

Darko Štrajn

Descartes kot razlikovalna instanca

Kako danes lahko beremo Descartesa? Vsako novo branje je namreč vračanje k strukturirajoči instanci novodobne filozofije, katere začetek označuje Descartes; če ne še česa drugega kot samo filozofije. Descartes – kot pravijo tudi bolj površne enciklopedije – označuje začetek nove dobe nasploh, dobe racionalizma in znanosti, metodičnosti, sistematizma, matematizacije, pa tudi individualizma, nemara tudi sekularnosti in moralnega relativizma. Je vse to mogoče razbrati neposredno iz Descartesovega pisanja, iz njegovih transparentnih tekstov, kakršnih ni mogoče najti ravno veliko v vsej zgodovini filozofije? To vprašanje je treba postaviti ravno zato, ker je odvečno, ker hkrati nakaže nedostopnost »avtentičnega« Descartesa in opozori na vpisanost poznejših projekcij v domnevni Descartesov začetek vsega omenjenega, tisti začetek, ki ga danes imenujemo za kartezijsko paradigmo. Zajet v takšni kategoriji se Descartes prikaže kot neizogibna instanca, ki označuje v vsej širini njegovega izvirnega prispevka od metafizike do fizike aktualno razcepljenost, prikazujočo se v afirmativnih in kritičnih racionalnih diskurzih na eni strani in zavračajočih diskurzih v spektru od teoloških do ekoloških na drugi strani. Descartes naj ne bi bil samo nekakšen krivec za vso racionalistično filozofijo, temveč naj bi bil hkrati utemeljitelj evropske civilizacije, ki naj bi se še posebej v 20. stoletju izkazala s svojo uničevalnostjo. (Preskok nivojev od filozofije do realnega je najbrž dovolj očitien.) Ravno v diskurzih, ki se trudijo zavrniti, cenzurirati in zabrisati »kartezijsko paradigmo«, se potrjuje, da je Descartes obstajal in še obstaja s svojimi besedili, da je Descartes mislil in je torej bival.¹

¹ Obračunavanje s »kartezijsko paradigmo«, če si lahko dovolimo opombo zunaj konteksta tega zapisa, se postavlja danes v Sloveniji v povezavi z gibanji za »moralno obnovo«, med katerimi izstopa t.i. Državlanski forum za humano šolo. V svoji anti-sekularistični in anti-liberalistični retoriki predstavniki tega foruma označujejo »kartezijsko paradigmo« kot vir nemoralnega individualizma, v uničevanje okolja naravnane znanosti ipd. O tem prim. mojo polemiko: Štrajn, D.: Pedagoška zveličavnost »nove paradigme«, *Razgledi*, št.2, Ljubljana, 20. 1.1995. str. 18.

Kartezijanska paradigma

Poskusi zavrnitve Descartesov nakazujejo težnjo k temu, da bi tisti začetek, ki ga zastopa Descartesov vpis v zgodovino filozofije in znanosti, rekonstruirali v nekakšen nov začetek, ki bi se znebil kontinuitete z »Descartesovim začetkom«, pa naj gre za njegovo formulacijo subjekta, za njegovo utemeljitev metodičnega dvoma, za njegovo naklonjenost matematiki, za racionalni dokaz boga, predvsem pa za njegov rudimentarni koncept avtonomnega subjekta. Verjetno bi bilo težko locirati ločnico, na kateri se filozofska kritika Descartesov sprevrže v ideološko nasprotovanje, ali ugotoviti kdaj je v določenih zvrsteh bolj ali manj intelektualnih drž Descartes postal zastopnik za »napačno« realnost. Primer, ki ga bomo navedli, je dovolj simptomatičen in toliko časovno oddaljen, da lepo ponazarja in hkrati anticipira sedanje teološke in ekološke diskurze, ki obtožujoče kažejo na Descartesov kot utemeljitelja »brezobzirnega subjekta«. Jacques Maritain je v poglavju o kartezijanski dediščini v svoji l. 1932 objavljeni knjigi *Le songe de Descartes*, označil »kulturni pomen kartezijanskega dualizma na strani misli in na strani telesa«. (Maritain, 1932: 276.) Pri tem Maritain povsem očitno daleč prestopa mejo filozofske zainteresiranosti, ki bi jo lahko šteli za legitimno, če bi na ravni same doktrine soočala Descartesov s Tomažem Akvinskim, v čigar tradicijo se, kot je znano, vpisuje Maritainovo delo.

Hočem reči tole: človekovo obvladovanje samega sebe je mogoče zasnovati na dva načina. Človek lahko postane gospodar svoje narave uveljavljajoč v univerzumu zakon razuma iz svojih lastnih notranjih energij, razuma s pomočjo milosti. To delo, ki je konstrukcija sebstva v ljubezni, zahteva da svoje nečake zadolžimo za njegove plodove: to se imenuje ponižnost. Takšna morala je asketska morala.

To pa, kar nam hoče danes vsiliti racionalizem, je neka čisto druga morala, antiasketska, izključno tehnološka morala. Primerna tehnika nam mora omogočiti racionalizirati človeško življenje, to se pravi zadovoljiti naše želje s kolikor je mogoče malo neprijetnosti, a brez tega, da bi se notranje spreminjali. Kar pa ona morala podreja razumu, so človeku zunanji agensi in materialne sile, so instrumenti človekovega življenja, to ni človek niti človeško življenje kot tako. Ne osvobaja človeka, ampak ga slabi, razorožuje, zaslužnjuje vsem atomom univerzuma, predvsem pa njegovi bedi in njegovemu egoizmu. Kaj še ostane od človeka? Potrošnik okronan z znanostjo. To je poslednje darilo, 20. stoletje kartezijanske reforme. (Maritain, 1932: 280-281)

V obravnavanem Maritainovem besedilu bi lahko našli še veliko snovi, ki ilustrira še danes nadaljujočo se naravnost, ki opozarja na vred-

nostno označeno doktrinarno kritiko ne samo Descartesa, ampak tudi vsega tistega, kar naj bi se bilo z njim začelo. Omenimo samo še Maritainovo značilno pripombo na račun Freuda, ki naj bi bil naslednik kartezijskega prezira telesa: »... Freud je nastopil s svojim velikim sadističnim lirizmom in teži k redukciji človeka na seksualnost in nagon po smrti.« (Maritain, 1932: 278) Ti navedki nakazujejo horizont iz katerega je mogoče reči to, kar je zatrdil Harry Bracken, ko je – če povzamemo – zapisal, da so diskusije na ravni nasprotja med empirizmom in racionalizmom »v sedemnajstem stoletju in danes«, diskusije med različnima vrednostnima sistemoma ali ideologijama, iz česar je mogoče razumeti »vnemo, ki karakterizira te diskusije«. (Bracken, 1973.) K temu je treba pripomniti, da je nasprotje med empirizmom in racionalizmom samo ena od kontroverz, ki se srečujejo v polju Descartesove filozofije.

Živahna polemika med Descartesovimi sodobniki v 17. stol. še ni postavila Descartesove filozofije na raven razlikovalne instance, ampak je pomenila proces njene recepcije. V tem procesu so se oblikovali nastavki, ki v 20. stol. podpirajo projekcije, v katerih se Descartes posredno vpisuje v tradicijo tistega, kar danes šteje za teoretski anti-humanizem. Polemike med Descartesovimi sodobniki, kritike samega Descartesa, naklonjene interpretacije njegove filozofije, ki so »popravljalne« in spreminjale njen smisel..., so bile na eni strani označene s takratnimi institucionalnimi pristojnostmi in rivalstvi med katoliškimi redi, drugače in na drugi ravni pa s filozofskimi nestrinjanji na drugi strani. Kot si lahko mislimo v naprej, še preden se seznamimo z disputi, nesporazumi, prepovedmi in celo represijo nad Descartesovimi privrženci, v 17. stol. ni videti povsem jasnih ločnic.² Če upoštevamo kritično naravnost Spinoze in Leibniza in določeno Lockeovo naklonjenost Descartesu, lahko rečemo, da te diskusije komaj potrjujejo razcep na racionalizem in empirizem, ki je v večini zgodovin filozofije ogrodje, na katerega se pripenjajo konstrukcije razvoja novoveških filozofskih idej. Nekoliko jasnejše obrise cenzure Descartesa kaže predvsem teološka zavrnitev, čeprav tudi to zamegljujejo Descartesovi poskusi, da bi ohranil stik predvsem z nekaterimi jezuiti kljub temu, da so mu rivalski janzenisti kazali nekaj več naklonjenosti. Naj bo kakorkoli že, ravno jezuitska dejavnost je botrovala temu, da so njegova dela prišla na *index* prepovedanih spisov. Naklonjenost Descartesu, ki naj bi vladala pri *Port-Royalu*, je, kot so pokazale novejšje raziskave, temeljila zlasti na pou-

² Pregledno poročilo o tem, ki ga mestoma sumarno povzemamo v tem delu našega besedila, najdemo v: Jolley, 1992.

darjanju vloge naklonjenega kritika Descartesovih *Meditacij* Antonina Arnaulda. Medtem pa sta npr. Le Maistre de Sacy ter Du Vaucel nasprotovala Descartovi konceptiji fizičnega sveta in nauku o živalih avtomatih. (Prim. Jolley, 1992: 400- 402) Med angleškimi empiristi najdemo na eni strani Hobbesa, ki se mu je Descartes zdel občudovanja vreden kot »najboljši geometer«, nikakor pa ga ni jemal resno kot filozofa, saj je ugotovil, da Descartesov *cogito* meša dve stvari: akt subjekta in esencialno naravo subjekta; po Hobbesu torej ni mogoč preskok od »mislim« k »jaz sem misel«. (Prim. Jolley, 1992: 408) Na drugi strani je pozneje Locke, ki je menil, da je Descartes »oče moderne filozofije« in se je identificiral, tako kot še mnogi sodobniki, z Descartesovo kritiko sholastike, obžaloval pa je njegov »dogmatizem«, kar se nanaša predvsem na konceptijo vrojenih idej. (Prim. Jolley, 1992: 416-417) Ta kontekst – ki smo ga z Jolleyevo pomočjo samo površno označili – ponazarja, da sta se Descartesova filozofija in njegov eksaktno znanstveni opus vpisala v širši proces konstruiranja novih interpretacij realnosti in s tem nove diskurzivne produkcije realnega sploh, ki v to produkcijo na zelo izrecen način vpelje filozofsko avtorefleksivno pozicijo. S tega stališča in strogo v tedanjem kontekstu, v katerem gotovo igrajo določeno vlogo tudi širše nakazujoče se kulturne transformacije dobe, njegova filozofija ni bila povsem na drugi fronti kot sočasni empirizem. Prav gotovo pa se vsakršna predstava o nekakšnem simetričnem odnosu empirizma in racionalizma, upošteva omenjeni kontekst, še bolj nazorno izkaže za zmotno ali vsaj zavajajočo. To, da se je kasneje empirizem izkazal kot predvsem filozofsko izhodišče za naravoslovne znanosti in filozofijo znanosti – Descartesova filozofija pa je poleg tega proizvedla še učinke, ki se pokažejo v oblikovanju transcendentnega idealizma – je stvar naknadne prisvojitve tradicije, ki so jo ustvarili filozofi pred samozavestnim nastopom razsvetljenstva.

Subjekt kot svoj lastni objekt

Danes bi bilo seveda neumestno razpravljati na ravni ugotavljanja tega, v čem je Descartes imel prav in v čem se je motil. Nemara je bolj pomembno zaznati tisto, s čimer je Descartes postal – ne samo v kritiki sholastičnega mišljenja za nazaj – *razlikovalna instanca* v filozofiji tudi za naprej. Če je Descartesov prispevek na področju eksaktnih znanosti nemara zanimiv zgolj kot neka sled v njihovi zgodovini, sled, ki sta jo npr. že kmalu zabrisala Leibniz in Newton v matematiki in fiziki, pa je seveda drugače v filozofiji. Če rečemo samo, da gre za Descartesov *cogito*, še ni

smo opredelili problemov, ki jih je postavitev te kategorije uvrstila v filozofijo. Bolj odločilna je utemeljitev *cogita*, njegova elaboracija, nemara še najbolj tista v *Meditacijah*, kakor pa sam rezultat. Kajti v samem postopku, ki bi ga morali šteti bolj za iskanje kot za dokazovanje, vzremo moment repetitivnosti »končnega« stavka, čigar resničnost se dogaja v avtorefleksivnem aktu. To pa pomeni, da *cogito* ne vzpostavlja niti sebe samega niti realnosti, ki jo določa, kot nekaj fiksne. To, kar se zgodi v razvitju konstrukcije *cogita*, v kateri ima dvom, kot pač vemo, odločilno vlogo, je to, da se subjekt določi za svoj lastni objekt. Da je Descartes opravil postopek postavitve *cogita* v diskurzu, ki se nam danes lahko dozdeva pravzaprav minimalističen in zato dokaj transparenten, kakor tudi to, da so v razmiku med mišljenjem in bitjo ostala odprta mnoga epistemološka vprašanja, ni toliko pomembno za to filozofijo samo, ampak šele za prihodnje filozofije in nemara tudi ideologije. Prav v tej formi je Descartesov poglavitni filozofski prispevek lahko *degré zéro* vrste novoveških filozofij od nemške klasične filozofije do fenomenologije in eksistencializma. Odločilna je relacija dvoma in gotovosti. »Pojma dvoma in gotovosti lahko beremo na različne načine. *Existo* je v enem smislu tega zasuka nedvomno gotov; za ta smisel gre v II. meditaciji. V nekem drugem smislu pa je ravno dvomljiv in negotov; za takšen drugačen smisel gre v III. meditaciji.« (Kemmerling, 1996: 86) Bodisi zapletene konstrukcije, ki se iz neizogibnega Descartesovega izhodišča razvijejo v zvezi z elaboracijo subjekta kot transcendentnega (kakršen je po Descartesovi hipotezi vrojenih idej in avtorefleksivne metode zgolj nebogljen nakazan) bodisi kasnejše senzualistične teorije, bolj ali manj eksplicitno ponavljajo Descartesov postopek, ki je izpolnjevanje zahteve po jasnem in razločnem spoznanju. Da tu ne gre izključno za filozofijo, ampak za vsako racionalno vednost, za vsako še tako »nemislečo« znanost, najbrž ni treba posebej dokazovati. Za razliko od znanosti koncentriranih na svoje definirane objekte, je filozofiji pač bolj mar sama instanca subjektivne epistemološke pozicije. Zato zdaj lahko jasneje vzremo zakaj se Descartesov, v »dialektiki« dvoma in gotovosti sestavljeni subjekt, ki je kljub konstitutivni odprtosti v določenem smislu vseeno dovolj enoznačen, vpisuje na stran sekularne realnosti, na stran liberalizma in vsega drugega, kar je danes v najširšem smislu mogoče šteti h kritičnemu racionalizmu v družboslovni teoriji in politični praksi. »Descartesove *regulae* so navodila ne za *anima* ampak za *ingenium*: namesto, da bi vodila bralca (kot bi bilo mogoče) k temu, da se identificira s Kristusovim trpljenjem ali da se zave delovanja vere v samem sebi, Descartesove *regulae* spreminjajo dušo v preiskujoči *razum*. To so intelektualne vaje, oblikovane zato, da spremenijo bralca v znanstvenika, ki ne potrebuje več navodil za kesa-

nje zato, ker se je zavedel, da je moč racionalnosti v njegovem lastnem razumu.« (Oksenberg Rorty, 1983: 548)

Gotovo je sicer, da to, kar danes lahko razumemo s *cogitom*, ni povsem identično s tistim, o čemer lahko predpostavljamo ali samo ugibamo, da se je kazalo Descartesu. Descartesov *cogito* je zdaj dosegljiv le še kot transponiran, kot paradigma, ki npr. po Foucaultu hkrati z vprašanjem mišljenja odpira vprašanje »ne-mišljenega«. S tem se vez mišljenja in biti, ki je bila konstitutivna za Descartesovo filozofijo in njegovo znanstveno delo, pravzaprav pretrga; *cogito* ne vodi več neposredno k afirmaciji biti, ampak se odpira z nizom vprašanj, ki se nanašajo na bit. (Prim. Foucault, 1966: 9. pogl., 5. razdelek) Toda tu gre že za problematiko, ki presega naš skromnejši namen, da samo izpostavimo indice, ki ohranjajo Descartesovo aktualnost kljub temu, da se nam njegov filozofski opus zdaj lahko kaže samo še v posredovani verziji.

Descartesova zastavitev, ki je nujno proizvedla krožno argumentacijo – le-ta se je kot vzorec ohranila v poznejših filozofijah, ki so se koncentrirale na vprašanja v zvezi z določitvami subjekta – je prav s tem ko je subjektu naredila njega samega za objekt, subvertirala dani institucionalni kontekst. »Descartesova nova analitična matematična fizika seveda lahko ostane povsem intelektualna. Toda ali psihologija in ontologija, ki jo podpira, lahko ostaneta v mejah čisto intelektualnega razsvetljenja? Le kako naj njegova nova metafizika ne izzove sholastičnih doktrin in posledično oblasti sholastičnih institucij? Tu je ključno vprašanje, kaj bodo učili v šolah – stare avtoritete ali novo znanost? Kajti staro in novo nista kompatibilna. Kartezijansko razsvetljenje nikakor ne more ostati povsem intelektualno: mora se premakniti k reformatorski praksi.« (Oksenberg Rorty, 1983: 554)

Bog in subjekt

Tu nimamo namena obnavljati dolgotrajne diskusije o mestu boga v Descartesovemu sistemu. Kot vemo se je le-ta gibala v razponu od dokazovanj, po katerih je Descartesov bog nekakšen poskus kompromisa s teologijo in potemtakem neke vrste dodatek k njegovi filozofiji, do dokazovanj tega, da Descartesovo postuliranje boga vendarle zaokrožuje njegovo filozofijo, iz katere naj bi tudi sledila nujnost božje eksistence. Ta diskusija se najbrž ne bo nikoli povsem končala, saj je tisto, kar jo poganja, različna zainteresiranost branj Descartesovega teksta. Za naše razpravljanje je pritrđitev eni ali drugi hipotezi bolj ali manj irelevantna, pripomnemo lahko

samo to, da si najbrž ni mogoče misliti, da filozof takšnega formata kot je bil Descartes, ne bi problema boga vzel resno, četudi bi se ga lotil iz zunanjih razlogov. Če bi bil Descartes hotel ovreči boga, o čemer tudi v njegovi zasebni korespondenci ni nobenih indikacij, bi mu bilo najbrž jasno, da bi se zapletel v prenevaren spor s tedanjim *establishmentom* in se potemtakem tega problema nemara sploh ne bi lotil. Toda v luči naše hipoteze o Descartesu kot filozofsko aktualni razlikovalni instanci je poglobitveno reči, da je *ravno s svojim dokazovanjem boga*, ki je vendarle konsistenten del njegovega diskurza, predvsem pa v besedilu *Meditacij*, *Descartes bolj prizadel teologijo in njej zavezano filozofijo kot pa, če se problema boga sploh ne bi bil lotil.* »Vzpenjajoča se gibanja, ki jih zasledimo v tretji *Meditaciji*, so prej logično-psihološka kot eksistencialno-ontološka: preprosto ponazarjajo, da razum, ki je prišel preko prvih meditativnih faz, že implicitno poseduje *idejo* hierarhične razvrstitve svojih idej po stopnjah realnosti in popolnosti.« (Oksenberg Rorty, 1983: 557) S stališča te ugotovitve je mogoče nedvoumno reči, ne da je Descartes boga utemeljil racionalno, kar bi utegnili motiti teologijo, ampak, da je racionalnost na delu bolj posredno, da gre potemtakem prej za preseganje subjektivne iracionalnosti. Le-ta se sicer jasno prikaže v metafori zavajajočega demona, ki pa se npr. v četrtem paragrafu tretje meditacije pojavi, ne več v metafori, ampak kar kot sam bog, v vprašanju o tem, ali je »lahko tudi bog goljufiv«? V zmotljivosti subjekta torej, v njegovi podvrženosti »hotenjem ali afektom« vznikne nujnost boga, ne izvira pa iz kakršnekoli »vanj položene« vere. »In prav tako ima ideja, po kateri pojmem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega, v sebi zares več objektivne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo končne substance.« (Descartes, 1973: 71) To, kar je Descartes izpeljal, je torej razločitev boga od »čutno dojemljivega« sveta – v čemer se je ločil tudi od sholastičnega aristotelskega naziranja – kar pravzaprav utemeljuje nadčutno komponento subjektivnega. Dokaz boga potemtakem pravzaprav šele končno veljavno dopolni *cogito*. Dokaz boga je torej dokaz subjekta in ne nasprotno, kar ni preprosto zgolj »obrat razmerja esence in eksistence«, ampak v bolj konkretnem pomenu implicitno zadeva območje moralnega, torej svobode. Seveda pa je to mogoče reči iz historične perspektive, v kateri se filozofija subjekta navezuje na dogodek francoske revolucije.

Ta aspekt se nam lahko še bolj pojasni, če upoštevamo Fichtejev *Atheismusstreit*. Ne, da bi gnali predaleč primerljivost Fichteja z Descartesom – zadošča že to, da se Fichte kot najdoslednejši »subjektivni idealist« uvršča med različne naslednike Descartesa – pa se nam v Fichtejevem sporu o ateizmu jasnejše zariše nevzdržnost racionalnega subjektivizma za teološ-

ko utemeljeno predstavo sveta. Fichteja kajpak lahko umestimo v polje, ki ga Amelie Oksenberg Rorty v citatu, navedenem na koncu drugega razdelka našega besedila, poimenuje reformatorska praksa. Le-ta je pri samem Descartesu po Oksenberg Rortyjevi ostala zgolj nakazana, pri Fichteju pa je bila vsaj na ravni filozofske retorike dovolj eksplicitna. V svoji »reformatorski praksi« je Fichte namreč zašel v spor, v katerem je bil obtožen ateizma. Četudi njegovo odgovorjanje nasprotnikom ni povsem primerljivo z Descartesovo konceptualizacijo boga, pač glede na Fichtejevo preokupiranost s problemom moralnega, pa najdemo skupno točko v stališču glede pojmovanja čutnega sveta. Stališče Fichtejevih nasprotnikov, naj bi po Fichteju zagovarjalo predstavo, po kateri je »... svet v sebi utemeljena, v sebi izpolnjujoča se in prav zato organizirana ter organizirajoča celota, ki vsebuje v svojih imanentnih zakonih in v samem sebi vzrok vseh v njem nastopajočih fenomenov.« (Fichte, 1977: 349) Če preskočimo nekatere nianse v Fichtejevi polemiki, lahko ugotovimo, da je njegovo lastno stališče temeljilo na transcendentalnem gledišču, po katerem »... čutni svet... ni nikakršen za sebe obstoječi svet: v vsem, kar opazimo, opazimo odsev naše lastne notranje dejavnosti.« (Fichte, 1977: 349)

Vera v boga, ki je utemeljena v subjektivnem spoznanju lastne subjektive insuficence – pri Descartesu kajpak utemeljena predvsem epistemološko, pri Fichteju pa etično-ontološko – reducira religijo in njeno moč nad tradicijo. Stališče subjekta, ki se sooči s paradoksnim učinkom samonanašalenga diskurza, proizvede v razpoznanju subjektive insuficence njeno nasprotje: moč subjektivnega, izrečeno kot premoč vedenja nad bivanjem. Če je namreč s stališča subjekta razpoznana njegova insuficientnost, se le-ta prikaže kot stopnica na poti k popolnosti, ki je seveda postavljiva v pojmu. Fichte je tako postuliral absolutnost subjekta, vendar je lahko ta koncept utemeljil le v hierarhiji poenotujočih se razlik med empiričnim, čistim in absolutnim Jazom in ga podkrepil z deontologijo.

Subjekt pa, ki iz sebe določa vso realnost, torej tudi svojo lastno realnost, ki se izkaže za začetek in konec cirkularnega dokaznega postopka preko instance dvoma, je nenehno izpostavljen lastnemu izničenju. Descartesova formulacija, kajpak veliko bolj pregledno kot Fichtejeva, prav označuje mejo med obstojem in ne-obstojem subjekta. Zato se iz Descartesove paradigme pravzaprav subjekt odpira samemu sebi kot svoj lastni objekt nenehne rekonstrukcije, ki vpotegne v svoje območje tudi zunanji svet. Znamenita Lacanova konstatacija, da »subjekta ni«, je torej izvirno vpisana že v Descartesovem *cogitu*. Kajti prav iz soočenja z lastno negacijo, le-ta pri Descartesu poteka preko metodičnega dvoma, se sploh vzpostavlja možnost konstrukcije subjekta. Freudova konceptualizacija nezavedne-

ga in tematizacija funkcije jezika v strukturalistični filozofiji in njenih naslednicah pa povnanjita *hiatus*, ki je bil vpisan v Descartesovi formulaciji. Zato seveda lahko rečemo, da so filozofije, ki so se v 20. stol, iztrgale abstrakcionizmu formule »človeka«, v najstrožjem pomenu besede dediči Descartesa.

Zdaj se lahko vrnemo k problematiki, ki smo jo nakazali na začetku v navedbi Maritainovega zavračanja »kartezijanske paradigme«. To, kar je Maritain zajel v pojmu »ponižnosti in asketske morale«, je naslovljeno na »človeka«. Takšne diskurzivne figure jasno nakazujejo dejstvo, da se nasprotovanje kartezijanski paradigmi zmore utemeljiti predvsem v moralnih kategorijah, saj Descartesu na epistemološkem območju temeljno ni mogoče prepričljivo oporekati. Ker je Descartesova filozofija vpisala tudi subjektivno voljo na stran spoznanja, ki je, kot je vidno v njegovi tematizaciji percepcije od izhodiščne gotovosti v *cogitu*, se Maritain in njegovi nasledniki oprimejo instrumentov »brzdanja volje«, kar pomeni, da govorijo z moralnega stališča. Na moralo, na »prakso ponižnosti in kesanja« torej naslovijo svojega »človeka« in mu v določenosti svobode z (Lacanovim) binarnim označevalcem svetujejo uklonitev, askezo. Čemur pa se pri tem ne morejo izogniti, je poskus potlačitve učinka kartezijanske instance, ki razdiralno deluje na pojem »človeka«. Kot lahko razberemo iz Maritaina, čigar formula se kot vzorec ponavlja v odrešitvenih in eshatoloških obrazcih meščanskih in komunističnih konservativnih ideologij 20. stoletja, je v tej formuli postulirana »človekova notranjost«, ki naj bi ostala »nespremenjena« ne glede na zunanje vplive. Najbolj razdiralni vpliv »kartezijanske reforme« se jim kaže kot reificiran v tehnologiji, izdelku »kartezijanske znanosti«.

V dobi, ko tehnologija sicer še ne misli, pač pa lahko »procesira«, pospešuje in konstituira delovanje kolektivnih znanstvenih možganov, se znameniti Descartesov »*cogito*« verjetno veže na »*existo*« v razsežnosti, o katerih se Descartesu zagotovo ni niti sanjalo, kar lahko trdimo glede na to, da je svoje relevantne sanje izčrpno opisal. Da iz tega sledijo posledice v smeri, ki smo jo zgoraj nakazali s Foucaultom, in ki po Deleuzu prinašajo ne samo deljivost telesa, kot je mislil Descartes, ampak deljivost individualnega subjekta, pa predstavlja takšno realizacijo kartezijanske paradigme, da je postuliranje abstraktnega, v skrepenelo religiozno sintakso ujetega moralnega »človeka« lahko samo še za več kot štiri stoletja zapoznelo lamentiranje, če se skozi ideološke označevalce ne prevede v kaj bolj nevarnega in tudi krvavo praktičnega. To, da se vzpostavljajo nove paradigme, ki kartezijanske sicer ne morejo zaobiti, se navezuje prav na razsrediščenost subjekta in njegovega mišljenja, ki je, če naj tudi upoštevamo

instanco etičnega in moralnega, določena z aspektom nenehnega izgubljanja in rekonstrukcije prostora za subjektivno.

Reference

- Bracken, Harry (1973) »Minds and Learning: The Chomskian Revolution«, v: *Metaphilosophy* 4; str. 229-245.
- Descartes, René (1973) *Meditacije* (prev.: P. Simoniti), Slovenska matica, Ljubljana.
- Fichte, J. Gotlieb (1977) *Gesamtausgabe I/5* (ur.: H. Lauth in H. Gliwitzky), Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz.
- Jolley, Nicholas (1992) »The Reception of Descartes' Philosophy«, v: *The Cambridge Companion to Descartes* (ur.: J. Cottingham), Cambridge University Press, New York, Melbourne; str. 393-424.
- Kemmerling, Andreas (1996) »Die Zweifelbarkeit der eigenen Existenz«, v: *Descartes nachgedacht* (ur.: A. Kemmerling in H.-P. Schürt), Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. str. 80-122.
- Maritain, Jacques (1932) *Le songe de Descartes*, Ed. R.-A. Correa, Pariz.
- Oksenberg Rorty, Amelie (1983) »Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations«, v: *Critical Inquiry*, vol. 9, 3, University of Chicago Press, Chicago.