

Descartes je bil vse svoje življenje trdno prepričan, da je človekov duh, ali duša (med obema terminoma ni razlikoval)¹, po svojem bistvu nematerialen. V enem svojih najzgodnejših pomembnejših del, *Regulae* (ok. 1628), je izjavil, da »je moč, s katero spoznavamo stvari v strogem pomenu besede, duhovna in se nič manj ne razlikuje od celotnega telesa kot se kri razlikuje od kosti, ali roka od očesa« (AT X 415). V svojem zadnjem delu, *Passions de l'âme* (1649), je pripomnil, da je duša, čeravno je v življenju »povezana« ali »spojena« s »celotno zbirko telesnih organov«, »take narave, da nima nobenega odnosa do razsežnosti, ali do dimenzij ali drugih lastnosti materije, iz katere je sestavljeno telo« (AT XI 351). Med tema dvema časovnima skrajnostma se nahaja osrednja trditev *Meditacij* (1641): obstaja »realno« (*realis*) razlikovanje med duhom in telesom; drugače rečeno, duh je razločena in neodvisna »stvar« (*res*).² Misleča stvar, ki je »jaz«, je »v resnici različna od telesa in lahko obstaja brez njega« (AT VII 78; 107).

Copyright © 1992 Cambridge University Press. Tiskano z dovoljenjem avtorja in založbe.

* Prevedeno po: John Cottingham, »Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science«, v: *Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 236-257. Cottingham Descartesa citira po izdaji, ki sta jo uredila Adam in Tannery, v primeru, da za mesto, ki ga navaja, obstaja slovenski prevod, smo to mesto navedli v slovenskem prevodu, številk strani pa navedli za podpičjem. (Op. prev.)

¹ Cf. sinopsis k *Meditations*: »*l'esprit ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point)*.« (AT IX 10, poudarili mi). Ta trditev o izmenljivosti terminov »duh« in »duša« v kartezijanski metafiziki se pojavi v francoski verziji *Meditacij* iz leta 1647. Originalna latinska verzija iz leta 1641 se sklicuje zgolj na duh (*mens*, AT VII 14; 45). Prim. tudi francosko in latinsko različico naslova šeste meditacije.

² Pri Descartesu je termin »realen« (*realis*) mnogo določenejši, kot to navaja na misel ohlapnejša in nedoločnejša konotacija sodobnega angleškega termina »real«: »strogo vzeto obstoji realno razlikovanje zgolj med dvema ali več substancami« (*Principi*, 1. del, paragraf 60: AT VIII 28; prim. slov. prev. Nataše Homar, *Razpol 5*, Problemi-Razprave, letnik XXVII, št. 5, Ljubljana 1989, str. 69).

Videti je, da je sporočilo skladno. Teza o netelesnosti duha je videti od začetka do konca trdna točka v Descartesovem mišljenju. Oznaka »kartezijanski dualizem«, ki je dandanes splošno privzeta, in ki se nanaša na tezo o netelesnosti, je resnično učinkovala tako, da je tezo o netelesnosti naredila za razpoznavni znak Descartesove filozofije. Toda čeravno ni mogoče zanikati, da je Descartes znova in znova postavljaj tezo o netelesnosti, pa razlogi za njegovo pristajanje nanjo nikakor niso bili istovrstni. V tem prispevku si bomo ogledali tri dokaj različne tipe premisleka, ki so motivirali Descartesov »dualizem«, namreč, teološki, metafizični in znanstveni. Kot bomo pokazali, je med prvim in drugim pobočjem neka določena harmonija, čeprav vsekakor nimata drug drugega za posledico. Pokazali bomo, da je med drugim in tretjim pobočjem v nasprotju s tem neka vrsta napetosti; kajti medtem ko je videti, da je namen Descartesovih metafizičnih argumentov izločiti tudi samo možnost, da bi bil dualizem lahko napačen, pa je v tistem, kar bi lahko imenovali njegova »znanstvena« razprava o naravi duha, ton mnogo manj dogmatičen, rezultat pa veliko bolj dovzeten za empirično evidenco, kot običajno dopuščajo standardne razlage »kartezijanskega dualizma«.

Teologija: od vere k umu

Dandanes neformalno poizvedovanje o pogledih ljudi na tezo o netelesnosti pokaže, da so stališča o tej tezi odvisna od religiozne usmeritve: prepričani teisti so verjetneje dualisti. Pomemben razlog za to je nemara povezan z naukom o posmrtnem življenju, v katerem mora biti za mnoge tisto, kar preživi smrt, nosilec osebnosti in zavesti, neke vrste netelesna duša. Je bila ta domneva del osnovnih postavk sedemnajstega stoletja?

Gotovo je, da je sam Descartes v svojem objavljenem delu poudaril povezavo med religioznim prepričanjem in dualizmom. Posvetilno pismo Teološki faulteti na Sorbonni, ki je bilo postavljeno na začetek prve izdaje *Meditacij*, omenja, da so verni dolžni sprejeti trditev, da »človeška duša ne premine s telesom« in namigne, da bi dokaz te trditve z »naravnimi razlogi« služil stvari religije in pobijal ateizem (AT VII 3; 37). Čeprav je bil Descartes osebno zainteresiran, da bi svojo knjigo promoviral z odobravanjem teologov, bi bilo napak, če ne bi upoštevali njegove izpovedane religiozne motivacije za to, da piše o metafiziki duha-telesa. Ta motivacija je izražena v zasebni korespondenci že leta 1630, nedolgo zatem, ko je Descartes pričel z delom na tako imenovani *Petit Traité* – kratki razpravi o metafiziki (sedaj izgubljeno), ki je bila med drugim namenjena z vpeljavo

»obstoja naših duš, ko so ločene od telesa« boju proti tistim »predrznežem in nesramnežem, ki se bojujejo proti Bogu« (pismu Mersennu, 25. november 1630: AT I 182).

V sedemnajstem stoletju je bil, tako kot danes, seveda vsak branilec pravovernega krščanstva obvezan zagovarjati nauk o nesmrtnosti duše. Vendar pa ni tako samoumevno, da ta nauk v zameno za to zahteva resnico dualizma. Navkljub Descartesovemu vztrajanju pri povezavah med njegovo metafiziko in nauki Cerkve, pa glavni tok pravovernega religioznega nauka vsekakor ni podrobneje določil, da bi naj bil nosilec posmrtnih zavesti nerazsežna, neprostorska *res cogitans* takšne vrste, kakršno je zasnoval Descartes. Nasprotno. Eden izmed vplivnih tokov v krščanski tradiciji je posmrtno življenje razumel kot obstoj neke vrste novega, »od mrtvih vstalega« telesa – vsekakor ne tega zemeljskega zvitka mesa in krvi, toda kljub vsemu nekaj, kar ima neke vrste materialnost.³ Če pa si zadeve ogledamo podrobneje, Descartes ne trdi, da je njegova znamka dualizma nujna za nesmrtnost duše, temveč, da je *zadostna* za dokaz le-te: cilj *Petit Traité* je bil dokazati »neodvisnost naših duš od naših teles, iz česar izhaja njihova nesmrtnost (*d'où suit leur immortalité*; pismo Mersennu, loc. cit.)

Logika tega zadnjega dela spisa je očitno zaskrbelo očeta Mersenna, ki se je odločil svoje dvome javno objaviti približno deset let kasneje, ko je sestavljal drugi niz ugovorov k *Meditacijam*. Ugovarjal je, da dokaz netelestnosti duše ni *eo ipso* dokaz njene nesmrtnosti. Bog bi lahko duši, na primer, podelil »ravno toliko moči in obstoja, da bi s smrtjo telesa preminila« (AT VII 128). V svojem odgovoru je Descartes priznal, da ne more ponuditi trdnega dokaza za nesmrtnost duše. Poudaril pa je, da nimamo »prepričljivega dokaza ali precedenta«, ki bi navajal na misel, da lahko izničene takšne substance kot je duh izhaja iz takšnega »trivialnega vzroka« kot

³ Zdi se, da gre za prevladujočo sliko tako v židovski kot v krščanski bibliji. Cf. Job 19:25 »četudi črvi uničijo to telo, bom v mesu videl Boga«, in 1 Kor: 42-4: »Tako je tudi z vstajenjem mrtvih. Seje se v minljivosti, vstaja v neminljivosti... Sejemo zemeljsko telo (*soma psychicon*), vstaja duhovno telo (*soma pneumation*)«. Nikejska veroizpoved (325 n. št.) zagovarja »vstajenje telesa«. Toda nauk o očiščenju, ki se je že zgodaj pojavil v krščanski misli, očitno implicira neko vmesno stanje, v katerem povsem breztelesne duše čakajo na svoje vstajenje. A takšna duša, po Akvinskem, ne more biti »popolna substanca« (*Summa Theologiae*, Ia 75.4 in Ia 118.2). Glej tudi Suarez, *Metafizične razprave* Disp. 33, razdelek I, paragraf 11: »anima etiamsi sit separata ... est pars ... essentialis, habetque incompletam essentiam ... et ideo semper est substantia incompleta«, navedeno v Gilson, *Index Scolastico Cartésien*, Alcan, Pariz 1913, str. 278. Prim. tudi Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford U. P., Oxford 1986, str. 311.

je smrt telesa, ki ni nič drugega kot stvar »delitve ali spremembe oblike« delov telesa (AT VII 153).

Iz teh nejasnih pripomb si lahko približno predstavljamo del prepa- da, ki loči Descartesovo metafiziko od idej njegovih sholastičnih predhod- nikov. V aristotelovskem pojmovanju, ki ni nikoli prav daleč pod površjem sholastičnega nauka, je med dušo in telesom integralna povezava. Duša je do telesa tisto, kar je forma do materije, kar dejansko pomeni, da je dani niz funkcij (gibanje, presnova, občutenje) odvisen od ustreznih delov tele- sa, ki so »informirani« ali organizirani na določen način. Eden izmed re- zultatov te aristotelovske slike je, da je med vsemi živimi stvarmi neke vr- ste kontinuiteta. Rastline, živali in človek, vse stvari, ki so žive ali »odušev- ljene« (*empsychos*) spadajo v kontinuum, kjer je materija stopnjevito ureje- na v hierarhijo, kjer vsaka funkcija, ki je na višji stopnji v verigi, predpo- stavlja tiste funkcije, ki delujejo na nižjem nivoju.⁴ V nasprotju s tem pa v čisto mehanskem kartezijanskem univerzumu v nekem pomembnem smi- slu ni realne razlike med »živo« in »mrtvo« materijo. »Materija, ki obstaja v celotnem univerzumu, je ena in ista«, je Descartes zapisal v *Principih filozofije*, »in vselej jo spoznamo za materijo zgolj zaradi tega, ker je razsež- na« (II. del, paragraf 23: AT VIII 52). Zato je za Descartesa resna napaka, če predpostavimo, da smrt telesa na nek način povzroči odsotnost »duše«. Tako pravi v *Čustvih duše*:

Smrt nikoli ne nastopi zaradi odsotnosti duše, temveč zgolj zato, ker kakšen izmed glavnih delov telesa propade ... telo živega človeka se toliko razlikuje od telesa mrtvega kot ura ali drug automat (t.j. drug stroj, ki se giblje sam od sebe), ko je ta navit in ko vsebuje telesno načelo gibanj, za katera je namenjen, skupaj z vsem drugim, kar je potrebno za njegovo delovanje, in ista ura ali stroj, ko je pokvarjena in ko načelo njenega gibanja preneha delovati.

(AT XI 331)

Ko ta čisto mehanski pogled na biologijo povežemo z Descartesovo tezo, da je zavestni duh ločena netelesna substanca, dobimo končni rezul- tat – smrt telesa postane v nekem pomenu povsem nepomembna za vpra-

⁴ Aristotel je razlikoval pet funkcij – vegetativno, senzorično, apetitivno, gibalno in intelektualno (*De Anima*, II 3; prim. slov. prev. *O duši* Valentina Kalana, Slovenska matica, Ljubljana 1995); ki so bile vključene v tomistični sistem kot *quinque genera potentiarum animae*, cf. *Summa Theologiae* I 78.1, in Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, str. 12-15.

šanje osebne nesmrtnosti. Descartes to precej jasno izrazi v sinopsisu k *Meditacijam*:

Človeško telo je, kolikor se razlikuje od drugih teles, samo sestavljeno iz določene konfiguracije svojih udov in drugih podobnih naključnih pritisk, človeški duh pa ne sestoji iz kakih naključnih pritisk, temveč je čista substanca. Zakaj četudi bi se spremenile vse njegove pritike, tako da bi na primer umel druge stvari, hotel drugo, čutil drugo itn., duh sam zavoljo tega vendar ne bo drugačen, medtem ko se človeško telo spremeni že samo zato, ker se spremeni narava katerega izmed njegovih delov. Iz tega sledi, da telo zlahka premine, da pa je duh po naravi neumrljiv.

(AT VII 14; 47)

Vendar argument še ni povsem neizpodbiten, potrebuje še dodatno metafizično premiso, da je substanca, ko jo je Bog enkrat ustvaril, »nemisljiva po svoji naravi in da nikoli ne more prenehati bivati, razen če jo zniči taisti Bog, ki ji daje svojo pomoč« (*ibid.*; 46-47).⁵ Toda tudi ta dodatna premisa je nekako priključena, stavek »razen«, ki je dodan na koncu, še vedno ne omogoča, da bi argument označili za povsem strog dokaz. Seveda je zelo verjetno, da bo substanca, ko jo je Bog enkrat ustvaril, še naprej obstajala, toda to, nas opozarja Descartes, je v zadnji instanci odvisno od dejanske volje Boga, ne moremo pa zagotovo vedeti, kaj je Bog namenil duši po smrti.⁶ To svarilo – ob vztrajnem Descartesovem upiranju, da bi teologom stopil na prste – pojasnjuje, zakaj, ko gre za nesmrtnost duše, Descartes običajno umakne zahtevo, da bi podal logično nepremagljiv dokaz zadeve.⁷

⁵ »Konkurenca« je moč, ki jo Bog ohranjevalec izvaja neprenehoma in brez katere (po pravovernem nauku o stvarjenju in ohranitvi, s katerim se je Descartes strinjal) bi se vse stvari sesule v nič. Cf. AT VII 49; 79.

⁶ »Zato, da bi rešil katerokoli od teh zadev, ki so odvisne od svobodne volje Boga, ne poskušam uporabiti človeškega uma.« (AT VII 153).

⁷ Trditve v podnaslovu prve izdaje *Meditacij* (1641) – »in qua ... animae immortalitas demonstratur« – je v drugi izdaji iz leta 1642 izpuščena; cf. pismo Mersennu z dne 24. decembra 1640: AT III 266. Najopaznejše odstopanje od trditve o dokazljivosti je mogoče najti v pismu Elizabeti z dne 3. novembra 1645: »je confesse que, par la seule raison naturelle nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures ... et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance« (AT IV 333). Za Descartesovo nenaklonjenost, da bi posegel na področje teologov, glej zlasti AT V 176, prevedeno v Cottingham (ur.), *Descartes' Conversation with Burman*, Clarendon, Oxford 1986, str. 46 in 115f.

Ne glede na to pa bi Descartes, ko gre za problem sprave filozofije narave z zahtevami krščanske vere, še vedno lahko prepričljivo trdil, da je njegov metafizični sistem mnogo trdneje utemeljen kot sholastična metafizika. Sholastiki so se soočili s *prima facie* problemom nesmrtnosti duše. Če vztrajamo pri aristotelovskem »hilemorficnem« (»materialno-formalnim«) prikazu *psyche*, tedaj ni mogoče zlahka uvideti, kako dana psihološka funkcija, kot je na primer mišljenje, sploh lahko preživi v odsotnosti materialnega substrata. Aristotel sam je v nekem razvpito nejasnem odlomku v *O duši*, vpeljal pojem »dejavnega uma«, ki naj bi bil kot čista dejavnost zmožen neke vrste »ločitve« od telesa. Toda, kot je pokazal kasnejši boj Cerkve s heretičnimi učenci Averroësa, ta nenavadni pojem le stežka ponuja nedvoumno podporo za kaj takega, kot je pojem individualne osebne zavesti, ki lahko preživi smrt.⁸ Ostaja dejstvo, da ni aristotelovski sistem po svoji najbolj naravni in verjetni interpretaciji nič bolj dopuščal od teles ločenih duš, kot je dopuščal (če uporabimo lastno Aristotelovo analogijo) vid ločen od očesa, ali funkcijo sekire, da seka les, ločeno od materialov, ki tvorijo njeno rezilo. Mnogi teologi so, soočeni s to težavo, skušali trditi, da nauka o osebni nesmrtnosti ne moremo braniti s človeškim umom, temveč ga moramo utemeljiti samo na veri.⁹ V tem kontekstu je Descartes – in ni pravega razloga, zakaj bi tu dvomili v njegovo iskrenost – dojemal svojo filozofijo kot nov prelomni temelj.¹⁰ Teologom je sedaj lahko ponudil metafiziko, v kateri je bila zavest fenomen *sui generis*, ki je povsem ločen od telesnih dogodkov katerekoli vrste in potemtakem inherentno imun za učinke telesnega razkroja. Ko je podal, vsaj prepričan je bil, da je to možno, filozofski dokaz za netelesnost duha, je Descartes samega sebe

⁸ Za Aristotelov »dejavni um«, glej *De Anima* III 5 (slov. prev., navedeno delo, str. 212). Averroës, veliki muslimanski komentator Aristotela, je menil, da po smrti telesa človeške duše izgubijo vso individualnost in se spojijo z univerzalnim duhom. Lateranski koncil iz leta 1513 je obsodil Averroësovo herezijo; cf. AT VII 3; 38.

⁹ V »coimbrskih« komentarjih *De Anima*, ki jih je leta 1598 objavila skupina jezuitskih piscev, najdemo sovražno referenco na »določene sodobne filozofe, ki trdijo, da se zato, ker je razumna duša oblika telesa, njena nesmrtnost opira zgolj na vero, ker, tako trdijo, za nobeno obliko telesa ni mogoče s filozofskimi načeli pokazati, da obstaja zunaj materije.« (*Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis*, knjiga II., pogl. 1, vpr. 6, paragraf 2; citirano v Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, str. 142.)

¹⁰ V pismu Plempiusu za Fromondosa z dne 3. oktobra 1637, Descartes izrecno zoperstavi svoja stališča o duši stališčem sholastikov in namigne, da se sam lahko izogne mnogim teološkim zagatam, v katere so ti zapadli. Glej zlasti AT I 414ff. Prim. tudi pismo Regiusu januarja 1642 (AT III 503). O iskrenosti Descartesovih religioznih prepričanij, cf. pismo Mersennu marca 1642. (AT III 543).

eksplicitno dojemal kot tistega, ki samo izpolnjuje edikt lateranskega koncila, da naj krščanski filozofi uporabijo vse moči človeškega uma, da bi dokazali resnico o nesmrtnosti duše (AT VII 3; 38).

Vendar pa ima zgodba še nadaljnji zaplet. V Descartesovi razlagi duha tisto, kar je »čisto« in netelesno, ni občutenje ali domišljija, temveč um in volja. Prvi dve zmožnosti nista del našega bistva kot mislečih stvari (AT VII 73; 102), pač pa sta, kot Descartes pogosto poudarja, »posebna« načina zavesti, ki sta odvisna od združitve duše s telesom.¹¹ A videti je, da ima to za posledico nekaj, o čemer sam Descartes ni nikoli razpravljal, kar pa je kasneje v sedemnajstem stoletju pritegnilo resno pozornost kartezijanskih učencev, kot je bil denimo Louis de la Forge: po smrti telesa, ko se duša loči od njega, je njeno spoznanje oropano vsake partikularnosti. Ko zbledijo čutne ideje in podobe, duši preostanejo v kontemplacijo zgolj abstraktne in splošne ideje, kot so matematične ideje. Zaradi tega pa je težko uvideti, kako je mogoče ohraniti kakršnokoli realno osebnost ali individualnost. Tako kot so se tomisti prej spopadli z vprašanjem, kaj enega angela loči od drugega, tako so imeli poznejši kartezijanci težave z razlago, kako se ena neosebna, od telesa ločena *res cogitans*, loči od druge. Na koncu se je Averroesov duh, ki je gnjavil sholastike, vrnil, da bi preganjal kartezijance.¹²

Metafizika: zmota, ki se vedno znova vrača

Ne moremo vedeti, katere dokaze za tezo o netelesnosti je Descartes zasnoval v svoji zgodnji »Kratki razpravi« o metafiziki. V *Regulae* iz leta

¹¹ *Speciales modi cogitandi*: šesta meditacija, AT VII 78; 107. Prim. Cottingham, »Cartesian trialism«, *Mind*, 1985, str. 226ff. Posmrtna zavest, oropana teh »posebnih vrst miselne zmožnosti«, bi bila, vsaj videti je tako, prazna in plehka zadeva – vsaj kar zadeva osebno individualnost. Cf. opombe o »brezteslni nesmrtnosti« v C. Wilson, *Leibniz's Metaphysics*, Manchester University Press, Manchester 1989, str. 197. Wilson trdi, da bi Descartesovo skrb za podaljšanje telesnega življenja morda lahko motiviralo implicitno udejanjanje gole kvalitete bivanja, ki jo je mogoče udejaniti s čistim netelesnim umom. Za Leibnizovo kritiko kartezijanske nesmrtnosti glej dodatne tekste, št. 16, v Martin in Brown (ur.), *Leibniz, Discourse on Metaphysics*, str. 127.

¹² Prim. Louis de la Forge, *Traité de l'âme humaine*, navedeno v Watson, »Descartes and Cartesianism«, *Encyclopaedia Britannica*, zv. 15, 1989, str. 593. O problemu individuacije angelov, cf. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, 50.4. Prim. tudi AT V 176, in Cottingham (ur.), *Descartes' Conversation with Burman*, str. 19 in 84.

1628 zgolj potrdi netelesno naravo moči mišljenja, pri tem pripominja, da »v telesnih stvareh ni mogoče najti nič podobnega tej moči« (AT X 415). V svoji »Razpravi o človeku«, ki jo je spisal v letih 1629-30 kot del splošne razlage fizike, *Le Monde*, se Descartes velikopotezno pridruži fiziološki razlagi mehanizmov osrednjega živčnega sistema, pri čemer preprosto zatrdi, da Bog neko razumno dušo (*une âme raisonnable*) združi s telesnim strojem, njen glavni sedež (*son siège principal*) pa postavi v možgane. Pri tem duši podeli takšno naravo, da ima celotno lestvico občutkov, ki ustrezajo različnim načinom, na katerega živci stimulirajo možgane (AT XI 143). Šele v prvem objavljenem delu je Descartes ponudil oris tega, kako bi bilo mogoče dokazati nefizikalno naravo duše. V pismu Jeanu de Silhonu, maja 1637, na predvečer izida *Razprave o metodi*, povzame svojo razlago takole: »Tisti, ki dvomi v vse materialno, navkljub temu ne more podvomiti o svojem obstoju. Iz tega izhaja (*il suit*), da je on, to je, njegova duša, neka bit ali substanca, ki nikakor ni telesna (*point du tout corporelle*), katere narava pa je zgolj v tem, da misli (*sa nature n'est que de penser*). To je prvo, kar lahko spoznamo z gotovostjo« (AT I 353).¹³

Formulacija se tu tesno ujema s slovitim odlomkom v četrtem delu *Razprave*, ki velja, ali pa bi vsaj moral veljati za enega najbolj razvpitih napačnih sklepov v zgodovini filozofije. Descartes iz trditve, da lahko dvomi o obstoju svojega telesa, preide k sklepu, da lahko obstaja brez svojega telesa – da je bitje »ki za svojo eksistenco ne potrebuje nobenega prostora in ni odvisno od nobene telesne ali materialne reči« (AT VI 33; 60). Celo ko piše Silhonu, Descartes priznava, da njegov argument ni tako prepričljiv, kot bi lahko bil: da bi ga naredil za povsem prepričljivega, pravi, bi »moral na široko razložiti najmočnejše argumente skeptikov, da bi pokazal, da ni nobene materialne stvari, o katere obstoju bi lahko bili gotovi« (*loc. cit.*).

Toda težava v argumentu seveda ni le v tem, da »metoda dvoma« ni dovolj pojasnjena, da bi prepričala bralca. Te pomanjkljivosti se bo Descartes lotil v dramatičnem monologu Prve meditacije. Ostaja namreč neka logična hiba, ki jo je takoj podtaknil bistri sodobni kritik *Razprave*:

Čeprav vase naravnani človeški duh ne zaznava, da je kaj drugega kot misleča stvar, iz tega ne sledi, da obstaja njegova narava ali *bistvo* samo v tem, da je misleča stvar, tako da bi beseda *samo* [*tantum*] izključevala vse drugo, o čemer bi nemara tudi mogli reči, da spada k naravi duše.

(AT VII 8; 42-43)

¹³ Da je naslovnik tega pisma Silhon, domneva Adam, v prid verjetnosti te domneve je dejstvo, da je Silhon napisal dve razpravi o nesmrtnosti duše; cf. AT I 352.

S tem, ko v Sinopsisu k *Meditacijam* navaja ta ugovor, Descartes priznava, da mora upravičiti premik od »ne zavedam se ničesar drugega, kar spada k mojemu bistvu, razen mišljenja« k »k mojemu bistvu ne spada ničesar, razen mišljenja«. Pa vendar je videti, da skorajda perverzno ponavlja isti nezadostni premik v Drugi meditaciji: »Kaj je ta »jaz«, ki ga poznam?«, vprašuje meditirajoči; »Natanko vzeto sem tedaj samo misleča stvar, se pravi, duša ali duh ali um ali razum« (*sum precise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* AT VII 27; 58).

Ko ga je nekaj let zatem Gassendi povprašal o tem odlomku, je Descartes v svojem odgovoru vztrajal, da je določilo »samo« (*tantum*) treba razumeti skupaj z »natanko vzeto« (*praecise*), ne pa z »misleča stvar« (*res cogitans*). Drugače rečeno, ni skušal trditi, da je *samo* misleča stvar in nič drugega; pač pa nekoliko skromneje, da je »samo natanko vzeto« misleča stvar (AT IXA 215).¹⁴ Toda, na kaj se zvede ta »natanko vzeto«? Descartes mora priznati, da je vse, kar meditirajoči v Drugi meditaciji ve, to, da je »misleča stvar«, ki se je zaveda prav kot neke vrste telesno bitje. Njegova zmožnost, da dvomi o obstoju telesnih objektov je popolnoma združljiva z možnostjo, da je nenazadnje tisto, kar *dvomi* [doing the doubting], nekaj po svojem bistvu utelešenega.

V svojem odgovoru Gassendiju je Descartes jezno vztrajal pri tem, da je v Drugi meditaciji priznaval ravno to možnost: »Pokazal sem, da z besedami »*praecise tantum*« nisem menil celotne izključitve ali negacije, temveč le abstrakcijo od materialnih stvari; saj sem rekel, da navkljub temu nismo gotovi, da v duši ni ničesar telesnega, čeravno v njej ne spoznavamo ničesar telesnega« (AT IX 215). To pa je videti vsaj delno nepošteno. Descartes je domnevno v Drugi meditaciji načel možnost, da so lahko materialne stvari, ki si je zaanje predstavljal, da ne obstajajo, identične z »mislečo stvarjo«, ki se je je zavedal: »*fortassis contingit ut haec ipsa, quae suppono nihil esse ... in rei veritate non differant ab eo me quem novi*« (AT VII 27, vrstice 24-26; 58, vrstice 22-25). Toda, čeprav ta možnost izvorno visi v zraku, je videti, da jo je ob koncu odstavka Descartes dejansko izključil: prav nič od tistega, kar morem zapopasti s pomočjo predstavljanja, ne spada k tej vednosti, ki jo imam o sebi in zato »moram svojega duha skrbno odvrniti od tega, da bi tako kar najbolj razločno dojel svojo naravo« (AT VII 28; 59). Ne glede na vse tisto, kar je Descartes kasneje odgovoril Gassendiju, se je

¹⁴ Gassendijeva kritika tega odlomka iz druge meditacije je bila objavljena v njegovi *Disquisitio Metaphysica* leta 1644; Descartesov odgovor, ki nastopi v pismu Clerse-lierju z dne 12. januarja 1646, je bil ponatisnjen v francoski različici *Meditacij z ugovori in odgovori na ugovore*, ki je bila objavljena leta 1647.

težko izogniti branju tega odlomka tako, kot da komaj opazno podtika, da bi bil vsak poskus, da bi naravo duha izenačili z nečim materialnim, radikalno napačen. Če pa to podtikanje odmislimo, potem lahko vsem Descartesovim trditvam o »natanko vzeto« ali »v strogem pomenu besede«, logično sledi dolgočasna trditev, da lahko meditirajoči dospe do *neke* vrste pojmovanja o sebi kot izoliran, od telesa ločen dvomljivec.

Videti je, da o tem dogajanju obstajata dve možni interpretaciji. Po nedobrohotni interpretaciji Descartesu spočetka ni uspelo uvideti splod-letele narave premika od »lahko dvomim, da imam telo« k »telo je zame nebstveno«, s tem pa, ko je to zastavo drzno pripel na jambor *Razprave*, je potem ni ravno mogel sneti in jo odvreči z ladje. Po dobrohotnejši interpretaciji pa je Descartes povsem jasen, da ta subjektivna zavest samega sebe kot dvomljivca ločenega od telesa ni nič več kot to – kos subjektivne zavesti – in da je treba še vse narediti, da bi dokazali tezo, da se pojmovanje, do katerega je meditirajoči tako prišel, zares ujema z naravo realnosti. Dobrohotnejšo različico interpretacije je težko uskladiti z odlomki v Drugi meditaciji, ki smo jih navedli zgoraj, predvsem pa z zgoraj omenjenimi odlomki iz pisma Silhonu in z odlomki iz *Razprave*, kjer potrebujemo vse preveč olepšav, da bi prikrili očitni paralogizem. Toda Descartesu bolj naklonjeno gledišče podpirajo drugi odlomki, vključno z odlomkom iz zgodnjega spisa *Regulae*, kjer Descartes dokaj jasno razločuje med subjektivnim spoznanjem in bistveno realnostjo ter rade volje in odkrito prizna, da »ko obravnavamo stvari glede na vrstni red v našem spoznavanju« (*in ordine ad cognitionem nostram*), je naš pogled nanje lahko drugačen kot bi bil, če bi govorili o njih »v skladu s tem, kako stvari obstajajo v realnosti« (*prout re vera existunt*, AT X 418; 162).¹⁵ Tako Descartesov zagovornik lahko utemeljeno sprejme zagotavljanje v *Sinopsisu*, da Descartes, ko je ločil telo od njegovega bistva, ni »hotel izključiti tega, kar zadeva samo resnico stvari« (*in ordine ad ipsam rei veritatem*), temveč samo »to, kar zadeva moje spoznavanje« (*in ordine ad meam perceptionem*, AT VII 8; prim. 43).

Toda celo če Descartesa v tem pogledu interpretiramo dobrohotno, je to kajpak zelo daleč od obrambe njegovih metafizičnih argumentov za dualizem. Ko smo enkrat priznali vrzel med subjektivnim spoznanjem in

¹⁵ »Tu se ukvarjamo s stvarmi zgolj, kolikor jih zaznava um« (*hic de rebus non agentes nisi quantum ab intellectu percipiuntur*), *loc. cit.* Več o pomenu Descartesovih argumentov v tem delu *Regulae*, glej zgoraj, pogl. 4 [Prim. Jean-Luc Marion, »Cartesian metaphysics and the role of the simple natures«, v: *Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 115-139 (op. prev.)].

objektivno realnostjo, te vzeli ni mogoče več zlahka zapolniti in čeprav Descartes to vsaj poskuša – najopazneje v argumentu o od Boga zagotovljenih jasnih in razločnih zaznavah v Šesti meditaciji – je splošno znano, in je bilo splošno znano celo v sedemnajstem stoletju, da je ta argument zelo ranljiv. Najbolj razvpita past je Arnauldov krog: dokaz za božji obstoj prekorači vzrel med subjektivnim spoznanjem in realnostjo; vendar pa je sam dokaz odvisen od zanesljivosti ravno tega subjektivnega spoznanja, ki ga je potrebno potrditi. Toda celo pri *zagotavljanju* od Boga poudarjene zanesljivosti uma, preži druga past (zopet je bil Arnauld prvi, ki je opozoril nanjo): moja zmožnost, da jasno spoznam X ločen od Y (npr. duh ločen od telesa), ne more izključiti, saj je moj intelekt omejen, možnosti, da obstoji veriga nujnih povezav, ki je sam *ne opazim*, ki bi razkrila, da je Y konec koncev bistven za X.¹⁶

Da Descartesovim metafizičnim manevrom ni uspelo podati verjetne obrambe teze o netelesnosti, je le težka nova pritožba. Zanimivo pri vsem skupaj pa je, da Descartesovega zaupanja v to tezo niso niti malo omajale Arnaulda in mnogih drugih, katerim so bili njegovi argumenti vedno znova podvrženi.¹⁷ Skorajda kakor da je čutil, da obstajajo, ne glede na to, ali je mogoče njegove metafizične dokaze podpreti, še neki trdni in povsem neodvisni premisleki za vztrajanje pri netelesni naravi duha. Na te premisleke namiguje v zgodnjem delu o fiziologiji in jih razdela z upoštevanja vredno močjo v znanstvenem razdelku *Razprave*. Sedaj se moramo posvetiti povsem ločenemu »znanstvenem« področju v kartezijanskem dualizmu.

Descartesova znanost duha: izginjajoča duša

Tisto, kar nas preseneti v Descartesovem zgodnjem delu o naravi človeka, ni uporaba termina »duša«, temveč to, kako pogosto so sklicevanja na dušo označena za odvečna. *Traité de l'homme*, ki ga je Descartes

¹⁶ O Arnauldovem krogu glej četrte ugovore: AT VII 214. O Arnauldovi kritiki argumenta, ki izhaja iz jasne in razločne zaznave, glej AT VII 201f.. Za analizo te kritike glej Cottingham, *Descartes*, Blackwell, Oxford 1986, str. 113ff.

¹⁷ Med mnogimi argumenti, za katere je videti, da se je Descartes delal, kot da jih ni, glej zlasti Gassendijeve argumente v petih ugovorih: AT VII 334ff, cf. tudi komentar »Hyperaspistes« v pismu avgusta 1641: AT III 423f. Kritike, ki so uspeli vzemiriti Descartesa, ne zadevajo same teze o netelesnosti, temveč razlago povezave in interakcije duše s telesom. Glej spodaj zadnjo opombo.

spisal v zgodnjih tridesetih letih sedemnajstega stoletja, je prežet z radikalnim mehanicističnim redukcionizmom. Celo vrsto človeških dejavnosti je Descartes pripisal operacijam samogibnega stroja, ki ima »kakor ura ali fontana ali mlin« (*horloge, fontaine artificielle, moulin*) moč (*la force*), da deluje povsem v skladu s svojimi notranjimi načeli, pri čemer je odvisen edino od razmestitve organov (*la disposition des organes*) (AT XI 120). Descartes ponosno in izzivalno oznanja, da ni nujno postaviti nobene »čutne ali vegetativne duše« ali drugega načela življenja razen notranjega ognja srca – ognja, ki ima isto naravo kakor ogenj, ki ga lahko najdemo drugod v predmetih brez duše: *in ne faut point ... concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que ... la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son coeur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés* (AT XI 202).

Seznam funkcij, ki jih je potrebno razložiti na ta način, ne da bi se sklicevali na dušo, je zastavljena zelo ambiciozno. Vsebuje:

prebavo hrane, utripanje srca in arterij, hranjenje in rast udov, dihanje, bedenje in spanje, recepcijo svetlobe, zvokov, vonjev, okusov, vročine in drugih takšnih lastnosti v organe zunanjih čutov, vtis idej letih v organ občega čutila in domišljije, ohranitev ali vtisnjenje teh idej v spomin, notranja gibanja poželenj in strasti, in končno zunanja gibanja vseh udov, ki res prikladno sledijo (*suivent à propos*) tako aktivnosti objektov, ki se pojavljajo čutom, kakor tudi čustvom in vtisom, ki jih najdemo v spominu. (*ibid.*)

Pozornost zbujajoče pri tem seznamu je, kako daleč presega tisto, kar bi lahko imeli za »čisto fiziologijo«. Tisto, za kar smo rekli, da je zmožno mehanske razlage, niso le funkcije, ki pripadajo avtonomnemu živčnemu sistemu, kot sta dihanje in bitje srca, pač pa očitno vsaj še »psihološke« funkcije, kot sta čutna zaznava in spomin, notranji občutki kot sta strah in lakota, in celo, očitno, hotena dejanja, kot je tekanje. Kasneje so Descartesa nejeverno vprašali, ali naj bi takrat, ko ovca vidi volka in steče stran, zares verjeli, da se to lahko zgodi ob odsotnosti kakršenkoli vrste »senzitivne duše«? Descartesov odgovor je bil nedvoumen: da. In še naprej je vztrajal, da *tudi ko gre za ljudi* mehanska razlaga povsem zadostuje za razlago celo takšnih budnih dejanj kakor sta hoja in petje, ko se pripetita, »ne da bi ju spremljala duša« (*animo non advertente*, AT VII 230).¹⁸

¹⁸ O odnosu med psihologijo in fiziologijo glej Gary Hatfield, »Descartes' physiology and its relation to his psychology«, v: *Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 335-370.

Zadnja določitev je kajpada ključna. Ko gre za umsko pozornost, Descartes jaseno pove, da moramo postaviti ločeno »razumno dušo« (*âme raisonnable*), ki je s posebnim dejanjem stvarnika »združena« s kompleksnim strojem človeškega telesa (AT XI 143). Čeprav duša še ni povsem izginila, so njene funkcije zelo strogo omejene v primerjavi z vlogo, ki jo je pri aristotelikih igrala *psyché*. Duša, na primer, celo ne deluje kot pobudnik psihičnih gibanj: tradicionalna »premikalna duša« pade iz slike, vse, kar preostane *âme raisonnable*, je, da deluje kot mehanik pri fontani (*fontenier*), ki nadzira vodne tokove (»živalske duhove« telesa) in jih usmerja v ta ali oni kanal, ne da bi pri tem prizadela kvantiteto gibanja v sistemu kot celoti (AT XI 131).¹⁹ Descartesov mehanicistični redukcijonizem je togo izločilen: *entia non sunt multiplicanda* – kjerkoli je možno shajati brez duše, naj bi shajali brez nje.²⁰ Skratka, kartezijanska duša je kot »Bog vrzeli« današnjih fizikov – nanj se obrnejo kot na poslednje sredstvo le takrat, ko eksperimentator naleti na pojav, ki presega razlagalne moči znanstvenika. V Descartesovem primeru razlog, da njegova znanost o človeku v zadnji instanci ne more shajati brez duše, ni pojasnjen v *Razpravi o človeku*, temveč se zelo živo pojavi v *Razpravi o metodi* – ne v četrtem, metafizičnem razdelku tega dela, pač pa v petem razdelku, ki je posvečen fizičnemu svetu in ki razvija »zakone narave«.

Glavni znanstveni argument za dualizem, kakor je predstavljen v petem razdelku *Razprave*, je odvisen od umskih zmožnosti človeka – ne od *la pensée* v širšem smislu, ki jo Descartes včasih uporabi, da bi pokrival celoten spekter zavesti vključno s čutenjem in zaznavo,²¹ temveč od moči, da tvo-

¹⁹ To je vsekakor eno izmed možnih branj (nekako ohlapnega in shematskega) odlomka o vodnarju. Cf. tudi *Čustva duše*, paragraf 12: obstaja nepretrgan tok živalskih duhov od možganov v mišice, toda dejavnost duše, bi lahko »povzročila, da bi v ene mišice steklo več kakor v druge« (AT XI 337). Kolikor vem, Descartes nikoli *eksplicitno* ne trdi, da lahko duša spremeni smer, ne pa celotne kvantitete telesnih gibanj, čeravno so v Descartesov prid to gotovo trdili Descartesovi nasledniki. Trditve je ostro kritiziral Leibniz, ki je večje vztrajal, da mora vsaka sprememba v smeri implicirati spremembo v celotni gonilni sili; reči, da lahko duša spremeni vsaj *smer* živalskih duhov, »ni nič manj neprikazljivo in v nasprotju z zakoni narave« kot trditi, da duša lahko neposredno poveča hitrost ali silo toka (*Philosophische Schriften*, ur. Gerhard, vol. VI, str. 540; prevedeno v Loemker, *Philosophical Papers and Letters*, str. 587).

²⁰ Za Descartesov »occamizem«, cf. *Meteorologija*: »zdi se mi, da morajo biti moji argumenti toliko sprejemljivejši, kolikor jih lahko naredim za odvisne od manj stvari« (AT VI 239).

²¹ O Descartesovi rabi *la pensée* in o tem, koliko so komentatorji njegovo »ohlapno« rabo tega termina preveč poudarili, prim. Cottingham, »Descartes on thought«, *Philosophical Quarterly*, 1978, str. 208ff.

rimo pojme in da jih izrazimo v jeziku: *composer un discours pour faire entendre les pensées* (cf. AT VI 57; 82). »Chomskijanski« argument, kot bi ga lahko anahronistično, a primerno poimenovali,²² izhaja iz opažanja, da je stroj, ali *la bête machine*, po svojem bistvu naprava dražljaj-odgovor. Lahko bi izuril srako, da izgovarja »besede«, kot je Descartes kasneje pisal Marquessu iz Newcastla, toda vsaka beseda bo fiksni odgovor na zunanji dražljaj, ki bo povzročil dano spremembo v živčnem sistemu (AT IV 574).²³ Kot je to zapisal v *Razpravi*:

Sicer si je lahko predstavljati kak stroj, ki je tako zgrajen, da izgovarja določene besede, in celo to, da izreka marsikaj, kar povsem ustreza prisotnosti predmetov, ki delujejo na njegove zunanje organe. Če se na primer dotaknemo določenega mesta, bo stroj vprašal, kaj hočemo od njega, če drugega, bo zavnjal, da mu prizadevamo bolečino, in podobno. Toda stroj ne more iz lastnega nagiba nikoli tako postavljati besed, da bi smiselno odgovarjal na vse, kar se izreče vpricho njega, kot zmorejo to kateri koli ljudje, pa naj bodo še taki topoglavci.

(AT VI 56; 82)

Skratka, človeški jezikovni uporabnik ima zmožnost, da primerno odgovori na nedoločen niz situacij, ta zmožnost pa je videti *toto caelo* različna od česarkoli, kar lahko proizvede »referenčno drevo« [look-up-tree] ali končna tabela, v kateri vhodni signali ustrezajo izhodnim. Kar je zanimivo pri tem slavnem kartezijanskem argumentu, kakor nastopa v *Razpravi*, je, da vztrajanje pri radikalnih *omejitvah* golega stroja neposredno sledi odstavku, ki bralca povabi naj razmisli o *moči* mehanske razlage. Descartes je ravnokar zatrdil, da lahko čisto mehanizirane operacije možganov in živčnega sistema, pod pogojem da so dovolj kompleksne, razložijo celoten niz dejanj, ki so lahko tistemu, ki je brez predsodkov, videti povsem onstran tega, kar zmore čisti stroj. Čisto fizični procesi živalskih duhov in mehansko procesiranje *fantasie* ali »telesne domišljije«, lahko proizvedejo bogato paleto obnašanja, »bodisi da trkajo na telesna čutila predmeti zunanjega sveta, bodisi da ga vzbujajo notranja čustvovanja« (*à pro-*

²² Cf. Chomsky, *Language and Mind*, Harcourt Brace and World, New York 1968.

²³ Toda Descartes doda skrivnostno pripombo, da bo tako proizvedena beseda »izraz ene izmed ptičevih strasti (npr. upanja na hrano)«. Za Descartesovo ne povsem konsistentno stališče o tem ali imajo živali, če že ne mišljenje, pa vsaj čustvovanje, glej Cottingham, »A brute to the brutes? Descartes' treatment of animals«, *Philosophy*, 1978, str. 551ff.

pos des objets qui se presentent à ses sens et des passions qui sont en lui). Skeptika povabimo naj premisli, kako zapleteni so lahko odzivi preprosto konstruiranega avtomata, ki ga je zgradil človek: če lahko fizični artefakt izkazuje takšno kompleksnost odziva, zakaj potem ne sprejememo trditve, da čisto fizikalno telo, »ki ga je ustvarila božja roka«, zmore celo več? »To se nika- kor ne bo zdelo čudno tistim ... ki imajo telo za stroj (*consideront le corps comme une machine*), ki so ga naredile roke Boga (*ayant été faite des mains de Dieu*) in ki je zaradi tega brezprimerno bolje urejen in premore mnogo čudovitejša gibanja kot katera koli priprava, ki jo zmore človeška iznaj- dljivost« (*est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes*, AT VI 56; 81).

Če pa vse to drži, če ima Bog na razpolago podrobne fizične meha- nizme tako neprimerljive kompleksnosti, ali lahko zares a priori vemo, da iz čisto materialnih struktur ne more zgraditi mislečega, govorečega stro- ja – človeškega bitja? Descartesov odgovor – in v tem je osnovni problem – je, da tega ne moremo absolutno izključiti. Privlačnost fleksibilnosti in okvir človeške jezikovne zmožnosti proizvede argument, katerega sklep ima status zgolj neustavljive verjetnosti, ne pa absolutne gotovosti:

Vtem, ko je namreč razum univerzalni instrument (*instrument univer- sel*), ki more rabiti ob sleherni priliki, morajo biti organi strojev za vsako posebno delovanje posebno razvrščeni. Zaradi tega je *moral- no*²⁴ nemogoče (*moralement impossible*), da bi bilo v enem stroju dovolj raznovrstnih delov, ki bi mogli sprožiti njegovo delovanje v vseh živ- ljenjskih prilikah, kakor dela to za našo dejavnost razum.

(AT VI 57, poudarki so naši; 82)

»Moralna gotovost«, kot je Descartes pozneje pojasnil v (francoski) izdaji *Principov filozofije*²⁵ iz leta 1647, je »gotovost, ki zadošča za uravna- vo našega obnašanja, ali ki ustreza gotovosti, ki jo imamo o zadevah, ki so povezane z vodenjem življenja, o katerih običajno nikoli ne dvomimo, če- ravno vemo, da je možno, absolutno rečeno, da so napačne« (*bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses*) (četrti

²⁴ V slovenskem prevodu je *moralement* prevedeno s »praktično«. (Op. prev.)

²⁵ Tega pojasnila ni najti v izvornem latinskem tekstu iz leta 1644. Tako kot druge številne pomembne dodatke in pojasnitve v francoski izdaji *Principov* iz leta 1647, jih je skoraj gotovo vstavil sam Descartes, ne pa prevajalec, Picot. Prim. *The Philo- sophical Writing of Descartes*, zv. I, Cambridge U. P., Cambridge 1985, str. I 177f.

del, paragraf 205; AT IX 323). Descartesovo stališče je potemtakem precej jasno. Njegova razmišljanja o naši posebno človeški zmožnosti, da se odzovemo na »življenjske prilike«, ga je vodilo v prepričanje, da »univerzalni instrument« uma ne more biti izvedljiv v čisto fizičnem nizu struktur; toda možnosti takšne fizične realizacije kot dober znanstvenik ni pripravljen absolutno izključiti.

Šele sedaj postane očitno, kako je Descartesovo »znanstveno« stališče o naravi duha dovtetno za empirično evidenco. Kar mu otežuje predstavo o fizični realizaciji »instrumenta uma«, vsaj delno zadeva *število in velikost* – tega, koliko struktur primerne vrste je mogoče stlačiti v dani del telesa. Descartes ni skrival svojega navdušenja nad anatomsko disekcijo kot ključem za razumevanje podrobne strukture živčnega sistema in drugih telesnih organov.²⁶ Prepričan je bil, da takšne raziskave dokazujejo bistveno osnovno *enostavnost* teh struktur. Vse, kar se je dogajalo v srcu in možganih, živcih, mišicah in »živalskih duhovih«, se je na nivoju opazovanja, ki mu je bil na razpolago, kazalo, zgolj kot operacije »potiskanja in vleke« – operacije, ki se načeloma niso razlikovale od preprostih delovanj zobcev, vzvodov, črpalk in vreten, ki si jih lahko ogledamo v običajnem makro svetu »srednje-velikih strojnih naprav«. Vse se dogaja *selon les règles des mécaniques qui sont les mêmes que celles de la nature* (AT VI 54; 80).²⁷ In očitno si Descartes ni mogel zamisliti, da bi se bili možgani ali živčni sistem zmožni dovolj prilagoditi mehanizmom priročne enostavnosti, da bi proizvedli dovolj odzivov tolikšne kompleksnosti, kot je potrebna za tvorbo pravega mišljenja ali jezikovnega obnašanja. To pa nas napeljuje na po eni strani absurdno hipotetično, po drugi strani pa nenavadno poučno vprašanje: ali bi Descartes, če bi bil danes živ, vztrajal pri svojem stališču?

²⁶ V pismu Mersennu z dne 20. februarja 1639 Descartes trdi, da so ga te anatomske raziskave zaposlovale vsaj že enajst let: »c'est une exercise où je me suis souvent occupé depuis onze ans, et je crois qu'il n'y a guère médecin qui ait regardé de si près que moi« (AT II 525). Za splošno poročilo o Descartesovem delu na tem področju glej Lindeboom, *Descartes and Medicine*, Rodopi, Amsterdam 1978, tretje poglavje (Lindeboom, nemara upravičeno, sumi, da so Descartesove empirične raziskave, navkljub bahanju pred Mersennom, dejansko potekale na precej nesiistematični, da ne rečemo že kar amaterski ravni.)

²⁷ Za nadaljnje Descartesove komentarje prim. *Opis človeškega telesa* AT XI 224ff.. »Simplicistična« domneva (ali predsodek?), ki nam toliko pove o Descartesovi znanstveni metodologiji je najbolj eksplicitno izražena v pismu Huygensu z dne 10. oktobra 1642: »la nature ne se sert que de moyens qui sont fort simples« (AT III 797). Prim. Desmond Clarke, »Descartesova filozofija znanosti in znanstvena revolucija« v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 125-150.

Argument v *Razpravi* je odvisen od praktične nemožnosti fizičnega mehanizma, ki ima zadostno število različnih delov (*assez de divers organes*), da pride do nedoločenega niza človeških odzivov na »življenjske prilike« (AT VI 57; 82). Videti je, da bi takšen argument težka preživel moderno odkritje stopnjevitega strukturalnega bogastva mikrostrukture cerebralne skorje, ki je, kot je znano, sestavljena iz več kot desetih milijard živčnih povezav. Na enostavnejši ravni zares ni videti, da bi Descartesov argument preživel sklicevanje na moderne stroje, ki igrajo šah, ki lahko, četudi so sestavljeni zgolj iz plastike in kovine, skladno in primerno odgovorijo na nedoločen niz potez in to na načine, ki so pogosto novi in presenetljivi, često lahko nadigrajo človeške nasprotnike, najbolj ključno pa je, da njihovih potez ne morejo vnaprej predvideti niti njihovi programerji.

Namen teh sklicevanj na moderno znanost ni nesmiselno grajati Descartesa zaradi napake, da ni računal z dokazi, ki si jih niti v sanjah ni mogel zamisliti, temveč zgolj poudariti filozofski status njegovih znanstvenih argumentov za dualizem. Vendar je proti Descartesovim argumentom mogoče uperiti prikladnejšo kritiko, namreč, da je celo v svojih lastnih terminih in v okviru omejitve lastne znanstvene metodologije videti kot kak površen kavalir, kar zadeva možne omejitve »čiste materije«. Včasih je videti zadovoljen, da svoj primer zaključi s preprostim sklicevanjem na težavnost razumevanja, kako bi lahko gola razsežna tvarina proizvedla mišljenje. »Ko proučujem naravo telesa«, je pisal nekemu kritiku, »v njem preprosto ne najdem ničesar, kar bi dišalo po misli« (*nihil prorsus in ea reperio quod redoleat cogitationem*, AT VII 227). S tem ko Descartes svojemu kritiku odgovori na »hiter in površen« način, ni v skladu s svojimi znanstvenimi procedurami drugod. Gotovo se ne bi strinjal s protesti njegovih sholastičnih oponentov, ki se pritožujejo, da ob preiskavi narave materije ne morejo v njej najti ničesar, kar bi dišalo po ognju, ali gravitaciji, ali življenju. V vseh treh primerih bi bil Descartesov odgovor osoren: tisto, kar je pomembno, bi gotovo vztrajal, ni, kar lahko vsakdo zlahka takoj vidi, da izhaja iz definicije »razsežna tvarina«, za kar pa bi konec koncev lahko pokazali, da izhaja iz kompleksne konfiguracije te razsežne tvarine, ko jo razdelimo na neskončno majhne delce različnih velikosti in oblik, vsi pa se gibljejo z različnimi hitrostmi in v različnih smereh (cf. *Principi*, drugi del, paragraf 64 in četrti del, paragraf 187).

Skratka, Descartes obojega ne more imeti hkrati. Njegov splošno redukcionistični program vztraja, da lahko vse očitno skrivnostne, navidez *sui generis* fenomene kot sta ogenj in gravitacija, ali celo samo življenje, razložimo, če smo se pripravljene poglobiti v čisto fizične mehanizme, ki delujejo na mikro ravni. Vendar mu to stališče potem otežuje vztrajanje

pri nemožnosti »zgolj« razsežne tvarine, da bi na podoben način proizvedla spoznanje in govorico. Poudarek je še močnejši, če se spomnimo, da so mnoge od standardnih razlag Descartesove fizike postavljale (česarvno moramo njihov obstoj predpostaviti) mikro dogodke skorajda nepojmljive majhnosti. Vzemimo, na primer, »subtilno materijo« (materijo, ki je sestavljena iz zelo drobnih hitrih delcev), ki naj bi razložila težnost (subtilna materija potiska zemeljske delce proti središču zemlje; cf. *Principi*, četrti del, paragraf 23). Ko si je eden od Descartesovih korespondentov drznil to subtilno materijo izenačiti z »delci prahu, ki jih vidimo leteti po zraku«, je Descartes posmehljivo odvrnil, da gre za popolni nesporazum: delcev subtilne materije nikakor ni mogoče zaznati s čuti, saj so za cel red velikosti manjši celo od nevidnih delcev zraka, ki so daleč manjši od drobnih delcev prahu (pismo Morinu, 12 september 1638: AT II 373). Vendar to ni ravno v skladu z znanstveno trditvijo, da velikost možganov ne dopušča dovolj mikrostruktur, ki bi prozvedle bogato variirane odgovore človeškega obnašanja.

Navkljub tem pretirano hitrim manevrom, splošna tendenca Descartesovega znanstvenega dela o človeškem živčnem sistemu ne zgrešljivo kaže v smeri *homme-machine*, ki jo je v naslednjem stoletju zasnoval Julien de la Mettrie in razen tega na »nevrofilozofijo« duha, ki dandanes uživa veliko podpore.²⁸ Ko je Descartes enkrat napravil življenjsko pomemben korak in določil toliko tradicionalnih funkcij »duše« drobnim fizičnim mehanizmom živčnega sistema, je bila le še stvar časa, preden je zahodna znanost prehodila celotno pot, in naredila tudi preostalo *âme raisonnable* za odvečno. Česarvno je še prezgodaj reči, ali bo sodobnemu znanstvenemu programu nevrofilozofije uspelo v vseh zastavljenih ciljih, pa lahko rečemo, da je sam Descartes nedvoumno in nedogmatično dopustil možnost, da je vprašanje mej fizike odprto za empirične dokaze. Ali spoznanje je ali ni onstran moči telesnega stroja je bila stvar znanstvenega argumenta. Možnosti v prid posebno ustvarjene duše so, glede na argumente v četrtem delu *Razprave*, zelo visoke, vendar ni logično trdnega zagotovila.

Sklep

Ob triadi premislekov, teološkem, metafizičnem in znanstvenem, ki so motivirali Descartesovo privrženost tezi o netelesnosti duha, bi bilo

²⁸ La Mettriejevo delo *L'Homme machine* je izšlo leta 1747. O sodobnem fizikalističnem obravnavanju duha cf. Churchland, *Neurophilosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1986, točka 2.

težko ali nemogoče izvzeti enega izmed premislekov, in mu podeliti prednostno vlogo pred ostalima dvema pri strukturiranju Descartesovih osebnih prepričanj.²⁹ Če so o njegovih besedah na smrtni postelji »*ça mon âme; il faut partir*« poročali točno³⁰, je umrl, ne da bi odstopil od svojega iskrenega prepričanja, da bo njegov bistveni del – *ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis* (AT VI 33) – še naprej obstajal v prihodnjem življenju, ne da bi ga omejevala ječa telesa. In čeravno je omahoval pri odločitvi, ali naj svetu objavi svojo trditev, da je dokazal teološki nauk o osebni nesmrtnosti, je v svojem dualizmu nedvomno videl boljšo podporo temu nauku od aristotelizma svojih predhodnikov. Na metafizični fronti so njegove poskuse, da bi dokazal razlikovanje duše od telesa, na široko zavračali kot neveljavne celo v njegovem času, uročeni z osrednjo pomanjkljivostjo v njegovi metodi – njenim neuspehom, da najde prepričljivo pot iz notranjega zapora subjektivnega spoznanja k zanesljivemu spoznanju objektivne realnosti. In nazadnje, ko se je problemu približal od zunaj, s svojim raziskovanjem živalskega in človeškega obnašanja, ga je gnala združujoča in redukcionistična vizija, ki ga je postopno vodila v to, da je iz znanosti pregnal dušo. Ko se duša pojavi, je »priključena« ob koncu zgodbe³¹, priklicana ob razpravi o fenomenih mišljenja in jezika, ki so se zdeli Descartesu iz empiričnih razlogov radikalno rezistentni mehanicistični razlagi. Vprašanje, ali je to rezistentnost mogoče premagati s teoretično mnogo bolj dodelanimi in empirično mnogo bogatejšimi viri nevrofilozofije, ostaja odprto. Kar zadeva samega Descartesa, ni dvoma, da ga je zadovoljevala misel, da konec koncev zahteve vere, demonstrirajočega uma in znanstvenega raziskovanja navidez vlečejo v isto smer – proti sklepu, da je človekova duša povsem in resnično razločena od njegovega telesa: *mon âme est entièrement et véritablement distincte de mon corps*.³²

Prevedel Peter Klepec

²⁹ Toda prim. slavno študijo Henrija Gouhierja *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Pariz 1924, ki ima Descartesovo religiozno vero za vodilni motiv Descartesove metafizike: »il partit d'un si bon pas parce qu'une foi profonde avait écarté de son âme toute inquiétude« (str. 314).

³⁰ Obstajajo različne različice. Dejanska fraza, je bila, po Clerselierjevem poročilu, nemara bolj dodelana: »*ça mon âme, il y a long temps que tu es captive, voici l'heure que tu dois sortir de prison et quitter l'embaras de ce corps*« (AT V 482).

³¹ *Ame raisonnable* je vpeljana čisto na koncu, tako v vrstnem redu ekspozicije v *Traité de l'homme* (AT XI 131) in v povzetku predstavljenem v *Razpravi*, peti del (AT VI 59; 84).

³² Šesta meditacija: AT IX 62. Latinski tekst se kot ponavadi izogne besedi »duša« in se namesto tega preprosto sklicuje na »mislečo stvar«, ki je jaz: »*quatenus sum*

tantum res cogitans ... certum est me a corpore meo revera esse distinctum« (AT VII 78; 107). V Descartesovi poznejši psihologiji (zlasti v pismih Elizabeti z dne 21. maja in 28. junija 1643), je mogoče najti nek subtilen in pomemben premik pozornosti od razločnosti duše in telesa k pojmu njune »substancialne zveze« (AT III 665ff in 691 ff). Končni učinek teh manevrov (o tej temi bi bilo potrebno napisati nov prispevek), ni odmik od netelesnosti čistega mišljenja ali »razumne duše«, v kateri se nahaja. Kljub temu pa Descartes v svoji zgodnji metafiziki sistematično razvije namige, da fenomenov »občutka«, »čustva« in »domišljije« ne moremo naravnost pripisati duši *simpliciter*, temveč bi jih morali imeti za lastnosti tega misterioznega hibrida duša-telo, ki je človeško bitje. Nekatere od teh problemov obravnavam v Cottingham, *Descartes*, str. 127ff. Eden od pomembnih nasledkov tega, da Descartes vse čutno izkustvo pripiše zvezi duh-telo, je, da je posmrtna zavest Descartesove nesmrtno duše, vsaj videti je tako, omejena na »čisto« abstraktno mišljenje; cf. zgoraj str. 240-241. Zahvaljujem se Stuartu Brownu, Garyu Hatfieldu, Pauline Phemister, Davidu Scottu in Rogerju Woolhousu za koristne pripombe na prvo različico tega poglavja.