

**Aleksandar Drašković**

*HILEMORFISTIČKA INTERPRETACIJA DEKARTOVOG SHVATANJA  
JEDINSTVA DUHA I TELA*

*APSTRAKT: Svi interpretatori se slažu da je Dekart smatrao da postoje barem dve supstancije (ne računajući Boga) – duh, čiji je primarni atribut mišljenje, i telo, čiji je primarni atribut protežnost. Međutim, Pol Hofman smatra da je Dekart tvrdio da zapravo postoji i treća supstancija – čovek, tj. jedinstvo duha i tela. Hofman navodi više mesta u kojima Dekart govori o duši kao supstancijalnoj formi i njenom supstancijalnom jedinstvu sa telom. U ovom radu ću nastojati da ukažem na slabosti ovakve interpretacije. Takođe, pokušaću da pokažem da tzv. fenomenološka interpretacija koju zastupa Alison Simons daleko uverljivije objašnjava ista ona mesta na koja se poziva Hofman. Na kraju rada ću ukazati na to da, uprkos brojnim manama, Hofmanova interpretacija ipak predstavlja značajan pomak u rasvetljavanju Dekartovog složenog shvatanja odnosa duha i tela u odnosu na dobro poznatu interpretaciju Gilberta Rajla.*

*KLJUČNE REČI: Dekart, hilemorfizam, supstancijalno jedinstvo, fenomenologija, supstancijalna forma.*

## **Uvod**

Nesumnjivo je da je Dekart razdvojio dve vrste supstancija – misleću (*res cogitans*) i prostiruću (*res extensa*). Misleću supstanciju (duh) odlikuje atribut mišljenja, dok prostiruća (telo) poseduje atribut protežnosti. Obe supstancije, kako Dekart jasno kaže u *Principima*, pored svojih primarnih atributa, poseduju i određene moduse. (CSM II 210; 215)

Sa druge strane, na više mesta u svojim spisima Dekart govori o jedinstvu duha i tela.<sup>1</sup> Ovakav spoj duha i tela je proizveo dobro poznate probleme. Pre svega, problem interakcije duha i tela. Naime, postavlja se pitanje kako duh, kao nešto nematerijalno, može da utiče i pokreće materijalno telo. Dekart je na više mesta i na različite načine

---

1 Neka od tih mesta su: CSM III 509; 206.

pokušao da odgovori na ovaj problem.<sup>2</sup> U ovom radu se, međutim, neću baviti tim problemom. Na ovom mestu je dovoljno reći da je Dekart nesumnjivo smatrao da postoje barem dve vrste supstancija – duhovna i telesna.

Ipak, postoje interpretatori<sup>3</sup> poput Pola Hofmana<sup>4</sup> (Paul Hoffman) koji se ne slažu sa takvom dualističkom interpretacijom. Njegova interpretacija Dekarta podrazumeva da je Dekart smatrao da postoji i treća supstancija – jedinstvo duha i tela. Ovakva interpretacija se naziva hilemorfističkom interpretacijom upravo zbog insistiranja na tome da je treća supstancija spoj ljudskog duha i tela. Hofman smatra da je Dekart, uprkos odbacivanju mnogih značajnih aristotelovskih i sholastičkih ideja, ostao dosledan njihovoj ideji hilemorfizma. Preciznije, iako je Dekart odbacio pojam supstancijalnih formi u svojoj metafizici, Hofman smatra da je Dekart ostavio mesta za njih kada je u pitanju čovek – prema Hofmanu, Dekart je smatrao da je hilemorfističko jedinstvo supstancijalne forme čoveka i njegovog tela zasebna supstancija.

U prvom delu rada ću navesti i analizirati poznata mesta u kojima Dekart iznosi svoje shvatanje dveju supstancija, kao i sa njima blisko povezan pojam realne distinkcije. Takođe, razmotriću Dekartov odnos prema aristotelovsko-sholastičkom pojmu supstancijalne forme, za koji većina savremenih interpretatora smatra da je Dekart odbacio. Razlog zbog kojeg ću analizirati Dekartovo shvatanje supstancijalne forme biće posebno važan zbog završnog dela rada.

Drugi deo rada će biti posvećen razlozima koje Hofman navodi u svojoj odbrani hilemorfističke interpretacije Dekartovog shvatanja odnosa duha i tela. Naime, Hofman u svom radu pod nazivom „The Unity of Descartes’s Man“ najpre tvrdi da ne postoje konkluzivni razlozi zbog kojih bi se moglo tvrditi da je Dekart odbacio pojam supstancijalne forme čak i u slučaju čoveka. Hofman se, pre svega, poziva na Dekartovo poznato pismo upućeno Henrikusu Regijusu (Henricus Regius) u kojem Dekart eksplicitno kaže da su duh i telo „ujedinjeni na realan i supstancijalan način“. (CSM III 206) U nastavku rada, Hofman navodi još neka mesta u Dekartovim spisima koja bi se mogla smatrati argumentima u prilog hilemorfističke interpretacije, ali i odgovore na nekoliko prigovora koji bi se mogli uputiti takvoj interpretaciji.

U trećem delu rada ću razmotriti Dekartove prepiske sa princezom Elizabetom i Regijusom kojima se i Hofman bavi i koje smatra jakim argumentom u prilog njegovoj interpretaciji. Nastojću da pokažem da pisma koja on analizira u najmanju ruku ne predstavljaju konkluzivan argument u prilog hilemorfističkoj interpretaciji. Naime, Dekart u tim pismima zaista kaže kako duh i telo predstavljaju supstancijalno jedinstvo i govori o ljudskom biću kao *ens per se*, međutim to ne znači nužno da su jedinstvo duha

2 CSM III 217-220; CSM II 297-298.

3 Mardžori Grin (Marjorie Grene) je još jedan od interpretatora koji su zastupali hilemorfističku interpretaciju. Više o tome u: Grene (1991).

4 Hoffman 1986.

i tela zasebna supstancija i da je hilemorfistička interpretacija ispravna, kao što tvrdi Hofman. Kako bih to pokazao, razmotriću interpretaciju Alison Simons (Alison Simmons) koja Dekartove teze o jedinstvu duha i tela, na osnovu istih mesta koja navodi i Hofman, uverljivo tumači na sasvim drugačiji način. Nakon toga, razmotriću i jedan od pomenutih Hofmanovih odgovora na prigovore koji mu se mogu uputiti i nastojaću da pokažem kako njegovi odgovori nisu dovoljno ubedljivi, odnosno da prigovori koje on sam navodi predstavljaju nerešive probleme za njegovu interpretaciju.

Poslednji deo rada će biti posvećen razmatranju nekih pozitivnih strana Hofmanovog rada. Nastojaću da pokažem kako je uprkos mnogobrojnim problemima koje njegova hilemorfistička interpretacija ima, Hofman ipak među prvim interpretatorima Dekarta ukazao na neka važna mesta u njegovoj dualističkoj teoriji. Smatram da je Hofman svojim insistiranjem na Dekartovoj ideji o supstancijalnom jedinstvu duha i tela zapravo prvi ukazao (mada to svakako nije imao na umu) na probleme rajlovske interpretacije Dekartovog shvatanja odnosa duha i tela koja se među savremenijim interpretatorima sve više osporava.

## Duh i telo, realna distinkcija i supstancijalne forme

### 1.1. Dekartovo shvatanje duha i tela kao supstancija i određenje pojma realne distinkcije

Dekart na puno mesta u svojim spisima govori o duhu i telu kao odvojenim i suštinski različitim supstancijama.<sup>5</sup> Na primer, u „Šestoj Meditaciji“ o duhovnoj i telesnoj supstanciji kaže sledeće: „[...] sa jedne strane imam jasnu i razgovetnu ideju sebe kao misleće, neprotežne stvari; sa druge strane, imam jasnu ideju svog tela kao prosto protežuće, nemisleće stvari.“ (CSM II 54) Nakon što je duh i telo odredio kao supstancije, Dekart u nastavku iznosi određene moduse<sup>6</sup> koje ove supstancije poseduju: „Štaviše, u

5 U svojim *Principima*, Dekart definiše kao stvar koja može postojati nezavisno od bilo koje druge stvari. U tom smislu, jedino je Bog supstancija u tom jakom smislu. Međutim, za Dekarta i duh i telo ispunjavaju kriterijum da se nazovu supstancijama zbog toga što postoje nezavisno od svega drugog osim Boga: „Pod pojmom *supstancije* ne podrazumevamo ništa drugo do stvar čije postojanje ne zavisi od bilo koje druge stvari. Postoji samo jedna stvar koja se može razumeti tako da njeno postojanje ne zavisi od bilo koje druge stvari, a to je Bog. U slučaju svih ostalih supstancija [duha i tela], opažamo da one mogu postojati isključivo uz Božju saglasnost.“ (CSM I 210)

6 Dekartovo shvatanje odnosa supstancija i modusa postaje jasnije kada se uzme u obzir svojevrsna „ontološka hijerarhija“ koju iznosi u svojim *Prigovorima i odgovorima*. Naime, u toj hijerarhiji, entiteti, počev od Boga, poredani su prema svojoj moći da proizvedu drugi entitet (supstancije, moduse, kvalitete) i moći nezavisnog postojanja. Razumljivo, na vrhu se nalazi Bog koji ima neograničenu moć stvaranja i nezavisnog postojanja. Na drugom mestu se na-

sebi pronalazim moći mišljenja, a to su imaginacija i čulno opažanje. Sada mogu sebe jasno i razgovetno razumeti u celosti bez ovih moći; ali ne mogu, obrnuto, zamisliti ove moći bez sebe, to jest, bez intelektualne supstancije u kojima one inheriraju. [...] Naravno, takođe prepoznajem da postoje i ostale moći (poput promene mesta ili zauzimanja različitih oblika, i tako dalje) koje, kao čulno opažanje ili imaginacija, ne mogu postojati odvojeno od supstancije u kojoj bi inherirale i bez koje, samim tim, ne bi ni mogle postojati.“ (CSM II 54-55) Na osnovu ovog mesta iz *Meditacija*, jasno se može zaključiti da Dekart smatra da postoje dve supstancije – duh i telo – koje poseduju određene „moći“, to jest moduse. Za Dekarta, duh i telo su odvojene i različite supstancije zbog toga što se, po njemu, o njima mogu imati jasne i razgovetne ideje – u slučaju duha, možemo sebe zamisliti kao nešto čisto misleće i bestelesno, dok u slučaju telesne supstancije, svoje telo možemo zamisliti kao nešto što samo zauzima prostor, odnosno kao čisto ekstenziju ili rasprostrtnost. Takođe, iz navedenog pasusa je jasno da su modusi nešto što nužno inherira u supstanciji, dok supstancija ne može inherirati u nečemu drugom. Samim tim, kao što i Dekart jasno kaže, modusi se ne mogu zamisliti bez supstancije, dok se supstancija može zamisliti nezavisno od bilo čega drugog.

Dekart na još nekoliko mesta govori o duhu i telu kao odvojenim i različitim supstancijama. Na primer, u svojim *Prigovorima i odgovorima*, Dekart takođe naziva duh i telo supstancijama, ali ovog puta ih analizira preko pojma *realne distinkcije*: „Sve što jasno shvatamo Bog može izazvati (eng. *bring about*) tačno onako kako ga shvatamo. Ali mi jasno opažamo duh, to jest misleću supstanciju kao odvojenu od tela, to jest od protežuće supstancije. Sa druge strane, isto tako jasno shvatamo telo kao nešto odvojeno od duha (što je nešto što svi spremno prihvataju). Stoga duh može, barem putem Božje moći, postojati bez tela; i slično tako telo može postojati odvojeno od duha. Ako jedna supstancija može postojati odvojeno od druge onda su njih dve realno distinktna (po definiciji H). Duh i telo jesu supstancije (po definicijama V, VI, i VII) koje mogu postojati odvojeno jedna od druge (kao što je upravo dokazano). Dakle, postoji realna distinkcija između duha i tela.“ (CSM II 119-120) Na ovom mestu je važno naglasiti sledeće: kada Dekart govori o realnoj distinkciji koja postoji između duhovne i telesne supstancije, on pod tim ne smatra da su duh i telo aktualno *odvojeni* već da su *odvojivi*.<sup>7</sup> Ovakva

---

laze supstancije koje mogu da stvaraju moduse, ali nemaju moć nezavisnog postojanja. Na poslednjem mestu u ovoj hijerarhiji se nalaze modusi (akcidencije) i kvaliteti, oni nemaju ni moć nezavisnog postojanja, niti sposobnost stvaranja. Više o tome u: CSM II 117.

7 Postoji značajan spor među savremenim interpretatorima o tome da li se pojam realne distinkcije iscrpljuje u pojmu odvojivosti (eng. *separability*) ili je pre odvojivost samo „znak“ realne distinkcije. Hofman (Hoffman 2002) smatra da pojam odvojivosti konstituise realnu distinkciju između duha i tela, dok Marlin Rozemond (Marleen Rozemond 2011) smatra da je odvojivost pre „znak“ realne distinkcije. U ovom radu neću ulaziti u detalje ove rasprave, osnovno značenje pojma realne distinkcije je sasvim dovoljno za naše trenutne potrebe.

ideja o odvojivosti<sup>8</sup> se može izvesti iz Dekartove tvrdnje da „duh može, barem putem Božje moći, postojati bez tela.“ (*Ibid*) Dakle, duh i telo nisu supstancije koje su *de facto* odvojene jedna od druge, već je moguće zamisliti ih kao takve i uz pomoć svemogućeg Boga učiniti ih odvojenim.

Na osnovu svega rečenog, Dekartovo shvatanje duha i tela, kao i pojma realne distinkcije možemo sumirati na sledeći način. Dekart smatra da postoje dve vrste supstancija (ne računajući Boga) – duh i telo – koje poseduju određene moduse. Duh i telo možemo zamisliti da postoje odvojeno i nezavisno jedno od drugog i zbog toga između njih postoji realna distinkcija.

## 1.2. Dekartova kritika supstancijalnih formi

Jedan od razloga zbog kojih se Dekart smatra prvim modernim filozofom jeste njegova uverljiva i veoma uticajna kritika Aristotelove teorije o četiri uzroka (materijalni, formalni, eficientni i finalni) koja je bila opšteprihvaćena (uz određene izmene) i u sholastici.<sup>9</sup> U ovom radu ću se baviti samo Dekartovom kritikom supstancijalnih formi.<sup>10</sup>

Dekart, u svom pismu upućenom Regijusu, izgleda smatra supstancijalne forme neprihvatljivim zbog toga što su *ad hoc* i nejasna (opskurna), te zbog toga ne mogu figurirati u objašnjenjima prirodnih stvari: „Nijedno prirodno delo [eng. *natural action*] ne može biti objašnjeno putem tih supstancijalnih formi, jer i sami njihovi zastupnici priznaju da su one okultne i da ih ni oni sami ne razumeju. Ako tvrde da je neko delo posledica supstancijalne forme, to je kao kada bi tvrdili da nešto sledi iz nečega što ne razumeju; nečega što ništa ne objašnjava. Stoga, ove forme ne treba uvoditi kako bi se objasnila prirodna dela.“ (CSM III 208-209)

Dekartovu kritiku supstancijalnih formi ali i materijalnog i finalnog uzroka treba posmatrati iz šire perspektive celokupnog Dekartovog naučnog, metafizičkog i metodološkog projekta koji je podrazumevao isključivo *mehanicistička* objašnjenja.<sup>11</sup> Naime, mehanicizam predstavlja pristup ispitivanju prirodnih stvari koji pod objašnjenjem neke prirodne stvari podrazumeva isključivo pozivanje na veličinu, oblik i kretanje manjih delova te iste stvari. Samim tim, jedini od četiri Aristotelova uzroka koji je ostao imun na Dekartovu reviziju je upravo eficientni uzrok.

8 Ovakvo shvatanje pojma odvojivosti prihvata i Simons. (Simmons 2017: 3)

9 Danijel Garber (Daniel Garber) je u nekoliko svojih radova detaljno pisao o značaju i uticaju koji je Dekartov mehanicistički projekat imao na razvoj čitave nauke: Garber 1992; 2002.

10 Helen Hatab (Hellen Hattab) se detaljno bavila razlozima Dekartovog odbacivanja supstancijalnih formi. Ona je takođe mišljenja da je osnovni razlog toga upravo, kako sam Dekart kaže, „opskurnost“ supstancijalnih formi. Više o tome u: Hattab 2009: 15-31.

11 Više o tome na koji način i zašto je Dekart zamenio supstancijalne forme mehanicističkim objašnjenjima u: Hattab 2009: 186-221.

U istom pismu upućenom Regijusu, Dekart nudi zanimljiv i slikovit primer sata kojim želi da objasni eksplanatornu nadmoć mehanicističkog objašnjenja nad objašnjenjem putem supstancijalnih formi. Dekart kaže kako za običan sat filozofi ne bi rekli da poseduje supstancijalnu formu i njegovo funkcionisanje bi objasnili sasvim dobro putem kretanja njegovih delova. Sa druge strane, uprkos tome što isto takvo objašnjenje možemo pružiti i u slučaju drugih prirodnih stvari, mnogi filozofi ostaju skloni tome da im pripisuju posedovanje supstancijalnih formi putem kojih ih objašnjavaju. (CSM III 208)

Na drugom mestu, u delu IV svojih *Principa filozofije*, Dekart navodi tipičnu mehanicističku analogiju između mašina i prirode — kao što objašnjenjem delova mašine možemo objasniti čitavu mašinu (njenu funkciju, na primer), tako možemo i objašnjenjem delova prirodne stvari da objasnimo tu prirodnu stvar u celini: „Ljudi koji su iskusni u radu sa mašinama mogu da uzmu neku određenu mašinu čiju funkciju znaju i posmatranjem njenih delova lako mogu da iznesu pretpostavku o izgledu drugih delova koje ne mogu da vide. Na isti način sam i ja pokušao, razmatrajući vidljive posledice i delove prirodnih stvari, da otkrijem nevidljive uzroke i delove koji ih proizvode.“ (CSM I 288-289) U istom delu *Principa*, Dekart kaže: „Do sada sam objasnio planetu Zemlju i čitav univerzum jer sam ih posmatrao kao mašinu: razmatrao sam samo različite oblike i kretanja njihovih delova.“ (CSM I 279)

Postoji veliki broj ovakvih mesta u Dekartovim spisima gde on nedvosmisleno zastupa mehanicistička objašnjenja i kritikuje (gotovo ismeva) supstancijalne forme. Dekart je neko ko je na jasan i utemeljen način uklonio „opskurna“ i *ad hoc* aristotelsko-sholastička objašnjenja prirodnih stvari. Međutim, uprkos Dekartovoj kritici supstancijalnih formi, Hofman tvrdi da je Dekart ipak ostavio prostora za njih kada je u pitanju čovek. Preciznije, Hofman tvrdi da je Dekart smatrao da je ljudska duša supstancijalna forma. Ovom tezom ću se baviti u sledećem delu rada.

## **Dekartov hilemorfizam**

Hofman u svom radu želi da objasni Dekartovo shvatanje prirode jedinstva duha i tela. Problemi interakcije duha i tela koji slede iz ovakve dualističke teorije su dobro poznati, ali oni nisu predmet Hofmanovog rada. Njegov cilj jeste da objasni na koji način dve suštinski različite supstancije tvore ljudsko biće koje predstavlja njihovo jedinstvo. (Hoffman 1986: 341) Preciznije, Hofman insistira na Dekartovoj upotrebi izraza „supstancijalno jedinstvo“ kada govori o jedinstvu duha i tela, smatrajući da je to razlog zbog koga treba prihvatiti hilemorfističku interpretaciju. Drugi cilj Hofmanovog rada jeste da pokaže kako je Dekart smatrao da je ljudsko biće, pored duha i tela, zasebna supstancija. U nastavku rada ću se baviti načinom na koji Hofman brani dve pomenute teze. Počeću od druge.

## 2.1. Jedinstvo duha i tela kao zasebna supstancija

Kao što je ranije u radu pomenuto, Hofman tvrdi da je Dekart ljudsko biće, kao spoj duha i tela, objašnjavao na aristotelovski hilemorfistički način. Hofman brani hilemorfističku interpretaciju od nekoliko prigovora:<sup>12</sup>

1) Duh je nedeljiva supstancija, dok je telo deljivo. Stoga, ljudsko biće bi bilo istovremeno i deljivo i nedeljivo, što je protivrečno. (Hoffman 1986: 352)

Hofman na ovaj prigovor odgovara kratko tako što kaže da je Dekart samo tvrdio da su duh i telo, pojedinačno uzeti, nešto nedeljivo i deljivo, dok o deljivosti ili nedeljivosti njihovog jedinstva ne kaže ništa. (*Ibid*)

2) Prema samoj Dekartovoj definiciji supstancije, ona je nešto u čemu drugi kvaliteti inheriraju, ali ona sama ne može biti kvalitet ili atribut neke druge stvari. Samim tim, duh ne može inherirati u telu ili obrnuto. (Hoffman 1986: 352-353)

Hofmanov odgovor je da Dekart definiše supstanciju kao nešto što može postojati nezavisno od bilo koje druge stvari, što ne znači samo po sebi da neka stvar nije supstancija ako postoji u drugoj stvari. Hofman naglašava da se ovakav prigovor zasniva na pogrešnoj pretpostavci da je Dekart imao na umu jaku aristotelovsku ideju supstancije koja podrazumeva stvar koja *de facto* postoji nezavisno od bilo čega drugog i da samim tim ne može biti kvalitet neke druge stvari, već je nešto u čemu druge stvari (kvaliteti, atributi) inheriraju. Prema Hofmanu, Dekart ima slabije shvatanje supstancije – supstancija je nešto što samo *može* postojati nezavisno, što ne znači da ona *mora* postojati tako. Samim tim, Dekart ne protivreči samom sebi kada tvrdi da duh inherira u telu i obrnuto. (Hoffman 1986: 353-354)

3) Ukoliko je čovek supstancija, što je pretpostavka Hofmanove hilemorfističke interpretacije, to bi značilo da je on spoj dve supstancije – duha i tela. Tako nešto je nemoguće, jer nešto što je supstancija ne može biti konstituisano od nečega drugog što jeste supstancija. Samim tim, čovek ne bi mogao biti *ens per se*, već samo *ens per accidens*.<sup>13</sup> (Hoffman 1986: 362)

Hofman na ovaj prigovor, ukratko, odgovara tako što upućuje na mesta na kojima Dekartovo pismo Regijusu u kojem Dekart kaže da neka stvar može istovremeno biti i *ens per se* i *ens per accidens*: „Nešto što je *ens per se* može biti stvoreno *per accidens*, jer miševi su nastali ili su se stvorili iz zemlje, ali su ipak *entia per se*.“ (CSM III 200)

12 Jedan od prigovora na koji Hofman odgovara tiče se poznate Dekartove analogije sa težinom putem koje Dekart želi da objasni sjedinjenost duha i tela. (Hoffman 1986: 355-362) Ovim prigovorom ću se baviti u sledećem delu rada jer ću pokušati da pokažem kako je to jedno od mesta koje se može uverljivije interpretirati od načina na koji je to učinio Hofman.

13 Hofman često koristi izraz *ens per se*, što bi grubo moglo da se prevede kao „stvar po sebi“ i odnosi se zapravo na supstanciju. Hofman to ne čini bez razloga jer je i sam Dekart na više mesta koristio ovaj izraz koji je izvorno sholastički.

Čovek jeste *ens per se* zato što je konstituisan dvema supstancijama koje su u odnosu na njega nepotpune i da zbog toga tek kada se sjedine daju *ens per se*: „[...] duh i telo, u odnosu na čitavog čoveka, su nepotpune supstancije i iz njihove nepotpunosti sledi da ono što konstituišu jeste *ens per se*.“ (*Ibid*) Isto tako je čovek i *ens per accidens*: „[...] kada razmatramo telo zasebno, jasno opažamo da nema ničega u njemu što bi zahtevalo da ono bude sjedinjeno sa dušom, kao što i ne opažamo ništa u duši što bi zahtevalo da ona bude sjedinjena sa telom, zato sam i prethodno rekao da je to [njihovo jedinstvo] u određenom smislu akcidentalno, ali ne i potpuno akcidentalno“ (*Ibid*)

Hofmanov cilj u svim ovim odgovorima na prigovore jeste (1) da pokaže da ne postoje ozbiljne teorijske prepreke za hilemorfističku interpretaciju, (2) ali i da uputi na mesta kod Dekarta koja bi se mogla interpretirati na taj način. Hofman tu pre svega ima na umu mesta u kojima Dekart govori o jedinstvu duha i tela i čoveku kao *ens per se*.

## 2.2. Supstancijalno jedinstvo duha i tela

Hofman dosta pažnje posvećuje Dekartovom shvatanju jedinstva duha i tela. Mesta u kojima Dekart govori o tome Hofman nastoji da interpretira na hilemorfistički način, odnosno tako da je Dekart smatrao da je čovek, kao jedinstvo duha i tela, zasebna supstancija, a ne puki spoj ili agregat ta dva. On upućuje na više mesta kod Dekarta u kojima se govori o načinu na koji su duh i telo sjedinjeni. (Hoffman 1986: 342-349)

Na primer, u pismu upućenom Regijusu<sup>14</sup> o jedinstvu duha i tela govori na sledeći način: „[...] ljudi češće prave grešku kada smatraju da duša nije realno različita od tela, nego što prave grešku kada priznaju realnu distinkciju, ali osporavaju njihovo supstancijalno jedinstvo [...]“ (CSM III 209) Na osnovu ovog mesta je jasno, kao što i Hofman tvrdi,<sup>15</sup> da je Dekart smatrao da realna distinkcija duha i tela ne podrazumeva sama po sebi da između njih ne može postojati supstancijalno jedinstvo. Drugim rečima, činjenica da su duh i telo različiti i da mogu postojati nezavisno jedno od drugog ne implicira da nisu sjedinjeni u čoveku.

U istom pismu Dekart nastavlja da govori o jedinstvu duha i tela, ovog puta u kontekstu ranije pomenutih pojmova *ens per se* i *ens per accidens*: „Kada god se ukaže prilika, bilo javno ili privatno, treba reći da veruješ da je ljudsko biće pravi *ens per se*, a ne *ens per accidens* i da su duh i telo sjedinjeni na pravi i supstancijalni način. Moraš

14 Sam Hofman priznaje da je Dekartova korespondencija sa Regijusom kontroverzna. (Hoffman 1986: 345) Naime, postoje sumnje da u svojoj prepisci sa Regijusom Dekart nije zapravo iznio ideje u koje je sam verovao već nešto što bi bilo u skladu sa postojećim crkvenim dogmama. U tom smislu, izgleda da je Dekart pre savetovao Regijusa šta treba da kaže kako bi izbegao moguće kazne nego što je vodio objektivnu raspravu sa njim. Ovim problemom se neću baviti, već ću kao i Hofman pretpostaviti da sve što se nalazi u pomenutoj prepisci odražava Dekartove stavove. Više o Dekartovoj prepisci sa Regijusom u: Bos 2002; Rozemond 1998: 152-153.

15 Hoffman 1986: 342.



reći da nisu sjedinjeni putem pozicije ili dispozicije, kao što si rekao u svom poslednjem radu – jer je to previše podložno kritici i, po mom mišljenju, prilično netačno – već pravom vrstom jedinstva, kao što se svi i slažu, mada niko to ne ume da objasni, što znači da ne moraš ni ti.“ (CSM III 206)

Treće mesto koje Hofman navodi kao argument u prilog hilemorfističkoj interpretaciji jeste poznata Dekartova korespondencija sa princezom Elizabetom u kojoj Dekart takođe tvrdi da je ljudska duša sjedinjena sa telom: „Postoje dve činjenice o ljudskoj duši od kojih zavisi sve što možemo znati o njenoj prirodi. Prva je to što misli, drugo je to što je sjedinjena sa telom i može da dela, ali i da trpi druge radnje zajedno sa njim.“<sup>16</sup> (CSM III 217-218)

Hofman razmatra još jedno veoma važno mesto<sup>17</sup> u „Šestoj Meditaciji“ gde Dekart kaže sledeće: „Priroda me takođe uči putem osećaja bola, gladi, žeđi i tako dalje, da Ja [ljudski duh] nisam prisutan u telu kao što je mornar prisutan na brodu, već da sam blisko povezan i isprepletan sa njim, tako da Ja i telo formiramo jedinstvo.“ (CSM II 56) Ovo je još jedno mesto na kojem Dekart jasno govori o bliskoj povezanosti i jedinstvu duha i tela.

Na osnovu ova četiri mesta, Hofman smatra da je razumno zaključiti kako Dekart nije odbacio aristotelovsko-sholastičku ideju da je ljudsko biće pojedinačna stvar, odnosno supstancija. (Hoffman 1986: 345) Naime, kao što je ranije rečeno, uprkos tome što između duha i tela postoji realna distinkcija, ljudski duh predstavlja njihovo jedinstvo i zasebnu supstanciju. Čini se da je Hofmanova interpretacija ovih mesta sasvim ispravna. Dekart zaista govori o ljudskom biću kao jedinstvu duha i tela, i to ne bilo kakvom, već kao o *supstancijalnom jedinstvu*. Međutim, uprkos načelnoj primamljivosti ovakve interpretacije, u sledećem delu rada ću pokazati da je moguće, na osnovu istih mesta, pružiti sasvim drugačiju interpretaciju koja, prema mom mišljenju, na mnogo precizniji način oslikava šta je Dekart zapravo imao na umu kada je govorio o čoveku kao supstancijalnom jedinstvu i na koji način je uopšte shvatao to jedinstvo.

## Fenomenološka interpretacija

### 3.1. Kratak pregled fenomenološke interpretacije

Razmotrimo ponovo Dekartovo pismo upućeno princezi Elizabeti. Centralna rasprava se odnosi na problem interakcije duha i tela, odnosno Elizabetinog pitanja kako

16 Pomalo je nejasno zbog čega se Hofman nije bavio onim što Dekart kaže neposredno nakon ovog dela pisma. Naime, Dekart u nastavku pisma princezi Elizabeti objašnjava prirodu jedinstva duha i tela preko „tri primitivna pojma“, gde se poslednji primitivni pojam odnosi upravo na jedinstvo duha i tela. O tome će biti više reči u sledećem delu rada gde ću izložiti alternativnu interpretaciju svih ovih mesta.

17 Ovaj citat će biti naročito važan u svetlu interpretacije kojom ću se baviti u sledećem delu rada.

duh, kao nešto suštinski različito od tela, može da utiče i pokreće telo.<sup>18</sup> Dekart po prvi put daje direktniji i precizniji odgovor na ovaj problem. Naime, on kaže da postoje tri vrste tzv. „primitivnih pojmova“ koji predstavljaju osnovu svih drugih pojmova koji su nam poznati. Na prvom mestu je najopštiji primitivni pojam postojanja, broja, trajanja, itd. Drugi primitivni pojam se odnosi na pojedinačna tela (njihovu ekstenziju) ili pojedinačne duše (njihov atribut mišljenja). Treći i poslednji primitivni pojam se odnosi na jedinstvo duha i tela. (CSM III 218)

Čini se da Dekart primitivne pojmove razume na sledeći način. Naime, primitivni pojmovi su pojmovi čije se značenje ne može redukovati na značenje nekog drugog pojma, ali su takođe pojmovi koji su jasni sami po sebi, odnosno nezavisno od bilo kog drugog pojma. (*Ibid*) Kada su u pitanju primitivni pojmovi duha i tela, Dekart tu verovatno ima na umu to da su u pitanju jasne i razgovetne ideje koje, samim tim, razumemo same po sebi putem „čistog intelekta“.<sup>19</sup> (CSM III 226-227) Međutim, primitivni pojam jedinstva duha i tela je nešto drugačiji. Za razliku od primitivnih pojmova duha i tela koje razumemo čistim intelektom, primitivni pojam njihovog jedinstva razumemo čulima. Drugim rečima, jedinstvo duha i tela je nešto što se *oseća* a ne razume.<sup>20</sup> (CSM III 227)

Razmotrimo sada ponovo Dekartov primer sa mornarom iz *Meditacija*: „Priroda me takođe uči putem osećaja bola, gladi, žeđi i tako dalje, da Ja [ljudski duh] nisam prisutan u telu kao što je mornar prisutan na brodu, već da sam blisko povezan i isprepletan sa njim, tako da Ja i telo formiramo jedinstvo. Da nije tako, Ja, koji sam ništa drugo nego misleća stvar, ne bih osećao bol kada je telo povređeno, već bih samo opažao nanetu štetu čisto putem intelekta, kao što mornar putem čula vida opaža ako je nešto na njegovom brodu pokvareno. Slično tome, kada je telu potrebna hrana ili voda, trebalo bi da imam jasnu razumevanje toga, umesto konfuznih osećaja žeđi i gladi“ (CSM II 56) Kada se ima na umu fenomenološka interpretacija, ovo mesto dobija drugačije značenje i, rekao bih, postaje jasnije. Najpre, Dekart se služi ovom analogijom sa mornarom kako bi objasnio da duh i telo nisu puki agregat ili puka mešavina, već stvari koje su tesno povezane i koje prožimaju jedna drugu. Zato Dekart

18 Isti prigovor je Pjer Gasendi (Pierre Gassendi) ranije uputio Dekartu u „Petim prigovorima“ ali Dekart nije pružio nekakav direktan odgovor, te se tim mestom neću ni baviti u ovom radu. (CSM II 238-239) Ipak, važno je imati na umu činjenicu da je praktično odmah nakon objavljivanja *Meditacija* više Dekartovih savremenika koji su ih čitali uputilo sličan prigovor – problem interakcije duha i tela. Stoga, od samog nastanka Dekartovog dualizma on se susreće sa jednim ozbiljnim problemom.

19 Više o Dekartovom shvatanju primitivnih pojmova u: Simmons 2017: 9-10; Alanen 1996: 12-15; 2008: 469-480.

20 Prema Simons, Dekart je smatrao da se jedinstvo duha i tela razume i oseća tzv. „unutrašnjim čulima“ koja Dekart razdvaja od spoljašnjih čula (dodir, vid, ukus i sluh) u svojim *Principima* (CSM I 281-283) ali i u „Šestoj Meditaciji“ kada govori da se bol oseća unutrašnjim a ne spoljašnjim čulima. (CSM II 52-53) Više o tome u: Simmons 2017: 17-18.

i kaže da čim je telu „naneta šteta“ osoba (po Dekartu, njen duh) odmah oseća bol. Na ovaj način, putem svog unutrašnjeg čula, mi zapravo osećamo jedinstvo duha i tela. To je nešto što, prema Dekartu, ide sasvim spontano i nesvesno – poput osećaja bola kad god naše telo pretrpi nekakav udarac, na primer.

Osećaj jedinstva duha i tela nije nešto o čemu razmišljamo niti proces koji planiramo unapred, već predstavlja nešto što je potpuno prirodno i intuitivno. To jedinstvo se oseća neprestano u svakodnevnom životu, izgleda da je Dekart imao upravo to na umu kada je u svom pismu Antoanu Arnou (Antoine Arnauld) rekao sledeće: „Činjenica da duh, kao nešto bestelesno, može da pomera telo je nešto što nam se pokazuje kroz bilo kakvo razmišljanje ili kroz poređenje sa ostalim stvarima, već kroz najizvesnije i najobičnije svakodnevno iskustvo. To je jedna od onih samoočiglednih stvari koje bismo samo učinili nejasnijim ukoliko bismo pokušali da ih objasnimo u terminima drugih stvari.“<sup>21</sup> (CSM III 358)

Kada se ponovo uzme u obzir pitanje princeze Elizabete kako duh kao nešto nematerijalno može da pokreće materijalno telo, čini se da Dekart ne pretenduje da na njega pruži bilo kakav fizički ili metafizički odgovor, već čisto *fenomenološki*. U tom smislu, prema Simons i Lili Alanen (Lilli Alanen), Dekart govori o jedinstvu i interakciji duha i tela kao o nečemu što je primitivni pojam i koji se kao takav, putem unutrašnjih čula, jednostavno oseća i nije mu potrebno bilo kakvo racionalno objašnjenje.<sup>22</sup>

### 3.2. Problemi hilemorfističke interpretacije u svetlu fenomenološke interpretacije

Hofman se u svojoj hilemorfističkoj interpretaciji Dekarta najviše oslanja na njegova pisma upućena princezi Elizabeti i Regijusu. U ovom delu rada ću nastojati da pokažem da se ta mesta mogu uverljivije objasniti putem fenomenološke interpretacije.

Kada je pismo Regijusu u pitanju, Hofman navodi dva pasusa. Najpre onaj gde Dekart govori o realnoj distinkciji i supstancijalnom jedinstvu: „[...] ljudi češće prave grešku kada smatraju da duša nije realno različita od tela, nego što prave grešku kada priznaju realnu distinkciju ali osporavaju njihovo supstancijalno jedinstvo, i da bismo osporili njihove tvrdnje da je duša smrtna, važnije je podučavati ih o razlikama u delovima čoveka nego ih učiti o njihovom jedinstvu [...]“ (CSM III 209) Smatram da Hofman greši kada na osnovu ovog mesta, gde Dekart naglašava supstancijalno jedinstvo duha i tela,

21 Ovakvu ideju o intuitivnosti i prirodnosti jedinstva duha i tela, odnosno načina na koji ga čovek oseća naglašavaju Koivuniemi (Minna Koivuniemi) i Karli (Edwin Curley) preko primera iz svakodnevnog života – pomeranje ruke ili noge: Koivuniemi and Curley, 2016: 106-107.

22 U radu ne nameravam da razmatram pitanje da li je Dekartov odgovor, kako ga Simons interpretira, legitiman ili ne. Moja namera je bila samo da pokažem kako je ovakva interpretacija pomenutih mesta (istih onih kojima se bavi i Hofman) uverljiva i tekstualno utemeljena, nezavisno od toga da li se time rešava problem interakcije duha i tela. Više o fenomenološkoj interpretaciji Dekartovog shvatanja jedinstva duha i tela u: Simmons 2017; Alanen 1996; 2003; 2008.

zaključuje da je Dekart morao imati na umu hilemorfizam. Naime, iz toga što Dekart smatra da su duh i telo sjedinjeni nikako ne sledi nužno da je priroda tog jedinstva hilemorfistička, niti da to jedinstvo predstavlja zasebnu, treću supstanciju. Imajući u vidu fenomenološku interpretaciju, možemo uverljivije ovo mesto interpretirati tako da je Dekart pre imao na umu da su duh i telo sjedinjeni u čoveku tako blisko da se na neki način gubi granica između njih. U smislu da čovek to jedinstvo oseća na jedan sasvim intuitivan i prirodan način, te da nema zapravo potrebe da se to jedinstvo objašnjava na nekakav racionalan način, pozivajući se na metafiziku ili prirodne zakone.

Smatram da se isto može prigovoriti Hofmanovoj interpretaciji drugog pasusa iz istog pisma:<sup>23</sup> „Kada god se ukaže prilika, bilo javno ili privatno, treba reći da veruješ da je ljudsko biće pravi *ens per se*, a ne *ens per accidens*, i da su duh i telo sjedinjeni na pravi i supstancijalni način. Moraš reći da nisu sjedinjeni putem pozicije ili dispozicije, kao što si rekao u svom poslednjem radu – jer je to previše podložno kritici i, po mom mišljenju, prilično netačno – već pravom vrstom jedinstva, kao što se svi i slažu, mada niko to ne ume da objasni, što znači da ne moraš ni ti.“ (CSM III 206) Rekao bih da ovde Dekart ne tvrdi da je čovek doslovno zasebna supstancija (kako bi se moglo zaključiti iz termina *ens per se*), već želi da izrazom „sjedinjeni na pravi i supstancijalni način“ pokaže da čovek nije puki spoj ili agregat duha i tela, već da je njihovo jedinstvo mnogo bliže. U tom smislu i kaže da ljudsko biće nije *ens per accidens*, jer bi to značilo da su duh i telo spojeni na nekakav „akcidentalan“ i ne-suštinski način.

Što se tiče pisma upućenom princezi Elizabeti, Hofman smatra da je to još jedan od dokaza Dekartovog hilemorfizma. Slično prvom pasusu iz pisma Regijusu, Dekart i na ovom mestu govori o realnoj distinkciji između duha i tela, ali i o njihovom jedinstvu: „Postoje dve činjenice o ljudskoj duši od kojih zavisi sve što možemo znati o njenoj prirodi. Prva je to što misli, druga je to što je sjedinjena sa telom i može da dela ali i da trpi druge radnje zajedno sa njim. O drugoj gotovo ništa nisam rekao; samo sam pokušao da prvu dobro razjasnim. Jer je moj primarni cilj bio da dokažem realnu distinkciju između duše i tela i do sada je samo prva bila korisna, dok je druga mogla biti i štetna.“ (CSM III 217-218)

Pomalo je čudno što Hofman navodi samo ovaj pasus iz Dekartove prepiske sa Elizabetom, imajući u vidu da je ovo pasus u kojem Dekart najmanje toga tvrdi o jedinstvu duha i tela. Za razliku od pomenuta dva pasusa iz pisma Regijusu, u ovom pasusu Dekart ne pominje ni „supstancijalno jedinstvo“ niti *ens per se* ili *ens per accidens*, već jednostavno tvrdi da su duh i telo sjedinjeni. Uprkos tome, Hofman smatra da je i to dovoljno da se tvrdi da je Dekart imao na umu hilemorfističku vrstu jedinstva. Ipak, smatram da

23 Marlin Rozemond na drugačiji način kritikuje ovo mesto u Hofmanovom radu. Naime, ona smatra da Dekart koristi izraz *ens per se* i *ens per accidens* u drugačijem kontekstu u odnosu na sholastičare (Hofman tvrdi da ih Dekart koristi i razume na isti način na koji to čine sholastičari) koji su ovaj pojam koristili gotovo kao sinonim za supstanciju. Više o tome u: Rozemond 1998: 165-167.

je, kao što je to slučaj i sa ostalim mestima koje Hofman navodi, ovakav zaključak preuranjen. Hilemorfizam zaista ne sledi nužno iz jedne ovakve tvrdnje koju iznosi Dekart. Sa druge strane, imamo fenomenološku interpretaciju koja manje pretpostavlja, ali je i u skladu sa onim što Dekart govori odmah nakon pasusa koji je prethodno naveden – Dekartova teza o jedinstvu duha i tela kao primitivnom pojmu. (CSM III 218)

Razmotrimo sada jedan od Hofmanovih odgovora na prigovore hilemorfističkoj interpretaciji. Hofman kaže da kritičari nisu u pravu kada kažu da bi čovek, prema hilemorfističkoj interpretaciji, bio istovremeno i deljiva i nedeljiva supstancija zato što Dekart tvrdi da je um uzet zasebno nedeljiv, dok to ne tvrdi za ljudsko biće. (Hoffman 1986: 352) Rekao bih najpre da je prigovor zaista legitiman zbog toga što ostaje nejasno kakav bi atribut imao čovek kao jedinstvo deljive i nedeljive supstancije. Ovo ne bi bio problem ukoliko se ne tvrdi da je čovek supstancija – tada bi se prosto moglo reći da on ima „delove“ koji su deljivi (njegovo telo) i one koji su nedeljivi (njegov um). Hofman, sa druge strane, tvrdi da je čovek supstancija i tako nastaje problem. Njegov odgovor kako je Dekart smatrao da se nedeljivost odnosi samo na duh, dok Dekart ništa ne govori o (ne)deljivosti ljudskog bića jednostavno nije prihvatljiv. Moglo bi mu se prigovoriti da Dekart o (ne)deljivosti ljudskog bića ne kaže ništa *upravo zbog toga* što nije smatrao da je ljudsko biće supstancija.

Hofmanovoj interpretaciji se može uputiti još jedan prigovor. Naime, Dekart ni na jednom mestu eksplicitno ne naziva ljudsko biće supstancijom. Ovo je neobično, imajući u vidu da bi time, ako ništa drugo, barem bio saglasan za vladajućim hrišćanskim učenjem i ne bi imao problema sa savremenima.<sup>24</sup>

### **Pohvala hilemorfizmu: Hofman protiv Rajla**

U svojoj čuvenoj knjizi *The Concept of Mind*, Gilbert Rajl (Gilbert Ryle) je izneo vrlo uticajnu interpretaciju Dekartovog shvatanja odnosa duha i tela. U poglavlju knjige pod nazivom „Dekartov mit“, Rajl interpretira Dekartovo shvatanje čoveka na sledeći način. (Ryle 1949: 11-25) Čovek je spoj duha i tela. Telo je nešto telesno i nešto što se nalazi u prostoru, za razliku od duha koji je bestelesan i ne nalazi se u prostoru. Samim tim, tela su nešto što je „javno“ – svoje, ali i druga tela opažamo u prostoru – dok su duhovi (ili umovi) nešto što je sasvim privatno i dostupno isključivo samom subjektu, nikome više.<sup>25</sup> (Ryle 1949: 11-12) Dakle, moglo bi se reći da je Rajlovo

24 Rozemond tvrdi da je Dekart ovoga čak i bio svestan, imajući u vidu njegovu prepisku sa Regijusom gde ga *savetuje* da čoveka nazove supstancijom. Samim tim, da je Dekart zaista čoveka smatrao zasebnom supstancijom, nejasno je zašto ga tako ne bi neprestano nazivao u svojim delima: Rozemond 1998: 165.

25 Treba imati na umu da je Rajl, kao začetnik logičkog bihejviorizma, bio najviše zainteresovan za pitanja koja su vezana za mentalna stanja subjekta – njihovu dostupnost i saznatljivost.

shvatanje Dekartovog dualizma prilično radikalno – prema njemu, Dekart smatra da je čovek „podeljen“ na dva suštinski različita dela ili sveta čija se međusobna interakcija objašnjava *ad hoc*.<sup>26</sup> Drugim rečima, Rajl smatra da je Dekart razumeo čoveka kao mašinu kojom upravlja nematerijalni duh. Dekart je smatrao da mehanicistički, prirodni zakoni objašnjavaju funkcionisanje tela, dok bi za nematerijalne umove ili duhove trebalo da važe zasebni zakoni. (Ryle 1949: 19) Takođe, Rajl kritikuje Dekartova određenja telesne i duhovne supstancije kao trivijalna i cirkularna – prva se određuje kao negacija druge i obrnuto.

Ovakva interpretacija Dekartovog shvatanja ljudskog bića je više decenija bila opšteprihvaćena. Međutim, u skorije vreme su se pojavili interpretatori Dekarta koji su doveli u pitanje ovako radikalnu interpretaciju Dekartovog dualizma.<sup>27</sup> Među njima se ističe Alanen<sup>28</sup> koja je među prvima tvrdila da se Dekartov dualizam nikako ne iscrpljuje u realnoj distinkciji između duha i tela, kao ni u tvrdnji da je čovek jednostavno mašina kojom upravlja bestelesni duh. Ona smatra da je Dekartova teorija o čoveku daleko suptilnija od toga. Alanen smatra da je za ispravno razumevanje Dekartovog dualizma potrebno obratiti pažnju i na mesta u kojima on govori o supstancijalnom jedinstvu i primitivnim pojmovima. Glavne poente ove kritike mogu se pronaći u delu rada u kojem sam se bavio fenomenološkom interpretacijom (koju i sama Alanen zastupa), te je neću ovde ponavljati.

Imajući u vidu Rajlovu interpretaciju Dekarta, smatram da Hofmanova hilemorfistička interpretacija postaje vrednija pažnje. Uprkos mnogobrojnim problemima koje Hofmanova interpretacija ima, zbog kojih je smatram neprihvatljivom, rekao bih da je Hofman u svom radu među prvima (ako ne i prvi) izneo određena značajna zapažanja i ideje koje su zapravo vrlo slične nekim tezama koje se podrazumevaju u fenomenološkoj interpretaciji.<sup>29</sup> Pritom, Hofmanovo insistiranje na Dekartovom pojmu

---

Samim tim, on u svojoj interpretaciji Dekarta, kao i kritici, najviše pažnje posvećuje načinu na koji je Dekart objašnjavao mentalna stanja i „unutrašnji život“ subjekta uopšte, a ne toliko na, primera radi, problem interakcije duha i tela. Drugim rečima, Rajl je više bio zainteresovan epistemološkim i psihološkim aspektima jedinstva duha i tela, nego metafizičkim.

26 Rajl to pomalo ironično naziva „duh u mašini“ (eng. *ghost in the machine*).

27 Džon Kotingem (John Cottingham) razmatra Rajlov „duh u mašini“ i tvrdi da čak ni taj izraz nije najprecizniji jer Dekartov duh podrazumeva neku vrstu utelovljenosti. On, kao i Rajl, pomalo ironično predlaže termin „anđeo u mašini“, jer su za Dekarta samo anđeli i Bog u potpunosti bestlesni entiteti. (Cottingham 2008: 30)

28 Više o njenoj kritici rajlovske slike o Dekartu u: Alanen 2003: 44-78.; 1996; 2008.

29 Rekao bih da Hofmanov hilemorfizam i fenomenološka interpretacija dele određene ideje koje čine njihove početne pozicije veoma sličnim. Drugim rečima, smatram da obe interpretacije polaze od istih teza (supstancijalno jedinstvo naspram realne distinkcije, ista mesta u Dekartovim spisima, itd.) ali se u daljim koracima računaju na suprotne strane – Hofman zaključuje hilemorfizam i čoveka kao zasebnu supstanciju, dok se fenomenološka interpretacija dalje poziva na primitivne pojmove i čovekovo osećanje jedinstva duha i tela, pre nego razumevanje.

supstancijalnog jedinstva, *ens per se*, i uopšte mesta u kojima Dekart govori o duhu i telu kao sjedinjenim, može poslužiti i kao dobra kritika Rajlove interpretacije Dekarta. Hofman je sasvim u pravu kada skreće pažnju na Dekartovu čestu upotrebu pojma supstancijalnog jedinstva i ideju da čovek nije puki agregat ili spoj duha i tela, već predstavlja daleko suptilnije i prirodnije jedinstvo ove dve supstancije. Ljudsko telo nije brod kojim duh upravlja poput kormilara, niti mašine kojom upravlja nekakav bestlesni duh (*ghost*). Uprkos tome što je Hofman na osnovu ovih mesta nastavio u pravcu hilemorfizma i tvrdnje da je čovek zasebna supstancija, značaj njegovog rada se ogleda u tome što je prvi sagledao Dekartovog čoveka iz sasvim drugačije perspektive i skrenuo drugim interpretatorima pažnju na to da čovek nije tako radikalno podeljen kao u Rajlovoj interpretaciji, već da je Dekartovo shvatanje čoveka i jedinstva duha i tela daleko suptilnije i kompleksnije nego što se u prvi mah činilo.

Aleksandar Drašković  
 Institut za filozofiju  
 Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

## Literatura

- Alanen, Lilli (1996). „Reconsidering Descartes’s Notion of the Mind-Body Problem“ *Synthese* 106 (1): 3-20.
- Alanen, Lilli (2003). *Descartes’s Concept of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Alanen, Lilli (2008). „Descartes’ Mind-Body Composites, Psychology and Naturalism“ *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 51 (5): 464-484.
- Bos, Erik-Jan (2002). „The Correspondence Between Descartes and Henricus Regius“ *Studia Leibnitiana* 34 (2): 251-253.
- Cottingham, John (2008). *Cartesian Reflections: Essays on Descartes’ Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- Cottingham, John, Stoothoff, Robert, Murdoch, Dugald (1984). *The Philosophical Writings of Descartes, Volume II* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cottingham, John, Stoothoff, Robert, Murdoch, Dugald (1985). *The Philosophical Writings of Descartes, Volume I* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cottingham, John, Stoothoff, Robert, Murdoch, Dugald, Kenny, Anthony (1991). *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III, The Correspondence* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Garber, Daniel (1992). *Descartes’ Metaphysical Physics* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Garber, Daniel (2002). „Descartes, Mechanics, and the Mechanical Philosophy“ *Midwest Studies in Philosophy* 26 (1): 185-204.
- Grene, Marjorie (1991). *Descartes Among the Scholastics* (Milwaukee: Marquette University Press).
- Hattab, Helen (2009). *Descartes on Forms and Mechanisms* (Cambridge: Cambridge University Press).

---

Naravno, ovo nisu jedine a još manje bezazlene razlike između ovih dveju interpretacija. Moja namera je bila samo da ukažem na zanimljivu činjenicu da obe imaju veoma slična uporišta i da se, samim tim, suprotstavljaju rajlovskoj pojednostavljenoj interpretaciji Dekarta.

Press)

Hoffman, Paul (1986). „The Unity of Descartes’s Man“, *Philosophical Review* 95 (3): 339-370.

Hoffman, Paul (2002). „Descartes’s Theory of Distinction“, *Philosophy and Phenomenological Research* 64: 57-78.

Koivunieni, Minna and Curley, Edwin (2016). „Descartes on the Mind-Body Union: A Different Kind of Dualism“, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 7: 83-122.

Rozemond, Marleen (1998). *Descartes’s Dualism* (Massachusetts: Harvard University Press).

Rozemond, Marleen (2011). „Real Distinction, Separability, and Corporeal Substance in Descartes“, *Midwest Studies in Philosophy* 35 (1): 240-258.

Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind* (London: Hutchinson).

Simmons, Alison (2017). „Mind-Body Union and the Limits of Cartesian Metaphysics“, *Philosophers’ Imprint* 17(14): 1-36.

Vuletić, Miloš (2021). „Dekartov holenmerizam: od metafizike do fenomenologije“, *Theoria* 3: 53-80.

Aleksandar Drašković

### **Hylomorphic Interpretation of Descartes’s Notion of the Union of Mind and Body (Summary)**

All interpreters agree that Descartes thought that there are at least two substances (excluding God): mind, whose primary attribute is thought and body, whose primary attribute is extension. However, Paul Hoffman argues that Descartes thought that there is in fact a third substance – a human being, namely a substantial union of mind and body. Hoffman refers to many passages in which Descartes describes the soul as the substantial form and its substantial unity with the body. In this paper, I will try to point out the weaknesses of this interpretation. Also, my aim is to show that the phenomenological interpretation by Alison Simmons provides a much more convincing explanation of the same passages that Hoffman refers to. Finally, I will show that, despite many of its flaws, Hoffman’s interpretation still represents a significant improvement in illuminating Descartes’s complex understanding of the mind-body relation, relative to the well-known Gilbert Ryle’s interpretation of Descartes.

KEYWORDS: Descartes, hylomorphism, substantial union, phenomenology, substantial form.