojno samoljublje«. ⁴³ Tako nam činjenica da Descartes pred čitateljem skriva pravog zloduha, a svoj razum, koji je istinski skeptički provokator, maskira u njegov lik, pokazuje da je filozofa zapravo sram da pred običnim svijetom prizna dokud ide njegovo gađenje prema ljudskoj običnosti, njegov prijezir prema čovjeku koji je – upravo kao običan i normalan – u zloduhovoj vlasti. Tim prije ga je sram da se pred običnima hvali kako iz vlastite letargije prirodnog mišljenja izlazi sasvim sam, svojom voljom, »minhauzenovski«, a nikako ne uz pomoć Boga kojeg će dokazivati u Trećoj meditaciji i nakon čega zloduha više neće ni spominjati. Ni Bog ni zloduh Descartesu nisu potrebni da bi ušao u sumnju i meditirajući iz nje izašao kao pobjednik, s čvrstim *cogito* u rukama. Bog i zloduh su potrebni *Meditacijama*, tom samorazgovoru koji Descartes čitatelju upriličuje kao gigantomahiju u kojoj se zloduh i Bog bore za prevlast nad ljudskim razumom. Pa ako je čitatelju potrebno da njegovo »ja« bude podržano i od nečeg većeg nego što je njegova vlastita racionalnost – štoviše, ako je samog Descartesa sram da se pred takvim čitateljem pojavi kao samonikli genij, nema razloga da *Meditacije* ne budu režirane uz pomoć zloduha koji biva pobijeden s Božje strane. To je mogao biti samo razlog više da se čitatelj upusti u meditiranje, jer je Descartesovo dočaravanje Božje pobjede vodilo tek jednom cilju – zajamčenoj lakoći i neumitnom uspjehu meditativnog čina.

Jasna Šakota-Mimica

Descartes' Confessions

Abstract

The text explores the connection between Descartes' life conversions and the reason why in the Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy he utilizes a confessional tone to his writing. Such an endeavour exposes a specific role of the mask under which the philosopher intends to present himself to the public for the first time. Although the mask is already mentioned in his Private thoughts, Descartes gives it a form of persona only after the discovery of cogito, as he is writing the Discourse. The mask of persona, conceived as a pure reason, allows him to confess his philosophical conversions as a paradigm of intellectual conversion of humanity, transforming his confession into a sermon. However, in the Meditations, Descartes takes a step further. His ability to utilize the mask, combined with his experience in dreams with a malicious demon and God, enable him to appear in this work as a multi-faced actor: as »I«, as a malicious genius and as a truthful God. Behind all three masks is evidently Descartes' ratio, however it is important to recognize that the malicious genius is not only the mask the philosopher uses to hide the sins of the sceptical activity in which he involves the reader. On the basis of Descartes' dreams, we can argue that there is one more malicious genius in the Meditations, this time a real one, standing opposite the meditating subject. This one is the embodiment of widely accepted opinions, prejudices and laziness of human intellect.

Key words

René Descartes, confession, conversion, mask, dreams, malicious genius

40

R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 23 (usp. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 202).

41

Isto, AT VII, 34 (usp. *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 208).

42

R. Descartes, *Passions de l'ame*, AT XI, 482 (usp. *Strasti duše*, str. 119).

43

Isto, AT XI, 472 (usp. *Strasti duše*, str. 111–112).