

René Descartes (1596-1650) spectator vitae et mundi

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Prispevek razpravlja o naravi Descartesovega racionalizma, ki je naravnian tako teoretično kot praktično. Vita cartesiana izraža suverenost uma, s katerim je mogoče usmerjati in določati prakso. Praktično delovanje človeka je Descartes skušal utemeljiti etično, najprej s svojo začasno, provizorično moralo. Pričujoči prispevek kaže na nekatere dileme med njegovo izdelano provizorično moralo in nameravano dokončno, definitivno moralo, ki je Descartes ni uspel izdelati.

ZUSAMMENFASSUNG

RENÉ DESCARTES (1596-1650) SPECTATOR VITAE ET MUNDI

Der Beitrag befaßt sich mit der Natur des Cartesianischen Rationalismus, der sowohl theoretisch als auch praktisch ausgerichtet ist. Vita cartesiana drückt die Souveränität der Vernunft aus, mit der die Praxis gelenkt und bestimmt wird. Descartes hat versucht, das praktische Verhalten des Menschen ethisch zu begründen, zunächst mit seiner vorläufigen, provisorischen Moral. Der vorliegende Aufsatz weist auf einige Dilemmas zwischen seiner ausgearbeiteten provisorischen Moral und der intendierten, endgültigen, definitiven Moral hin, die Descartes jedoch nicht zu Ende führen konnte.

Ena od maksim Descartesove¹ drže "je bila, da sem si zmeraj prizadeval bolj za obvladovanje samega sebe kakor za zmago nad usodo, bolj za prilagajanje lastnih željá kakor za spremembo vesoljnega reda".² To obvladovanje je usmerjeno izrazito racionalno in z Descartesom stopamo najbolj neposredno v čist racionalizem, vendar tega omogoča tudi kaj povsem neracionalnega in celo antiracionalnega.

Sredstva, ki jih Descartes uporablja za izgradnjo svojega racionalizma, niso samo racionalnega izvora, kažejo namreč na omejenost racionalizma že v njegovem samem izhodišču tudi v tem smislu, ker ga nikakor ne moremo razložiti samó iz njega samega. Kot tak Descartesov racionalizem, *logique de raison* nehote deluje prepričljivo zaradi tega, ker razen pojmov in idej vključuje še kaj povsem nepojmovnega, celo doživ-

¹ Pričujoči prispevek je referat, posebej napisan za 2. slovenski filozofski kongres z naslovom "Descartes - 400 let (1596-1996)", ki je potekal v Ljubljani, Cankarjev dom, 21. in 22. novembra 1996.

² René Descartes: Razprava o metodi, SM, Ljubljana 1957, str. 53. (nadalje Metoda)

ljajskega, po Pascalovem vzoru morda kar *logiko srca* (logique de coeur). Sredi njegovih najbolj intenzivnih razmišljanj o resnici in o tem, kako vednost utemeljevati strogo metodično, poroča o svojih sanjah in svetu svoje, samo njemu lastne notranjosti. "Odločil sem se, da ne bom več iskal druge znanosti mimo tiste, ki bi jo mogel najti v sebi samem ali pa v veliki knjigi sveta."³ Ne izhaja iz kakšne šolske predodločitve in a priori določenega bistva filozofije, ampak iz tega, kar je njegovo lastno, *doživeto* in *reflektirano* življenje. Zato ni odveč trditev, da tudi za njegov racionalizem, vsaj mestoma, velja pot napredovanja od doživljaja k pojmu, od ekspresije do ideje.

Descartesu tako ni tuj *filozofski esejizem* - razumljen kot način razmišljanja in ne zgolj kot literarna zvrst - v najboljšem pomenu tega izročila. Zgodovina filozofije ga zato upravičeno primerja z nazeri Mointaigna, Leibniza in Bacona. Morda je za oznako Descartesovega načina razmišljanja in pisanja še najbolj primeren izraz *meditacije*, izraz, ki je postal popularen ravno zaradi njegovih znamenitih *Meditacij* (1641). Z njimi kaže na posrečeno sintezo med čim povsem čutnim in vse čute presegačim umom, ki ga usmerja iskanje resnice, dobesedno na sintezo med *doživljajem* in *pojmom*. Če so mu očitali, da njegova filozofija ni zadosti uspela razrešiti odnos med dušo in telesom, med tem, kar se imenuje *res cogitans* in *res extensa*, pa njegov jezik dokazuje nekaj povsem nasprotnega.

Descartesov jezik je lep primer Lessingovega "popolnočutnega govora" (vollkommene sinnliche Rede),⁴ takega, kot ga v takratnem času dobimo še s Pascalovimi fragmenti in Galilejevimi diskurzi. Po Maxu Benseju gre celo za prozo, ki je v "klasičnem smislu dosegla svojo najvišjo stopnjo jezikovne gostote".⁵ Ta učinkuje na človeka celo kot "del narave" in glede na poudarjene misli, še v smislu "dokončane dedukcije, ki nas zadeva kakor del platonske ideje".⁶ Kot da bi se v enkratni sintezi združevala narava in ideja, s tem da so med njima brisani vsi ostri prehodi in razlike. Esej med njima vzpostavlja ravnotežje, zdaj filozofu ni več potrebno, da bi preganjal kaj pesniškega.

Na področju filozofije esej znova daje pesništvo njegovo domovinsko pravico, ki je ne omogoča čisto nič drugega kot kritičnost človekovega duha, predvsem pa svoboda duha. Kot način dojetanja, razmišljanja ter pisanja povrhu esej vedno pomeni kritiko, obdobja, ki jim pripada so izrazito kritična obdobja, v marsičem še prevratna. V njih popušča pojmovna strogost ledeno dokončnih in popolnih filozofskih sistemov, prihaja vsaj do delne svobode govora, tako da je zakonitost obstoja eseja praviloma duhovna in politična svoboda. Kot Bense upravičeno opozarja, esej vedno zelo mnogo eksperimentira, zato v bistvu ne more biti samo razprava. Ostaja to, kar je njegova trajna drža, namreč *način obnašanja duha* in s tem najprej poskus,⁷ tudi ko gre še za tako stroga Descartesova metodična prizadevanja po odkrivanju resnice, samoutemeljevanja mišljenja, ki je naravnano tako teoretsko kot praktično.

Slovenska filozofinja, zelo solidna poznavalka Descartesove misli, Alma Sodnik (1896-1965) ugotavlja, da gre pri Descartesu za osebnost, ki "izžareva poseben, v zgodovini filozofov redko dosežen čar", kar je po njenem "globoka resnoba in skromnost človeka, ki hoče biti le opazovalec sveta in življenja (spectator vitae et mundi), pa poseže do zadnjih, končnih temeljev in nam nakaže miselno pot iz lastne duše v

³ Ibidem, str. 38.

⁴ Max Bense: Über den Essay und seine Prosa. Cit. iz Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten (Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Ludwig Rohner), Band 1, DTV, München 1972, str. 48.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, str. 54.

⁷ Tako ni naključje, da se je glede na logiko eseja v slovenščini zanj uveljavil še izraz *poskus*, s katerim avtor že z naslovno formulacijo izraža, za kakšen pristop mu gre.

vesoljstvo pojavov".⁸ Pri tem upravičeno poudarja, da ta misel ni dokončno sklenjena kot filozofska doktrina, kajti s potjo, ki jo je Descartes prehodil, "mu je bilo na tem, da pokaže, kako naj jo doživimo".⁹ Če je v misli kakšnega filozofa razen stroge pojmovne izpeljave navzoča še doživljajska prvina, potem gre za osebnost, ki uči *razmišljati*, kajti pred nami je namreč zgled, *kako se filozofira*. O tem je Descartes sam precej poročal in sproti opisoval zgodovino nastajanja svoje misli.

Vendar vse do danes ostaja predmet različnih in medsebojno zelo razhajajočih se razlag o pomenu Descartesovih sanj. Tako mu nekateri še vedno oporekajo njegovo razlago sanj, namreč v tem smislu, da bi sanje mogle biti temelj za nastajanje določenega izkustva.¹⁰ Gre za Descartesovo lastno poročanje o sanjah v noči med 10. in 11. novembrom leta 1619, ko naj bi mu znamenite "tri sanje" odkrile "temelje čudovite znanosti".¹¹ Seveda ne moremo z gotovostjo vedeti o tem, ali gre zares za njegove sanje ali prej za gotova spoznanja, ki jih je, v času, ko deluje inkvizicija, in je še povsem svež spomin na grozljivo smrt Giordana Bruna leta 1600, zaradi taktičnih razlogov, imenoval sanje. Te *sanje* je razumel kot svoj življenjski klic in potrebo po ukvarjanju s filozofijo, ki jo je v predgovoru leta 1647 k francoski izdaji svojega dela *Principi filozofije*, prvič je izšlo že leta 1644, razlagal s tem, da beseda filozofija pomeni "proučevanje modrosti in da se pod modrostjo ne razume le preudarnost v vsakdanjih poslih dnevnega življenja, marveč popolno znanje vseh reči, ki jih more človek spoznati, tako da sebe ravna v življenju, kakor tudi, da si ohrani zdravje in da odkrije vse večšine".¹² Od zdaj naprej sledi njegova filozofska pot in znanstveno napredovanje, ki jo zgodovina filozofije glede na to, kako um bistveno in na vseh ravneh določa človekovo spoznanje in delovanje, označuje z izrazom *vita cartesiana*,¹³ kajti pri tem gre v bistvu za "praktičen racionalizem".¹⁴

Sodobni filozof Charles Taylor v svojem znanem delu *Sources of the self* označuje Descartesovo misel za "dezangažiran um" (disengaged reason).¹⁵ Pri tem ne preseneča njegove pogoste primerjave s Seneko in stališči stoicizma, ki so povsem v Descartesovem duhu, vendar dezangažiranost - če vsaj deloma sprejmemo Taylorjevo oznako - ne izključujejo uma kot praktično dejavnega, česar Taylor ne upošteva v zadostni meri. Um, ki je na delu v Descartesovem načinu filozofiranja, je povsem drugačen kot pri Heglu, zato je Schopenhauer, ki je v prejšnjem stoletju na Univerzi v Berlinu predaval takrat kot Hegel, prav tako zelo pogosto opozarjal na Seneko in z njegovimi stališči zavračal Hegla kot prvega državnega filozofa; imenoval ga je celo "duhovni Kaliban" in mu očital "šarlatanstvo".¹⁶ Z očitnim obratom k stoicizmu gre za odkrivanje *svetosti*

⁸ Alma Sodnik: Izbrani filozofski spisi, SM, Ljubljana 1975, str. 87.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Glej Bernard Williams: Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung, Athenäum Verlag, Frankfurt 1988, str. 263-267. Na omenjenih straneh sicer angleški filozof Williams v tem svojem delu o Descartesu, ki se v originalu glasi *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, opozarja na kar nekaj novejših imen, ki se kritično soočajo z vsebino Descartesovih sanj. Med nje sodijo predvsem naslednja: Norman Malcolm (knjiga *Dreaming*, London 1959), Hilary Putnam ("*Dreaming and 'Depth Grammar'*", v knjigi *Mind, Language and Reality*, Cambridge 1975, str. 304-324), D. C. Dennet (študija "*Are Dreams Experiences?*", v reviji *Philosophical Review*, LXXXV 1976, str. 151-171).

¹¹ Opombe k Razpravi o metodi, str. 190.

¹² Opombe k Pravilom, str. 302.

¹³ Wolfgang Röd: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus, Verlag C. H. Beck, München 1982, str. 34.

¹⁴ Ibidem, str. 37.

¹⁵ Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, University Press, Cambridge 1989, str. 143.

¹⁶ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Sämtliche Werke, Band I*, Suhrkamp, Frankfurt 1986, str. 18.

bivanja in sveta, ki ga je morda um s svojim zgodovinsko razvojnim optimizmom, ko je prisegal na spreminjanje sveta in razmer, v svetu prezrl. Kajti kot z gotovostjo smemo trditi danes: ta um ni jasno odgovoril, do kod sme sploh iti v svojem rušilno spreminjalnem zagonu, da ne bi na kakšni točki sam začel učinkovati samodestruktivno. Descartesov um pri vsej svoji suverenosti ostaja znotraj mej konstruktivnega delovanja, kajti njegova suverenost se zaveda meja svoje moči. Vsekakor ni njegov um nič manj aktiven in angažiran kot tisti, ki izhaja iz kantovskega in pokantovskega sveta.

Kljub vsemu ostaja nesporno dejstvo, da je Hegel nadgradnja Descartesovega miselnega sveta v najširšem kulturno zgodovinskem smislu. Gre za obdobje od leta 1500 do 1650, ki ga glede na njegovo nazorsko usmeritev označujemo za "novoveško" ali "moderno".¹⁷ Ta čas je po Heglovi sodbi spet docela filozofski in Descartes "pravi začetnik moderne filozofije",¹⁸ s tem da je mišljenje povzdignil v njen princip. Iz tega smiselno sledi ugotovitev o emancipacijskem značaju tega principa, ki strukture sveta dojema univerzalno, v medsebojni povezanosti in sovisnosti, univerzalnost pa, ki, v imenu zdaj popularnega pluralizma in njegovega sklicevanja na duha razlik, iz dela sodobne filozofske misli izginja. Vsaj postmoderna ukinja tradicionalno povezavo med teoretično in praktično filozofijo in s tem etike ne skuša več utemeljevati na metafizični podlagi, metafizično najprej v smislu *refleksivne teorije zavesti*. Kant ni po naključju imenoval svoja etična razmišljanja iz leta 1797 z naslovno formulacijo *Metafizika npravstva*, v nemščini *Metaphysik der Sitten*.

Glede na svoja izdelana in teoretsko izgotovljena stališča Descartes seveda ne more biti izhodišče za postmodernistična, v sebi izrazito postmetafizično zastavljena razmišljanja, ki zavestno opuščajo univerzalnost uma in prisegajo na partikularni um. S sklicevanjem na t.i. *transverzalni um* postmoderne smo nenadoma soočeni z mišljenjskim vzorcem, po katerem naj bi bila svoboda samo za svobodne. Tudi nekdanje univerzalne zahteve uma, kot so: solidarnost, pravičnost, enakost so domala razveljavljene; to seveda ne ostaja brez posledic za pojmovanje vloge intelektualnega dela in intelektualcev nasploh. Samo še v nedavni preteklosti, kot kaže Sartrovo pojmovanje, se je dejavnost intelektualcev povsem identificirala s prizadevanjem za univerzalizacijo. Z odpovedjo univerzalizmu naj bi nastopila celo doba konca *mojstrov mišljenja*, torej tudi takih, kot je Descartes.

Ne glede na vsa pričakovanja postmoderne, njene lastne nedorečenosti o koncu metafizike, ko filozofija hočeš nočeš mora ugotavljati, da je kritika metafizike v bistvu pripeljala do njene produktivne obnove, nikakor pa ne do njenega konca, je novoveška misel trajno aktualna glede na to, kako suverenost uma - pojmovana tudi kot skupna samozavest človeštva - dojema univerzalno. In ravno univerzalnost dojemanja umu omogoča njegovo vsestransko angažiranost, tudi ko gre za zelo občutljiva vprašanja iz področja etike, kajti kot nas nehoti prepričuje Descartes, ravno področje morale je tisto, kjer postanejo transparentne vse posledice prvih in najvišjih teoretskih resnic. Tudi v tem smislu je etika preizkusni kamen za um, ki sicer je in ostaja zakonodajalec za praktično delovanje.

Svet je v Descartesovem času z odkritjem do takrat Evropi neznanih kontinentov postal neskončno velik in razsežen, tudi ko je šlo za povsem nove in neodkrite možnosti razvoja. Meje rasti napredka so bile v takratnem času še neomejene, povsem drugačne kot danes, ko znanost na vseh ravneh že ugotavlja, da so naravne danosti omejene, in to vsak dan bolj. Reforma znanosti v spremenjenem svetu, celo poskus "svet poznan-

¹⁷ Hans Heinz Holz: Descartes, Campus Verlag, Frankfurt 1994, str. 9.

¹⁸ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke, Band 20, Suhrkamp, Frankfurt 1971, str. 123.

stveniti" sta pomenila iskanje novih reformiranih temeljev za racionalno prakso in hkrati še za moralo; do vsega tega je bilo treba šele priti, bolje zgraditi. Nikakor ne zadošča samo podiranje starega, kajti tudi z izgradnjo novega ne moremo pričeti takoj. Krucialno vprašanje, ki ga Descartes mora rešiti, je vprašanje bivanja takrat, ko se staro sicer ruši, novo pa še sploh ni zgrajeno.

Kaj zahteva ta vmesni svet? Predvsem praktično naravnost, ki naj bo globoko etične narave, zato *vita cartesiana* pomeni še konstruktivno oblikovanje posameznika. Kot angažirani um ob vzponu meščanstva skuša graditi na soglasju med človekovim individualnim in družbenim redom, ki se zdaj povsem na novo poraja, vsaj v tem smislu, ker ga ne usmerja nič več zunajsvetega po vzoru Avguštinove *Božje države*. Ideal filozofa, ki ga ima Descartes pred očmi, je ideal poznoantičnega filozofa, vsaj v tem smislu, ker mu gre za njegovo notranjo neodvisnost in nevezanost. Vendar za vsakim njegovim vprašanjem stoji v ozadju etična naravnost; to pa je in ostaja značilnost tega, kar imenujemo *vita cartesiana*. Kakorkoli že danes ocenjujemo vsebino te drže, k njej sodi tudi *taktiziranje* kot preživetveni imperativ, ki vedno znova opozarja na danosti in omejitve svobode v svetu, kjer kakšen filozof živi in deluje.

Filozofiranje po Descartesu ni proces, ki bi potekal pred publiko in bil izpostavljen intelektualnemu ekshibicionizmu. Paradoks te misli pa je v tem, ker je bolj kot katera koli druga spet angažirala filozofijo tako, da po tej plati spominja na starogrško. V čem je torej moč te misli, ki v bistvu gradi na angažiranem umu in hkrati apelu *živi anonimno*? Med drugim v tem, ker zavestno opušča mnenje množice in se pri tem potaplja v svojo lastno notranjost. Kot izhaja iz začetnega dela *prve meditacije*, je za znanstveno delo in za pot napredovanja razmišljanja k resnici potrebna *samota* zato, da bi proti vsakršni vnanji avtoriteti mišljenje samo sebe ponovno jemalo za svojo najvišjo in hkrati edino veljavno avtoriteto.

Ko gre za notranjost sklicevanje na Avguštinov vzor, ne zadošča, saj je notranjost pri Descartesu povsem drugače razumljena kot pri Avguštinu. Predvsem je notranjost podlaga za avtonomijo mišljenja, ki je zdaj spet tako suvereno kot pri Grkih, kajti ena izmed Descartesovih primarnih nalog ostaja *samoutemeljevanje mišljenja*. Pri tem ni preprosto odgovoriti, zakaj je takšno utemeljevanje možno z notranjostjo, kar pomeni z idejami, bolje z zavestnim obratom k idejam in ne s čim vnanjim, recimo z bitjo sveta, kot je to skušal pred njim precejšen del srednjeveške filozofije. Dejstvo je tudi, da je morala novoveška filozofija ontologijo in sliko sveta prepustiti teologiji. S tem si je v bistvu odkupila pravico, da se je več ali manj neovirano razvijala na področju spoznavne teorije, ki se je ravno v tem času osamosvojila in dejansko izoblikovala kot samostojna filozofska disciplina.

Obrat k ideji je zelo vplival na nadaljnji razvoj novoveške filozofije. Posledice vsega tega so vidne v filozofiji prejšnjega stoletja vsaj v tem smislu, ker se je med drugim začel očitno kazati tudi njihov negativen vpliv, namreč opuščanje objekta. Vendar filozofiji s to ugotovitvijo sploh ni šlo najprej za odpravo idealizma, ampak za novo pojmovanje odnosa med notranjim in vnanjim, med mislijo in predmetom. Kar še danes kot kartezijanstvo učinkuje pozitivno v delu najnovejših filozofskih usmeritev, je predvsem njegova *konstitutivna subjektivnost*. Še tak poudarek na prednosti objekta - materialistični obrat - v spoznavnem procesu pomeni, da to prednost moramo misliti samo z malo več subjekta in nikakor ne z malo manj.

Kot že rečeno, Descartes izhaja iz univerzalnosti uma, predvsem njegove enotnosti. Prav vse znanosti pomenijo eno in isto človeško modrost oziroma presodnost. Ta "ostaja zmeraj ena in ista, pa naj jo uporabljamo na še tako različnih predmetih, in ne dobiva od njih napósode večjega različka nego sončna luč od mnogovrstnih predmetov, ki jih osvetljuje. Zategadelj (človekovega) uma ni treba vklepati v nikake meje, saj

spoznanje ene resnice ne odvrtača - kakor ukvarjanje z eno večino - od iskanja druge, ampak nam je celo v pomoč."¹⁹ Človekovemu umu oziroma duhu ne moremo predpisovati meja, ne s tem ne z onim, recimo danes smemo povsem suvereno dejati, da ne samo s čim teističnim ali ateističnim. Primerjava s sončno lučjo in umom je sicer Plotinova, kot ugotavlja Ernst Cassirer,²⁰ vendar pomen, ki ji ga Descartes pripisuje, je predvsem univerzalnost uma, ki je tako zelo suverene narave, da za vse, kar biva - po prvem aksiomu *Meditacij* - sprašuje po vzroku, *zakaj biva*, celo po vzroku za bivanje Boga.²¹

Vedno znova je treba poudariti, da k univerzalnosti uma in samoutemeljevanju mišljenja bistveno sodi še etična razsežnost spoznanja; to pomeni, da gre za spoznanje, ki ni samo sebi namen, ampak prehaja v delovanje. Zato v svoji *Razpravi o metodi* (1637), ki je v marsičem avtobiografsko zastavljena, pove naslednje: "Zdelo se je namreč, da mi bo dano odkriti več resnice v tistih razmišljanjih, po katerih vodijo ljudje svoja lastna opravila in kjer jih mora zmotna presoja kaj kmalu kaznovati, kakor v umovanjih, katerim se vdaja učenjak v svojem kabinetu, spekulacijam, ki nimajo nobenega praktičnega učinka in nima od njih ničesar pričakovati, razen da morda tem bolj laskajo njegovi ničemnosti, čim bolj so oddaljene od resnice in splošno veljavnih naziranj, ker je moral porabiti toliko več duhovičenja in umetničenja, da bi jim ovesil videz resnice. Jaz pa sem si zmeraj goreče želel, da bi se bil naučil razlikovati resnico od neresnice in da bi si tako pridobil jasen pogled v svoja dejanja ter varno hodil po poti tega življenja."²² Tako se je Descartes lotil sila občutljivega vprašanja odnosa med teorijo in prakso, ki ga po mnenju njegovih biografov kot izrazito etično vprašanje Descartes postavlja že od časov svojih znamenitih sanj z naslednjim: "Quod vitae sectabor iter? (Kateri poti življenja bom sledil?)"²³ Pri tem povsem sledi t.i. *naravni luči razuma* in njenim spoznavnim zmožnostim. "Ko pa sem se tako učil nekaj let iz knjige sveta in si prizadeval, da razširim krog svojih izkustev, sem se nekega dne odločil, da proučim sebe samega in zastavim vse sile svojega duha v to, da izberem pota, ki naj bi me vodila do spoznanja resnice. In to mi je uspelo, kot se mi dozdeva, mnogo bolje, kakor če bi se ne bil nikoli ločil od svoje dežele ali od svojih knjig."²⁴ Odgovor, ki ga Descartes ponuja, je samo globoko etično ozaveščena pot. Za kakšno etiko oziroma praktično filozofijo gre, kakšno resnico sporoča *vita cartesiana*?

Predvsem gre za suverenost uma, ki posega tudi na praktično področje, kajti tak poseg omogoča vera v um kot praktičen um, s katerim je mogoče usmerjati in določati prakso. Odločno je treba poudariti, da *vita cartesiana* ne dopušča podlage za oceno, da je Descartesova misel opurtunistična, konformistična, ali celo pasivna, kot tudi ne tega, da je neposredno navodilo za praktično delovanje. Ta tako zelo prevratna misel svoje prevratnosti nikakor ne izgovarja manifestativno ali celo deklarativno, skratka, ne paradi. Kot taka je seveda zgledna vsaj v tem smislu, ker preprečuje spreminjanje teorije v taktiko, kljub temu da zelo očitno taktizira samo zato, da teorijo kot teorijo sploh ohranja. Ponuja namreč zgled kako zdaj po sesutju marksistično boljševiskega socializma, na novo razmišljati o crucialnem odnosu med teorijo in prakso. Vsaj še v tem smislu je mogoče razumeti zdajšnjo aktualnost *vite cartesiane*.

Ko gre za teorijo, Descartes ugotavlja, da za znanost in teorijo mnenje in stališče večine nista odločilni, kajti večinsko mnenje ni dokaz za resničnost. Da je kakšna misel

¹⁹ René Descartes: *Pravila. Kako naravnati umske zmožnosti*, SM, Ljubljana 1957, str. 105-106. (nadalje *Pravila*)

²⁰ Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem, Erster Band*, Verlag Bruno Cassirer, Berlin 1911, str. 442.

²¹ Opombe k *Razpravi o metodi*, str. 215.

²² *Metoda*, str. 38-39.

²³ Slovenski prevod iz *Opomb k Razpravi o metodi*, str. 186, se glasi: "Katero pot bom v življenju ubral?"

²⁴ *Metoda*, str. 39.

resnična, tudi ne more biti "le kompilacija, napihnjena po mnenjih mnogih oseb", kajti nič se resnici ne more tako zelo približati "kakor preprosto umovanje človeka zdrave pameti",²⁵ saj je sinonim za misliti povsem samostojno, tj. za samodoločevanje in samouravnavanje mišljenja. Zdaj prejme sicer kantovsko vprašanje, *kaj pomeni v mišljenju se orientirati*, svoj zelo očiten poudarek na zdravi pameti, ki jo del sodobne teorije ponovno aktualizira, kot to dokazuje s svojimi deli sodoben nemški filozof po imenu Herman Lübbe. Ta si izrecno prizadeva za rehabilitacijo *common sense instance*, čeprav moramo upoštevati, da se vsebina pojmov skozi zgodovino zelo spreminja, tudi pojem zdrave pameti, ki pri Descartesu nastopa z izrazom *bon sens*.

Obnova praktične filozofije in etike v najnovejši filozofiji ni možna več samo na historičnem umu. Pojem napredka je zašel v krizo, izhod iz dezorientacije oziroma iz "krize orientacije" je možen s ponovno racionalizacijo *common sense instance*, ki po Lübbeju "zadošča za elementarno novo-orientacijo našega položaja"²⁶ v sodobnih razmerah. V tem smislu je *vita cartesiana* aktualna še toliko, kolikor pomeni ponovni razmislek o zdaj aktualnem in konstruktivnem pojmu *orientacije mišljenja* v filozofiji, vendar nikakor ne v postmodernistični sopomenskosti.

Z zdravo pametjo, ki jo Descartes razume kot modrost, v kateri sta združena *znanje in krepost* oziroma *volja in razum*, se loteva tudi moralnih vprašanj. Kakor izhaja iz njegovega III. dela *Razprave o metodi* si je ustvaril "začasno", tj. "provizorično moralo" (*morale par provision*),²⁷ ki vsebuje troje pravil oziroma maksim njegove držbe, ali, kot sam pravi, svojega "moralnega kodeksa".²⁸ Kot take maksime pomenijo odnos uma do prakse, odnos, ki po njegovem ne temelji na taki gotovosti kot matematične resnice. S svojo prvo maksimo izraža lojalnost "postavam in običajem svoje dežele" ter poudarja, da se pri tem "trdnó držim vere, v kateri sem bil po božji milosti vzgojen od svoje mladosti".²⁹ Vsaj na prvi hip docela oportunistično in konformistično stališče do stvarnosti, vendar ta ni dana enkrat za vselej, ni nespremenljiva, kajti, kot ugotavlja: "Tako na svetu nisem našel ničesar, kar bi ostalo zmeraj neizpremenjeno v istem stanju."³⁰ Zato šteje med skrajnosti "vse obveznosti in obljube, s katerimi sami sebi jemljemo svobodo, da bi kasneje spremenili voljo".³¹ Toda kje so jasne meje med človekovo individualno svobodo in zunanjimi okoliščinami, ki se jim naj prilagajamo in pri tem sebe zatajujemo, morda samo zato, da ne bi po nepotrebnem bil moten red v svetu. Mnogo poznejša Adornova misel iz *Negativne dialektike* zato o naravi praktičnega uma, kolikor je ta povezan s pojmom svobode, ugotavlja naslednje: "Ukaz biti zvest, ki ga daje družba, je sredstvo za nesvobodo, toda samo s pomočjo zvestobe prinaša svoboda neposlušnost do zapovedi družbe."³² S tem prihaja do protislovja samoizkustva subjektov, ki so zdaj svobodni, zdaj nesvobodni in nehoti takšno *samoizkustvo* ponuja prva maksima Descartesove provizorične morale.

Spreminjevalne okoliščine je Descartes upošteval in to tudi naglas priznal. Pri tem se izrecno sklicuje na načelo zdrave pameti (*bon sens*), s katero ne sme biti nič v nasprotju, saj kako stvar, ki jo je nekoč sprejemal za dobro, ne more "odobravati tudi

²⁵ Ibidem, str. 41.

²⁶ Hermann Lübbe: "Orientierung". Zur Karriere eines Themas. Cit. iz *Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1982, str. 28-29.

²⁷ Metoda, str. 51.

²⁸ Ibidem, str. 54.

²⁹ Ibidem, str. 51.

³⁰ Ibidem, str. 52.

³¹ Ibidem.

³² Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 294.

pozneje, ko je morebiti prenehala biti dobra ali ko je sam nisem imel več za dobro."³³ Kakor se da razumeti Descartesa, ta s svojo zdravo pametjo v prvo maksimo provizorične morale, kot sistema praktičnega racionalizma, nehote vključuje še pojem *tolerance*, čeprav ga ne izgovarja na glas. Tudi ta mu omogoča, da živi anonimno, tako življenje pa omogoča samo *trdnost* in *stanovitnost*, kar je sporočilo njegove druge moralne maksime.

Razmere v življenju od nas zahtevajo odločitve, ki naj bi ustrezale resnici in gotovosti, kot je sam razlog, ki nas sili k odločitvi, resničen in gotov. Odločitev ne trpi polovičarstva, zato *vita cartesiana* kot praktična dejavnost apelira, da se "moramo odločiti za eno od dveh možnosti in ne smemo izbrane poslej imeti več za dvomljivo".³⁴ V tem smislu je *vita cartesiana* najprej *drža*, ki apelira na *odločnost* in *stanovitnost*, ki ji veljata za kreposti, tj. za vrednoti in ju kot taki razume kot nasprotje neodločnosti in trmoglavosti. Ti poslednji dve sta po njegovi presoji celo greh. Izrecen poudarek na odločnosti in stanovitnosti je predvsem zaradi tega, ker nedvomljiva odločitev, tj. sposobnost za odločanje ne omogoča samo individualnost, ampak v marsičem še nastanek etike oziroma etične biti nasploh.

Kot etično bitje je človek najprej praktično in delujoče bitje. Mnogo pred Kantom je že Descartes doumel izrazito etično držo človeka, ki vedno znova sprašuje, *kaj storiti* - sicer znano Kantovo drugo vprašanje. Takšno spraševanje se poraja že v človekovem vsakdanjem življenju in tudi od vsakega zahteva zelo konkreten odgovor pri odločanju za delovanje. Skratka, gre najbolj dobesedno za *odločiti se je treba*, čeprav to vprašanje še ničesar ne pove o tem, *kako* se je treba odločiti in kakšne posledice sledijo iz tega. Descartes pri tem posredno apelira na *čut odgovornosti*, s katerim naj posameznik svobodno oblikuje svoje življenje. Ravno v njegovi drugi maksimi provizorične morale začitimo potrebo po apriornosti, namreč, kot je pojasnjeval mnogo pozneje Nicolai Hartmann, gre pri tem, *kaj storiti* za to, da ta *kaj* "moramo nujno zagledati a priori" in v tem vidi kar "avtonomijo apriorizma".³⁵ S tem tudi zahtevani obrat k notranjosti kot zahteva po apriornosti, prejme svojo dodatno pomembno težo, ki, vsaj kar se Descartesa tiče, pomeni eno najbolj značilnih teorij vrojenih idej ali *ideae innatae*.

Že omenjena tretja maksima, pri kateri gre za "obvladovanje samega sebe" in manj za "spremembo vesoljnega reda", zaključuje celoto njegovih razmišljanj o tem, kakšne cilje si naj človek v življenju postavlja in čemu naj sledi v pomenu načela bivanja. Na kratko se to da povzeti z naslednjim: človek naj se ne žene za nedosegljivim in v tem je zadosten razlog, da biva srečno. Če je Descartesova tretja maksima svojvrsten stoičen ideal človeka, potem k temu idealu sodi še evdajmonizem, ki Descartesa mnogo bolj, kot je to morda sam želel, vsaj glede njegove etike, postavlja v bližino starogrške filozofije.

"Naša volja si namreč po svoji naravi želi le tisto, kar ji naš razum prikaže kot na neki način ostvarljivo."³⁶ Gre za to, da po Descartesu svojo voljo prilagodimo *nujnosti*, v tem pomenu je tudi sreča zanj spoznanje nujnosti. Z voljo se da odtegovati moči usode, opozarja Descartes, in "po mojem prepričanju je prav v tem glavna skrivnost tistih filozofov, ki so se za prejšnjih časov odtegovali moči usode ter kljub telesnim bolečinam in neugodnostim bede s svojimi bogovi merili v sreči".³⁷ Samo še z znanim rekomb Seneke *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (vodijo usode voljnega, vlečejo,

33 Ibidem.

34 Ibidem, str. 53.

35 Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1962, str. 6.

36 *Metoda*, str. 53-54.

37 Ibidem, str. 54.

tistega brez volje) je mogoče nazorno demonstrirati eno najbolj privlačnih etičnih načel stoicizma nasploh. Takšno stoično gledanje na svet oziroma, kot poudarja Descartes, "na vse stvari" zahteva ogromno vložene truda in miselnega urjenja in priznati je treba, da je stoicizem *vite cartesiane* eden najbolj privlačnih vidikov kartezijanske konstitutivne subjektivnosti.

Provizorična, tj.časna morala, kot izrazito praktično-dejavni odnos človeka do njegove stvarnosti, še ne vključuje metafizične utemeljitve in s tem tudi *vita cartesiana* pojmovana kot *proces k sreči* ni dokončno utemeljena vednost. Za to je potrebna izdelana metafizika in celoten sistem znanosti kot podlaga za najvišjo in najbolj popolno moralo, kakor jo imenuje Descartes sam, nekateri interpreti njegove misli pa, še posebej v primerjavi z začasno ali provizorično moralo, kar dokončna ali "definitivna morala".³⁸

V predgovoru k francoski izdaji *Principov filozofije* iz leta 1647, kjer poudarja enotnost vsega znanja in vseh znanosti s svojo znano prisposodbo o drevesu, velja podrobneje prislusniti temu daljšemu zapisu: "Tako je vsa filozofija kakor drevo: korenine so mu metafizika, deblo fizika, veje pa, ki poganjajo iz tega debla, vse druge znanosti. Te se reducirajo na tri glavne, namreč na medicino, mehaniko in moralo. Pod moralo pa razumem najvišjo in najbolj popolno vedo o etiki, ki je najvišja stopnja modrosti, kar predpostavlja popolno znanje vseh drugih znanosti. - Toda, kakor ne pobiramo sadežev ne od korenin ne od debla dreves, marveč samo od koncev njihovih vej, prav tako je glavna korist, ki jo imamo od filozofije, odvisna od tistih njenih delov, ki jih moremo spoznati šele nazadnje."³⁹ S tako določitvijo definitivne morale se seveda postavlja najprej vprašanje, če je kaj takega sploh možno, namreč, da bi vedno in na vsakem koraku človekovo etičnost absolutno utemeljevali. Kajti to bi dejansko pomenilo, da na znano kantovsko vprašanje, *kaj lahko vem*, odgovarjam dokončno in se vzpostavljam kot instanca absolutne vednosti, ki pa, kolikor um z njo operira, po znamenitem Heglovem uvidu pripelje celo do ukinitve celotnega vedenja - eno najdragocenejših spoznanj konca Heglove Fenomenologije.

Kot prva sporija najvišje, dokončne in najbolj popolne vede o etiki je že v tem, ker se na prvo etično vprašanje *kaj storiti*, sploh ne da odgovorjati mimo enkratnosti konkretne situacije, ki človeku zastavlja nalogo, da se odgovorno odloča. Ravno morala kot praktičen racionalizem in kot izrazita praktična drža človeka, od njega zahteva, da predvidi posledice izkustva, ki se še sploh ni zgodilo, vendar pri tem ni absolutne vnaprejšnje gotovosti, ki bi jo naj dajala teorija. Descartes je moral ta problem zelo resno začititi, kajti njegova dokončna morala v bistvu ostaja samo na ravni programa, zgolj nakazanega, npr. z razmišljanji o velikodušnosti, odgovornosti, sreči, svobodi itd., a v celoti neizdelanega. Prepričljiv je v posamičnih detajlih, ki po eni strani učinkujejo kot neizgotovljeni deli njegove načrtovane dokončne morale, po drugi pa z njimi razumemo smisel provizorične morale tudi še s tem, da je vsaka morala glede na vprašanje, *kaj storiti*, vsaj po Descartesovem uvidu, samo provizorična, časna. Tudi v tem smislu, ker je temelj človekovega odločanja in ravnanja v času njegovega, samo končnega življenja, tj. med rojstvom in smrtjo. Vendar ta končnost življenja, ki se vsak trenutek svoje končnosti tudi zaveda, spremlja nesporna vednost o tem, da o kvaliteti življenja bistveno odloča to, koliko je ali ni etično oblikovano. Nobena znanost ni ta prava znanost in zares človeško vedenje, če ne izhaja iz etičnih temeljev. V tem so Descartesova razmišljanja o etiki dokončna in prepričljiva celo do te mere, da ta, ki bere

³⁸ Wolfgang Röd: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus, str. 158 in še posebej celotno VIII. poglavje.

³⁹ Opombe k Razpravi o metodi, str. 302.

misli tega francoskega filozofa, začuti, da je dejansko že vsako prazračetno spraševanje etično, tudi tisto, ki kot sprašujoče čudenje, - ta trajni izvor filozofiranja, o katerem sicer govori v *Traktatu o čustvih*⁴⁰ (53. paragraf) - sprašuje, kaj je to, kar je. Vsaj v tem ima Descartesov idealizem podobnost s Platonovim, ki ga ravno etična vprašanja pripeljejo do vseh drugih, tudi teh povsem ontoloških.

Tako je etika za Platona in Descartesa kot nekakšna ontologija človeka, vsaj za Descartesa tudi njegova časna morala, vir, da "bi živel kar mōči srečno".⁴¹ In v čem je vsebina sreče in kaj je to srečno življenje? Predvsem v tem, da je ni brez soglasja z umom, ki je vedno praktično naravnan. Kar ostaja trajna oporoka njegove provizorične morale, je v tem, da iz uvida v nemožnost absolutne vednosti in potrebe po sreči vsaka morala črpa svoj trajni življenjski element. Ta bi ji bil odvzet tisti trenutek, ko bi povsem in dokončno razpolagala z absolutno resnico, kajti, pred to si lahko samo na kolenu. Descartes kot filozof ve, da je o resnici bolje dvomiti kakor pa biti njen advokat ali celo zaklinjalec. Vsaj v tem smislu je podal temelje za tisto pojmovanje resnice, na katerem gradi precejšnji del filozofije od prejšnjega stoletja naprej vse do danes, namreč, da je resnica samo nastajajoča konstelacija. Vsakršna pot iskanja resnice, pot napredovanja iz zablod sveta in mišljenja, se smiselno najprej začne s pomočjo človekove notranjosti.

Med čem *prvim* in *poslednjim* je samo človek, ki kot delujoče bitje vedno znova sprašuje, *kaj storiti*, v tem vprašanju - toda samo kot vprašanju - pa je in ostaja prvi, trajen in poslednji temelj vse etike in predvsem etično ozaveščenega bivanja in delovanja.

⁴⁰ Descartesovo delo z naslovom *Les Passions de l'Ame* je Alma Sodnik prevajala kot *Traktat o čustvih*. Za ta svoj prevod dobi oporo v dejstvu, da je pri kartezijancih sedemnajstega stoletja "passion" imel "vedno trpni pomen", zato vztraja pri naslednji ugotovitvi: "Passion? je treba sloveniti s čustvom, čustvovanjem, čustvenim doživljanjem, nikakor pa ne z besedo 'strast'." Glej Opombe k Razpravi o metodi, str. 273.

⁴¹ Metoda, str. 51.