

када тренутне револуције се ретко када догађају онако изненадно како је то сугерисано у ретроспективним шематизмима историчара. Декартова величина и изворна оригиналност толико ствари у његовој филозофији, остаје отпорна на озбиљне нападе, па све и да је био један једини од многих *accoucheurs* при дугом порађању модерног доба.

Превео са енглеског Предраг Милидраг

Јако Хинтика

УДК 165 Декарт Р.

"COGITO, ERGO SUM: ЗАКЉУЧАК ИЛИ ПЕРФОРМАТИВ?"*

1. Cogito ergo sum као проблем

Слава (неки би рекли гласовитост) изреке *cogito, ergo sum* наводи на очекивање да је наука одавно исцрпила сваку историјску или предметну заинтересованост за њу. Међутим, прегледом литературе значајне за ту изреку, ово очекивање се не испуњава. Након стотина расправа које су вођене о Декартовом славном принципу, изгледа да још нисмо дошли до погодног начина за изражавање наведеног увида у терминима који би били довољно општи и прецизни да нам омогуће просуђивање његове вљаности, или значаја за последице које су, по Декарту, из њега изведене. Пре тридесет година Хајнрих Шолц је написао да не само да се на многа важна питања која се тичу картезијанске изреке није одговорило, већ да многа важна питања нису ни постављена.¹ Чини се да је данас ова ситуација још увек битно непромењена, упркос томе што се у међувремену појавило неколико текстова који боље расветљавају ову изреку.

2. Неки историјски аспекти проблема

Неизвесност у погледу значења Декартове изреке мора да се одрази и на расправе о њеном историјском статусу. Декартови савременици одмах су указали на то да је његов принцип упадљиво антиципиран већ код св. Августина. Мада су каснија истраживања открила и друге антиципације², видљиве код Кампанеле и схоластичара, изгледа да су учењаци још увек под утишком Декартове сродности са св. Августином, упркос његовим очигледним покушајима да умањи значај Августинове антиципације. Наравно, не може се порећи да су сличности приметне. Ипак, можемо се питати да ли су

* Преведено из зборника W. Doney (ed.): *Descartes. A Collection of Critical Essays*, стр. 108-139. Овај текст је објављен и у *The Philosophical Review*, vol. LXXI, No.1, jan. 1962, pp. 3-32. Исти текст је прерађен и прештампан у зборнику A. Sesonske, N. Fleming(eds.): *Meta-meditations. Studies in Descartes* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, Inc., 1965), pp. 50-76.

¹ Heinrich Scholz, "Über das *Cogito, ergo sum*", *Kant-Studien*, XXXVI(1931), S. 126-147.

² Види L. Blanchet, *Les antécédents du "Je pense, donc je suis"* (Paris, 1920); Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (Études de philosophie médiévale, XIII)* (Paris, 1930); Heinrich Scholz, "Augustinus und Descartes", *Blätter für deutsche Philosophie*, V (1932), S. 406-423.

све оне од важности за саму ствар. Можда постоје и разлике између Декарта и Августина које су довољно значајне да би оправдале или бар објасниле нечије противљење да прихвати цео опсег Августинове антиципације. Али, ми не можемо рећи да ли се у Декартовом *cogito, ergo sum* налази нешто чега нема у сличном аргументу св. Августина пре него што смо у стању да одредимо значење *cogito* аргумента.

Такође, ако постоје значајне разлике између Декарта и његових претходника, поставља се питање да ли су неке од антиципација ближе од других. На пример, Декарт је могао да нађе овај принцип и код Св. Томе Аквинског, а не само код Св. Августина. Који је од два светаца ближи принципу *cogito, ergo sum*?

3. Какав је однос између *cogito* и *sum*

Којој врсти питања *cogito, ergo sum* даје повода? Једно од најважнијих питања несумњиво се тиче логичке форме Декартовог закључка. Да ли је то формално исправан закључак? Ако није, у чему је онда логичка грешка?

Али, постоји једно много битније питање од ових. Да ли Декартова изрека заиста представља закључак? Да је тако, сугерисано је речцом *ergo*. Ипак, по Декарту, тврдећи *cogito, ergo sum*, он не дедукује логички (силогистички) *sum* из *cogito*, већ је пре случај да интуитивно опажа ("простим актом умног увида") самоизвесност *sum*³. Слично томе, Декарт повремено каже да је нечије сопствено постојање интуитивно очигледно без увођења *cogito* као премисе⁴. Понекад он наговештава да је његов "први принцип" заправо постојање његовог мишљења, а не принцип *cogito, ergo sum*, помоћу кога је ово постојање очигледно дедуковано⁵. На једном mestu дефинише *cogito* принцип као *ego cogitans existo*, уопште не користећи реч *ergo*⁶.

Али, ако је тачно да картезијанска изрека не представља закључак, постављају се једнако компликована питања. Не само да се онда речца *ergo* нашла на погрешном mestu; реч *cogito* је исто тако сувишна у реченици која једино служи да скрене пажњу на самоизвесност *sum*.

Али, није ли можда реч *cogito* срачуната да изрази чињеницу да је мишљење неопходно како би се схватило да је *sum* интуитивно извесно? Не показује ли то да интуиција за Декарта није била неки ирационални догађај већ акт мислећег ума, једна "интелектуална интуиција", како је то Л.Ц. Бек

³ *Œuvres de Descartes*, објавили С. Adam и Р. Tannery (Paris, 1897-1913), VII, 144; *The Philosophical Works of Descartes*, превели E.S. Haldane и G.R.T. Ross (London, 1931), II, 38. У наставку ће ова издања бити означена са AT и HR, а римски бројеви ће се односити на одговарајуће томове. Ја се ипак нећу држати Хелденовог и Ресовог превода, већ ћу пре еклектички користити постојеће преводе (Н. Кемп Смит и Енскомб и Гич).

⁴ AT X, 368; HR I, 7.

⁵ AT IV, 444; AT VII, 12; HR I, 140.

⁶ AT VII, 481; HR II, 282.

згодно изрекао?⁷ Чак и ако је то део значења ове речи, остаће питање зашто је Декарт желео да, у вези са овим нарочитим увидом нагласи ту чињеницу. Исти овај моменат могао би подједнако добро да се примени на већину других изрека картезијанског система; на пример, Декарт не каже *cogito, ergo deus est* на начин на који каже *cogito, ergo sum*.

Јасно је да реч *cogito* мора да има неку другу функцију у Декартовој реченици. Чак и када ова реченица не би представљала силогистички закључак, она изражава нешто што је закључку довољно слично да би Декарта навело да је назове расуђивањем (*ratiocinum*)⁸, упути на њено изражавање као на закључивање (*inferre*)⁹ и прогласи *sum* закључком (*conclusio*)¹⁰. Martial Gueroult је проницљиво сумирао овај проблем: "1. Descartes se refuse à considérer le *Cogito* comme un raisonnement... 2. Pourquoi s'obstine-t-il alors au moins à trois reprises (*Inquisitio veritas, Discours, Principes*) à présenter le *Cogito* sous la forme qu'il lui dénie?"¹¹

Пошто реч *cogito* није небитна и пошто није само премиса из које се дедукује закључак *sum*, однос између ове две речи постаје проблем. Један од главних циљева овог текста је разјашњавање тог односа.

4. *Cogito, ergo sum* као логички закључак

Али, можемо ли бити сигурни да Декартова изрека не представља логички закључак? У многим погледима чини се веродостојним да је то случај. Изгледа да њена логичка форма може сасвим лако да се одреди. У реченици "Ja mislim" једној индивиду се приписује један предикат; стога та реченица за модерног логичара има облик "B(a)". У реченици "Ja јесам", или "Ja постојим", за ову исту индивиду се каже да постоји. Како се може формално представити таква реченица? Ако је тачна Квајнова тврђња да "бити значи бити вредност везане променљиве", онда за ту сврху може да послужи formula " $\exists x(x=a)$ ". А чак и да он у принципу није у праву, његова тврђња је у овом нарочитом случају очигледно оправдана: "а постоји" и "постоји бар једна индивидуа идентична са а" несумњиво су синоними изрази. Стога се чини да Декартова изрека представља импликацију облика:

$$(1) B(a) \Rightarrow (\exists x) (x=a).$$

⁷ L.J. Beck, *The Method of Descartes* (Oxford, 1952), ch. IV.

⁸ AT X, 523; HR I, 324.

⁹ AT VII, 352; HR II, 207.

¹⁰ *Principia philosophiae* I, 9; AT VIII, 7; HR I, 222; види AT II, 37 I AT V, 147.

¹¹ Martial Gueroult, "Le *Cogito* et la notion 'pour penser il faut être'", *Travaux du IX^e Congrès International de philosophie (Congrès Descartes)* (Paris, 1937; прештампано у M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953, II, 307-312). види р. 308.

Декарт опажа да мисли; одатле он добија премису $B(a)$. Ако је (1) истинито, он може да користи *modus ponens* да би закључио да постоји. Они који желе да тумаче *Cogito* као логички закључак могу сада да тврде да је (1) заиста истинито, и чак логички доказиво; наиме, није ли

$$B(a) \Rightarrow (\exists x)(x=a \wedge B(x))$$

једна доказива формула никега предикатског рачуна? И не имплицира ли ова формула формулу (1) на основу потпуно непроблематичних принципа? Чини се да се на ова питања мора потврдно одговорити, и да је, према томе, Декартов аргумент лако протумачен као исправан логички закључак.

Мишљења оваквог типа постоје одавно. Већ је Гасенди тврдио да *ambulo, ergo sum*, "Ходам, dakle постојим" јесте једнако добар закључак као и *cogito, ergo sum*¹². Узимајући у обзир управо предложено тумачење, јасно је да ће Гасенди бити у праву. Наведена доказивост (1) уопште не зависи од предиката "B". У складу са овим схватањем, суштина Декартовог аргумента може да се изрази тиме што ће се рећи да неко не може да мисли а да не постоји; и ако (1) адекватно представља логичку форму овог принципа, може се једнако исправно рећи да неко не може да хода а да не постоји.

Ово већ чини сумњивим наведено тумачење формуле (1). У одговору Гасендију, Декарт пориче да се *ambulo, ergo sum* може поредити са *cogito, ergo sum*.¹³ Разлоги које он наводи ипак нису сасвим јасни. Можда је један део тетра његових примедаба тај да иако су закључци *ambulo, ergo sum* и *cogito, ergo sum* аналогни, јер оба имају облик (1) њихове премисе су суштинске различите. *Ambulo* није несумњива премиса на начин на који се то може тврдити за *cogito*. Али чак и ако ово допустимо, и даље остаје доста тешкоћа. Као што смо видели, Декарт пориче да је у *cogito* аргументу *sum* дедуковано из *cogito*. Међутим, по схватању које управо критикујемо, овај аргумент је једна дедукција. Стога је ово схватање незадовољавајуће.

Оно је незадовољавајуће и зато што нам не помаже да разумемо улогу *cogito* аргумента у картезијанском систему. Колико могу да видим, оно нам, на пример, не помаже да разумемо последице које је Декарт желео да изведе из свог првог и главног увида.

Ипак, главна примедба још није наведена. Може се показати да доказивост формуле (1) у обичним системима предикатског рачуна нема никакве везе са питањем да ли мишљење имплицира постојање. Стога покушај да се Декартов аргумент протумачи посредством доказивости формуле (1) нужно остаје бесплодан.

Под овим мислим на следеће: ако боље погледамо логичке системе у којима формула (1) може бити доказана, открићемо да су они засновани на

¹² Види његове примедбе на другу *Медитацију* (AT VII, 258-259; HR II, 137)

¹³ AT VII, 352; HR II, 207.

значајним егзистенцијалним претпоставкама, како сам их назвао на једном другом месту.¹⁴ Они, више или мање прећутно, користе претпоставку да сви сингуларни термини са којима морамо да се бавимо заиста реферирају (означавају) неке стварно постојеће индивидуе.¹⁵ У нашем примеру се ово своди на претпоставку да термин који замењује *a* у формулама (1) не сме да буде празан. Пошто је у питању термин "ja", ово је само један другачији начин да се каже да ја постојим. Стога се испоставља да смо самим прихватијем да реченица "ја мислим" има облике $B(a)$ заправо одлучили да је реченица "ја постојим" истинита¹⁶. Чинjenica да смо тада могли да изведемо закључак $(\exists x)(x=a)$ из $B(a)$ несумњиво је истинита, али потпуно промашује саму ствар. Могуће је изградити логички систем без егзистенцијалних претпоставки.¹⁷ Ако бисмо у таквом систему могли да изведемо закључак "ја постојим" из "ја мислим", тј. $(\exists x)(x=a)$ из $B(a)$, онда би то било веома значајно за питање да ли у Декартовом смислу мишљење имплицира постојање. Међутим, ово не можемо да урадимо. Истинитост реченице облика (1) потпуно зависи од егзистенцијалних претпоставки. Ако су оне изостављене, онда пропада доказивост формуле (1). Моја главна мисао можда би могла да се илуструје примером који нам је оставио Шекспир. Хамлет је заиста мислио о многим значајним стварима; да ли из тога следи да је он постојао?

5. Декартово искушење

Упркос свему овоме, код Декарта постоје извесни одељци који као да подржавају тумачење које критикујемо. Не желим да поричем да ово тумачење изражава једну од ствари које је Декарт, више или мање конфузно, имао на уму када је формулисао своју чувену изреку. Али, важно је схватити да је оно у многим погледима непотпуно. Оно нам не помаже да на било који начин објаснимо неке од најексплозитнијих и најброжљивијих Декартових формулатија. У најбољем случају, то је једно делимично тумачење.

Лако се може приметити зашто је Декарта привлачило тумачење које управо критикујемо. Оно му је омогућавало, како се чини, пригушивање кри-

¹⁴ У "Existential Presuppositions and Existential Commitments", *Journal of Philosophy*, LVI (1959), 125-137.

¹⁵ Претпоставља се да то важи за све сингуларне термине (на пример, имена и заменице) који се могу заменити слободном индивидуалном променљивом; последица тога је да се све слободне индивидуалне променљиве морају понашати као сингуларни термини који заиста имају референцију (или "носиоца", простије речено "референта").

¹⁶ Види Лайбницају бритку примедбу: "А рећи: мислим, dakле јесам, не значи доказати у правом смислу постојање путем мисли, јер је мислити и бити мишљен иста ствар, док рећи: ја сам мислећи већ означава: ја сам" (*Nouveaux essais*, tr. by A.G. Langley (La Salle, I II., 1949), W, 7, sec. 7; наш превод: Лайбницај, *Нови огледи о љубском разуму*, Београд 1995, стр. 339).

¹⁷ Такав систем скициран је у тексту наведеном у фусноти 14. Исти систем су независно од мене изградили Хјугс Лебланк и Теодор Хејлперин у тексту "Nondesignating Singular Terms", *Philosophical review*, LXVIII(1959), 239-243.

тике и веома успешну одбрану сопствених учења. Увек је могао да пита: како је могуће да за некога буде истинито да мисли осим ако он не постоји? А ако доведете у сумњу премису да он мисли (зашто свемоћни *malin génie* не може да учини да се мени само чини да мислим), Декарт је могао да одговори да је у извесном смислу та премиса сувишна. Он је могао да прибегне следећем аргументу. Ако сам у праву када мислим да постојим, онда, наравно, ја постојим. А ако грешим када мислим да постојим, или сумњам да постојим, онда исто тако морам да постојим, јер нико не може да греши или да сумњи а да не постоји. У сваком случају морам да постојим: *ergo sum*.

Овај привлачан аргумент је, међутим, *petitio principii*, што се може видети његовим поређењем са следећим сличним аргументом: Хомер је био или Грк или варварин. Ако је био Грк, морао је да постоји; јер, како би неко могао да буде Грк а да не постоји? Али, ако је био варварин, он је исто тако морао да постоји. Тако је он у сваком случају морао да постоји.

Овај последњи аргумент је очигледно погрешан; прослављено хомерско питање не може бити решено на папиру. На исти начин је и претходни аргумент погрешан.¹⁸

Да ли је Декарт знао да је представљање његовог увида на наведени начин погрешно? То је тешко рећи. Сигурно је да он то никада није потпуно схватио. Ипак се чини да је схватио да, по овом тумачењу, ваљаност његовог аргумента суштински зависи од егзистенцијалних претпоставки. Јер, када је покушао да представи своје основне принципе у дедуктивном или "геометријском" облику, настојао је да формулише ове претпоставке дословце рекавши да "нешто можемо да замислимо само као постојеће (*nisi sub ratione existentis* AT VIII 166; HR, 37). Ова реченица је заиста вредна пажње јер *prima iacie* противречи ономе што је Декарт рекао у Трећој медитацији.* Она такође противречи једноставној чињеници да можемо да размишљамо о једнорозима или о принципу Хамлету, а да се тиме обавежемо на тврђњу да они постоје.

Уз то остаје чињеница да је Декарт тумачењу које критикујемо прибегао углавном у својим популарнијим списима, како је Gueroult приметио, он га није користио у Медитацијама. Најизразитија употреба тог тумачења јавља се у дијалогу *Recherche de la vérité* чији је дидактички карактер нарочито истакао Ернст Касирер.¹⁹ Чини се да Декартове најближљивије формула-

¹⁸ Ви можда нисте у овој уверени; могуће је да осећате да је питање Декартовог сопственог постојања суштински различито од питања Хомеровог постојања. Ако је ово случај, у праву сте. Нисам желео да побијем да постоји значајна разлика између та два питања. Све што желим да кажем је да реконструкција којом се управо бавимо не чини ову разлику видљивом.

* "Што се пак тиче идеја проматрају ли се саме у себи, без односа према нечем другом, оне заправо не могу бити лажне" (наш превод: Декарт, *Медитације о првој филозофији*, у Хусерл: *Картезијанске медитације I*, превео Томислав Ладан, Загреб 1975, стр. 210)

¹⁹ Descartes: *Lehr-, Persönlichkeit, Wirkung* (Stockholm, 1939), p. 126.

ције *cogito* аргумента, нарочито оне у Медитацијама, претпостављају његово другачије тумачење.

6. Егзистенцијална неконзистентност

Да бисмо разумели ово друго тумачење *Cogito*^{*}, морамо да имамо ближи увид у логику Декартовог чувеног аргумента. На основу формулација у Медитацијама и другим списима, Декартов закључак може се изразити ставом да је за њега било немогуће да пориче своје постојање. Начин на који је Декарт могао покушати (али није) да ово пориче био је рећи "Декарт не постоји". Истраживање ове реченице у трећем лицу послужиће нам као припрема за проучавање Декартове реченице у првом лицу *cogito*, *ergo sum*. Ако сам у праву, разлоги због којих Декарт није могао да тврди ту реченицу показаће се као близко повезани са разлогима због којих је тврдио реченицу у првом лицу.

Који су, дакле, ти разлоги? Која општа особина реченице "Де Гол не постоји" чини неподесним Де Голово тврђење те реченице? Покушају да формулишем ову општу особину тако што ћу рећи да је за Де Гола егзистенцијално неконзистентно да тврди (изрекне) ту реченицу. Појам егзистенцијалне неконзистентности може да се дефинише на следећи начин; нека *p* буде реченица и *a* сингуларни термин (на пример, име, заменица или одређени опис). Рећи ћемо да је за особу на коју реферира термин *a* егзистенцијално неконзистентно да изрекне *p* ако и само ако је реченица

(2) "*p*; и *a* постоји"

неконзистентна (у уобичајном смислу те речи). Наравно да бисмо избегли сопствене примедбе, потребно је да појам уобичајене неконзистентности који се користи у дефиницији не садржи егзистенцијалне претпоставке. Ако је тако, реченицу (2) можемо тачније написати као

(2') "*p* ∧ (Ǝx) (x=a)"

(као што је упућени читалац несумњиво већ приметио, у (2) и (2') треба за право да користимо квази наводнике уместо дуплих наводника).

Једноставно преформулисање ове дефиниције показује да појам егзистенцијалне неконзистентности заиста чини главни разлог због којег је немогуће одбранити извесне изјаве, иако реченице на основу којих су оне сачињене могу бити конзистентне и разумљиве. Уместо тврђења да је (2) неконзистентно, могли смо рећи да *p* имплицира "а не постоји" (без употребе икаквих егзистенцијалних претпоставки, а иначе у уобичајном смислу импли-

* Израз "Cogito" Хинтика користи у истом значењу као и израз "cogito аргумент" (прим. прев.)

цирања). Носиоцу термина а биће веома неподесно да изрекне једну таку реченицу, р: то подразумева изрицање реченице која, ако је истинита, имплицира да особа која је њу изјавила не постоји.

Важно је да се схвати да за недостатке оваквих изјава не могу бити окривљене реченице на основу којих су оне сачињене.²⁰ У ствари, појам егзистенцијалне неконзистентности уопште не може да се примени на реченице. Као што смо дефинисали тај појам, он изражава однос између једне реченице и једног сингуларног термина пре него неку особину реченица. Међутим, појам егзистенцијалне неконзистентности може често да се примени на изјаве. Да бисмо спецификовали неку изјаву, треба, између осталог да одредимо реченицу која се изриче (рецимо, *q*) и оног који је изриче. Ако овај последњи, када изјављује реченицу, реферира на себе путем сингуларног термина *v*, онда можемо рећи да се појам егзистенцијалне неконзистентности примењује на изјаву ако и само ако се примењује на *q* у односу на *v*.

Један једноставан пример појасниће ову ситуацију. Реченице "Де Гол постоји" и "Декарт не постоји" нису нимало неконзистентније или подложније примедбама од спорне реченице "Хомер не постоји". Ниједна од њих није лажна само на основу логичких разлога. Оно што би било (егзистенцијално) неконзистентно јесте покушај извесног човека (Де Гола, Декарта или Хомера) да употреби једну од ових реченица да би сачинио изјаву. А ако их изрекне неко други, онда у вези са њима не мора да постоји ништа погрешно или необично.

Сада нам је при руци могућност да ову значајну особину појма егзистенцијалне неконзистентности изразимо термином који је од скоро у великом оптицују. У извесном смислу се може рећи да је неконзистентност (апсурдност) неке егзистенцијално неконзистентне изјаве *перформаторног* (перформативног) карактера. Она зависи од једног чина или делатности (*перформанце*), наиме од чина изрицања реченице од стране извесне особе (или, другачије речено, од чињења изјаве); и потпуно је независна од средстава која се користе за ту сврху, тј. од реченице која се изриче. Та реченица је савршено исправна као реченица, али је покушај извесног човека да је изричите изјави зачујући бесмислен. Ако бих једног дана у јутарњим новинама прочитao да "нема више Де Гола", могао бих да разумем шта је тиме

²⁰ Можда је вредно подсетити се на разлику између реченице, изрицања и изјаве. Реченица је граматички ентитет који не реферира ни на једну одређену особу која нешто изриче нити на одређено време изрицања. Изрицање је догађај (говорни акт) који се може ближе одредити спецификованиошћу изречене реченице, говорника и ситуације у којој је он ту реченицу изрекао. Изрицање декларативних реченица (у циљу навођења чињеница) су типични примери изјава (овај термин није нарочито срећно изабран, али ћу га задржати јер је прилично распрострањен) изјава је догађај (акт) који се јавља у неком посебном контексту. Обично је то говорни акт одређене врсте, али на овоме нећемо инсистирати. Наиме, за наше сврхе се изјава може једнако добро изразити и писањем неке реченице, тј. Сваким актом који је *prima facie* намењен да послужи истој сврси коју има акт изрицања декларативне реченице, а то је преношење информација.

речено. Али свако ко зна за Шарла Де Гола могао би бити забуњен овим речима да их је Де Гол лично изрекао; једини начин да оне постану смислене био би да им се да неко пренесено значење.

Овде можемо видети како се манифестије егзистенцијалне неконзистентност замишљене Де Голове изјаве (као у неконзистентност осталих егзистенцијално неконзистентних изјава). У нормалним ситуацијама говорник жели да његов слушалац поверије у оно што он говори. Читава "језичка игра" говора о чињеницима заснована је на претпоставци да је ово стандардан случај. Али, ниједна особа, говорећи за себе да не постоји, не може да наведе свог слушаоца да у то поверије; такав покушај ће вероватно довести до супротног резултата. Стога бесмисленост егзистенцијално неконзистентних изјава потиче од чињенице да оне аутоматски уништавају једну од главних сврха коју обично има акт изрицања декларативне реченице ("автоматски" овде значи нешто слично изразу "из искључиво логичких разлога"). Ова деструктивна последица зависи, наравно, од чињенице да слушалац зна ко изјављује реченицу, тј. да он идентификује говорника као истог оног човека о коме говори изречена реченица.

У посебном случају, самопобијајући покушај овакве врсте може да се изврши без говорења, писања или чињења и чега сличног. Наравно, у покушају да друге наведем да у нешто поверију морам да урадим нешто што се може чути, видети или осетити. Али, у покушају да себе наведем да у нешто поверијем, нема потребе да говорим гласно или да пишем по папиру. У овом случају извршење, на основу којег се јавља егзистенцијална неконзистентност, може бити пуки покушај да се мисли - прецизније речено, покушај да неко наведе себе да поверије - да он постоји.²¹

Овај прелаз од "јавних" говорних аката ка "приватним" мисаоним актима ипак не утиче на суштинске особине њихове логике. За логичара је разлог због којег нужно пропада Декартов покушај да мисли да не постоји потпуно исти као и разлог због којег би његов покушај да неком од својих савременика каже да Декарт не постоји сигурно пропао чим би слушалац схватио ко је говорник.

7. Егзистенцијално неконзистентне реченице

Може се приметити да се приближавамо Декартовој славној изреци. Да бисмо до ње стигли, морамо да учинимо још један корак. Открили смо да

²¹ Ово заправо значи да Декарт стиже до свог првог и основног увида играњем на кратко двоструке улоге: он се истовремено појављује и као (свој) слушалац. Значајно је и интересантно да је Бац, представљајући Декартово трагање као дијалог између "Картезија, који је сам разум" и "Рене Декарта, обичног човека", проналази да они обојица "кују заверу у жељи да остваре ту славну изреку", *cogito ergo sum*, услед чега се "на известан начин, њен смисао може односити и на Картезија и на Рене Декарта". Види A. Baiz, *Descartes and the Modern Mind* (New Haven, 1952), pp. 89-90.

се појам егзистенцијалне неконзистентности првенствено примењује на изјаве (декларативне исказе) а не на реченице. У извесном смислу, овај појам може да се дефинише и за реченице, његовим повезивањем са термином (именом, заменицом или одређеним описом) који се јавља у тој реченици. Ми смо заправо ово и учинили када смо први пут увели тај појам; реклами смо да је за Де Гола (тј. за особу на коју реферира термин "Де Гол") егзистенцијално неконзистентно да изрекне реченицу "Де Гол не постоји". Понекад је могуће чак и да се изостави спецификација "за... да изрекне", наиме када се о говорнику може закључити из контекста.

Овакво изостављање је у једном посебном случају који се често јавља не само природно већ готово неизбежно. То је случај у коме говорник реферира на себе помоћу заменице првог лица једнине "ја". Ова заменица нужно реферира на онога ко у датом тренутку говори. Спецификација "неконзистентно за... да изрекне" своди се стога на таутологију "неконзистентно за онога ко у датом тренутку говори да изрекне", па тако готово увек може бити изостављена. У овом посебном случају, појам егзистенцијалне неконзистентности може бити дефинисан за реченице *simpliciter* а не само за реченице за које се мисли да их је изрекао одређени говорник. То су оне реченице које садрже заменицу првог лица једнине. Егзистенцијална неконзистентност такве реченице подразумева да онај који њу изриче не може додати "и ја постојим" а да имплицитно или експлицитно не противречи самом себи.

Ипак постоје ситуације у којима заборављање ове спецификације може бити погрешно. То може бити опасно, јер води превиђању значајних сличности између егзистенцијално неконзистентних реченица и егзистенцијално неконзистентних изјава. Егзистенцијално неконзистентне реченице сасвим су исправне као реченице. За њих се може рећи да су конзистентне а понекад чак и битне за значење (на пример, када се јављају као делови сложенијих реченица). Према самој њиховој дефиницији, егзистенцијално неконзистентне реченице нису толико неконзистентне колико је апсурдано да их неко изрекне. Стога њихова (егзистенцијална) неконзистентност има перформаторни карактер у потпуно истом смислу као и неконзистентност егзистенцијално неконзистентних изјава. Једина разлика међу њима је у томе што је код ових последњих неконзистентно да их одређена особа изјави, док је код оних претходних неконзистентно да их било ко изрекне. Неконзистентност егзистенцијално неконзистентних реченица подразумева да свако ко покуша да неког (било кога) наведе да у њих поверује, самим чињењем таквог покушаја доприноси да његова сопствена намера пропадне.²² Такав покушај може имати облик изричитог изјављивања реченице, или облик настојања да се неко увери у истинитост одређене реченице.

²² Услед тога их је боље назвати (егзистенцијално) самопобијајућим него (егзистенцијално) неконзистентним.

На исти начин на који егзистенцијално неконзистентне реченице побијају same себе када се изричу или мисле, негације тих реченица потврђују same себе када се изричito исказују или на неки други начин саопштавају. Стога се такве реченице могу назвати самопотврђујућим. Најједноставнији пример те реченице је "ја јесам", односно на Декартовом латинском, *ego sum, ergo existo*.

8. Декартов увид

Сада смо стигли до места на коме можемо прецизно да одредимо значај Декартовог увида (или бар један од његових најважнијих аспекта). Чини ми се да је најзанимљивије тумачење овог увида оно по коме је Декарт, увидео колико год то било неразговетно егзистенцијалну неконзистентност реченице "ја не постојим" и, сагласно томе, егзистенцијалну самопотврђујивост реченице "ја постојим". *Cogito, ergo sum* само је један начин изражавања овог увида. Други начин који је Декарт користио је рећи да је реченица *ego sum* интуитивно самоочигледна.

Сада можемо разумети однос између два дела реченице *cogito, ergo sum* и схватити разлоге због којих она не може бити логички закључак у уобичајном смислу те речи. Оно што је проблематично у Декартовој изреци јесте статус (несумњивост) реченице "ја јесам" (ову чињеницу веома јасно показују формулације из друге Медитације). Не узимајући у обзир оно што је томе наизглед супротстављено, Декарт не доказује ову несумњивост дедукцијом *sum* из *cogito*. Са друге стране, реченица "ја јесам" ("ја постојим") није сама по себи логичка истина. Декарт схвата да њена несумњивост потиче из једног акта мишљења, наиме из покушаја да се мисли супротно. Функција речи речи *cogito* у Декартовој изреци је да реферира на мисони акт кроз који се показује егзистенцијална самопотврђујивост реченице "ја постојим". Зато се несумњивост ове реченице, строго говорећи, не запажа на основу мишљења (што се може рећи за несумњивост неке истине коју је могуће доказати), већ је пре она несумњива услед тога што се о њој активно мисли и таква је онолико дуго колико се то чини. Однос између *cogito* и *sum* у Декартовом аргументу није однос између премисе и закључка. Њихов однос се пре може поредити са односом између процеса и његовог производа. Несумњивост мог сопственог постојања резултира из мог мишљења о њему на скоро исти начин као што музика резултира из свирања или (да употребимо Декартову метафору²³) као што светлост (*lux*) резултира из присуства извора светlosti (*lumen*).

²³ Види његово писмо Морену од 13. јула 1638. (AT II, 209).

Стога је однос који у Декартовој изреци изражава речца *ergo* прилично необичан.²⁴ Можда би било мање погрешно да је Декарт рекао "ја јесам по томе што мислим" или "мислећи опажам своје постојање", него што је рекао "мислим, дакле јесам". Вредно је запазити да је св. Тома Аквински блиско антиципирао једну од од наших формулатија: "nullus potest cogitare se non esse cum assensu, in hoc enim ljuod cogitat aliluid, percipit se esse" (*De veritate*, X, 12; ad 7). Необичност овог односа објашњава Декартово колебање у погледу његовог изражавања, пошто он некад о *Cogito* говори као о закључку а понекад као о показивању интуитивне самоочигледности другог дела тог закључка.

Сада можемо схватити функцију речи *cogito* у Декартовој изреци као и његове мотиве да је употреби. Она служи да изрази перформаторни карактер Декартовог увида и реферира на "делатност" (акт мишљења) кроз коју реченица "ја постојим", може се рећи, потврђује саму себе. Захваљујући томе, ова делатност има најзначајнију улогу у Декартовој изреци. Она не може да се замени ниједним произвољним глаголом. Супротно ономе што је Гасенди тврдио, делатност (акт) кроз коју се манифестије егзистенцијална самопотврђивост не може бити било која произвољно узета људска активност. Она не може бити акт шетања или акт гледања, па чак ни нека произвољно узета ментална активност, на пример хтење или осећање. Она мора бити управо оно што смо рекли: покушај да мислим да не постојим у смислу да себе наведем да поверијем у то (покушај да се мисли *cum assensu*, као што је рекао Аквински). Одатле следи Декартов избор речи *cogito*. Ова особита реч ипак није апсолутно нужна, јер акт мишљења на који она реферира може да се назове и актом сумњања; и Декарт заиста признаје да његов увид може да се изрази и реченицом у *dubito*, *ergo sum* (*y Recherche de la Verite*, AT X, 523, HR I, 324; такође, Принципи филозофије, I, 7).

Међутим, нисам ли рекао да делатност кроз коју се потврђује нека егзистенцијална самопотврђујућа реченица може бити акт њеног изрицања? Није ли ово несагласно са Декартовом употребом речи *cogito*? Таква несагласност не постоји, јер Декарт каже исто што и ми. У својој другој *Медитацији*

²⁴ Martial Gueroult је поново вешто открио извор проблема тако што је усмерио нашу пажњу на необичност обог односа. Он је схватио да Декартова изрека не изражава (само) логички однос између мишљења и постојања, већ да се тиче једне додатне "чињенице" или "акта" ("le fait ou lait", "le fait brut de l'existence donnée") који је управо неопходан да би се показала извесност мог постојања. Ипак, његова објашњења остављају статус ове чињенице или акта (која не може бити обична чињеница дата чулима или ? интроспекцијом) прилично неодређеним, нити Gueroult схвата да је логички аспект Декартовог увида у принципу потпуно небитан (види Gueroult, *Descartes*, II, 310).

цији он каже да је* "quoties a me profertur, vel merite concipitur" (AT VII, 25; HR I, 150).²⁵

Перформаторни карактер Декартовог увида има за претпоставку једну карактеристичну особину његовог славног метода сумње која је често разматрана у другим контекстима. Декартова сумња не састоји се у одустајању од свих веровања, као што може бити случај са скептичком сумњом. Нити је то покушај да се из нашег мишљења уклоне неки особени извори предрасуда, као што је случај са Френсисом Беконом. Она је активан покушај да се мисли супротно од онога у шта обично верујемо. Због тога је Декарт и могао да тврди да ова прилично доктринарна сумња у значајном погледу саму себе побија. Скептикова пасивна сумња никада није могла тако нешто да учини.

Перформаторни карактер Декартовог увида је заправо нераздвојан од његове опште стратегије *reductio ad absurdum* (или можда боље *projectio ad absurdum*) скептицизма. Ричард Поркин је веома добро изложио ову стратегију у свом значајном делу "The History Of Scepticism From Erasmus to Descartes" (Историја скептицизма од Еразма до Декарта).²⁶ Као што Попкин пише, "несумњиви карактер *cogita* може да се схвати једино ако себе у највећем могућем степену присилим на сумњу и порицање".

9. *Cogito* и интроспекција

Покушај да се *Cogito* сагледа као логички закључак није једино једнострano тумачење Декартовог увида. Супротно таквом тумачењу, тај увид се понекад схвата као мање - више чињеничка изјава, као пук *tatsachenwahrheit*.²⁷ Ово тумачење је често повезано са одређеним поимањем начина на који се сазнаје ова специфична истина (а то је интроспекција). По њему,

* "овaj исказ: ја јесам, ја егзистирам, кокико год га пута изрекао или духом поимао, нужно јест истинит" (Декарт, *Медитације о правој филозофији*, стр. 204)

²⁵ Ово показује да Декартови глаголи *cogitare* и *dubitare* нису, у крајњој анализи, најадекватнији за описивање акта кроз који реченица "ја не постојим" саму себе побија. Није потпуно истинито рећи да неконзистентност потиче од Декаровог покушаја да мисли да он не постоји или да сумњу да он постоји. Неко други може тако нешто да мисли; зашто то не би могао и сам Декарт? Он сигурно може тако нешто мислити у смислу замишљања "пуке могућности". Оно што он, пак не може учинити је да било кога (укључујући и себе) убеди да он не постоји; стога он не може да покуша да каже (другима или себи) да он не постоји а да не доведе до пропasti самог тог покушаја. Декарт заправо прибегава објашњењима овакве врсте када даје своје најексплцитније објашњење корака који су га довели до тога да спозна самоизвесност свог постојања. У управо цитираном одломку он у ту сврху користи латинску реч *proletate*, а нешто раније глагол *persuadere*. Картезијанац букваласта стога би могао да за своју основну истину узме реченицу *ego sum proles cogitans*.

²⁶ The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (Wijsgerige Teksten en Studies IV, Van Gorcum & Co., Assen, 1960), ch. IX, нарочито pp. 185-187. Види такође Henri Gouhier, "Doute méthodique ou négation méthodique?", *Etudes philosophiques*, IX (1954), 135-162.

²⁷ О историји овог схватања и занимљивим аргументима о његовом значају, види P. Schrecker, "La méthode cartésienne et la logique", *Revue philosophique*, CXXIII (1937), 336-367, нарочито pp. 353-354.

функција *Cogito* је да скрене нашу пажњу на нешто што свако може да сазна када "зури у самог себе".

Ипак је погрешно позивати се на интроспекцију да би се објаснило значење *Cogito*, иако вероватно постоји нека веза између појма интроспекције и особитости картезијанског аргумента. Видели смо да егзистенцијално конзистентна реченица може себе да побије и кроз "спољашњи" говорни чин. Разлог због којег Декарт није могао да сумња у сопствено постојање у принципу је потпуно исти као и разлог због којег није могао да се нада да ће никога обманути говорећи "ја не постојим". Прво не претпоставља ништа више интроспекцију од другог. Оно што филозофи који говоре о интроспекцији вероватно имају на уму често је пре перформаторност него интроспективност.

Независност Декартовог увида од интроспекције илустрована је чињеницом су извесне реченице у другом лицу особене на начин који је блиско повезан са особеношћу Декартовог *ego sum, ego existo*. Као што је самопобијајуће рећи "ја не постојим", тако је бесмислено рећи "ти не постојиш". Ако је ова последња реченица истинита, онда је она *ipso factō* празна у смислу да не постоји нико коме би могла бити упућена на разумљив начин.

Ми повезујемо *Cogito* са интроспекцијом због "спиритуализације" која настаје када се неки спољашњи говорни чин замени мисаоним актом о коме смо раније говорили. У *Cogito* је претпостављено да човек може да разговара не само са својим саговорником већ и са "самим собом без испуштања гласа", што у великој мери подсећа на чувену Платонову дефиницију мишљења као "разговора у коме се ум бави самим собом" (а такође и на значајна Персона запажања о дијалошком карактеру мишљења).²⁸

Следећи разлог због којег је природно повезати *Cogito* са нечијим самосазнањем имплицитно је присутан у ономе што смо раније рекли. Да бих увидео да је изјава "Де Гол не постоји" егзистенцијално неконзистентна (под претпоставком да ју је сам Де Гол изрекао), морам да знам ко је говорник; ја морам да га идентификујем као истог оног човека о коме говори изјава. На исти начин, да би се увидела егзистенцијална неконзистентност изјаве "ја не постојим", мора да се схвати да је човек о коме она говори нужно говорник сам. Стога Декартов *cogito* увид зависи од "знања за самог себе" на дословно исти начин на који увид у самопобијајући карактер изјаве "Де Гол не постоји" зависи од знања за Де Гола. Другим речима, схватање *cogito* аргумента претпоставља способност да се схвати логика заменице првог лица "ја". И мада владање овом способношћу није исто што и способност за интроспекцију, вероватно је ово двоје међусобно повезано на појмовни (логички) начин. Можемо рећи да је *cogito* увид суштински повезан са нечијом сопственошћу на исти начин на који и интроспекција.

²⁸ Collected Papers (Cambridge, Mass., 1931-1938), VI, sec. 338; V, sec. 421.

10. Сингуларност *Cogito*

Декарт је схватио да се његов *cogito* аргумент односи на један посебан случај, наиме на његов сопствени. Ово је, у ствари, типична особина читавог његовог поступка. Тај поступак је карактеристичан за онога ко пре пита "шта ја могу да знам?" него "шта човек може да зна?" Декарт је порицао да је његов аргумент један ентимем у коме реченица "свако ко мисли, постоји" представља изостављену велику премису. Ипак се чини да је он мислио да је ова универзална реченица генерализација увида који је изражен његовом сингуларном реченицом.²⁹

Међутим, ова универзална реченица не може бити генерализација *Cogito*; она не може да послужи као универзална истина из које се може извести закључак *cogito, ergo sum*, што је Декарт, чини се, мислио. Ово се можда најлакше види када егзистенцијалне претпоставке које су имплицитно присутне у наведеној реченици учинимо експлицитним. Ако се оне уклоне, ова реченица добија облик "свака стварно постојећа индивидуа која мисли, постоји" и постаје таутологија. Ова таутологија је неупотребљива за сврху коју је Декарт имао на уму; она може да имплицира "мислим, дакле постојим" једино у конјукцији са другом премисом "ја постојим". Међутим, ова премиса управо представља крајњи закључак који је Декарт желео да изведе посредством *cogito* аргумента. Тако наведена дедукција постаје *petitio principii*.

Можемо да покушамо да другачије интерпретирамо реч "сви" која се јавља у универзалној реченици, наиме тако да се она односи пре на све **мислеће** индивидуе него на све **стварно постојеће** индивидуе. Сигуран сам да је овакав поступак погрешан, осим ако нису дата додатна објашњења. Али, чак и када би он био легитиман, не би нам помогао да формулишемо истиниту генерализацију картезијанске реченице. Јер, тада би наша генерализација добила облик "свака мислећа индивидуа која мисли, постоји" и постала би лажна, о чему сведочи Шекспиров контемплативан дански принц.

Стога Декартов увид не може да се генерализује. Ово је, наравно, последица његовог перформаторног карактера. Свако од нас може "за себе" да формулише реченицу у првом лицу једнине која је истинита и несумњива, наиме картезијанску реченицу *ego sum, ego existo*. Али, пошто њена несумњивост потиче од мисаоног акта који човек мора сам да изврши, не може бити ниједне универзалне реченице која би на исти начин била несумњива а да не буде тривијална. *Cogito* увид свакога од нас везан је за нас саме, чак много присније него што је Декарт мислио.³⁰

²⁹ Види AT IX, 205-206; HR II, 127; такође, AT VII, 140-141; HR II, 38.

³⁰ Као што Полкин згодно примећује (оп. сиц, р. 187), "метод сумње је пре узрок стицања новог знања него његов поход".

11. Улога *Cogito* у Декартовом систему

Наше тумачење поткрепљује чињеница да нам оно омогућава да разумемо улогу коју у Декартовом систему на његов први и основни увид, тј. да разумемо закључке који, по њему, могу да се изведу из *Cogito*. Прво, можемо да сагледамо разлог због којег се Декартов увид у његовим сопственим списима појављује као несбична пролазна ствар. То је последица перформаторности тог увида. Пошто извесност мог постојања резултира из мог мишљења о њему на исти начин на који светлост резултира из присуства извора светлости, природно је претпоставити (исправно или погрешно) да у своје постојање заиста могу бити сигуран једино онолико дуго колико активно мислим о њему. Особину који неки исказ има **услед тога** што се о њему мисли и коју он поседује све док се то чини лако постаје особина која му припада једино онолико дуго колико се о њему мисли. У сваком случају, Декарт управо ово наводи говорећи о извесности сопственог постојања. Могу да будем сигуран у своје постојање, каже он, "док" или "у исто време кад" мислим о њему, "кад год" или "онолико често колико" то чиним.³¹ Пошто сам "морао само за један тренутак да престанем да мислим" каже он, "тада" нисами имао више никаквог основа за веровање да могу да постојим у том тренутку (мада су све ствари које сам замишљао истините) (*Discours*, IV; at VI, 32-33; hr I, 101.).

Овим се, узгред, показује да једина функција речи *cogito* у Декартовој изреци не може бити да скрене пажњу на чињеницу да је његов увид задобијен на основу мишљења. Јер, у неки уобичајени увид ове врсте (нпр. неку доказану истину) свакако и даље можемо бити сигурни једном када смо га задобили.

На исти начин можемо схватити зашто је увид *cogito, ergo sum* Декарту сугерисао одређено разумевање природе овог постојећег *ego*, наиме да се његова природа састоји једино у мишљењу. Видели смо да Декартов увид може да се пре упореди са сигурношћу да ће неко чути музiku када је сам свира него са чињеницом да неко постаје свестан звука музике када застане да је послуша. Престанак свирања не би прекинуо само нечије слушање музике, као што је случај са престанком слушања; он би окончао и саму музiku. На исти начин се Декарту морало чинити да његов престанак мишљења не би значио само престанак бивања свесним сопственог постојања; он би окончао и особит начин, на који његово постојање, како се показало, само себе манифестије. Да променимо метафору, престанак мишљења пре би лично на искључење лампе него на затварање очију. Захваљујући овоме, за Декарта је мишљење било нешто што не може да се одвоји од његовог постојања; оно је било сама суштина његове природе. Према томе, морамо претпоставити да је прави разлог због којег је Декарт начинио (погрешан али

³¹ Види, на пример, *Principia philosophiae*, I, 7; I, 8; I, 49.

природан) прелаз са *cogito, ergo sum* на *sum res cogitans* потпуно исти као и разлог необичне пролазности овог првог коју смо раније запазили; наиме, то је перформативност *cogito* увида. У сваком случају, Декарт је истовремено увео две идеје. Одељак из *Речи о методи* који смо управо навели наставља се на следећи начин: "из овога сам сазнао да сам супстанција чија се сва суштина или природа састоји једино у мишљењу". У *Медитацијама* је Декарт уздржанији. Он је већ постао свестан тешкоће која прати претварање интуитивне идеје о зависности његовог постојања од његовог мишљења у истински доказ. Ипак је начин на који се уводи идеја о зависности потпуно исти:^{*} Директан прелаз са *cogito, ergo sum* на *sum res cogitans* остаје необјашњив све дотле док тумачимо *Cogito* као логичку истинитост формуле (1). Јер, тада грубе Хобсове примедбе стоје на месту: чак и да можемо исправно да закључимо *ambulo ergo sum* или *video ergo sum*, не би било ничег лакшег него узети да ово сугерише да се нечија природа састоји једино у ходању или гледању, на начин на који је Декарт мислио да може да се пређе са *cogito, ergo sum* на *sum res cogitans* (at VII, 172; hr II, 61.).

12. Декарт и његови претходници

Чини ми се да се Декарт разликује од већине својих претходника по томе што је свестан перформаторног карактера свог првог и основног увида.³² Упркос свим сличностима између Декарта и Св. Августина, такође постоје очигледне разлике. Колико ми је познато, не постоји ниједан показатељ да је Августин икада био свестан могућности да своју верзију *Cogito* протумачи пре као делатност него као логички закључак или чињеничко опажање.³³ До кље год је у питању Св. Августин, сасвим је тешко побити "логичко" тумачење које су Гасенди и остали дали картезијанском *cogito* аргументу. Св. Августин остаје једино на "немогућности мишљења без постојања". Не видим начин на који би Августин могао да порекне да су *ambulo, ergo sum* и *video ergo sum* једнако добри закључци као и *cogito, ergo sum* и да једина разлика између њих лежи у различитом степену извесности њихових премиса.

У овом погледу постоји битан нови елемент у Декартовим формулацијама, ма колико он био био присутан у њима на имплицитан начин. Ова разлика такође се показује у закључцима које су Декарт и Августин извели из својих увида. На пример, Августин је користио свој принцип као један део до-

* Ja јесам, ja егзистирам, сигурно је. А колико дуго? Наравно, толико дуго колико мислим, а може пак бити: престанем ли са сваким мишљењем, престајемодмах и са свим битком. Не тврдим сада ништа осим оно што је нужно истинито; ја сам стога укратко ствар што мисли (AT VII, 27; HR I, 151-152; Декарт, *Медитације о проју филозофији*, стр. 205)

³² Ова разлика је приметна иако сам Декарт није у потпуности био свестан свих аспеката свог увида.

³³ У извесном степену, ово може бити само показатељ да је *cogito* увид био непотпуније развијен код Августина него код Декарта.

каза који је требало да покаже да је људска душа троделна, тј. састављена од бића, знања и воље. Већ смо видели да је, по Декарту, његов увид био уско повезан са појмом мишљења (пре него са појмом хтења или осећања): делатност кроз коју егзистенцијално неконзистентна реченица само себе побија може бити акт мишљења о њој, што вероватно није случај са актом хтења или осећања. Стога је Декарт могао да употреби перформаторно протумачен *cogito* а није могао да га упореди да би доказао да је људска душа *res cogitans*, а не да би доказао да она суштински неко вольно или осећајно биће. Имајући у виду такве разлике, да ли је још чудно да је Декарт требало да нагласи своју независност од Августина?

Ако је неки Декартов претходник био близу његовом увиду, пре ће бити да је то Св. Тома него Св. Августин. Већ смо навели једну Томину мисао која показује да је он знатно више од Св. Августина био свестан перформаторног аспекта *Cogito*. Ова сличност није случајна; Томина способност да схвата перформаторност *Cogito* била је нераздвојна од његовог општијег схватања да "интелект сазнаје себе не преко своје суштине већ преко свог акта".³⁴ Значај ове пресудне сличности између Томе и Декарта не умањује занимљиве разлике које између њих постоје. На пример, њега не умањује чињеница да, по Томи, битни акти интелекта захтевају објект који је различит од самог интелекта, док Декарт пориче да је "мислећем бићу да би деловао потребан неки објекат различит од њега самог" (at IX, 206; hr II, 128). Ова разлика је мања него што на први поглед изгледа. Декарт није сматрао да мислећи ум може себе непосредно да сазнаје; то је могуће као што је и Тома тврдио једино посредством његових аката (погледај његов одговор на Хобсову другу примедбу; такође, at VII, 422; hr II, 241; ar II, 343). Питам се да ли само случајност да је Декарт (када је реч о *cogito* увиду) близак Томи у **Медитацијама**, спису у којем је томистички утицај на њега у многим другим погледима највише упадљив.

13. Резиме

Неки основни резултати наше анализе *Cogito* могу да се резимирају на следећи начин: шта год да је сам Декарт мислио, његов увид је, да употребимо његову терминологију, **јасан** или **не и разговетан**. Тиме се подразумева да постоји неколико различитих аргумента које он не разликује јасно један од другог, и који су сажети у наизглед једноставну формулатију *cogito, ergo sum*.

(i) Каткада је Декарт приступао *Cogito* као да он изражава логичку истинитост реченица облика (1), или бар несумњиву истинитост одређене речени-

³⁴ *Summa theologica*, I, Q. 87, art. 1.

³⁵ О односу између ова два појма код Декарт, види N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes* (London, 1952), pp. 52 ff.

це овог облика. По овом тумачењу, аргумент *cogito, ergo sum* равноправан је са аргументима типа *volo, ergo sum*. За аргументе *video, ergo sum* или *attingo, ergo sum* може се рећи да су мање убедљиви од *Cogito* само због тога што њихове премисе нису толико несумњиве као премиса Декартовог аргумента. Стога реч *cogito* може да се замени било којом другом речју која реферира на један од аката свести.

(ii) Декарт је ипак схватио да у *Cogito* постоји нешто што тумачење (i) не захвата. Он је био свестан, колико год то било неразговетно, да овај аргумент такође може да изрази и егзистенцијалну самопотврдљивост реченице "ја постојим" (или, пак, егзистенцијалну неконзистентност реченице "ја не постојим"). По овом другом тумачењу, особитост реченице *ego sum* има перформаторни карактер. Глагол *cogitare* сада мора да се знатно уже интерпретира. Реч *cogito* још увек може да се замени "глаголима мишљења" као што је *dividit* (или *proferere*), или више не глаголима који реферирају на произвљено узете менталне акте, као што су *volo* или *sentio*. Једино нам овако тумачење омогућава да разумемо нагли Декартов прелаз са *cogito, ergo sum* на *sum res cogitans*.

Упоређујући ова два тумачења, можемо даље да расветлим извесне нејасноће у Декартовом учењу. Углавном ћемо разматрати следећа два проблема:

(A) Декарт не разликује јасно ова два тумачења. Не можемо увек да очекујемо јасан одговор на питање да ли је, за њега, одређени пример *cogito* аргумента закључак или перформатив. Ова два типа тумачења се у његовим списима на замршен начин стапају један са другим.

(B) И поред тога, однос између ова два могућа тумачења картезијанског *Cogito* осветљава значење које критични глагол *cogitare* има у различitim областима његове филозофије.

14. Двосмисленост картезијанског *Cogito*

(A) Тумачење (ii) лако наводи на једно очекивање које ће делимично бити изневерено. То је очекивање дефинитивног одговора на питање о **чему** је Декарт мислио у мисаоном акту који му је открио несумњивост његовог постојања? По тумачењу (ii), Декарт је требало да мисли о **свом сопственом постојању**. Ово се врло добро слаже са неким најексплicitнијим Декартовим изјавама. Једна од њих је већ наведена (у претпоследњом параграфу осмог одељка). У вези са тим, Декарт такође каже.* Иста мисао се понавља у **Трећој медитацији** (at VII, 36; hr I, 158-159; Декарт, **Медитације о првој филозофији**, стр. 210)

* "А нека вара колико год може, ипак неће постићи да не будем ништа, све док ја мислим да нешто јесам" (Декарт, **Медитације о првој филозофији**, стр. 203-204)

Ипак, на другим местима Декарт често користи формулатије које јасно претпостављају да се онај пресудни мисаони акт односи на нешто различито од његовог постојања. Чини ми се да се ове формулатије могу схватити као хибриди између два аргумента. Ова хибридизација несумњиво је подстакнута следећим (исправним) запажањем: ако је реченица "ја не постојим" егзистенцијално самопобијајућа, онда је а *forteriori* таква и реченица "ја мислим, али не постојим" или "ја сумњам, али не постојим". Другим речима, у принципу нема примедаба на то да се каже да је у *Cogito* проблематичан пре статус ових последњих реченица него статус реченице "ја не постојим".

По овом посредном тумачењу, реч *cogito* има чудну двоструку улогу у Декартовој изреци. С једне стране, она је део исказа чији је статус (несумњивост) упитању. С друге стране, она реферира на акт кроз који се открива ова несумњивост. Ако смо на правом путу, можемо очекивати да ће Декартове формулатије понекад одати ову двоструку улогу, тј. да ће он користити два "глагола мишљења" (као што су **мислiti**, **сумњati**, **замислiti** и слични) тамо где би, по тумачењу (*i*), требало да постоји само један. Испоставља се да је ово очекивање оправдано: "...из саме чињенице да сам **мислио да сумњам** у истинитост других ствари, сасвим очигледно и сасвим извесно је следило да јесам..." ("Discours, part IV; моји наводи").*

Ово дуплирање глагола мишљења³⁶ показује да још увек морамо да рачунамо на перформаторни увид. Тамо где би Августин рекао да нико не може у нешто да сумња а да не постоји, Декарт каже да нико не може да мисли да у нешто сумња а да тиме себи не доказује да постоји. Али, он ова два аргумента није јасно разликовао један од другог. Наиме, он мисли да се, проширено на овај начин, тумачење (*ii*) своди на тумачење (*i*). На пример, одломак из *Principia* који смо управо навели наставља се следећим речима: "Може да се чини да је ово мала измена, али на њој се заснива сва разлика о којој смо говорили. У првом одломку Декарт каже да је за њега немогуће да мисли да **он сам** не постоји док у нешто сумња. У другом одломку он каже да је за њега немогуће да мисли да **неко други** не постоји док он (тај други човек) у нешто сумња. Претходни одломак изражава перформаторни увид, а овај последњи не може то да учини. Тако смо се померили из круга тумачења (*ii*) у круг тумачења (*i*)."³⁷

* "...али ипак не долазимо до помисли, да не постојимо ми сами, који то мислимо" (Принципи филозофије, I, 7)

³⁶ Да неки глагол мишљења треба код Декарта да представља објект неког другом мисаоног акта утолико је вредно пажње јер је то заправо несагласно са његовим изричитим учењима. Наиме, Декарт је сматрао да "једна мисао [свесни акт, *cognitionem*] не може бити објект друге" (Одговор на Хобсову другу примедбу, види AT VII, 422; HR II, 241).

"Не можемо наиме прихватити мисао, да оно, што мисли, и исто вријеме, док мисли, уопште не постоји."

³⁷ Ово није, строго говорећи, истина, јер се други одељак бави неконзистентношћу реченица облика "мисли да а не постоји док а у нешто сумња", док се тумачење (*i*) односило на

15. Двосмисленост картезијанског *cogitatio*

(Б) Рећи шта је Декарт мислио под глаголом *cogitare* у великој мери се своди на рећи шта се мисли под његовом изреком *sum res cogitans*. Видели смо да је за Декарта ова изрека првобитно била (погрешан, мада природан) закључак принципа *cogito, ergo sum*, којем у ову сврху морамо дати тумачење (*i*). Из овога следи да реч *cogitans* мора да се протумачи као да реферира на мишљење у уобичајном смислу те речи. Ипак не чуди што је Декарт требало да у закључак *sum res cogitans* укључи нешто што он не би садржавао узимајући у обзир начин на који је до њега дошао, чак и да је овај начин сводио на доказивање.

Декарт је свој "закључак" да се суштина људског бића састоји једино у мишљењу (у уобичајном смислу те речи) морao да помири са очигледном чињеницом да постоје акти свести различити од мишљења, на пример акти хтења, опажања, осећања и слични. Мислио је да ће ово постићи проширењем значења глагола *cogitare*. Покушао је да протумачи све остале акте свести као различите модусе мишљења.³⁸ Следеће две чињенице помогле су му у овом покушају:

(а) Значење глагола *cogitare* било је током традиције веома широко. Према Александру Коареу, оно је "обухватало не само "мишљење" како се оно данас схвата, већ све менталне акте и чињенице: вољу, осећање, суђење, опажаје и тако даље".³⁹ Захваљујући овакво широком обиму значења глагола *cogitare*, Декарт је могао да у свој "результат" *sum res cogitans* проширијумчи више садржаја него што би, у сваком случају, дозвољавао начин на који је до тог резултата дошао.

Значајно је да неинтелектуални акти свести улазе у аргумент **Медитација** у тренутку када Декарт застаје да се пита шта је у ствари *res cogitans*, тј. шта се мисли под *cogitatio res cogitans*.^{*} Декарт овде не наводи просто шта се мисли под *res cogitans*. Он не формулише само закључак једног аргумента; он такође покушава да га протумачи.⁴⁰ Ово показују последње две најведене реченице. Јер, ако Декартово мислеће *ego* обухвата хтење и опажа-

неконзистентност реченица облика "а не постоји док у нешто сумња". Ипак, ова разлика је за наше сврхе небитна и Декарт је њу очигледно занемарио.

³⁸ Види N. Kemp Smith, op. cit., pp. 324-331.

³⁹ Види његов предговор за *Descartes, Philosophical Writings*, ed. and trans. by E. Anscombe and P. Geach (Edinburgh, 1954), p. xxxvii.

* "Али ипак што сам ја? Ствар која мисли. Што је то? Наравно: оно што сумња, разумјева, тврди, нијече, хоће, неће, те замисља и осећа.

Задиста, није то мало ако све мени припада! Али зашто не би припадало? (AT VII, 28; HR I, 153; Декарт, *Медитације о правој филозофији*, стр. 205)

⁴⁰ Нешто раније Декарт је написао: "Ја сам дакле ствар... или каква ствар? Рекох, која мисли. Што још?" (AT VII, 27; HR I, ??; Декарт, *Медитације о правој филозофији*, стр. 205)

ње већ на основу аргумента који га је водио до закључка *sum res cogitans*, онда нема никаквог смисла питати да ли они заиста припадају његовој природи.

(б) Широк обим значења глагола *cogitare* код Декарта ипак није само последица спољашњег утицаја. Неки чиниоци у његовом сопственом учењу иду у истом правцу. Овде је између осталог делотворна замршеност она два тумачења. Као што смо видели, Декарт може да се нада да ће "скочити" са *cogito*, *ergo sum* на *sum res cogitans* једино ако претпостави тумачење (ii). Ово тумачење, зауврат, претпоставља уско "интелектуално" значење глагола *cogitare*, јер он не може да се замени никаквим произволњим глаголом који реферира на неке акте нечије непосредне свести. Насупрот томе, глагол *cogitare* могао би, по тумачењу (i), да се разуме у оном широком смислу. Конфузија између ова два тумачења омогућила је Декарту да разматра "закључак" *sum res cogitans* као да је заснован на *cogito* аргументу у коме *cogitatio* обухвата све акте свести, што, строго говорећи, није оправдано.

Овим се објашњава очигледна Декартова недоследност у употреби глагола *cogitare* интересантно је запазити да су неке критике (на пример Енскомб и Гич; види оп. цит., п. XLVII), које су најснажније истакле широк обим овог глагола у Декартовом учењу, ипак биле приморане да признају да се у *cogito* аргументу овај глагол употребљава у прилично уском смислу, тј. да би реферирао на оно што ми данас називамо мишљењем. Ово може изгледати парадоксално с обзиром на чињеницу да се шире тумачење овог глагола на првом месту примењује на реченицу *sum res cogitans*, на коју се Декарт пре-бацио директно са *cogito* аргумента. По нашем схватању, овај *prima facie* парадокс нестаје ако схватимо двосмисленост *cogito* аргумента.

Декартове формулатије у довољној мери доказују близку везу између овог принципа и појма *cogitatio*. У нашем последњем цитату Декарт се пише да ли сумња, разумевање, опажај, имагинација, и слично, припадају љевој природи. Касније он поново формулише ово питање на следећи начин:^{*} Може ли се иједна од њих назвати одвојеном од мене самог? Декартовој природи могле су припадати само оне ствари које су биле једнако извесне као и његово постојање. Зашто? Одговор се открива из контекста наведеног цитата. Декарт је већ био изрекао *Cogito* и сазнао несумњивост свог постојања. Сматрао је да оно што није морао да зна да би установио ову несумњивост не може, у објективном поретку ствари, конституише нужан услов за његово постојање.⁴¹ Такве ствари нису могле да припадају његовој суштини, јер "...у њеној суштини није садржано оно без чега ствар још увек може по-

* "Које од тога није једнако истинито дао и тто да ја јесам... што се разликује од мојег мишљења" (Декарт, *Медитације о правој филозофији*, стр. 206).

⁴¹ Овај део његовог учења критиковали су Арно и остали. У предговору *Медитацијама* и у одговорима на примедбе, Декарт је покушао да се одбрани од ових критика. Питање да ли је он у томе успео овде није релевантно.

стојати".⁴² Стога, већ на овом ступњу његовог аргумента, оно у шта није могао да буде сигуран, тј. оно што није могао да сазна на исти начин и у исто време када је сазнао своје сопствено постојање, није могло да припада његовој суштини или природи. На основу тога, оно што је припадало његовој природи није могло да буде "мање истинито од његовог постојања".

Овај захтев своди се на то да је све оно што је Декарт био вољан да прихвати као део своје природе (чак и у смислу пуког модуса његове основне мисаоне природе) морало да се посредством *cogito* аргумента покаже да њему припада, на исти начин на који је он "дедуковањем" *sum res cogitans* из *cogito*, *ergo sum*, "доказао" да му припада мишљење. Нека ментална активност била је, по Декарту, део његове природе ако и само ако је њен одговарајући глагол могао да има улогу премисе у некој варијанти *cogito* аргумента. На пример, смишо у коме се за опажај може рећи да припада његовој природи (као модус мишљења) за Декарта је потпуно исти као и смишо у коме је могао да закључи *sentio*, *ergo sum*. Декарт ово прво објашњава на следећи начин:** Ово друго се објашњава на упадљиво сличан начин:***

Укратко, разлог због којег је опажај припадао његовој природи за Декарта је био потпуно исти као и разлог због којег је могао да докаже *sentio*, *ergo sum*. Сумњање, хтење и гледање били су по њему модуси његове основне мисаоне природе у потпуно истом смислу у коме су аргументи *dubito*, *ergo sum*, *volo*, *ergo sum*, и *video*, *ergo sum* били варијанте, односно "модуси", аргумента *cogito*, *ergo sum*.

Зашто је онда један од ових аргумента привилегован? Ако је Декарт, једнако као и *cogito*, *ergo sum*, могао да докаже *volo*, *ergo sum* и *sentio*, *ergo sum*, зашто је онда одбио да закључи да се његова природа састоји од *Wille und Vorstellung*, тврдећи да се она састоји једино у мишљењу?

Одговор је поново имплицитно присутан у двосмислености *cogito* аргумента. Паралелни аргументи типа *volo*, *ergo sum* претпостављају тумачење (i). Али, у картезијанском *Cogito* има нечега што се овим тумачењем не захвата; Декарт је такође био свестан "перформаторног" тумачења (ii). Ово друго тумачење даје глаголу *cogitare* привилегован положај насупрот глаголима као

⁴² AT VII, 219; HR II, 97.

** "Исто тако ја сам онај који осећам или онај који осјетијима прима тјелесне свари: наиме, свјетлост видим, чујем буку, осећам топлину. А и те ствари да су лажне, јер заправо сањам. Али заиста ми се види да видим, да чујем, да се загријевам. То не може бити лажно; то је оно што се у мени точно назива *осјећати*(*sentire*), оно што прецизно зато није ништа друго до мислити(*cogitare*)" (AT VII, 29; HR I, 153; Декарт, *Медитације о правој филозофији*, стр. 206)

*** "Ако наиме кажем: 'Ја видим' или 'ја шетам, дакле јесам' и ако то увиђам по гледању или по шетању, које се врши помоћу тијела, закључак није потпуно сигуран, јер могу мислити – како се то често дешава у сну – да видим или да шетам, премда не отварам очи и не мићем се с места, чак, можда, премда уопште немам посебно осјетности, односно по свјетији гледању или шетању, закључак је сигуран, јер се тада односи на дух, који једино осјећа или мисли, да види или да шета" (Декарт, *Принципи филозофије*, I, 9; види Декартов сплан одговора Гасендијевој примедби на *cogito* аргумент)

што су *velle* и *videre*. Декарт је могао да реч *cogito* у *cogito, ergo sum* замени неким другим речима; али, он није могао да замени делатност која му је откривала несумњивост било које такве реченице. Ова делатност могла је да се описе једино неким глаголом "мишљења" као што је *cogitare*. Зато је глагол *cogitare* био за Декарта привилегован; услед тога, оно што је било "различито од његовог мишљења" није могло да припада његовој природи.

Чини ми се да се ова особита улога глагола *cogitare* тешко може објаснити на неки други начин. Ако сам у праву, упадљиве привилегије које код Декарта има овај глагол чине стога још један део доказа који показује да је он био свестан тумачења (*ii*).

Постоји још једна ствар коју овде вреди навести. Већ смо указали на то да глагол *cogitare* није најпрецизнији за сврху описивања делатности која је Декарту открила извесност његовог постојања (види фусноту 26). Ова не-прецизност навела је Декарта да асимилије особитост егзистенцијално самопобијајуће реченице "ја не постојим" са особитостима реченица као што су "ја сумњам у све" или "ја не мислим ни о чему". Ипак, постоји значајна разлика између њих. Ове последње реченице нису примери егзистенцијалне не-конзистентности. Оне су примери извесних њој сродних појмова; у њих је до словно немогуће веровати, односно о њима мислити. У смислу у коме то не важи за реченицу "ја не постојим". Особитости неких таквих реченица проучавао сам у књизи "Knowledge and belief. An introduction to the logic of the two notions" (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962). Њихове особине су у многим погледима аналогне особинама егзистенцијално самопобијајућих реченицама⁴³.

Превео са енглеског: Марио Калик

⁴³ Захваљујем се професору Норману Малкому и Г.Х. фон Рихту на корисним сугестијама везаним за овај рад.

ИЗВЕШТАЈИ

Александар Новаковић
Филозофски факултет
Београд

ФИЛОЗОФСКИ СУСРЕТИ У СМДЕРЕВСКОЈ ПАЛАНЦИ

Од 1. до 4. октобра 1998. године одржани су први Филозофски сусрети у Смедеревској Паланци. Организатор ове школе било је Удружење студената филозофије Југославије, а суроганизатори су били Скупштина општине Смедеревска Паланка и Гимназија у Смедеревској Паланци. Главна тема овог скупа била је "Могућност аутономије у савременом свету". На скупу су учествовали професори и студенти из Београда и Никшића.

Филозофску школу је својим излагањем отворио академик Михаило Марковић који је истакао своје свесрдно подржавање оваквог једног пројекта, поготово у времену када се у Београду гасе традиционална места филозофских окупљања. Говорећи о проблему аутономије, Марковић је назначио да је она неопходан услов сваке слободе. У чему се онда састоји филозофски појам аутономије? Он се састоји у томе да појединац без икаквих ограничења, сам себи одређује законе понашања. У жељи да експлицира проблем аутономије, Марковић предузима једно историјско-критичко разматрање тог појма од стојка до Маркса. При томе, он прати два тока овог развоја. Један је онај који појам аутономије везује за идеју рационалности и морала. Ту спадају Сократ, стоици, Русо, Кант, Хегел и Маркс. Док Сократ и стоици у виду имају само појединачну свест, на чему, по Марковићевом мишљењу, нема оправдања да се у начелу делатности уздиже једна таква приватна, посебна самовоља, дотле Русо чини крупан корак ка оној аутономији која ће ускладити појединца и заједницу. Ипак, његово решење је само половинично, јер остаје проблем опште воље код које је нејасно како се конституише. Кант, пак, ову проблематику премешта из политичко-правне у моралну сферу. Уместо номоса који изражава општу вољу, јавља се морални закон који је израз практичког ума и коме у основи стоји категорички императив. По Марковићу, постоје две битне замерке оваквом схватању аутономије. Прва је да је рестриктивно, јер из њега следи да не може бити аутономије уколико она није морална; друга је да је морални закон одређен на формалана начин, па је