

Rastko Jevtić

DEKARTOVA FILOZOFIJA EMOCIJA¹

APSTRAKT: Emocije, ili strasti duše (kako ih Dekart najčešće naziva), spadaju među najkompleksnije vrste „stvari” u Dekartovoj filozofiji. One postoje kao „senzacije u širem smislu”: modusi res cogitans koji nastaju na osnovu „bliskog i intimnog jedinstva” res cogitans i res extensa u obliku ljudskog tela. Drugim rečima, strasti kao ratio essendi imaju obe konačne supstancije. Stoga, adekvatan opis njihove ontološke strukture pretpostavlja i opis ontološke strukture tela, i opis ontološke strukture misli, i opis njihovog odnosa. Pokušaću da iznesem ovakav opis razjašnjenjem Dekartove najobuhvatnije definicije strasti. Da stvar bude zanimljivija, kompleksnost strasti ne potiče samo od strukturalnih, već i funkcionalnih svojstava. Iako na osnovu Dekartovog teksta nema sumnje u to da je on strastima pripisivao motivacionu funkciju, situacija nije sasvim čista kada je u pitanju reprezentacionalna funkcija. Braniću tezu da je Dekart strastima pripisivao aksiološku vrstu reprezentacionalnosti koja se razlikuje od reprezentacionalnosti koju je pripisivao „idejama u striktnom smislu”.

KLJUČNE REČI: Dekart, percepcija, emocije, strasti, mentalna reprezentacija, motivacija

U ovom radu baviću se zapostavljenom dimenzijom Dekartove filozofije – njegovim shvatanjem emocija. Dekart ima iznenađujuće razvijenu filozofiju emocija za nekoga ko je uobičajeno predstavljen kao racionalistički filozof zainteresovan za „hladne” i apstraktne probleme ontologije i epistemologije. U stvari, na osnovu Dekartove tekstualne zaostavštine izvesno je da je tematika emocija od velikog značaja za Dekarta u poslednjoj deceniji njegovog života. Interesovanje za emocije verovatno je „uhvatilo maha” u njegovoj korespondenciji sa princezom Elizabetom koja je započela 1643. godine, da bi kulminiralo u njegovom poslednjem objavljenom delu,

1 Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu - Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-68/2022-14/ 200163).

Strasti duše (1649.), za koje Dekart eksplicitno kaže da ga je napisao samo da bi ga pročitala „princeza čije su mentalne moći toliko izuzetne da može lako razumeti stvari koje izgledaju veoma teško učenim doktorima” (AT XI 324; CSM I 327).

Struktura rada je sledeća. Prvo ću, preventivno, napraviti jezičko razjašnjenje koje treba da ukloni mogućnost konfuzije u pogledu Dekartove upotrebe izraza „emocija” i njemu sinonimnog izraza koji Dekart češće koristi: „*strast duše*”. Zatim ću, u svrhu objašnjenja Dekartove najobuhvatnije definicije strasti, eksplicirati pojmove koji čine osnovu Dekartove filozofije duha i psihologije. Na kraju drugog poglavlja čitaocu bi pomenuta definicija trebalo da bude sasvim jasna, i to upravo na osnovu toga što su razjašnjeni osnovni pojmovi koji stoje u *definiens*-u. U poslednjem delu rada posvetiću se odgovoru na pitanje: „*u čemu se sastoji funkcija emocija?*” Argumentovaću u korist *umerene teze* da strasti imaju dve funkcije: reprezentacionalnu i motivacionu. Tokom rada ću se pridržavati interpretativnog principa da je najbolje da interpretacija teksta jednog filozofa bude zasnovana na pojmovnim resursima samog tog filozofa. To znači da će moja interpretacija nastati na osnovu primarnog teksta, dok ću sekundarnu literaturu koristiti tamo gde ona može da pomogne.

„Emocije” i „strasti”: jezičko razjašnjenje

Za početak treba uzeti u obzir netrivialnu razliku u nazivu za istu vrstu stvari, između uobičajenog naziva u današnje vreme – „emocija”, i naziva koji Dekart koristi – „*strast*” tj. „*la passion*”. Francuski naziv otkriva vezu sa pozadinskim, opšte-metafizičkim pojmovima *delanja* i *trpljenja* koje Dekart primenjuje na ljudsko biće već na samom početku istraživanja u *Strasti duše*. On kaže: „Napominjem da, šta god da se dešava ili javlja, uglavnom se naziva *une passion* (trpljenje) u odnosu na subjekat kojem se dešava, dok se naziva *une action* (delanje, akcija) u odnosu na ono što čini da se to desi ili javi. Stoga, iako su delatnik (ono što čini da se stvar desi) i pacijent (ono čemu se stvar dešava) često različiti, akcija i trpljenje su uvek ista stvar koja ima dva imena na osnovu toga što ima dva različita subjekta sa kojima može stajati u odnosu.” (AT XI 328; CSM I 328) Dakle, postoji filozofski (čak metafizički) razlog zbog kojeg Dekart bira izraz „strast” u odnosu na izraz „emocija”. Francuski izraz *passion* potiče od latinskog *passio* čiji je koren *pati-* koji znači patiti ili trpeti. Ovaj drugi smisao – „*trpeti*” – je smisao koji je zajednički i opšte-metafizičkom pojmu trpljenja i pojmu strasti.

Konkretno, u slučaju *les passions de l’ame*, radi se o tome da je „ono što je strast duše uglavnom delanje tela”. (AT XI 328; CSM I 328) Drugim rečima, u ljudskom biću kao jedinstvu duše i tela događa se proces u kojem je uzrok telo u njegovom određenom stanju, a posledica je određeno stanje duše koja trpi uticaj tela. Ovo je

jedan te isti proces koji može imati dva imena u odnosu na delatnika – telo, i ono što trpi – dušu; ipak, Dekart bira naziv koji u fokus stavlja dušu.²

Iako Dekartov najčešće upotrebljen izraz za vrstu fenomena o kojoj se radi nije „emocija” već „strast”, Dekart koristi prvi izraz u okviru njegove *najobuhvatnije definicije strasti*: „... možemo ih uopšteno definisati kao one *percepcije, senzacije* ili *emocije* duše koje referiramo posebno na nju, i koje su uzrokovane, održavane i ojačane nekim kretanjem duhova”. (AT XI 349, 350; CSM I 338, 339; moj kurziv) Prilikom objašnjenja razloga zbog kojeg se nazivaju emocijama, Dekart kaže: „... čak je i bolje zvati ih emocije duše . . . zato što *od svih vrsta misli koje duša može imati, ne postoji nijedna druga koja je uzbuđuje i uznemirava tako snažno kao strasti*.” (moj kurziv) Znači, opravdano je zaključiti da se desila promena značenja izraza „strast” i „emocija” kada su u pitanju Dekartova i svakodnevna upotreba u 21. veku. Dekart bira izraz „emocija” koji potiče od latinskog glagola *movere* (kretati se) da bi ukazao na osetljivost duše na strasti kao vrstu misli, mada je ekstenzija izraza „strast” i „emocija” u njegovoj filozofiji ista. Sa druge strane, savremena „prirodnojezička upotreba” izraza „emocija” tiče se šireg skupa fenomena, dok govornik koristi izraz „strast” za najintenzivniji i najuzbudljiviji oblik „emocija”³. Ja ću u radu koristiti izraze sinonimno, jer oni to i jesu za Dekarta, mada ne treba gubiti iz vida da imaju drugačiju etimološku pozadinu i da time osvetljavaju različita svojstva iste vrste stvari.

Sada je potrebno da pojasnim ostale delove definicije koju sam citirao iznad. Da bi ovo objašnjenje bilo uspešno, prvo moram da načelno objasnim vrste psihičkih sposobnosti, i samim tim, vrste misli koje duša ima kada je *u bliskom jedinstvu*⁴ sa ljudskim telom, s obzirom na to da su strasti samo jedna od njih.

-
- 2 Čini mi se da postoje dva povezana razloga za ovaj izbor naziva. Prvo, on je veoma blizak svakodnevnom, prirodnom jeziku. Drugo, čini se da „kriterijum plemenitosti” - „... imena su uvek određena onim što je najplemenitije...” (AT XI 344; CSM I 336) - igra ulogu, s obzirom na to da Dekart kaže da je telo manje značajan deo ljudskog bića u 139. paragrafu *Strasti* (AT XI 432; CSM I 377)
 - 3 Naravno, uvek je moguće sumnjati u precizno značenje izraza svakodnevnog jezika. Ovde samo tvrdim nešto za šta verujem da bi izazvalo široko slaganje: ekstenzija izraza „emocija” je u današnjem, srpskom jeziku šira nego ekstenzija izraza „strast”.
 - 4 Nije moguće da u ovom radu detaljnije zalazim u raspravu o ontologiji ljudskog bića u Dekartovoj filozofiji. Zato mislim da treba eksplicirati sledeću pretpostavku na osnovu koje sam pisao ovaj rad: ljudsko biće kao takvo nije isključivo *res cogitans* tj. misleća supstancija, već je ono *res cogitans* koja je u *sui generis* relaciji *bliskog i intimnog jedinstva* ili *takoreći međusobnog prožimanja* sa ljudskim telom kao oblikom *res extensa*; na osnovu ove relacije nastaju ili „emergiraju” određena svojstva koja ne bi drugačije mogla postojati: *senzacije u širem smislu*. Najpoznatija, paradigmatična mesta iz Dekartovog teksta za koja smatram da opravdavaju moju tezu su čuveni *mornar u brodu pasus* iz Šeste Meditacije (AT VII 81, 82; CSM II 56) i poslednji deo paragrafa 48 *Principa filozofije* (AT VIII A 23; CSM I 209), mada verujem da i mnoga druga, manje poznata mesta idu njoj u prilog.

Podela psihičkih sposobnosti ljudskog bića i objašnjenje definicije strasti

Glavna i jedina funkcija duše je mišljenje tj. „stvaranje misli“; ovu sposobnost *res cogitans* poseduje „suštinski” ili „po prirodi”. Na osnovu ove sposobnosti nastaju dve različite vrste misli. Prvoj vrsti je uzrok sama duša, tj. one zavise samo od nje – one su akcije duše. Ovu vrstu mišljenja Dekart naziva *la volonté* tj. volicija ili htenje. Drugu vrstu misli čine različite percepcije ili modusi znanja prisutni u nama kao strasti u opštem smislu⁵, „jer ih često naša duša ne čini takvim jesu, i duša ih uvek prima od stvari koje su reprezentovane njima” (AT XI 342; CSM I 335) Kao što sam već rekao, strasti duše pripadaju drugoj vrsti misli, percepcijama ili strastima uopšte.

Postoji dve vrste htenja – dve podvrste prve vrste misli. Prvu vrstu čine akcije duše koje završavaju u samoj duši; radi se o postupcima duše koji „kao objekat nemaju ništa materijalno”. Barem neke akcije duše koje spadaju u ovu vrstu u potpunosti ne zavise od ljudskog tela, mada nekima ljudsko telo može biti parcijalni uzrok. Druga vrsta htenja se „završava” u našem telu tj. ispoljava se putem njega i ima za svrhu da ga pokreće. Ovu vrstu misli savremenim rečnikom nazivamo „motorička volicija” i ona je po definiciji zavisi od tela. (AT XI 343; CSM I 335) Čini mi se da je upravo druga vrsta volicije ono što se najčešće naziva volicijom u savremenoj filozofiji i psihologiji. Za razliku od druge vrste volicije koja nije neuobičajena za nas kao filozofe i psihologe 21. veka, prva vrsta je prilično neobična. U stvari, izgleda da za Dekarta voljni i perceptivni proces nisu nužno razdvojeni procesi i da je, stoga, prva vrsta volicije ujedno i jedna vrsta percepcije. Drugim rečima, prva vrsta akta htenja je ujedno i jedna vrsta perceptivnog akta. U sledećem pasusu ću putem objašnjenja Dekartovog pojma percepcije doći do potpunijeg objašnjenja ovog akta.

Analogno podeli htenja, postoje dve vrste percepcije. Započecu sa manje problematičnom vrstom koja je bliskija savremenom načinu mišljenja. Radi se o vrsti percepcija koje za uzrok imaju telo uopšte. Dakle, njihov uzrok su ili tela spoljašnja u odnosu na ljudsko telo, ili samo ljudsko telo. Najčešći primer ove vrste percepcije je „spoljašnje” opažanje svakodnevnih, makroskopskih objekata poput stolova i stolica; ipak, u ovu vrstu percepcije spadaju i opažaji unutrašnjih apetita (glad i žeđ), opažaji toplote i hladnoće, zadovoljstva i bola i sl.⁶, i najrelevantnije za moj rad, opažaji strasti.

Druga vrsta percepcije je jako specifična, s obzirom na to da je ona ujedno i prva vrsta voljnog akta; ona nije uzrokovana telom već samom *res cogitans*. Zvaću je *percepcija-volicija* ili *volicija-percepcija*. Ona se dešava „kada se naša duša posveti zamišljanju nečega nepostojećeg – kao prilikom zamišljanja začarane palate ili himere – i,

5 Ovde se misli na opšte-metafizički pojam strasti kao onoga što se dešava stvari koja trpi (definicija iz prvog pasusa prethodnog poglavlja).

6 Dekartov pojam unutrašnje-telesnih senzacija nije sasvim eksplicitan pa je moguće raspravljati o njegovoj ekstenziji.

takođe, kada se posveti razmatranju nečega što je čisto inteligibilno i nezamislivo imaginacijom – npr. prilikom razmatranja sopstvene prirode”. Dekart smatra da „percepcije koje duša ima o ovim stvarima zavise prvenstveno od volicije koja dušu čini svesnom njih.” (AT XI 343; CSM I 336) Sledeća Dekartova tvrdnja je posebno zanimljiva: „(percepcije) koje imaju dušu kao uzrok su percepcije naših volicija i svih zamišljanja ili drugih misli koje zavise od njih. Jer je izvesno da *ne možemo hteti nešto a da pritom ne percipiramo da to hoćemo*. I iako je htenje nečega akcija u pogledu naše duše, za percepciju takvog htenja se može reći da je strast u duši⁷. Ali zato što je *ova percepcija zaista jedna i ista stvar kao volicija*, a imena su uvek određena onim što je najplemenitije, uobičajeno je ne zovemo „strast” („u opštem smislu”; moje pojašnjenje) već samo „akcija”. (AT XI 343, 344; CSM I 335, 336; moj kurziv) Ovo je jako interesantan slučaj i verovatno bi u savremenoj psihologiji bio asociran sa pojmom metakognitivnih procesa. Dakle, određeno stanje duše je i uzrok tj. delatnik i posledica tj. „pacijent”. Duša ima htenje, ali i percipira to htenje; ona je aktivna putem volicije i trpi putem percepcije koju Dekart istovremeno kategoriše kao strast u opštem smislu. Ipak, sasvim je plauzibilno da on ne misli da se radi o misaonom procesu kakav se zamišlja u savremenim teorijama višeg reda, gde misao višeg reda – percepcija – kao intencionalni objekat ima misao nižeg reda – u ovom slučaju volicija – već se radi o jednom jedinom aktu misli koji obavlja dve funkcije (gotovo?) simultano. Iako temu *volicija-percepcija* smatram prezanimljivom jer su ovi, istovremeno akti i trpljenja duše izuzetno bitni za njegovu filozofiju⁸, nemam mesta da ulazim u detalje.

Trenutno relevantna poenta je ta da strasti duše mogu biti definisane „eliminacijom”, ili „potpunom negativnom definicijom”⁹ u odnosu na vrste misli tj. psihičke sposobnosti čoveka: one nisu ni volicije-percepcije, ni motoričke volicije, ni percepcije spoljašnjih objekata, ni percepcije unutrašnjih senzacija poput gladi i žeđi, toplote i hladnoće, i telesne prijatnosti i neprijatnosti; ipak, one su jedna *vrsta percepcije koja je uzrokovana telom*, i samim tim, jedna vrsta misli.

Pošto bi trebalo da bude jasno zbog čega Dekart strasti naziva percepcijama i emocijama, sada ću se vratiti na najobuhvatniju definiciju strasti i dati pojašnjenje verovatno najkompleksnijeg dela definicije. Preostaje da se razume to zbog čega ih

7 Strast u opšte-metafizičkom, a ne psihološkom smislu. (definicija iz prvog pasusa prethodnog poglavlja)

8 Bitnost ovih misaonih akata najpre se tiče njegovog projekta iz *Meditacija*, s obzirom na to da se može reći da „metodska sumnja” dovodi *res cogitans* u situaciju da razmatra čisto-inteligibilne prirode svojom voljom.

9 Naziv za ovu vrstu definicije sam možda ja izmislio, ali ona radi veoma prostu stvar. Definicija je negativna jer stvar definiše tako što sadrži tvrđenje (ili tvrđenja) o tome šta stvar nije. Definicija je potpuna jer nabroja, ne samo neke, već sve stvari koje potpadaju pod istu vrstu stvari kao i *definiendum*. S obzirom na to da je ova definicija potpuna i negativna, njom sam iscrpeo sve vrste misli koje *nisu* strasti.

Dekart naziva *senzacijama*. Dekart eksplicitno iznosi razlog: „zato što su primljene u dušu na isti način kao objekti spoljašnjih čula, i od strane duše one nisu spoznate na bilo kakav drugi način” (AT XI 350, CSM I 339)

Ovo može da znači dve stvari. Prvo, Dekart može da misli na to da su neurofiziološki primljene u dušu na isti način; preciznije, da je *kauzalni tok* koji rezultira uticajem na dušu „dovoljno sličan” da bi ga nazvao „istim”¹⁰. Drugo, Dekart može da misli na to da su u svesti ove stvari percipirane na „dovoljno sličan” način da bi ga nazvao „istim”; preciznije, da su spoljašnje senzacije i strasti *fenomenološki spoznate* „dovoljno slično”. Po mom mišljenju, Dekart prihvata da su emocije „dovoljno slične” senzacijama u oba ova smisla. Počecu sa prvim.

Prilikom objašnjenja prvog smisla „dovoljne sličnosti” simultano ću uspjeti da objasnim i poslednji, neurofiziološki deo najobuhvatnije definicije strasti („... koje su uzrokovane, održavane i ojačane nekim kretanjem duhova”). (AT XI 350; CSM I 339) Ovime će postati jasno šta znači to što one za uzrok imaju telo. Ipak, neću preterano zalaziti u detalje Dekartove neurofiziologije pošto je u „empirijskom” smislu prevaziđena.

Životinjski duhovi (*les esprits animaux*), mada njihovo ime može zavesti savremenog čitaoca, su najfinije *materijalne* čestice čovekovog neurofiziološkog sistema u Dekartovoj filozofiji. Istovremeno, oni su ujedno i najfinije čestice u krvi. Za Dekarta je srce principijelni uzrok kretanja materije u organizmu. (AT XI 333; CSM I 331) Ono zagrevanjem proređuje, ali uvećava zapreminu krvi koja se nalazi u srcu, čime je završen prvi momenat ciklusa kretanja krvi kroz srce u arterije i ostale delove tela. Ključni trenutak ovog procesa je ono što zdravorazumski nazivamo „ispumpavanje”; po Dekartovom mišljenju, tada se najveći deo krvi koji je srce preradilo toplotom koju generiše, isporučuje u ostale delove tela, i tako svaki deo tela biva nahranjen materijom koja mu je potrebna. U ovom procesu životinjski duhovi kao „najživiji i najfiniji delovi krvi” konstantno ulaze u šupljine u mozgu u velikom broju. Oni idu baš u mozak, a ne negde druge, zbog toga što su primorani neurofiziološkom strukturom tela: „sva krv koja izlazi iz srca preko velike arterije prati direktni put ka ovom mestu (mozgu; moj dodatak) i pošto ne može sva krv da uđe u mozak jer su prolazi previše uski, samo najaktivnije i najfinije čestice prolaze u mozak dok se ostale šire u druge delove tela” (AT XI 334; CSM I 331) Dakle, životinjski duhovi kao najfiniji delovi krvi su odvojeni od ostalih delova krvi pukim mehaničkim svojstvima: krvni putevi kao „previše uski” funkcionišu po modelu najobičnijeg filtera. Iz ovoga se vidi da kod Dekarta ne postoji razlika između krvotoka i nervnog sistema kakva postoji u savremenoj fiziologiji.

10 Koristim izraz „dovoljno slično” zbog toga što je očigledno da je ljudsko biće sposobno da diferencira spoljašnji opažaj i strast, pa je izraz „isti način” utoliko neprecizan; da ne postoji apsolutno nikakva razlika u procesu nastajanja ove dve stvari, ne bi mogla da postoji ni razlika u identitetu i identifikaciji.

Funkcija životinjskih duhova koju je potrebno istaći, i zbog pojašnjenja Dekartove klasifikacije strasti kao senzacija, („dovoljno sličnog primanja u dušu” i „dovoljno sličnog saznanja od strane duše”) i zbog neurofiziološkog dela definicije, je ta da su oni neposredni uzrok kretanja i položaja pinealne žlezde, i samim tim neposredni uzroci određenih stanja duše, ali i jedini prenosioci kretanja pinealne žlezde uzrokovano od strane duše na ostale delove tela. (AT XI 355; CSM I 341)

Poznato je da je pinealna žlezda koja „visi u šupljini u središnjem delu mozga, između unutrašnjih i spoljašnjih šupljina”, za Dekarta „sedište duše”¹¹. Ovo ne znači da se duša nalazi u žlezdi, i samim tim u prostoru, već da duša „najodređenije” prima uticaj tela i vrši sopstveni uticaj putem nje. Objasniću šta ovo znači na primeru motoričkog htenja. Kada čovek odluči da pomeri ruku, duša uzrokuje promenu mesta pinealne žlezde, koja menja svoj položaj na osnovu prethodno utvrđene asocijacije¹²; tako se žlezda pokreće i zadržava u položajima koji regulišu kretanje duhova koji idu u mišiće, i koji uzburkavaju duhove koji su već sadržani u mišićima, a ovi duhovi promenom proporcija u kojima se nalaze u mišićima dovode do njihovog zatezanja ili opuštanja, što nije ništa drugo do pokret ruke ili noge. Dekart, govoreći da duša „najodređenije” vrši funkciju u ovom delu, ne želi da kaže ništa drugo osim toga da je promena stanja pinealne žlezde jedina neposredna posledica aktivnosti duše, dok su sve druge promene tela njene posredne posledice, tj. posledice nastale pomeranjem žlezde.

Kauzalni tok je obrnut u slučaju percepcija senzacija u širem smislu (spoljašnjih senzacija, unutrašnjih senzacija, i strasti). Životinjski duhovi, pod kauzalnim uticajem spoljašnjeg objekta, ili uzburkani nekim prethodnim stanjem tela ili duha utiču na pinealnu žlezdu – promenu njenog mesta i održavanje na jednom određenom mestu određeni period vremena – i time izazivaju određena stanja duše. Ideja kao jednostavna misao sa reprezentacionalnim sadržajem nastaje neposredno, promenom stanja pinealne žlezde pod perturbacijama životinjskih duhova koje su nastale uticajem reprezentovanog objekta (AT XI 353; CSM I 340), dok je „dodatak” koji zajedno sa idejom čini složenu misao¹³ rezultat i kretanja tj. položaja žlezde, i neurofizioloških dispozicija tela koje su različite jer su ljudska tela različito konstituisana „po prirodi”. (AT XI 358, CSM I 343)

Sada se može reći u čemu se sastoji neurofiziološka „dovoljna sličnost” između senzacija nastalih od strane spoljašnjih objekata i strasti. Kauzalni tok, i u slučaju

11 Dekartov argument da pinealna žlezda mora biti „sedište duše” se nalazi u paragrafu 32. *Strasti duše* (AT XI 353; CSM I 340)

12 Izraz „asocijacija” ovde treba razumeti kao opštu psiho-fizičku korelaciju između stanja duha i položaja pinealne žlezde koja je potencijalno promenljiva. Iako postoje „prirodno instituirane asocijacije” – korelacije koje ljudsko biće ima po prirodi – mnoge su stečene i moguće ih je menjati (AT XI 362; CSM I 344)

13 O razlici između jednostavnih i složenih misli biće reči kasnije.

prvog, i u slučaju drugog procesa ima dva ključna zajednička aspekta: prvo, oba procesa kao neurofiziološki terminus (pre izazivanja posledica u duši) imaju pinealnu žlezdu; drugo, životinjski duhovi su u oba slučaja entiteti koji neposredno vrše uticaj na pinealnu žlezdu, i samim tim, dovode do stvaranja senzacije u svesti. Drugim rečima, verujem da se tvrdnja: „zato što su primljene u dušu na isti način kao objekti spoljašnjih čula” odnosi upravo na „identičnost”, tj., preciznije, „dovoljnu sličnost” u poslednjoj fazi i medijatoru kauzalnog procesa – uticaju na pinealnu žlezdu i kretanju duhova. Ovime je objašnjen i neurofiziološki deo definicije, i prva komponenta Dekartovog razloga da strasti nazove senzacijama.

Za kraj razjašnjenja definicije potrebno je pojasniti i drugu komponentu razloga na osnovu kojeg Dekart strasti naziva senzacijama i govori o dovoljnoj sličnosti između njih i spoljašnjih senzacija: „od strane duše one nisu spoznate na bilo kakav drugi način”. S obzirom na to da je znanje (u krajnjoj liniji) stanje *res cogitans*, ovde se ne može raditi o neurofiziološkoj komponenti perceptivnog procesa, već o njenoj posledici na dušu. Šta je to što duša spoznaje kao „isto”, a zapravo „dovoljno slično”, prilikom spoznaje senzacija i strasti?

Odgovor na ovo pitanje ne može biti sasvim direktan usled toga što Dekart ne koristi nikakav istaknuti tehnički termin da označi stvar o kojoj se radi. Indikativni i uputni izrazi koje Dekart koristi kada je u pitanju saznanje senzacija su „sentire” i „sentir”; to su izrazi „prirodnog” latinskog i francuskog jezika. Ovi izrazi su na engleski prevedeni sa „*sensory awareness*” što je više tehnički, i potencijalno informativniji izraz (AT VIIA 8, 316, 320; CSM I 195, 280, 283) mada i dalje može biti zbunjujući i nejasan. Iako smatram da se na osnovu Dekartovog teksta ne može pronaći sasvim pogodan tehnički termin koji treba da figurira u odgovoru, mislim da postoji nekoliko ključnih mesta koja daju dovoljno razloga da se zaključi šta je to po čemu su spoljašnje senzacije i strasti dovoljno slične u pogledu njihovog postojanja kao modusa duše. Prva dva mesta koja ću izneti su informativna na osnovu kontrasta između senzacija u širem smislu¹⁴ i čistih, apstraktnih misli; verujem da treće i četvrto mesto dodatno ekspliciraju ono što je predmet kontrasta – „dovoljnu sličnost” između senzacija u širem smislu – na adekvatan način.

Hronološki prvo mesto se nalazi na samom kraju petog dela *Rasprave o metodi* (1637.): „... nije dovoljno za nju (racionalnu dušu) da bude smeštena u ljudskom telu kao kormiral na brodu, osim možda da bi pokretala udove, već ona mora biti bliže spojena i ujedinjena sa telom da bi imala, osim ove moći pokretanja, *osećanja i appetite kao naše* i tako konstituisala stvarnog čoveka.” (AT VI 59; CSM I 141) Drugo mesto je tematski blisko povezano sa prvim i nalazi se u *Šestoj meditaciji*; to je čuveni pasus *mornar u brodu*: „Priroda me takođe uči, putem ovih senzacija bola, gladi, žeđi itd.,

14 Na sledećoj strani će postati jasno zbog čega kategorija senzacija u širem smislu obuhvata i spoljašnje senzacije i strasti.

da nisam samo prisutan u svom telu kao što je mornar prisutan u brodu, već da sam veoma blisko povezan, i takoreći među-prožet sa njim, tako da ja i telo formiramo jednu stvar. Da ovo nije tako, Ja, koji sam ništa osim misleće stvari, ne bih *osećao* bol kada bi telo bilo povređeno, već bih percipirao štetu čisto na osnovu intelekta, kao kada mornar vidom percipira da li je nešto na njegovom brodu oštećeno. Slično, kada bi telu bila potrebna hrana ili piće, trebalo bi da imam *eksplicitno razumevanje činjenice*, umesto *nerazgovetnih senzacija* gladi i žeđi. Jer ove senzacije gladi, žeđi, bola itd. nisu ništa drugo do nerazgovetni modusi mišljenja koji nastaju iz jedinstva i takoreći među-prožimanja uma sa telom.” (AT VII 81; CSM II 56; moj kurziv) Iako ovi pasusi nisu apsolutno eksplicitni, mislim da je teorijski kontrast koji Dekart u njemu pravi iluminativan po pitanju toga kako treba razumeti *čulnu svesnost* tj. ono što je zajedničko za sve senzacije.¹⁵

Radi se o kontrastu između dve vrste percepcija koja ljudsko biće ima: *čisto intelektualne percepcije* i *čulne percepcije*. Čisto intelektualna percepcija donosi „eksplicitno razumevanje činjenice”, a čulnom percepcijom se spoznaju senzacije.¹⁶ Iako su i čisto intelektualne percepcije i senzacije vrste misli, sasvim je očigledno da se one razlikuju na osnovu njihovog ontološkog izvora. Ovo je sasvim jasno na osnovu 48. paragrafa prvog dela *Principa filozofije*: „... mi, takođe, *unutar nas imamo iskustvo* određenih drugih stvari koje ne smeju biti referirane ni na um sam po sebi ni na telo samo po sebi. Ove stvari nastaju ... iz bliskog i intimnog jedinstva našeg uma sa telom. Lista uključuje, prvo, apetite kao što su glad i žeđ; drugo, *emocije ili strasti uma* koje se *ne sastoje samo od misli*, kao što su emocije besa, radosti, tuge i ljubavi; i konačno, sve senzacije, npr. bola, zadovoljstva, svetlosti, boja, zvukova, mirisa, ukusa, toplote, čvrstoće i drugih telesnih kvaliteta.” (AT VIII A 23; CSM I 209; moj kurziv) Sasvim je jasno da apetiti, emocije i senzacije mogu da se svrstaju u jednu kategoriju – *senzacije u širem smislu* – upravo na osnovu toga što imaju isti *ontološki izvor*: sve senzacije potiču iz bliskog i intimnog jedinstva duha i tela. To što imaju zajednički ontološki izvor generiše ključnu karakteristiku u pogledu njihovog postojanja kao modusa *res cogitans*.

15 Još jedno uputno mesto koje pokazuje da je za Dekarta kontrast veoma značajan kada objašnjava čulnu svesnost (mada takođe potkrepljuje moju poentu da mu fali precizna tehnička terminologija u ovakvim kontekstima) je njegovo poređenje anđela i čoveka iz januarskog pisma Regijusu (1642.): „Jer da je anđeo u ljudskom telu, on ne bi imao senzacije kako ih mi imamo, već bi prosto percipirao kretanja koja su uzrokovana spoljašnjim objektima, i na taj način bi se razlikovao od pravog čoveka ... „ (AT III 494; CSMK 206) Štaviše, Dekart u ovom kontekstu kaže da on koristi *čulnu svesnost* ili kapacitet imanja misli koje se *osećaju* kao objašnjenje „istinskog modusa jedinstva” u kojem se nalaze ljudsko telo i duša, što nije ništa drugo do *sui generis relacija jedinstva* koju sam pomenuo ranije.

16 U stvari, posebnost čulnih modusa mišljenja nije izražena samo teorijskim, već i terminološkim kontrastom. Dekart je sklon da za „čisto” mišljenje *res cogitans* koristi reči „cogitare” i „penser”, dok je za specijalne moduse mišljenja sklon da koristi reči „sentire” i „sentir”. U srpskom jeziku, ovoj promeni bi korespondirala promena sa „misliti” na „osećati”.

Četvrto mesto koje želim da izdvojim je takođe informativno po pitanju pomenu-tog kontrasta, i samim tim korisno za razumevanje „dovoljne sličnosti” koje strasti imaju sa ostalim senzacijama. Radi se o pasusu o trouglu i kilijagonu u kojem Dekart pravi razliku između čisto intelektualne percepcije i imaginacije kao čulne percepcije. (AT VII 73; CSM II 51) Ukratko, poenta je sledeća: iako i u slučaju trougla, i u slučaju kilijagona, subjekat može da razume da se radi o figurama sa tri i hiljadu uglova i linija, subjekat ne može podjednako „jasno i razgovetno” predstaviti sebi sliku trougla i sliku kilijagona. Ovo pokazuje da imaginacija kao čulna sposobnost zahteva „poseban napor uma” koji nije potreban za „eksplicitno razumevanje činjenice” tj. apstraktno razumevanje. Sasvim se slažem sa Kotingemom u njegovoj karakterizaciji onoga što razlikuje čisto intelektualnu percepciju od čulne svesnosti: „Ono na šta se Dekart poziva je unutrašnji, *fenomenološki kvalitet* ili „*ukus*” akta imaginacije” (Cottingham 2008: 178; moj kurziv)

Po mom mišljenju, radi se o tome da senzacije u širem smislu – spoljašnje, unutrašnje i *strasti* – nisu „čiste” i „apstraktne” misli bez ikakve afektivne komponente, već su one *modusi mišljenja* koji imaju *specifično kvalitativni karakter* jer nastaju iz „jedinstva i takoreći međuprožimanja uma sa telom” (AT VII 81; CSM II 56) Svaka vrsta senzacije se *oseća* na njoj svojstven način koji nije moguće sasvim adekvatno jezički izraziti, ali većina ljudi ima načelni epistemički pristup ovim doživljajima. Izraz „iskustvo unutar nas” iz 48. paragrafa *Principia* je uputan: većina ljudi zna kako je videti sunce, pomirisati ružu, osećati bol, biti gladan, biti srećan itd. Kao ujedinjena sa telom, *res cogitans* dobija „dodatan skup sazajnog materijala” u vidu kvalitativnog aspekta koji senzacije po prirodi imaju. Drugim rečima, ljudsko biće ne može saznati senzaciju (u punom smislu te reči) ni na kakav drugi način osim tako što je doživljava ili oseća. Ipak, ovo nisu „puki doživljaji” ili „puka osećanja” (tzv. „bare feelings”) već su uvek deo misaonog procesa *res cogitans*. Samim tim, ovi doživljaji se oslanjaju na ontološku strukturu misli tj. ne mogu postojati bez nje¹⁷. Drugim rečima, čulna svesnost ne postoji bez mišljenja; ona je podvrsta mišljenja.

Savremena filozofska terminologija sadrži tehnički termin koji nije bio u opticaju u Dekartovo vreme, i za koji smatram da sasvim dobro izdvaja ključnu karakteristiku onoga što Dekart naziva „čulna svesnost”. Svaka od senzacija kao misao koja nastaje usled jedinstva sa telom ima *quale*. Duša spoznaje senzacije spoljašnjih stvari i strasti na „isti” tj. „dovoljno sličan” način upravo zbog toga što *sve vrste senzacija imaju kvalitativni karakter*, bilo da su spoljašnje, unutrašnje ili strasti. Duša *osećanjem* saznaje ovaj *aspekt* senzacija: „plavost” neba, „čvrstoća” stola, specifičan osećaj gladi, toplote, poseban osećaj radosti ili nade itd. – sve ove misli se spoznaju na dovoljno sličan način utoliko što se doživljava osećaj koji one „nose”.

17 Ovde, naravno, govorim o senzacijama koje ljudsko biće kao jedinstvo duše i tela ima. Nažalost, nemam prostora da zalazim u tematiku senzacija kod životinja.

Sada bi trebalo da bude dovršeno pojašnjenje Dekartove najobuhvatnije definicije strasti, zajedno sa pozadinskim pojmovima koji su preduslov za njeno razumevanje. Ipak, Dekartova osnovna definicija ne govori sve što ima da se kaže u vezi sa strastima. Ona „locira” strasti kao izuzetno kompleksnu vrstu stvari u okviru Dekartove ontologije, ali izostavlja objašnjenje njihove funkcije.

Funkcionalnost i reprezentacionalnost strasti

U ovom delu rada želim da ispitam funkcionalnost strasti. Drugim rečima, želim da odgovorim na ključno pitanje: „*u čemu se sastoji funkcija emocija?*”. Moja osnovna teza je da strasti imaju dve osnovne funkcije: *reprezentacionalnu i motivacionu*.

Međutim, ova teza nailazi na urgentan problem sa kojim se isto tako treba suočiti. Postoje dva ključna mesta u Dekartovom tekstu na kojima se on eksplicitno izražava o funkciji emocija generalno. Koristeći prilično strog jezik, on kaže: „... Funkcija svih strasti se sastoji *samo u ovome*, da one pripremaju našu dušu da želi stvari koje priroda smatra korisnim za nas, i da istraje u ovoj voliciji; i ista agitacija duhova koja uobičajeno uzrokuje strasti takođe priprema telo da stvara kretanja koja nam pomažu da steknemo ove stvari.” (AT XI 372; CSM I 349; moj kurziv) Ovom mestu prethodi mesto na kojem je Dekart malo manje eksplicitan i na kojem se izražava manje striktno, ali je ideja koja je u fokusu je veoma slična: „... glavni efekat svih ljudskih strasti je da pokreću i stvaraju dispoziciju u duši da želi stvari za koje pripremaju telo” (AT XI 359; CSM I 343).

Pomenuti citati iz Dekartovog teksta čine najeksplicitnije generalizacije o funkciji strasti za koje ja znam, i obe generalizacije govore *isključivo o motivacionoj funkciji strasti*. Štaviše, teza koja je eksplicitno izneta u prvom citatu je prilično snažna; nazvaću je *striktnom tezom*.

Striktne teze: jedina funkcija koju strasti imaju je motivaciona funkcija.

Može se reći da je striktna teza deo najčešće deo stanovišta koje se, savremenim rečnikom, naziva hjumovskim¹⁸. Šapiro ovu vrstu stanovišta naziva *The Familiar Account*. (Shapiro 2012: 194) Tri ključne teze ovog stanovišta glase:

1. Senzacije¹⁹ kao suštinsko svojstvo imaju funkciju reprezentacije sveta; one su intencionalna mentalna stanja;

18 Naravno, treba biti pažljiv u vezi sa razlikom između stanovišta koja je Hjum zaista zastupao i stanovišta koji su mu interpretatori pripisali.

19 Šapiro koristi ovaj termin tako da govori prvenstveno o spoljašnjim senzacijama; osim toga, ona ga koristi tako da isključuje emocije. Dakle, ne radi se o Dekartovom „*širokom*” pojmu senzacije iz paragrafa 48. *Principa*.

2. Emocije kao suštinsko svojstvo imaju motivacionu funkciju; međutim, emocije nisu ni reprezentacionalne, ni same po sebi intencionalne, i zbog toga zavise od drugih takvih stanja kao osnova za vršenje „motivacionog rada”;
3. Senzacije nisu motivaciona stanja.

Prema ovom stanovištu informacije o svetu i subjektu dobijamo isključivo putem senzacija. S druge strane, strasti ne predstavljaju bilo šta o svetu ili subjektu, već isključivo služe da dovedu subjekta do postupanja. Senzacije donose subjektu predstave o objektima; ove predstave na izazivaju emocionalnu reakciju²⁰ i na taj način bivaju stvorene korelacije između predstave i emocija; emocije koje su izazvane određuju postupke subjekta odnosu na objekte na koje je reagovao. Nije potrebno detaljnije razvijati priču o *The Familiar Account*. Ključno je to da je „podela duševnog rada” prema ovom stanovištu jasno ustanovljena i ne dolazi ni do kakvog mešanja funkcija: *jedna vrsta mentalnih stanja vrši funkciju reprezentacije, a druga vrsta mentalnih stanja vrši funkciju motivacije*. Može se reći da bi se Dekartovo stanovište fino uklopilo u *The Familiar Account* ukoliko je zaista istina da on prihvata striktnu tezu. U ovom slučaju, njegova teorijska situacija bi se tumačila na sledeći način: spoljašnje senzacije reprezentuju objekte, a strasti dovode do određene vrste postupka koja je determinisana reprezentacijama svojstava koje objekti imaju sami po sebi.

Međutim, ja nemam problem da naizgled „zagrizem metak” i da tvrdim da se Dekartovo stanovište o senzacijama i emocijama ne uklapa u *The Familiar Account*. Prema mojoj interpretaciji, Dekart smatra da ne reprezentuju samo spoljašnje senzacije, već i emocije; međutim one to čine na drugačiji, *sui generis* način. Želim da ponudim *umerenu tezu* kao tezu za koju verujem da je Dekart prihvata.

Umerena teza: osim motivacione, strasti imaju i *reprezentacionalnu* funkciju.

Naravno, metak koji naizgled moram da zagrizem tiče se Dekartovog strogog jezika. On kaže: „... funkcija svih strasti sastoji se *samo u ovome...*”, a zatim u nastavku nesumnjivo strastima pripisuje motivacionu funkciju. Želim da se odmah pozabavim ovim problemom da bih mogao da nastavim sa raspravom o reprezentacionalnosti strasti.

Zašto ipak uspevam da izbegnem metak? Verujem da postoje dva razloga zbog kojih Dekart na ovom mestu ne pripisuje reprezentacionalnu funkciju strastima potpuno eksplicitno.

Prvi razlog se sastoji u tome da je *Strasti duše* spis koji nije ni veoma terminološki disciplinovan, ni previše pojmovno sistematizovan. Hoću da kažem da Dekart nije sasvim pažljiv pri opisivanju značajnih entiteta i procesa u *Strasti duše*, i da njegov tekst ponekad

²⁰ Naravno, ne treba isključiti mogućnost da je subjekat prema nekim senzacijama tj. objektima potpuno indiferentan. (videti npr. AT XI 374; CSM I 350)

ne zadovoljava jezičko-pojmovni zahtev koji filozofi analitičke orijentacije najčešće pretpostavljaju. Niti je na osnovu Dekartovog teksta potpuno jasno koji su to izrazi i pojmovi koji se nalaze na eksplanatorno-primitivnom nivou i koji, samim tim, služe za objašnjenje drugih, manje jasnih izraza i pojmova; niti je Dekart eksplicitno izdvojio, i jasno i iscrpno definisao skup izraza i pojmova kojima pridaje tehničko značenje, i koje *ekskluzivno* i *disciplinovano* koristi pri opisivanju relevantnih ontoloških domena. Nažalost, ovo doводи do teškoća u slučajevima interpretacije, kada je ključan zahtev za nedvosmislenim jezičko-pojmovnim aparatom. Stoga je pred interpretatora Dekartove filozofije postavljena mogućnost (ako ne i zahtev) da na osnovu primarnog teksta „ekstraktuje” pojam koji smatra značajnim za njegovu filozofiju i dodeli mu eksplicitan naziv, iako to možda čak i sam Dekart nije učinio. Osim toga, interpretatoru Dekartove filozofije je omogućeno i da kaže da se na određenim mestima Dekart prosto pogrešno ili nedovoljno precizno izrazio. Ja kao interpretator činim obe ove stvari: „ekstraktujem” zasebni pojam *aksiološke reprezentacionalnosti* strasti o kojem ću kasnije detaljnije govoriti i tvrdim da se na ovom mestu Dekart previše grubo i neprecizno izrazio.²¹

Iako tvrdnju da se Dekart previše grubo izrazio smatram bitnom, teško da se može pronaći način putem kojeg bi se pokazalo da je ona nedvosmisleno tačna. Ipak, postoji ključna činjenica koju treba imati u vidu kada je u pitanju najstriktnija definicija iz 52. paragrafa. Dekart pre rečenice: „funkcija svih strasti se sastoji samo u ovome...”, kaže: „Primećujem, štaviše, da objekti koji stimulišu čula ne uzbuđuju različite strasti u nama zbog razlika u (samim) objektima, već samo zbog različitih načina na osnovu kojih mogu da nam štete ili da nam koriste, ili da uopšte budu od značaja za nas”. (AT XI 372; CSM I 349; moj dodatak u zagradi) Iako ovo nije eksplicitno priznanje reprezentacionalne funkcije strasti kakvo bih pozeleo u korist sopstvene interpretacije, jasno je da Dekart govori o nekakvoj „informativnosti” koja je u vezi sa emocijama i tiče se korisnosti, štetnosti i značaja spoljašnjih objekata. Hoću da kažem da neposredni kontekst u kojem se nalazi striktna definicija sadrži nešto više osim govora o motivacionoj funkciji kada su u pitanju strasti, i da to ide u prilog mojoj, umerenoj tezi. Nadam se da ću malo kasnije uspeti da pokažem da se radi o *sui generis* reprezentacionalnoj funkciji strasti.

Iako se na osnovu mog predstavljanja problemske situacije – izlaganja Dekartovih opštih tvrdnji o funkciji strasti – može pomisliti da ću zastupati neuobičajenu interpretaciju, zapravo je slučaj da nemali broj savremenih autora deklarativno stoji

21 Pritom, spis *Strasti duše* za predmet istraživanja ima vrstu „stvari” koja spada među najkompleksnije u Dekartovom univerzumu. Ovo ima značajne posledice po upotrebu jezika. Što je fenomen o kojem se radi kompleksniji, to više mogućih adekvatnih načina opisivanja dopušta. Drugim rečima, uz porast kompleksnosti fenomena proporcionalno raste i broj prikladnih jezičko-pojmovnih sredstava koje se mogu iskoristiti za njegov opis. Međutim, činjenica o mnoštvenosti adekvatnih jezičko-pojmovnih aparata u vezi je sa jednom psihološkom činjenicom: veća je šansa da će se onaj ko opisuje izraziti manje precizno.

na mojoj strani u pogledu prihvatanja postojanja reprezentacionalne funkcije strasti.²² Drugim rečima, retko ko zastupa stanovište koje prihvata striktnu tezu, mada neretko nije sasvim jasno šta autori koji prihvataju reprezentacionalnu funkciju tačno podrazumevaju. U svakom slučaju, savremeni autori funkcionalnost strasti uglavnom tretiraju kao sporednu temu u svojim istraživanjima. Moj doprinos proističe iz toga što je glavni cilj mog istraživanja pronalazak i eksplikacija „ontološkog izvora” i vrste reprezentacionalnosti strasti.

Grinberg je redak primer autora koji je usmeren na problematiku funkcionalnosti i eksplicitno zastupa striktnu tezu. On kaže: „Izgleda da postoji obimna tekstualna evidencija koja podržava standardnu interpretaciju strasti kao reprezentacionalnih stanja. Konsekventno, komentatori koji misle da su strasti reprezentacionalna stanja imaju tendenciju da ne daju dalje argumente da bi objasnili zašto se strasti moraju videti kao reprezentacionalna stanja” (Greenberg 2007: 718) Slažem se sa njegovom ocenom situacije i zato sam dužan da odgovorim na argumente koje iznosi kao kritiku postojanja reprezentacionalne funkcije strasti.

Grinberg prvo iznosi argument koji ću nazvati „argument iz lingvističke subdeterminacije”. On kaže da izraz „représenter” koji Dekart koristi u vezi sa strastima ne mora uopšte da se razume kao da su strasti same po sebi reprezentacionalna stanja: „Iako termin može značiti „predstaviti sliku objekta” – kao što bi bio slučaj u okviru standardne interpretacije strasti – on takođe može značiti „predstaviti umu”. Stoga, činjenica da je izraz „représenter” iskorišćen u vezi sa strastima ne mora da implicira da su strasti reprezentacionalna stanja.” (Greenberg 2007: 718)

Iako je u jednom smislu tačno to što Grinberg kaže u vezi sa neodređenošću značenja izraza „représenter” kao zasebne jezičke jedinice, dve pretpostavke u vezi sa ovim argumentom vidim kao sasvim bezrazložne. Bezrazložnost prve pretpostavke vidim u Grinbergovom tumačenju pojma reprezentacionalnosti prosto kao on ne može značiti ništa osim „predstavljanja slike objekta”. Grinbergov postupak je čudan utoliko što dva pasusa ranije citira autore koje ubraja u standardnu interpretaciju, poput Hofmana koji kaže da „strasti predstavljaju stvari kao dobre ili loše” (Hoffman 1991: 159), Džejms koja kaže da „strasti sadrže evaluacije o dobrom ili lošem” (James 1997: 103) i Šapiro koja kaže da „... putem strasti osećamo šta je to što je korisno za nas” (Shapiro 2003: 221). Ni jedna od ovih tvrdnji ne govori o nekakvom „predstavljanju slike objekta”, već sve govore o tome kako mi kao ljudska bića reagujemo na objekte i vrednujemo ih. Zar ne bi bilo fer uzeti u obzir mogućnost da „représenter” ima neko od značenja koji autori pominju? Druga bezrazložna pretpostavka ovog argumenta je ta da svaki kontekst u kojem je izraz „représenter” iskorišćen ostavlja značenje ovog izraza kao nedovoljno određeno. Međutim, u samom Dekartovom tekstu se može pronaći ogroman broj primera nedvosmislenih konteksta kada je u pitanju ovaj izraz.

22 Videti: Alanen (2003); Hoffman (1991); Shapiro (2003); James (1997).

Na primer: „Privlačnost, s druge strane, je posebno određena od strane prirode da reprezentuje uživanje u tome što nas privlači kao najveće od svih dobara koje pripadaju čovečanstvu ...” (AT XI 395; CSM I 360), ili, „... strah reprezentuje smrt kao ekstremno zlo”... (ATXI 367; CSM I 347). Jasno je da ovde nikako ne može da se radi o prvom značenju – „predstaviti sliku objekta” – jer je to Dekartov izraz za reprezentaciju spoljašnjeg objekta; ipak, to ne znači da „représenter” u ovom kontekstu ima značenje „predstaviti umu”. Stvar je u tome da se „predstavljanje umu” dešava i u slučaju „predstavljanja slike objekta” i u slučajevima kada se predstavljaju npr. uživanje ili zlo; „predstavljanje umu” ne znači ništa drugo do toga da se u umu pojavljuje određena misao. Stoga, verujem da Grinberg u ovom slučaju postavlja *lažnu dilemu*. Nisu jedina dva moguća značenja „représenter” ta koja on izdvaja, i to će postati sasvim jasno kasnije, kada budem govorio o pojmu *aksiološke reprezentacionalnosti*. Ovo što sam do sad rekao je dovoljna podrška mojim tvrdnjama o bezrazložnosti „argumenta iz lingvističke subdeterminacije”.

Druga vrsta argumenata koju Grinberg iznosi počiva na Dekartovom shvatanju kauzalne strukture strasti. Preciznije, ključno za njegovu argumentaciju je to što Dekart eksplicitno razlikuje etiologiju spoljašnjih senzacija i strasti. Na osnovu pasusa u kojima Dekart o strastima piše kao da nastaju kao posledica reprezentacija Grinberg dolazi do zaključka u korist striktno teze tj. nerepresentacionalnosti strasti. Kao paradigmatičko objašnjenje strukture kauzalnog procesa nastanka strasti on navodi paragraf 36. *Strasti duše*: „Ukoliko je, dodatno, ovaj oblik (oblik koji je spoljašnji objekat putem duhova utisnuo na pinealnu žlezdu i time stvorio reprezentaciju u duši) veoma čudan i užasavajući – tj. ukoliko ima blisku relaciju sa stvarima koje su prethodno bile štetne za telo – ovo stvara strast anksioznosti u duši, a zatim strast hrabrosti ili možda strast straha i užasa, u zavisnosti od određenog temperamenta tela ili snage duše, i od toga da li smo prethodno štitili sebe od štetnih stvari sa kojima je trenutna impresija povezana braneći se ili bežeći. Tako u određenim osobama ovi faktori stvaraju dispozicije u mozgu na takav način da neki od duhova koji se odbijaju od ove slike koja je formirana na žlezdi... uzbuđuju određeno kretanje žlezde koje je određeno od strane prirode da učini da duša oseća određenu strast.” (AT XI 356, 357; CSM I 342; moja pojašnjenja u zagradama). Grinbergu je u fokusu poslednji deo pasusa na osnovu kojeg je jasno da neurofiziološki uzrok spoljašnje senzacije nije identičan neurofiziološkom uzroku strasti.

On se zatim poziva na nekoliko dodatnih mesta iz Dekartovog teksta koja tumači kao da Dekart na njima nedvosmisleno razlikuje *representacionalnu misao* i *strast* koja je uzrokovana moždanom aktivnošću, izvlačeći isti zaključak o nerepresentacionalnosti strasti. (Greenberg 2007: 719). Na primer, poziva se na sledeći pasus: „ukoliko zamislimo nas kao da uživamo u nekom dobru, akt imaginacije ne sadrži sam po sebi osećanje radosti, već uzrokuje kretanje životinjskih duhova od mozga ka mišićima u kojima se ovi nervi nalaze. Ovo uzrokuje širenje otvora srca, i zatim kretanje sitnih

nerava u srcu koji moraju rezultirati u osećanju zadovoljstva” (AT VIII A 318) Jasna razlika u etiologiji reprezentacionalne misli (koja nastaje putem akta imaginacije) i strasti (koja nastaje putem opisanog neurofiziološkog procesa) po Grinbergovom mišljenju govori u prilog tome da strasti nisu reprezentacione. U stvari, *to što je strast posledica reprezentacije, i samim tim različita od nje, je po njegovom mišljenju ključan argument u prilog striktno teze.*

Čini mi se da je sasvim očigledno to da ovi tekstualni primeri ne mogu da pokažu da su strasti nerepresentacionalne, već samo to da se one razlikuju od senzacija po tome kako nastaju. Naravno, uz Grinbergovu implicitnu, pozadinsku pretpostavku koja igru ulogu i u „argumentu na osnovu lingvističke subdeterminacije” – da je jedina moguća vrsta reprezentacionalnosti ona koju imaju spoljašnje senzacije – ovaj argument radi. Ipak, ukoliko spoljašnje senzacije reprezentuju spoljašnji svet, ostaje nejasan uzrok naših predstava o dobrom i lošem tj. korisnom i štetnom. S obzirom na to da je činjenica da imamo takvu vrstu predstava, nema druge mogućnosti osim da ih neka druga sposobnost stvara. Zato razlika u etiologiji ne znači automatski i nedostatak reprezentacionalne funkcije strasti.

Na sreću, navedeni tekstualni primeri imaju dodatnu funkciju u Grinbergovoj argumentaciji – oni čine osnovu za „argument na osnovu pojmovne ekonomije”. Ipak, ovo nije originalno Grinbergov već Hofmanov argument: „Dekart ponekad govori o samim strastima kao reprezentacionalnim, a nekad govori kao da su one rezultat nečega drugog što je reprezentacionalno – senzacije, misli, suda, čak i impresije u mozgu. Nema inkonzistentnosti u tvrdnji da su strasti reprezentacionalne i da nastaju iz drugih reprezentacionalnih stanja, ali bi se na osnovu *konceptualne ekonomije (ne umnožavaj reprezentacije više nego što je nužno)* moglo tvrditi da, ukoliko strasti nastaju od reprezentacionalnih stanja, nema potrebe i da one same budu reprezentacionalne. (Hoffman 2003: 276; moj kurziv) Grinberg smatra da je ovaj argument dobar samo ukoliko senzacije i strasti reprezentuju iste stvari. Drugim rečima, na osnovu kriterijuma pojmovne štedljivosti nema razloga da dve različite vrste mentalnih entiteta imaju istu funkciju. (Greenberg 2007: 721)

Sasvim se slažem sa Grinbergom – ovaj argument je dobar samo ukoliko senzacije (bilo spoljašnje ili unutrašnje²³) i strasti reprezentuju iste stvari. Zato sada želim da pokažem da preostali kandidati ne mogu reprezentovati iste stvari kao i strasti. Biću potpuno inkluzivan – i dalje će biti sasvim očigledno da senzacije i strasti ne mogu reprezentovati isto. Spoljašnje senzacije reprezentuju ono što se neretko naziva „primarnim kvalitetima”: veličinu (ekstenziju u dužinu, širinu i dubinu), oblik, kretanje, poziciju, deljivost (AT VIII A 23; CSM I 209); uz to ću u svrhu argumentacije pridodati čak percepciju onoga

23 Jasno je da u ovom kontekstu Grinberg ne misli na senzacije u širem smislu, već da je suzio denotaciju ovog pojma tako da obuhvata senzacije koje potiču od spoljašnjih objekata i unutrašnje senzacije koje nisu strasti (glad, žeđ, toplota, hladnoća, prijatnost i neprijatnost i sl.)

što se neretko naziva „sekundarnim kvalitetima” među koje spadaju neke unutrašnje senzacije: svetlost, boje, zvukovi, mirisi, ukusi, toplota, hladnoća čvrstoća i drugi taktilni kvaliteti (ibid.); konačno, uvršćicu unutrašnje senzacije gladi i žeđi, i zadovoljstva i bola. Kako je uopšte moguće pomisliti da senzacije reprezentuju iste stvari kao npr. odbojnost koja „... je po prirodi određena tako da reprezentuje iznenadnu i neočekivanu smrt” (AT XI 394; CSM I 359) ili mržnja „koja prisiljava dušu da želi da bude odvojena od objekata koji su joj predstavljeni kao štetni” (AT XI 387; CSM I 356) itd. Prosto, ni unutrašnje ni spoljašnje senzacije ne mogu biti nosioci ovakvih reprezentacija.

Poslednji argument koji Grinberg iznosi protiv reprezentacionalnosti strasti tiče se kontrole ljudskog bića nad strastima. On se poziva na deo 45. paragrafa *Strasti duše*: „Naše strasti ne mogu ... biti direktno uzbuđene ili otklonjene postupkom naše volje, već samo indirektno, putem reprezentacije stvari koje su uobičajeno povezane sa strastima koje želimo da imamo i suprotstavljene onima koje želimo da odbacimo” (AT XI 363; CSM I 345) Zatim iznosi ključnu tvrdnju koju smatram apsolutno nepotkreljenom: „*da su strasti reprezentacionalna stanja sama po sebi, sigurno bi bilo moguće da čovek promeni sopstvene strasti reflektovanjem nad objektima strasti*” (moj kurziv), i nastavlja: „na primer, ukoliko bi neko bio iracionalno uplašen od lajućih pasa, razmatranje činjenica da je lajanje samo odbrambeni mehanizam psa bi trebalo da dovede do toga da taj neko više ne oseća strah kada čuje lavež „ (Greenberg 2007: 721) Zaista ne razumem zašto bi ovo trebalo da bude dobar argument. Dekart u 45. paragrafu govori o tome da su određene strasti povezane sa određenim reprezentacijama spoljašnjih ili zamišljenih objekata i da je moguće promeniti strasti koje trenutno osećamo promenom te reprezentacije spoljašnjeg ili zamišljenog objekta u neki drugi. Za ovu tvrdnju se može reći da je „empirijska tvrdnja o ljudskoj psihologiji” i da nema veze sa tim da li su strasti nosioci bilo kakve reprezentacije; drugim rečima, to da li će strasti moći da se promene (ili ne) razmatranjem samog objekta prosto zavisi od činjenica o ljudskoj psihologiji i neurofiziologiji. Dekart iznosi empirijsku generalizaciju s obzirom na to da misli da su strasti najčešće relativno-fiksirane²⁴ reakcije na predstave o određenom objektu. Pošto nastaju kao reakcije na predstavu objekta, najlakše ćemo promeniti emociju koju osećamo ukoliko promenimo predstavu jednog objekta koji je izaziva predstavom drugog objekta koji izaziva drugu emociju. Dodatno objašnjenje činjenice da nije moguće da ljudsko biće pukim *fiat* promeni ili suspenduje osećanje strasti Dekart iznosi u 46. paragrafu: „Razlog za to je to što su skoro sve praćene nekim poremećajem koji se dešava u srcu i konsekvntno, preko krvi i životinjskih duhova. Dok ovaj poremećaj ne prestane, oni (duhovi) ostaju prisutni našem umu na isti način kao što su objekti čula prisutni u njemu dok utiču na naše čulne organe” (AT XI 364; CSM I 345; moj dodatak u zagradi) Dakle, određene metafizički-primitivne činjenice o psiho-fizičkom ustrojstvu ljudskog bića

24 Videti paragraf 44. *Strasti duše* (AT XI 362; CSM I 344)

određuju to kakve promene mogu da se dese u njemu; ipak, ove činjenice ne impliciraju ništa u vezi sa reprezentacionalnošću strasti. Nedostatak kontrole nad strastima ne znači nužno da strasti same po sebi ne reprezentuju; po mom mišljenju plauzibilnije je interpretirati Dekarta kao da kaže da je ljudsko biće po prirodi uređeno tako da *da jedna vrsta reprezentacije uzrokuje drugu vrstu reprezentacije*, ali ne i obrnuto.²⁵

Pošto sam ispitao Grinbergove argumente protiv reprezentacionalnosti strasti i pokazao da nisu veoma jaki, želim da se vratim osnovama i da pokušam da definišem pojam reprezentacije u Dekartovoj filozofiji. Moja teza je da je ovaj pojam za Dekarta dvosmislen. Drugim rečima, smatram da je na osnovu Dekartovog teksta najplauzibilnije zaključiti da *res cogitans* može imati dve vrste reprezentacija kada je ujedinjena sa telom. Da bi dilema između striktno i umerene teze mogla da se reši, potrebno je pažljivo definisati ova dva smisla. Nažalost, definicije prisutne u sekundarnoj literaturi često mogu biti sasvim neadekvatne.

Na primer, Grinberg kaže: „I shall assume that a mental state is representational if it bears some information.” (Greenberg 2007: 715). Iako on napominje da ova karakterizacija pojma reprezentacije u njegovom radu služi da bude što neutralnija moguća i da će kasnije elaborirati definiciju u skladu sa Dekartovom filozofijom, svejedno verujem da je korisno prokomentarisati je u ovom, neinterpretiranom obliku. Bez ikakvih dodataka ona čini dobar primer jedne vrste definicije koja ima značajne mane. Prva mana ove definicije ima dva momenta. Prvi se sastoji u tome što ona definiše *obscurum per obscurius*: ona definiše nejasan pojam reprezentacije pojmom informacije koji je takođe sasvim nejasan. Drugi momenat čine *spoljašnjost definiens*-a u odnosu na Dekartovu filozofiju i njegova *anahronost*. Dekart ne koristi nikakav pojam informacije u njegovoj teoriji o mentalnim stanjima i sasvim je jasno da se radi o dvadesetovekovnom pojmu koji pripada kompjuterskim naukama, teorijama komunikacije i sl.²⁶ Druga mana ove definicije sastoji se u tome što olako prikriva greške koje sadrži. Perfidnost ovakve definicije se sastoji u tome što je izraz „informacija” deo svakodnevnog, prirodnog jezika i upotrebi je u mnogim kontekstima koji uopšte nisu naučni i filozofski. Zbog svakodnevne, pragmatičke uspešnosti ovog izraza čitalac lako može biti zavarano i misliti da je razumeo definiciju, a da do definisanja koje zadovoljava standarde racionalnosti uopšte nije došlo.²⁷

25 Za nekoliko strana postaće jasno zbog čega prvu vrstu reprezentacije nazivam *objektivnom*, a drugu vrstu *aksiološkom* reprezentacijom.

26 Naravno, ne radi se o neanahronom, aristotelijanskom pojmu forme koji Dekart eventualno koristi u kontekstu ontologije relacije između duha i tela. (videti npr. AT X 412, CSM I 40; AT VIIIA 316, CSM I 279)

27 Na primer, definisanje bi zaista bilo uspešno ukoliko je pojam koji je predmet definisanja sveden na drugi pojam koji je „jasan” i „prikladan”, ili ukoliko je pojam koji je predmet definisanja doveden u vezu sa skupom pojmova koji su „jasni” i „prikladni”. O neadekvatnosti pojma „informacije” kao *definiens*-a kada je u pitanju bilo koji pojam Dekartove filozofije dovoljno govori to što je potpuno anahron.

Drugi primer definicije reprezentacije možemo naći kod Simons: „Let’s stipulate that a mental state is representational if it acquaints the mind with something existing in extramental reality”. (Simmons 1999: 349) Ova definicija je bolja utoliko što nije anahrona i spoljašnja u odnosu na Dekartov pojmovni okvir u meri u kojoj je definicija iz Grinbergovog teksta, ali je i dalje ne smatram adekvatnom. Pretpostavimo da nam je jasno kako bismo preveli izraze „vanmentalna realnost” i „upoznatost” u Dekartov pojmovni okvir; svejedno postoji krucijalni problem jer se Dekartov pojam reprezentacije ne tiče isključivo vanmentalne realnosti kao takve. Na primer, to se jasno da videti iz sledećih Dekartovih tvrdnji: „one („strasti”; moje pojašnjenje) skoro uvek čine da dobra i zla koje reprezentuju izgledaju mnogo veća i mnogo značajnija nego što zaista jesu” (AT XI 431; CSM I 377), ili „Radost je prijatna emocija koju duša ima kada uživa u dobru koje impresije u mozgu reprezentuju kao njeno sopstveno” (AT XI 398; CSM I 360) ili „... očaj, reprezentujući stvar koju želimo kao nemoguću ...” (AT XI 459; CSM I 389), ili „Privlačnost, s druge strane, je posebno određena od strane priroda da reprezentuje uživanje u tome što nas privlači kao najveće od svih dobara koje pripadaju čovečanstvu ...” (AT XI 395; CSM I 360), „... strah reprezentuje smrt kao ekstremno zlo”... (ATXI 367; CSM I 347) Koliko god ovim tvrdnjama bila potrebna interpretacija i dodatno objašnjenje, nema sumnje u to da predmet reprezentacije u Dekartovoj filozofiji nije „puka vanmentalna stvarnost” već nešto što barem delimično zavisi od *res cogitans* tj. duše kao subjekta saznanja.

Zbog problema na koje se nailazi putem definicija iz sekundarne literature smatram da je bolja taktika da se pojam reprezentacije definiše na osnovu samog Dekartovog teksta. Vodiću se interpretativnim principom iznetim na samom početku rada: najbolje je da interpretacija teksta jednog filozofa bude zasnovana na pojmovnim resursima samog tog filozofa. Naravno, zadovoljavanje ovog principa ne znači ništa drugo do toga da pojmovne osnove interpretacije proističu iz primarnog teksta. Zato se treba vratiti onome što već utvrđeno na osnovu njega.

Duša ne stvara i ne poseduje ništa osim misli, a senzacije i strasti duše su vrste misli uzrokovane određenim stanjem *res extensa*. Zato će zarad razumevanja pojma reprezentacije biti korisno pojasniti *ontološku strukturu* misli. Za ove svrhe ključan je sledeći pasus²⁸ sa početka *Treće Meditacije*: „Neke od mojih misli kao da su slike stvari, i samo u ovim slučajevima je izraz „ideja” striktno prikladan – npr. kada mislim na čoveka, himeru, nebo, ili Boga. Druge misli imaju različite *dodatne forme*: tako, kada ja hoću, ili se plašim, ili afirmišem, ili negiram, uvek postoji određena stvar koju uzimam kao objekat moje misli, ali moja *misao uključuje nešto više* od sličnosti sa tom stvari. Neke misli u ovoj kategoriji se zovu volicije ili *emocije*, dok se druge nazivaju sudovima.”²⁹

28 Mada to nije od ogromnog značaja za temu, Dekart u ovom pasusu pokušava da razlikuje vrste misli da bi utvrdio koje od njih mogu imati svojstvo nosioca istinosne vrednosti.

29 Sasvim je jasno se kod Dekarta može naći preteča izuzetno popularne dvadesetovekovne distinkcije između „propozicije” i „propozicionalnog stava”.

(AT VII 37; CSM II 25, 26; moj kurziv) Iskoristiću slobodu da dam adekvatne eksplanatorno-korisne nazive vrstama misli koje Dekart izdvaja. Prvu vrstu misli – ideje u striktnom smislu, ili ideje same po sebi – nazvaću *jednostavnim mislima*; drugu vrstu misli – ideje zajedno sa dodatnim formama – nazvaću *složenim mislima*. Jasno je da su jednostavne misli sastavni deo složenih misli, s obzirom na to da Dekart kaže da ostale misli imaju „nešto dodatno” u odnosu na njih. Osim toga, Dekart je eksplicitan u tvrdnji da volicije i emocije spadaju među složene misli. Stoga, legitimno je zaključiti da je ontološka struktura strasti sačinjena od određene ideje i određene „dodatne forme”. Sada treba elaborirati Dekartov pojam ideje, ali i to što se krije iza izraza „dodatna forma”. Počecu sa razjašnjavanjem ideja, za koje Dekart kaže da su „kao slike stvari”; ovim putem doći ću do objašnjenja prvog smisla pojma reprezentacije kod Dekarta.

U *Predgovoru čitaocu Meditacija* Dekart kaže sledeće³⁰: „Ideja” može biti shvaćena *materijalno*, kao operacija intelekta... Alternativno, ona može biti shvaćena *objektivno*, kao stvar *reprezentovana* tom operacijom”. (AT VII 8; CSM II 7) Dakle, Dekart misli da se mogu razlikovati dva smisla izraza „ideja” koja izdvajaju dva aspekta misaonog akta. Kada govori o ideji u materijalnom smislu, on govori o postojanju samog akta razuma nezavisno od toga šta on predstavlja, tj., nezavisno od vršenja njegove funkcije. Kada govori o ideji u objektivnom smislu, on govori o onome što je *predstavljeno* tim aktom³¹. Dakle, iako je u teorijske svrhe korisno razlikovati ova dva aspekta misaonog akta koji se naziva „ideja”, bitno je shvatiti da su oni nerazdvojni „na ontološkom planu”: svaka ideja postoji kao akt intelekta koji nešto predstavlja; nema predstavljanja bez akta, ni akta bez predstavljanja.

Sada je jasno da objektivni smisao izraza „ideja” najpreciznije izdvaja reprezentacionalnu komponentu ideje. Ipak, i dalje ostaju pitanja: „*kako dolazi do reprezentovanja?*”, i: „*šta je to što je reprezentovano?*”. U iznošenju odgovora na ova pitanja od koristi će biti druga poznata Dekartova distinkcija, koja se takođe nalazi u *Trećoj Meditaciji*. Deo teksta u kojem Dekart izlaže ovu, drugu distinkciju se nalazi otprilike stranu i po kasnije u odnosu na deo teksta u kojem on izlaže prvu distinkciju. Rekao bih da nema sumnje u to da ju je i sam Dekart zamislio kao da treba da pomogne u odgovoru na ova pitanja, s obzirom na tekstualni kontinuitet, ali i na to da relevantno mesto u tekstu započinje sledećim rečima: „Ali sada mi se javlja da postoji drugi način

30 Kontekst u kojem Dekart pravi ovu distinkciju je odgovor na prigovor ontološkom dokazu.

31 U izrazu „ono što je je predstavljeno aktom”, „*ono*” ne treba da se shvati kao da se tiče zasebno postojeće „spoljašnje” tj. „materijalne stvari”. Savremenom terminologijom rečeno, Dekart nije „naivni realista”. Osim što bi stanovište koje pripisuje Dekartu „direktnu upoznatost” sa materijalnim stvarima protivrećilo Dekartovoj teoriji senzacija u velikoj meri, nastavak samog pasusa iz *Predgovora čitaocu* onemogućava ovakvu interpretaciju: „i ova stvar, *čak i ako se ne posmatra kao da postoji izvan intelekta*, može i dalje, na osnovu sopstvene esencije, biti savršenija nego ja sam”. (moj kurziv) Dakle, „ono” se tiče nečega što može i da *ne* postoji izvan intelekta; samim tim isključena je mogućnost „direktno upoznatosti” sa spoljašnjom stvari.

istraživanja toga da li neke stvari o kojima imam ideje *postoje izvan mene*³². *Utoliko što su ideje posmatrane samo kao modusi mišljenja, nema neprepoznatljive nejednakosti među njima: sve one izgledaju kao da nastaju iz mene na isti način. Ali, utoliko što različite ideje reprezentuju različite stvari, jasno je da se bitno razlikuju.*” (AT VII 40; CSM I 28; moj kurziv)

Druga distinkcija o kojoj se radi je distinkcija između *formalne* i *objektivne realnosti*. Verujem da je prva distinkcija – između materijalnog i objektivnog smisla ideje – samo konkretniji oblik druge distinkcije jer Dekart prvu distinkciju definiše tako da se tiče isključivo ideja, a ne stvari uopšte, kao što je slučaj sa drugom distinkcijom.

Zarad lakšeg pojašnjenja, i umanjenja verovatnoće za „lingvističku konfuziju” osavremeniću jezik u objašnjenju druge distinkcije. Radi se o dva načina postojanja. Pojam formalnog postojanja u svrhe razumevanja pojma reprezentacionalnosti treba razumeti³³ kao „teorijski neopterećen”. To je „uobičajeno” postojanje, postojanje *simpliciter*, postojanje „kao takvo”. Ovakvu vrstu postojanja imaju sve stvari koje uopšte postoje – Sunce, stolica, ruka itd.. S druge strane, ono što Dekart naziva objektivnim načinom postojanja nije svojstvo uobičajenih objekata za koje kažemo da postoje. Za razliku od stolova i stolica koji postoje samo na formalan način, ideje kao „stvari intelekta” imaju i formalno i objektivno postojanje. Za formalno postojanje ideje kao mentalnog entiteta je dovoljan sam um, s obzirom na to da on po prirodi ima sposobnost mišljenja koja generiše ideje uopšte, ili ideje kao takve: „Priroda ideje je takva da ona ne zahteva nikakvu formalnu realnost osim one koju dobija od mog mišljenja, čiji je ona modus.” (AT VII 41; CSM II 28). Dakle, kada se tiče ideja, ovaj smisao pojma formalnog postojanja identičan je smislu koji Dekart izdvaja izrazom „ideja u materijalnom smislu”³⁴ – um je sam sebi dovoljan uzrok kada su u pitanju njegovi akti.

Ipak, da bi ideja postojala reprezentacionalno, „kao slika stvari” ili kao ideja nečega, nije dovoljan samo um. Objektivno postojanje ideja dobija od onoga što je njen

32 Kada se ova rečenica pročita unutar njenog konteksta, ona takođe govori protiv tumačenja Dekarta kao „naivnog realiste”.

33 Izabrao sam izraz „treba razumeti” zbog toga što Dekart pravi distinkciju između formalne i eminentne realnosti. Usled uključenosti pojma formalne realnosti u ovu distinkciju moglo bi se reći da je on ipak „teorijski” ili „metafizički opterećen”. To je u redu, ali prosto nema potrebe komplikovati raspravu ovom distinkcijom s obzirom na to da pojam eminentnog postojanja trenutno nije relevantan.

34 Nažalost, Dekart nije bio terminološki pažljiv: izbor naziva pojmova unutar dve izuzetno bitne distinkcije za njegovu filozofiju duha mogu lako zbuniti čitaoca. Na nižem nivou opštosti postoji distinkcija između materijalnog i objektivnog smisla pojma ideje, a kao njoj nadređena stoji distinkcija između formalne i objektivne realnosti. Problem je u tome što materijalni smisao prve distinkcije i formalni smisao druge distinkcije znače isto kada su u pitanju ideje, a dobro obrazovan čitalac automatski misli na različite stvari s obzirom na aristotelijansku distinkciju između materije i forme.

uzrok. Dekartov princip uzročnosti glasi: „mora postojati barem onoliko realnosti u eficientnom i totalnom uzroku kao u posledici tog uzroka” (AT VII 41; CSM II 28). Mislim da nema sumnje u to da ovaj princip dovodi u vezu stvari koje su spoljašnje u odnosu na *res cogitans* sa samom *res cogitans*³⁵ jer Dekart kaže: „Da bi određena ideja sadržala takvu i takvu objektivnu stvarnost, ona je izvesno mora steći od nekog uzroka koji sadrži barem toliko formalne realnosti koliko ima objektivne realnosti u samoj ideji. Jer ako pretpostavimo da ideja sadrži nešto što nije bilo u njenom uzroku, ona mora da je dobila ovo ni iz čega; međutim, modus postojanja na osnovu kojeg stvar postoji objektivno u intelektu kao ideja, koliko god da je nesavršen, sigurno nije ništa, i stoga ne može nastati ni iz čega.” (AT VII 41, 42; CSM II 28, 29) Dakle, „objektivno postojanje” tiče se upravo onoga što je formalni smisao izraza „ideja” iz prve distinkcije: to je *representacionalno postojanje ideje* tj. postojanje ideje tako da ona predstavlja drugu stvar. Dekart je sasvim eksplicitan u pogledu toga da je *relacija kauzalnosti* zaslužna za objektivnu komponentu ideje; iz citata iznad jasno je da ideja predstavlja ono nešto što je izvršilo kauzalni uticaj na *res cogitans*. Otuda se može reći da je Dekart prihvata *kauzalnu teoriju reprezentacije*³⁶ kada je u pitanju reprezentacija spoljašnjeg sveta³⁷. Naravno, ne treba zanemariti to da je Dekart eksplicitan po pitanju *primarnosti* formalnog postojanja u odnosu na objektivno postojanje: svaka stvar koja objektivno postoji (a objektivno mogu postojati samo ideje) stiče svoju „objektivnost” tj. „objektivnu representacionalnost” od stvari koja postoji kao takva, *formalno*. Druga distinkcija tako daje odgovor na dva postavljena pitanja: *do reprezentovanja dolazi putem relacije uzročnosti, a stvar koja je reprezentovana idejom je njen uzrok*.³⁸

Za kraj razmatranja pojma ideje treba napomenuti sledeće. Dekart eksplicitno kaže da „ne mogu postojati ideje koje nisu takoreći ideje stvari” (AT VII 44; CSM II 30;

35 U stvari, Dekartov princip uzročnosti je univerzalan princip kojim je uspostavljena ne samo veza između konačnih supstancija, već i između beskonačne i konačnih supstancija. Stoga, treba biti pažljiv pri karakterizaciji hronološki prvog dokaza za postojanje Boga u Meditacijama. On se često naziva ontološkim dokazom; međutim, s obzirom na ontološku hijerarhiju, ideja koja se nalazi u umu meditatora nije ništa drugo do posledica Božijeg delanja – ona je u domenu koji je regulisan principom uzročnosti. Drugim rečima, „ontološki dokaz” počiva na principu uzročnosti koji beskonačnu supstanciju stavlja u relaciju sa konačnom supstancijom tj. pojedinačnim umom.

36 Naravno, ne treba mešati Dekartovu kauzalnu teoriju reprezentacije sa dvadesetovekovnim kauzalnim teorijama. Ključna razlika između njih proističe upravo iz Dekartove definicije principa uzročnosti tj. različitosti njegovog razumevanja kauzalnosti u odnosu na dvadesetovekovne teorije.

37 Ovu vrstu reprezentacije zvaću još i *objektivna reprezentacija* s obzirom na je to sasvim prirodno u savremenom filozofskom jeziku.

38 S obzirom na to da su strasti duše predmet istraživanja ovog rada, ne mogu dublje da zalazim u problematiku representacionalnosti ideja koje potiču od spoljašnjih objekata (problematiku spoljašnjih senzacija).

moj kurziv) ili, u francuskoj verziji Meditacija: „... ideje, pošto su nalik slikama, *moraju u svakom slučaju* nama izgledati kao da reprezentuju nešto”. (AT IX 33; moj kurziv) Prema mom uverenju, ono što Dekart ovim tvrdnjama želi da kaže je to da ideje objektivno reprezentuju *nužno* tj. *bez izuzetka*. Drugim rečima, ideje kao jednostavne misli *po prirodi* ili *sustinski* reprezentuju; one ne mogu postojati, a da ne reprezentuju. Dakle, prvi smisao pojma reprezentacionalnosti u Dekartovoj filozofiji sastoji se u reprezentacionalnosti ideja u striktnom smislu, ili objektivnoj reprezentacionalnosti: ideja kao jednostavna misao reprezentuje njen formalno postojeći uzrok.

Međutim, ova vrsta reprezentacionalnosti nije jedina u Dekartovoj filozofiji. Takođe, ona nije dovoljna da se razumeju strasti, s obzirom na to da su one složene misli: „Druge misli imaju različite *dodatne forme*: tako, kada ja hoću, ili se plašim, ili afirmišem, ili negiram, uvek postoji određena stvar koju uzimam kao objekat moje misli, ali moja *misao uključuje nešto više* od sličnosti sa tom stvari³⁹.” Naravno, iako strasti jednim delom sadrže ideju u striktnom smislu, nema nikakvog smisla pripisati im reprezentacionalnost na osnovu toga što su ideje u striktnom smislu reprezentacionalne. Definicija objektivne reprezentacionalnosti ideje izneta u ovom radu – definicija zasnovana na principu uzročnosti – ne može biti adekvatna iz dva prosta razloga. Prvo, ona ne može nikako razlikovati reprezentacionalnost spoljašnjih senzacija od reprezentacionalnosti strasti; utoliko što su strasti misli, umerena teza bi bila puka trivijalnost. Drugo, iz već pomenutih Dekartovih tvrdnji poput „... očaj, reprezentujući stvar koju želimo kao nemoguću ...” ili „... odbojnost je po prirodi određena tako da reprezentuje iznenadnu i neočekivanu smrt” je jasno da Dekart ne može da pripisuje strastima objektivnu reprezentacionalnost a da ne bude protivrečan. „Nemogućnost postojanja” ili „neočekivana smrt” nisu nekakvi događaji koji imaju formalnu realnost iz kojih bi strast mogla da stekne reprezentacionalnost.

Dakle, reprezentacionalnost strasti mora da „potekne” iz drugog „ontološkog izvora”. Specifična reprezentacionalnost strasti mora biti deo onoga što Dekart naziva „dodatna forma” koju složene misli imaju. Međutim, izraz „dodatna forma” je prilično nejasan. Sada želim da ga pojasnim i da na osnovu njega dođem do pojašnjenja drugog smisla pojma reprezentacionalnosti u Dekartovoj filozofiji – *aksiološke reprezentacionalnosti*.

Etiološka situacija je jasna: „dodatne forme” nastaju pod uticajem ljudskog tela, određenim uticajem najfinijih čestica neurofiziološkog sistema na kretanje i položaj pinealne žlezde. Način na koji životinjski duhovi utiču na žlezdu zavisi i od okruženja, tj. spoljašnjih objekata koji utiču na čula ljudskog bića, i od dispozicija samog tela tj.

39 U ovom kontekstu legitimno je razumeti izraz „sličnost sa određenom stvari” kao sinoniman sa objektivnom reprezentacijom. Nažalost, Dekart nije veoma terminološki pažljiv s obzirom na to da u delu *Treće Meditacije* koji prethodi ovom, on pobija tezu da ideja mora biti slična objektu koji predstavlja na primeru ideje Sunca. (AT VII 40; CSM II 27)

temperamenta da proizvodi duhove u određenoj meri i na određeni način.⁴⁰ Ipak, iako su ovime jasno izdvojeni uzroci „dodatnih formi” strasti kao složenih misli, time i dalje nije objašnjeno kakva svojstva „dodatne forme” imaju. Razlog za to je osnovni princip Dekartove filozofije koji se tiče *relativne*⁴¹ *metafizičke primitivnosti* stvorene supstancije: „dodatne forme” kao entiteti u domenu *res cogitans* ili, savremeno rečeno, mentalni entiteti, imaju svojstva koja se ne mogu redukovati na svojstva *res extensa*, s obzirom na to da je *res cogitans* metafizički primitivna u kontekstu stvorenog sveta. Zato ne treba misliti da je moguće pružiti potpuno objašnjenje svojstava „dodatnih formi” složenih misli koje je uzročno i reduktivno. Samim tim što su određeni entiteti i svojstva nesvodivi na neke druge entitete i svojstva, pojmovi koji se koriste u njihovom opisivanju takođe moraju biti nesvodivi. Kakva su to nesvodiva svojstva strasti kao složenih misli?

Mislim da će odgovor postati sasvim jasan kada se razmotre primeri strasti. Izneću primere u „formi” koja odražava njihovu misaonu strukturu: „voleti *x*”, „plašiti se *x*”, „želeti *x*”. *X* je ideja u striktnom smislu; *x* kao nosilac objektivne reprezentacije predstavlja objekat koji je njen uzrok. Na primer: „Voleti majku”; „plašiti se medveda”; „želeti sladoled”. Stoga, kao „dodatne forme” ostaju: „voleti”; „plašiti se”; „želeti”. Kako drugačije razumeti ljubav, strah i želju nego kao *afektivna stanja* koja *res cogitans* oseća (*sentire, sentir*) prema *x*? Po mom mišljenju, Dekartov tekst ne ostavlja prostor da se stvari drugačije tumače. Strasti su *senzacije* utoliko što je njihov „ontološki izvor” isti kao izvor spoljašnjih i unutrašnjih senzacija: *res cogitans* stiče specifične moduse *čulne svesnosti* na osnovu *bliskog i intimnog jedinstva* sa ljudskim telom. Samim tim, baš kao i spoljašnje i unutrašnje senzacije, strasti imaju *kvalitativni karakter* koji ih razlikuje od *čistih intelektualnih akata*; u ovom kontekstu korisno je podsetiti se teorijskog kontrasta koji Dekart pravi između situacija mornara na/u brodu i anđela u telu sa jedne strane, i ljudske duše u ljudskom telu sa druge strane. Dakle, u slučajevima poput „voleti *x*”, „dodatna forma” je kvalitativni karakter emocije koji se *oseća* i tim putem reprezentuje objekat *na određeni način za subjekta*. *Quale* strasti koji je neupitno različit od *qualia* ostalih vrsta senzacija⁴² nosilac je druge vrste reprezentacionalnosti u Dekartovoj filozofiji.

Da bih izdvojio drugi smisao pojma reprezentacionalnosti – „*reprezentacija na određeni način za subjekta*” – koristiću izraz *aksiološka reprezentacionalnost*,

40 Naravno, nije netačno reći i da su i stanja *res cogitans* uzroci strasti. Međutim, ona su uvek posredni uzroci, s obzirom na to da (najčešće) uzrokuju određena stanja tela, da bi ova stanja tela zatim uzrokovala strasti.

41 Nazivam ovaj oblik metafizičke primitivnosti relativnim s obzirom na to da stvorene supstancije i dalje zavise od Boga koji je jedini apsolutno metafizički primitivni entitet.

42 Prigovor koji bi problematizovao to što bi kvalitativni karakter trebalo da bude nosilac dve različite vrste reprezentacije zanemaruje drastičnu razliku između kvalitativnog karaktera spoljašnjih, unutrašnjih senzacija i strasti. Zaista nije moguće međusobno brkati senzacije oblika čvrstine, toplote, gladi, besa itd. Iako sve njih saznajemo na osnovu *kvalitativnog karaktera*, nema sumnje u to da se oni razlikuju.

nasuprot objektivnoj reprezentacionalnosti ideja u striktnom smislu. Nema sumnje u to da Dekart pravi razliku između senzacija koje za svrhu imaju predstavu spoljašnjeg sveta od senzacija koje za svrhu imaju znanje o tome šta je za ljudsko biće dobro ili loše, ili uopšte značajno. Ovo je prilično upadljivo u *Šestoj Meditaciji* u kojoj su senzacije jedna od centralnih tema: „... prava svrha čulne percepcije date meni od strane prirode je prosto da informiše um o tome šta je korisno ili štetno za kompozit⁴³ kojeg je um deo; utoliko su one dovoljno jasne i razgovetne.” (AT VII 83; CSM II 57); ili: „... svako određeno kretanje koje se dešava u delu mozga koji neposredno utiče na um stvara samo jednu korespondirajuću senzaciju; i stoga, najbolji sistem koji bi se mogao osmisлити je takav da bi trebalo da stvara jednu senzaciju koja je od svih mogućih senzacija najviše i najčešće pogodna za održanje zdravog čoveka. Iskustvo pokazuje da su sve senzacije koje nam je priroda dala ove vrste...”,⁴⁴ (AT VII 88; CSM II 60). Sličnu poentu u vezi sa aksiološkom reprezentacionalnošću Dekart iznosi 3. paragrafu *Principa filozofije*: „... čulne percepcije su povezane isključivo sa ovom kombinacijom ljudskog tela i uma. One uobičajeno govore o koristi ili šteti koje spoljašnja tela mogu učiniti ovoj kombinaciji, i ne pokazuju, osim povremeno i akcidentalno, kakva su spoljašnja tela sama po sebi” (AT VIIIA 42; CSM I 224).

Dakle, pojam predstavljanja dobrog i lošeg putem senzacija – pojam *aksiološke reprezentacije* – je prisutan u Dekartovoj filozofiji barem od *Meditacija*. Sada, u svetlu ovog pojma treba opet pročitati problematični 52. paragraf koji sam izdvojio kao najjaču evidenciju za *striktnu tezu*, s obzirom na to da sadrži formulaciju „funkcija strasti se sastoji samo u ovome”. Rečenica koja prethodi ovoj formulaciji kaže: „... objekti koji stimulišu čula ne uzbuđuju različite strasti u nama zbog razlika u objektima, već samo zbog različitih načina na osnovu kojih mogu da nam štete ili da nam koriste, ili da uopšte budu od značaja za nas”. (AT XI 372; CSM I 349) Paradoksalno zvuči, ali kada se 52. paragraf postavi u širi kontekst Dekartove filozofije i dovede u vezu sa pojmom aksiološke reprezentacije, on može da služi kao značajna podrška za umerenu tezu. Jedino što zastupnik umerene teze mora da prizna je to da Dekart nije bio previše terminološki pažljiv: on nije iskoristio izraz „représenter” kada je to trebalo učiniti zbog preciznosti, a zatim je iskoristio previše strog jezik u sledećoj rečenici. Ipak, ne bi trebalo da bude veliki problem da se ovo prihvati, s obzirom na to da Dekart nije dvadesetovekovni filozof treniran u analitičkoj tradiciji.

Ukoliko sve do sada rečeno i dalje ne čini umerenu tezu dovoljno ubedljivom, želim da izložim dva originalna i srodna argumenta. Štaviše, ove argumente smatram

43 Još jedan izraz koji Dekart koristi kada govori o ljudskom biću kao jedinstvu duše i tela je kompozit. Videti npr. AT VII 86, CSM II 59; AT VIIIB 351, CSM I 359; AT III 423, CSMK 189.

44 Ovo mesto je interesantno jer u kontekstu *Šeste Meditacije* dovodi u vezu pojmove korisnog i štetnog, tj. dobrog i lošeg, u vezu sa pojmom zdravlja. Samim tim se pojam aksiološke reprezentacije dovodi u vezu sa zdravljem. Nažalost, nemam dovoljno prostora da bavim pojmom zdravlja u Dekartovoj filozofiji.

nokdaun argumentima protiv striktno teze; na osnovu ovih argumenata bi trebalo da bude svedena na apsurd teza da strasti imaju isključivo motivacionu funkciju u Dekartovom sistemu.

Prvi argument koji želim da iznesem tiče se nedostatka objašnjenja za raznovrsnost ljudskih postupaka. Ukoliko se krene od „vanfilozofskih” činjenica o tome šta sve ljudi čine, nema nikakvog objašnjenja za raznovrsnost ljudskog postupanja osim ukoliko njima ne korespondira raznovrsnost *aksioloških reprezentacija*. Na primer, pitanja poput sledećih traže objašnjenje: zbog čega ljudi koji se prvi put susreću sa nekim predmetom pokušavaju da ga sagledaju sa svih strana, da ga dodirnu, pomirišu i sl.?: zbog čega ljudi poseduju određene materijalne predmete?: zbog čega ljudi ulaze u prijateljske i ljubavne odnose?: zbog čega ljudi uopšte čine nešto umesto da ne čine ništa i budu sasvim pasivna bića? Svaki od odgovora na ovakva pitanja u okviru Dekartove filozofije može biti u vezi *isključivo* sa kapacitetima koje ljudsko biće kao jedinstvo duha i tela ima, a ne sa kapacitetima koje ima *res cogitans simpliciter*.⁴⁵ Objasnjenje se može nalaziti jedino među senzacijama u širem smislu, s obzirom na to da su one to što dovodi u vezu svet i pojedinačno ljudsko biće. Međutim, ni spoljašnje ni unutrašnje senzacije ne mogu pružiti odgovor na ova pitanja. Spoljašnje opažanje definitivno ne može biti sposobnost koja donosi odgovor na pitanja s obzirom na to da su spoljašnje senzacije nosioci *objektivne* reprezentacije i ničega više. Unutrašnje opažanje je kompetentniji kandidat, s obzirom na to da su senzacije poput gladi i žeđi – koje predstavljaju hranu i piće kao dobre za čoveka – nosioci nekakve, „minimalne” aksiološke reprezentacije⁴⁶. Ipak, ne samo što je generalno teško odbranljiva pozicija da su svi ljudski postupci proistekli iz zadovoljavanja fizioloških potreba, već i nema nikakvih tekstualnih indikacija da bi Dekart na taj način pružio odgovore na gornja pitanja. Primeri u Šestoj Meditaciji (gde najviše govori o gladi i žeđi) nisu primeri nikakvih „iole značajnih” postupaka, već „minimalnih”, motoričkih postupaka „stavljanja hrane u usta” i „konzumiranja tečnosti”. Osim toga, *Strasti duše* je spis koji je pun izuzetno bogatih opisa ljudskog postupanja; ukoliko bi Dekart bio „motivacioni fiziološki redukcionista”, teorijski poduhvat iz ovog spisa bi bio redundantan. Jedino što preostaje kao objašnjenje najvećeg skupa ljudskih postupaka u okviru Dekartove filozofije su *strasti*. Na primer, odgovori na sledeća pitanja bi glasili: ljudi na tako pažljiv način izučavaju objekat jer su u stanju čuđenja, a čuđenje je „iznenađenje duše koje je čini da sa pažnjom razmotri sve objekte koji joj izgledaju neobično i izuzetno” (AT XI 381; CSM I 353); ljudi poseduju materijalne objekte, imaju prijateljske i intimne odnose zbog ljubavi koja je „emocija duše uzrokovana kretanjem

45 Čista percepcija i čista volja su irelevantni kao faktori u objašnjenju ogromne većine ljudskih postupaka.

46 Nažalost, nemam prostora da detaljnije poredim reprezentacionalnost unutrašnjih senzacija i strasti.

duhova, koja primorava dušu da se voljno spoji sa objektima koji joj izgledaju kao prikladni.” (AT XI 388; CSM I 356); ljudi uopšte postupaju zbog toga što su u potrazi za dobrom i zbog toga što izbegavaju zlo, a „isto kretanje (duhova; moj dodatak) dovodi do traženja dobra i izbegavanja suprotnog zla”; jedina razlika je u tome što je „želja koju imamo kada smo vođeni ka dobru praćena ljubavlju, a zatim nadom i radošću” dok je u suprotnom slučaju „ista želja praćena mržnjom, anksioznošću i tugom”. (AT XI 394; CSM I 359) Naravno, moja poenta nije da tvrdim da su primeri ovih odgovora jedini tačni odgovori za sva ljudska bića u odnosu na navedene postupke, s obzirom na raznovrsnost ljudskih bića. Moja poenta je ta da, ukoliko se ne prepozna činjenica da ljudsko biće predstavlja određene delova sveta putem *specifičnog kvalitativnog karaktera strasti* kao dobre, loše i uopšte značajne, nije moguće dati ikakvo objašnjenje ljudskog postupanja u okviru Dekartove filozofije. Ovaj argument moguće je silogistički predstaviti na sledeći način:

- 1) Postoje raznovrsne „vanfilozofske” i „teorijski neopterećene” činjenice o ljudskom postupanju.
- 2) Ako strasti nisu nosioci *aksioloških reprezentacija* koje predstavljaju delove sveta kao dobre, loše, i uopšte značajne, u okviru Dekartovog filozofskog sistema nema objašnjenja za najveći broj činjenica o ljudskom postupanju.
- 3) Dekartov filozofski sistem ne ostavlja prostor za tvrdnju da se najveći broj činjenica o ljudskom postupanju tretira kao neobjašnjiv.
- 4) Dakle, strasti *aksiološki reprezentuju*; objašnjenje činjenica o ljudskim postupcima zasnovano je na ljudskoj sposobnosti da određene delove sveta predstavi kao dobre, loše i uopšte značajne putem doživljaja emocija.

Naravno, potreban je ogroman trud da bi se prva premisa shvatila kao problematična. Argument počiva u potpunosti na istinitosti druge i treće premise; on je deduktivan, s obzirom na to da ima formu *modus tollens*-a. Opravdanje druge premise sam već izneo: radi se o tome da ni jedna druga sposobnost ne može doneti razloge za ogromnu većinu postupaka. Sposobnost koja donosi razloge za postupanje ljudskog bića mora biti čulna, a preostale čulne sposobnosti – spoljašnje i unutrašnje opažanje – ne mogu biti izvor razloga. Treća premisa je opravdana time što nema apsolutno nikakvih indikacija u Dekartovom opusu o tome da bi on i mogao da pomisli da je većina ljudskih postupaka neobjašnjiva; upravo suprotno, verujem da je jedan od njegovih teorijskih ciljeva u *Strasti duše* njihovo objašnjenje.

Drugi argument tiče se nečega što ću nazvati *smer motivacije*. Ovaj argument je i samostalno značajan, ali se može i razumeti kao da dopunjuje prvi argument utoliko što definitivno potvrđuje to da mora postojati nešto što je nosilac aksiološke reprezentacije. Pretpostaviću da je striktna teza tačna, i da je istina da se funkcija svih strasti sastoji samo u motivaciji: „one pripremaju našu dušu da želi . . . i da istraje u ovoj

voliciji; i ista agitacija duhova koja uobičajeno uzrokuje strasti takođe priprema telo da stvara kretanja koja nam pomažu da steknemo ove stvari". (AT XI 372; CSM I 349) Problem je u tome što je, *ovako definisana*, motivaciona funkcija nedovoljna da dovede ljudsko biće do postupka. *Nedostaje smer motivacije*. Drugim rečima, za postupak nedostaje ono što bi duša trebalo da želi; nedostaje *cilj* tj. *svrha* zbog kojeg dolazi do (motoričke) volicije. Međutim, „vanfilozofska” činjenica je da do postupaka zaista dolazi.⁴⁷ Stoga, striktna teza je lažna: mora postojati *aksiološka reprezentacija* koja *determiniše smer motivacije*. Mora postojati nešto što je procenjeno kao dobro, loše ili uopšte značajno i što konstituise svrhu postupka – to na šta je on usmeren. Silogistički predstavljen, argument bi mogao da izgleda ovako:

- a) Postoje „vanfilozofske” i „teorijski neopterećene” činjenice o tome da su ljudski postupci aktualizovani.
- b) Većina ljudskih postupaka ne bi mogla biti aktualizovana kada bi striktna teza bila istinita jer većina postupaka nije besciljna ili nesvrhovita; samim tim, najveći skup činjenica iz a) ne bi mogao postojati.
- c) Aksiološke reprezentacije su jedini kandidati za predstave svrhe ili cilja, i samim tim, jedini kandidati za uslov aktualizacije većine ljudskih postupaka.
- d) Dakle, aksiološke reprezentacije moraju postojati.
- e) Strasti su jedini (relevantni) nosilac aksioloških reprezentacija u Dekartovoj filozofiji.
- f) Dakle, blagonaklona interpretacija zahteva da se Dekartu pripiše teza da strasti aksiološki reprezentuju.

Ovakvu vrstu argumenta filozofi ponekad nazivaju transcendentnim „u širem smislu”. Ne radi se o kantovskim, epistemološkim transcendentnim argumentima; argumenti tog tipa zaključuju na nužnost postojanja određene saznajne sposobnosti na osnovu postojanja određenog znanja, s obzirom na to da je postojanje te sposobnosti preduslov postojanja znanja. Transcendentalnost mog argumenta se sastoji u tome što tvrdim da je uslov mogućnosti realizacije najvećeg skupa činjenica o ljudskim postupcima – činjenica o intencionalnim postupcima – postojanje *aksiološke reprezentacionalnosti*. U nastavku se argument oslanja na eliminaciju svih drugih ljudskih sposobnosti kao mogućih nosilaca ove vrste reprezentacionalnosti; jedino emocije preostaju kao legitiman kandidat.

Za sam kraj rada želim da istaknem činjenicu koja je možda ostala prikrivena usled tehničke rasprave o strastima. Upravo se na osnovu pojma aksiološke reprezentacionalnosti strasti otkriva bogatstvo i kompleksnost ljudskog bića u Dekartovoj filozofiji.

47 Prigovor da neki ljudski postupci nisu svrhoviti je sasvim u redu. Ipak, činjenica je da je najveći i (verovatno) najznačajniji skup postupaka svrhovit. Zato moj argument ne gubi na snazi.

Iako strasti načelno donose saznanje o onome što je dobro, loše i uopšte značajno za čoveka, svaka od njih to radi na sopstveni, specifičan način. Ljubav, mržnja, nada, očaj i druge emocije postavljaju ljudsko biće u specifičan odnos prema stvarima u svetu: na osnovu ovog odnosa ljudsko biće donosi vrednosne sudove koji dovode do postupanja. Otuda je ukazivanje na različitost u okviru aksioloških reprezentacija jedan od ključnih načina da se izrazi netrivialna različitost između ljudskih bića.

Rastko Jevtić
Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet, Institut za filozofiju

Literatura

Primarna literatura:

- Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., eds. Adam, C., Tannery, P. (AT), Paris: Vrin/CNRS, (1964–76);
Descartes, R. *Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols., trans. Cottingham J., Stoothoff, R., Dugald Murdoch, D., and Kenny, A. (CSMK), Cambridge University Press, (1984-1991);

Sekundarna literatura:

- Alanen, L. (2003), *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press;
Cottingham, J. (2008) *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press;
Greenberg, S. (2007) „Descartes on the Passions: Function, Representation, and Motivation”, *Nous* 41 (4): 714-734;
Hoffman, P. (1991) „Three Dualist Theories of the Passions”, *Philosophical Topics* 19 (1): 153-200;
Hoffman, P. (2003) „The Passions and Freedom of the Will” in Williston and Gombay (eds.) *Passion and Virtue in Descartes*, Amherst, New York: Humanity Books: 261–299.
James, S. (1997) *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
Shapiro, L. (2003) „Descartes' Passions of the Soul and the Union of Mind and Body”, *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 85: 211–248;
Shapiro, L. (2012) „How How We Experience the World: Passionate Perception in Descartes and Spinoza”, in Pickave, M. i Shapiro, L. (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press: 193-216;
Simmons, A. (1999) „Are Cartesian Sensations Representational?” *Nous* 33 (3): 347–369.

Rastko Jevtić

Descartes' Philosophy of Emotion
(*Summary*)

Emotions, or the passions of the soul (as Descartes most frequently calls them), are one of the most complex kinds of „things” in Descartes’ philosophy. They exist as „sensations in a wider sense”: modes of *res cogitans* which are generated by „the close and intimate union” of *res cogitans* and *res extensa* in the form of human body. In other words, emotions have both finite substances as their *ratio essendi*. Therefore, an adequate description of their ontological structure requires the description of the ontological structure of the body, the description of the ontological structure of thought, and the description of their relationship. We shall attempt to carry out such a description by explicating Descartes’ most comprehensive definition of passions. However, the situation is even more interesting, since the complexity of passions doesn’t only originate from structural properties, but from functional properties as well. While on the basis of Descartes’ text there can be no doubt that he ascribed the motivational function to passions, the situation is not altogether clear when it comes to the representational function. We shall defend the thesis that Descartes’ ascribed an axiological kind of representationality to passions, which differs from the representationality that he ascribed to „ideas in the strict sense”.

KEYWORDS: Descartes, perception, emotions, passions, mental representation, motivation