

АЛЕКСАНДАР Д. РИСТЕСКИ¹

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ
У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ, ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

СУМЊАТИ СРЦЕМ: ДУАЛИЗАМ СУПСТАНЦИЈА У СВЕТЛУ ПЕРСОВЕ КРИТИКЕ „ДУХА КАРТЕЗИЈАНИЗМА“

САЖЕТАК. У овом раду бавићемо се проблемом картезијанског дуализма супстанција у светлу Персове критике „духа картезијанизма“. Веру у интуитивно сазнање и наглашавање индивидуализма Перс види као два главна обележја тог духа, због чега ћемо највише пажње посветити управо њима. Полазна идеја рада јесте та да се картезијански дуализам, посматран у светлу прагматичке критике, испоставља првенствено као епистемолошки и методолошки проблем, а не као засебни метафизички проблем диспаратних супстанција.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: интуиција; дуализам супстанција; сумња; процес; заједница.

УВОД

Главни задатак овог рада је тематизовање Персове критике картезијанске методе апсолутне сумње, с циљем расветљавања односа између, с једне стране проблема који су у вези са самом ме-

¹ aleksandar.risteski@pr.ac.rs

Рад је израђен у оквиру пројекта *Историја српске филозофије*, током израде поглавља дисертације под називом *Проблем квалија из ујла Персове антикартезијанске епистемологије*, који је још у процесу израде.

Рад је примљен 9. октобра 2020, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 6. јула 2021.

тодом и, с друге, дуализма супстанција. Поменути задатак, спроводићемо кроз три главна корака. Бавићемо се, најпре, разликом између Персовог и Декартовог поимања сумње. Након тога, усмерићемо пажњу на проблем извесности и интуитивне моћи сазнања у картезијанској филозофији. Напоследку, бавићемо се Персовим схватањем епистемолошког значаја историčnosti, процесуалности и интерсубјективности. Ово су, верујемо, кључне проблемске тачке „духа картезијанизма“, које се најпре огледају у *дуализму суйсџанција*, те нас овакво разматрање доводи до следећег питања: да ли су проблеми дуализма супстанција положени у фундаменталној, метафизичкој инкомпатибилности духа и тела, или се порекло ове инкомпатибилности може и, штавише, мора тражити у области картезијанске епистемологије и методологије, које су, с друге стране, и саме засноване на неким другим, нерасветљеним метафизичким претпоставкама?

У раду се не бавимо Персовом критиком Декартове филозофије као такве, већ оним што Перс назива „дух картезијанизма“ и што препознаје као обележје које, у мањој или већој мери дели, према његовим речима, „већина модерних филозофа“ (види: Перс, 1993b, стр. 75; С. Р. 5.265). Узимајући у обзир актуелност појединих тема у савременој филозофији духа, које имају недвосмислено картезијанско порекло, тешко би било тврдити да се данас ситуација у *џошџуносџи* разликује. Ово посебно важи за тему дуализма духа и тела.² У историји филозофије духа, величина и значај картезијанског дуализма огледа се у томе што се, у савременим дискусијама, готово све позиције мишљења формирају кроз критичку и конструктивну комуникацију с њим.

Како је проблем заснивања филозофско-научне методе један од средишњих у Декартовој мисли, сматрамо да је оправдано претпоставити да се проблеми и недостаци дуализма супстанција огледају управо у темељним поставкама и проблемима његове методологије, а не у њеним метафизичким закључцима. Не узимајући у обзир савремене тенденције апологије картезијанске аргументације у прилог дуализму,³ чињеница да се овој теми приступа кроз призму питања како може оно непросторно и што је субјективног карактера, да се опише језиком објективне науке и да се појми у вези с нечим што је просторно, можда говори у

² У наставку текста тематизоваћемо картезијански дуализам супстанција као дуализам духа и тела, односно, као тзв. *mind-body dualism*, независно од преводачких решења и термилошких разлика између душе и духа.

³ Види на пример: Swinburne, 2018, стр. 133–151.

прилог томе да је управо ово последње случај. Темељност и обухватност Персове критике картезијанске методологије нам је, у том погледу, од велике помоћи у расветљавању овог питања, изван оквира питања метафизичке инкомпатибилности или сводивости.

На први поглед, Персове примедбе да је картезијанска сумња једна „самообмана“ и да је у потпуности неискрена (С. Р. 5.265; 5.416), затим добијање самоевиденције *cogito*-а указивањем на социјалну компоненту генезе самосвести, изгледају као морализовање или, у најмању руку, психологистичко нераумевање „филозофске димензије“ проблема којима се Картезије дави. Утисак је утолико јачи, уколико пођемо од тога да такве критике упућује филозоф који није крио своје дивљење према природним наукама и који је, штавише и сам припадао таквом интелектуалном делокругу. Но, као што ћемо настојати да прикажемо у раду, у основи овакве критике не налази се нераумевање филозофске релевантности картезијанског *fundamentum inconcussum*-а, већ директно тематизовање неких од темељних филозофских проблема, изван појмовног оквира оних поставки које изворно такве проблеме и генеришу; тематизовање проблема које ни данас не губи ништа на својој актуелности.

У наставку рада, посветићемо пажњу Персовој чувеној примедби о неискрености картезијанске сумње, с циљем да утврдимо шта би за њега могло да значи то да филозоф мора да „сумња срцем“. Бавићемо се питањем да ли је таква примедба оправдана и на који начин би картезијанизам могао да одговори на њу. Након тога, давићемо се проблемом непосредности и епистемичких датости у Декартовој мисли, с фокусом на проблем апсолутне извесности знања. У делу рада који следи након овог, давићемо се питањем могућности индивидуалног истраживања и епистемолошког значаја процесуалности и историчности. Разматрањем поменутих тема, настојаћемо да с различитих страна расветлимо проблемску структуру картезијанског дуализма супстанција.

(НЕ)ИСКРЕНОСТ АПСОЛУТНЕ СУМЊЕ И ПРОБЛЕМ АПСОЛУТНЕ ИЗВЕСНОСТИ

У историји филозофије духа, картезијански дуализам не представља само један од могућих начина разумевања духа, тела и

њихове међусобне везе. Његов значај није само у позитивним решењима која овај нуди, колико у отварању нових проблема разумевања и тумачења свести у науци и филозофији (види: Clarke, 2005, стр. 16–44; McCulloch, 1995, стр. 3–11; Westphal, 2016, стр. xi и даље). Картезијански дуализам супстанција задужио је филозофију духа тиме што ће ова увек морати да одговара на питања о бићу духа и тела, њиховом међуодносу и положају у свету, као и о суштинским особеностима и разлици менталних активности у односу на физичке (McCulloch, 1995, стр. 3–11). Колико је Картезије сматрао да је област менталног онтолошки примарна и несводива на физичку,⁴ тема је којом се тренутно не можемо детаљније бавити. Извесно је пак да његов дуализам супстанција и данас привлачи велико интересовање, одобравања или критичке реакције различитих стручњака.⁵ Готово све позиције мишљења у филозофији духа, имплицитно или експлицитно, формирају се у неизбежном дијалогу с њим.

Како је пак Декартов дуализам у нераскидивој вези са његовом методологијом, верујемо да је, с циљем расветљавања проблема који су му инхерентни, оправдано обратити пажњу на особености и недостатке методске скепсе, што ћемо у овом раду учинити кроз критичку призму Персове мисли. Уочавајући проблеме и недостатке картезијанске теорије сазнања и методологије, као и значај и утицај на потоњу мисао, Перс је могућност критичког обрачуна с картезијанизмом видео као један од главних задатака филозофије.⁶ Није, стога, чудно што је амерички филозоф овој теми посветио неке од својих важнијих, посебно раних радова и што је његова критика картезијанизма толико темељна и обухватна. Његова мисао одређена је снажним критичким односом према ономе што, у свом раду из 1868. године, *Неке њослегице чеџири несџосодносџи*, назива „дух картезијанизма“ (*the spirit of Cartesianism*) (С. Р. 5.264 – 5. 266; види и: Bacon, 2012, стр. 35 и даље).

⁴ Чињеница да у *Сџрасџима душе* Декарт трага за „тачком сусрета“ тела и духа (Descartes, 1979b), можда довољно говори у прилог томе да су механистичке и физикалистичке инклинације ипак доминантнија компонента картезијанског мишљења, него што би се то испрва претпоставило на основу темељних тенденција дуализма. Кратку и концизну критику на ту тему развија Бранислав Петронијевић у својој *Психологији* (Петронијевић, 1998, стр. 35–36), која је и сама ближа филозофији духа, него психологији у савременом значењу те речи, премда је дело писано неких 40-ак година пре настанка тзв. *philosophy of mind*.

⁵ Види: Шаkota-Мимица, 2005, стр. 165–186; Foster, 2002; Lavazza & Robinson, 2014; Loose, Menuge, Moreland, 2018; McCulloch, 1995, стр. 4 и даље.

Главно обележје овог духа јесте метода апсолутна сумње, чији циљ је остваривање апсолутно извесног сазнања. Као такво, оно укида сваку даљу потребу за сумњом, коју Перс види као „иритацију“ којом смо подстакнути на истраживање (Перс, 1993е, стр. 131–159; С. Р. 5.358–5.387; види: Thagard, 2004, стр. 393). Перс пак доводи у питање могућност методског скептицизма, те у том духу примећује следеће:

„Не претварајмо се да у филозофији сумњамо у оно у шта не сумњамо нашим срцима.“ (Перс, 1993b, стр. 76; С. Р. 5.265)

У чувеном чланку за *Popular Science Monthly*, *Учвршћивање веровања* (1877), Перс примећује нешто што се, несумњиво, може применити на Картезија и његов методски скептицизам:

„Неки филозофи замишљају да је за почетак неког истраживања неопходно једино да се постави питање, било усмено или писмено, и чак нам препоручују да наша проучавања почнемо сумњом у све. Али пуко стављање једног става у упитни облик не подстиче дух ни на какав напор да стекне веровање. Мора да постоји нека стварна и жива сумња и без свега тога свако расправљање је жалово.“ (Перс, 1993е, стр. 143; С. Р. 5.376)

На први поглед, чини се да је овакав приговор заиста оправдан, јер у најмању руку сугерише то да је немогуће да се бавимо неким проблемом предано и у потпуности, уколико нас се овај заиста не дотиче. Поред тога, као филозофски приговор, овај има утолико више смисла, уколико пођемо од тога да је немогуће да се питањима и проблемима филозофије бавимо механички и незаинтересовано, вођени некаквом спољашњом максимом. Но, да ли ова-

⁶ Перс посвећује овој теми своје ране радове, који уједно спадају у најзначајније за његову теорију прагматизма: *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), *Some Consequences of Four Incapacities* (1868), *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities* (1869). У наставку текста, сва Персова дела наводићемо према моделу харвардског осмотомног издања *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (С. Р. 1–8), у Хартсхорновом, Вајсовом (1–6), а касније и Берксовом (7–8) уредништву (Burks, 1958; Hartshorne & Weiss, 1931–1935). Код сваког првог навођења дела, навестићемо и постојећи српски превод. Од превода на наш језик, користили смо *Изабрane сџисе*, у избору и преводу Радослава Константиновића (Константиновић, 1993), зато што, поред тога што садржи све текстове које садржи и избор и превод Душана Величковића (Величковић, 2002), ови садрже и преводе Персових раних радова, који су нам веома важни. Уколико се приликом цитирања будемо користили неким од Константиновићевих превода, уз харвардски модел, наводићемо и страницу из превода (на пример: Перс, 1993b, стр. 75; С. Р. 5.265).

кав приговор погађа „дух картезијанизма“ и да ли се заиста може упутити Декарту? Пођимо, најпре, од питања да ли је Картезије био слеп за разлике између „вештачке“ и „живе“ сумње.⁷

Према Декартовом мишљењу, „сумњати срцем“, значило би исто што и поступати неметодски, што би вероватно више личило на неуређени и емоцијама узбуркани ток мисли, него на методски усмерено и самосвесно вођено истраживање. У прилог оваквом разумевању методолошке функције сумње, говори и чињеница, на коју Декарт скреће пажњу у *Расправи* и *Медијацијама*, а то је да филозофско истраживање не трпи преношење афективне погођености околином на поље филозофске рефлексије. Наиме, здраворазумска питања, која настају из нашег сусрета са стварима у животној свакодневници, не могу бити у потпуности третирана као филозофска (види: Descartes, 1998, стр. 16).

Према Персовом виђењу стања ствари, разумевање сумње као *нелајде*, сугерисало би то да Картезије претпоставку бављења филозофијом види у симулирању стања *ајсолуџне нелајде*, а то би било једно крајње мучно и неоперативно психичко стање. Но, из начина на који Декарт говори о својој методи, тешко је извести такав закључак, наиме, да методски скептицизам повлачи за собом нужност такве психичке растројености. Декарт, штавише, с циљем да издегне било шта налик томе, поставља захтев да се одреде питања од филозофске релевантности, као и начин на који се једино можемо овима обратити. Покушамо ли, на пример, да „медитирамо“ о практичним проблемима, убрзо бисмо увидели да је то паралишуће по саму праксу (види: Rutherford, 2019; Shapiro, 2017, стр. 222 и даље). Исто тако, питања да ли смо неко други или смо можда начињени од стакла (Descartes, 1998, стр. 16), не могу бити у потпуности валидна филозофска питања, јер је реч о стварима здравог разума, а не исправно или неисправно осмишљене и примењене филозофско-научне методе.⁸

Декарт ни не намерава да се „претвара“ како у филозофији „сумња свим срцем“, у оно што га ни на који начин не дотиче или у шта не сумња у свакодневном животу, јер нам у више наврата показује да је и зашто је то немогуће, односно, да је неопходно да се на другачији начин бавимо филозофским питањима. Поста-

⁷ У свом раду о филозофском појму сумње, Пол Тагард разликује Персово и картезијанско поимање сумње кроз појмове *хладна* (*cold*) и *топла* (*hot*) сумња, према моделу разлике између *хладних* и *топлих* *сазнања* (*hot and cold cognitions*), коју у социјалној психологији прва користи Зива Кунда (Kunda, 1999; Thagard, 2004, стр. 391–406).

вљањем јасне линије разграничења између, назовимо је – здраворазумске сумње и филозофске, Картезије оправдава неопходност своје методске скепсе, као методске; с друге стране пак он показује да су питања, којима се једино и можемо на исправан начин бавити применом његове филозофске методе, од виталног интереса за сваког човека (Descartes, 1998, стр. 6 и даље). Не само, дакле, што је могуће, већ је неопходно да се питањима којима придајемо највише важности, бавимо на методички и дистанциран начин. Имагинативно спровођење апсолутне сумње, оправдано је на темељу неопходности да спроведемо тест извесности унутар области онога што сматрамо познатим и саморазумљивим, а с циљем утврђивања апсолутно извесног исхода шта свег научног знања.

Да ли, у том случају, Перс приговара Декарту због ствари које му се начелно не могу приписати? Да ли је заиста темељни проблем картезијанске методске скепсе у њеној извештачености, односно, у томе што је, према Персовој процени, у недовољној мери радикална, или се у основи таквих приговора налазе неки други разлози? С циљем да одговоримо на ова питања, у наставку текста настојаћемо да расветлимо водеће мотиве у основи Персове критике, а њих можемо поделити у две главне групе: 1) епистемолошке; 2) методолошке. Прва група мотива односи се на питања епистемолошке утемељености картезијанског пројекта, док се методолошки тичу питања оправданости начина на који се картезијанска метода уопште спроводи.

⁸ Одговор на такво питање не може бити од фундаменталне важности, зато што ни само питање није такво. Питања да ли смо сачињени од костију, крви и меса, или од стакла или од жвакаће гуме јесу питања здравог разума („природног“ става), а не „прве филозофије“. По карактеру, ова питања се разликују од других филозофско-антрополошких питања: јесмо ли дело случајности или Промисли; јесмо ли духовна бића, створена по лику Божијем или механизам; да ли је разлика између нас и животиња квалитативна или квантитативна, тј. да ли полазимо од есенцијализма или еволуционизма, итд. Да је Декарт размишљао у сличном смеру, можемо да приметимо и према начину на који одређује *res extensa* и *res cogitans*. Ја јесте „ствар која мисли“ (што је по себи апсолутно евидентно), док је *моје тело* „протежна ствар“, без даљег садржинског одређења о томе шта оно може бити, јер о телу можемо *clara et distincta* да знамо само оно што нам је доступно путем аналитичке геометрије, будући да ова испуњава задате епистемолошке критеријуме. Да ли је протежна ствар која је тело - гума, дрво, камен или било шта друго - не може бити утврђено *clara et distincta*.

ПРОБЛЕМ АПСОЛУТНЕ ИЗВЕСНОСТИ ЈАСНОГ И РАЗГОВЕТНОГ ЗНАЊА

Апсолутна скепса има форму мисаоног експеримента, у којем логичка противречност представља границу могућности постављања противречних ставова. Претпоставке да у овом тренутку можда сањамо или да се варамо у вези с нечим, нису саме по себи противречне, узимајући у обзир убеђења с којима у овом тренутку оперишемо (да смо, наиме, будни и да читамо ове редове), али не можемо претпоставити властито непостојање, јер сам чин претпостављања већ потврђује супротно. Декартова метода апсолутне сумње личи на замишљање хипотетичке ситуације у којој важе исти логички и метафизички закони као и у нама познатом свету,⁹ и у којој можемо да претпоставимо супротност свему што знамо или можемо знати.¹⁰ У таквом мисаоном експерименту пак показује се да једини став који не може имати своју супротност, јесте онај који потврђује чињеницу постојања, неодвојиве од наше свести о нама као постојећима (види: Поповић, 2011, стр. 52–56, 2018, стр. 100–101; Descartes, 1979a, стр. 168–169;

⁹ Претпоставка да постоји злодух који чини да се у свему варамо, мора се заносити на претпоставци постојања критеријума на основу којег је уопште могуће бити у стању заблуде, односно, истинитог уверења. Разлика је, дакле, само у садржини уверења (будан сам, а можда спавам), а не у критеријумима којима се процењује веродостојност искуства или сазнања.

¹⁰ Вероватно је да је Декартова замисао методе апсолутне сумње, као медитативног артикулисања једне хипотетичке ситуације, развијана под утицајем Лојолине концепције праксе контемплативне молитве и имагинативног уживљавања у Христов живот и страдање. Постоји, штавише, не мали број наслова на ту тему, од којих ћемо издвојити само неке, интересантне и корисне: (Rubidge, 1990, стр. 27–49; Schlutz, 2009, стр. 36–79; Sepper, 2013, стр. 278–279; Vendlar, 1989, стр. 193–224). Овом приликом морамо додати и то да је, с теолошке стране, веома занимљива чињеница да Православна Црква оштро реагује на овакву медитативну праксу и да је *изричило* забрањује, јер полази од чињенице специфичне онтолошке устројености човека, услед које је, епистемолошки и етички посматрано, сваки појединац изложен опасности од прелести и гордости, уколико се превише ослања на властите способности замишљања и уживљавања (види: Брјанчанинов, 2005, стр. 161–170, 219–237; Брјанчанинов, 2010, стр. 269–271). Другим речима, човеку је веома лако да упадне у искушење да *учишава*, уместо да се *моли* (што начелно и јесте дефиниција јереси (αἵρεσις) (види: Liddel & Scott, 1883, стр. 38–39)). Колегиници Снежани Јелесијевић дугујем захвалност због литературе на руском језику, као и на корисном и инструкторном разговору на поменутој тему.

Descartes, 1998, стр. 20 и даље). То је апсолутно евидентна чињеница, која је непосредно јасна и разговешна.

Чини се да у оваквом поступку нема ничег противречног или недоследног и да је могућност апсолутне евиденције и интуиције оправдана, што отвара питање основаности Персове критике. Према Декартовој замисли методе, нема потребе да се „сумња свим срцем“, већ да се приступа темељно, пажљиво и методички, а захтев за апсолутно извесним знањем оправдан је на основу чињенице апсолутне самоизвесности *cogito*-а. Уколико је такво једно знање могуће, а то нам интуитивна самосвест потврђује, онда је потребно само да се у осталим сазнањима препознају иста обележја, да би се утврдило да ли се ради о извесном, односно, јасном и разговетном сазнању, или не. У том погледу, Персова критика показује одређени степен наивности и догматичности, јер не узима у обзир разлику између здраворазумске и филозофске сумње, па самим тим ни здраворазумских и филозофских проблема, нити увиђа хеуристичку вредност и функцију апсолутне сумње.

У својим радовима пак Перс посвећује доста пажње питањима филозофско-научне методе, а у погледу методолошке вредности апсолутне сумње, као *ајсолушине*,¹¹ приметно је то да не мења своје мишљење. Мала је вероватноћа, стога, да је Персова критика тек некакво морализовање због тобожње „неискрености“, јер овај критички однос ипак представља битну компоненту његове мисли уопште, чији значај за савремену мисао није занемарљив. Било би тешко да бранимо претпоставку да је Персова критика израз непромишљености или фундаменталног неразумевања филозофске тежине и епохалне величине задатка картезијанизма.

Узмемо ли у обзир пресек тематске садржине неких од битнијих радова у којима Перс обрађује проблем сумње и филозофске методе, писаних у временском размаку од десет година (1868–1878), попут *Пишња о извесним способностима које се приписују чо-*

¹¹ Перс не пропушта да истакне то да је апсолутизовање сумње, с научне и филозофске тачке гледишта, неозбиљно, те као главну карактеристику свог „критичког комонсенсизма“ или критичке филозофије здравог разума, истиче управо то што ова „приписује велики значај сумњи“ (Перс, 1993d, стр. 228; С. Р. 5.451), баш тиме што је не апсолутизује, односно, примењује на саму себе. У том духу, Перс пише: „Критички филозоф здравог разума [...] се не задовољава тиме да се пита да ли одиста сумња [...] Штавише, он је сасвим свестан да се чак и онда нека од његових несумњивих веровања могу да покажу лажним“ (Перс, 1993d, стр. 228; С.Р. 5.451).

веку, *Неке последице четири несјособности, Учвршћивање веровања и Како учиниши наше идеје јасним*, примећујемо да је Перс у својим критичким запажањима, као што је оно да филозоф мора да „сумња срцем“, првенствено вођен питањем: *шиа моју да знам?* Као и Канта, уз питање о научности филозофије, Перса такође мотивишу питања о условима могућности сазнања, односно, знања у оквирима могућег искуства (види: Colapietro, 2010, стр. 733–734; Hookway, 2002, стр. 184–187). За разлику од Канта пак у одговарању на та питања, Перс не остаје унутар граница мишљења трансценденталне субјективности која конституише свој предмет, већ узима у обзир рад научне или интерпретативне заједнице, улогу и значај језика, као и историчност и процесуалност нашег искуства и сазнања (Colapietro, 2010, стр. 733–734), што и картезијанизам одбацује у својој замисли филозофско-научне методологије.

Према темељним поставкама Персове методологије и теорије сазнања, апсолутна сумња није методолошки погрешан корак због тога што је, уместо да се „претварамо“, потребно да сумњамо „срцем“ у то да је свет можда створио злодух или да смо од стакла, већ је погрешан збој *немојућеї захїева* који се на самом почетку истраживања поставља, наиме, захтева за апсолутно истинитом и извесном спознајом. Перс ово образлаже следећим запажањима: ми као људи немамо 1) никакву моћ интроспекције, односно, знање о себи, а које претходно не би било условљено знањем о спољашњим стварима, нити поседујемо; 2) моћ непосредног опажаја или, како је Перс назива – *инїуишївну моћ*, која би била независна од претходних сазнања (види: С. Р. 5.265). Приговор да морамо да „сумњамо срцем“, стога, смера на то да можемо да сумњамо само у оно чиме можемо бити дотакнути као људи, а што је увелико условљено нашим онтолошким устројством (види: С. Р. 5.375). Могућност непосредног сазнања принципа пак из којег би било могуће дедуковати све остале ставове, чине темељне претпоставке картезијанске фундаменталистичке епистемологије (види: Rockmore, 1999, стр. 169).

Проблем картезијанске методске скепсе јесте проблем немогућег захтева који ова поставља, а то је епистемолошки критеријум *аїсолуїне извесности*, јер се темељи на претпоставци постојања првог и апсолутно извесног темеља или принципа свег знања (види: Васон, 2012, стр. 35 и даље; Rockmore, 1999, стр. 168–169). Према Персовом суду, *извесности*, која би требало да настане у тренутку када се испуне прописани критеријуми *јасности* и *разовей-*

нос̄ти, никако не може бити „атом“ или *building-block* свег знања, јер се и ова ипак може даље делити и рашчлањивати на нека друга, претходна сазнања, осећања и уверења (види: С. Р. 5. 259–263). Треба нагласити пак да Перс овим не пориче постојање нечега што је непосредно дато или прво, већ одбацује могућност да оно као такво може бити објашњено, односно, да може бити *мисао* или *јојам*, као знак који треба да успостави некакав однос с другим мислима-знацима, јер већ самим покушајем да се објасни, успоставља се однос којим се оно непосредно посредује (види: С. Р. 5.289):

„Отуда свака мисао, уколико је осећај посебне врсте, напосто је једна елементарна, необјашњива чињеница. Ово се, ипак, не сукобљава са мојим постулатом да треба допустити да та чињеница важи као необјашњива; јер, са једне стране, ми никада не можемо да помислимо ‚ово ми је дато‘, јер, пре него што имамо времена да помислимо, сензација је прошла, а, са друге стране, када је једном прошла, ми никада не можемо да повратимо квалитет осећаја онакав какав је био *јо седи* и *за седе* (*in and for itself*), нити можемо да знамо чему је он био налик *јо седи*, па чак ни да откријемо постојање овог квалитета, изузев као закључак из наше опште теорије о нама самим, па и онда не у његовој индивидуалној особености већ једино као нешто дато.“ (Перс, 1993b, стр. 92; С. Р. 5.289)

Нама нису дате непосредне и апсолутне евиденције, већ пре назнаке, фрагменти и обриси, које потом настојимо да профини-мо, систематизујемо, унапредимо, развијемо и по потреби – заменимо. Стога је нејасно где картезијанизам повлачи разлику између *јрис̄тјуиња* предмету и *конс̄труисања* предмета. Нејасно је, наине, да ли картезијанска методологија *решава* или *с̄ствара* проблем.¹² Право питање које бисмо морали да поставимо Декартовој методи, није то како сазнати и обезбедити апсолутно извесни темељ свег знања (и да ли је метода дорасла том задатку), већ да ли је тако нешто уопште могуће.

Осврнемо ли се с тим у вези на дуализам супстанција, поставља се питање о валидности јасне и развојне спознаје духа и тела и њихове реалне разлике. Да ли је реч о сведочанству о једном чињеничном стању разлике, или се ради о уносу и извршавању погрешних методолошких параметара? Декарт, додуше, започиње *Медијације* имајући у виду слична питања и потешкоће. Но, убрзо увиђамо ограничени домет његове сумње, јер се у ње-

¹² Види: Westphal, 2016, стр. 12.

ној основи налази чврсто уверење у могућност и, штавише, неопходност проналажења апсолутно *црвої* и *извесної* у ланцу сазнавања. Посматрано на тај начин, примећујемо да главно обележје картезијанизма које Перс критикује, није „апсолутна сумња“, већ чврста претпоставка и *неујиїйна їреграсуда* да је ова могућа. Оно до чега би таква метода дошла, није никаква апсолутна евиденција објективне утемељености знања, већ *осећај* о извесности. Перс ово изричито одбацује као могући критеријум важења и смисла неког суда, јер не само што је, као осећање, само по себи несаопштиво, већ се, као кроз систем знакова интерпретирано и испосредовано осећање, ипак испоставља тек као производ седиментације других сазнања, интересовања, искустава и васпитања.

Указивањем на кључну улогу „осећаја“ у Декартовој мисли, Персова критика подсећа на Платоново критиковање Протагориног гносеолошког релативизма (*Theat.* 153а–154а).¹³ Примећујемо на који начин се Декартов захтев за апсолутном извесношћу сазнања темељи на критеријумима због којих се таква претпостављена апсолутност може врло лако преокренути у своју супротност (и немогуће је утврдити услове под којима се таква опасност може избећи (види: С. Р. 5.214)), односно, на који начин захтев за *аїсолуїином* истином, може одвести у *релайївизам*. Проблем, наравно, није у томе што осећај јесте то што јесте, већ што се верује да је нешто друго. У том духу читамо следеће, помало шаљиво запажање:

„[Н]ема ничег опаснијег него [...] поставити појединачне индивидуе за апсолутне судије истинитости. Резултат је да ће се сви метафизичари сложити да је метафизика достигла знатно виши степен извесности него физика – само се не могу сложити ни у чему другом.“ (Перс, 1993b, стр. 76; С. Р. 5.265)

Но, мимо проблема несаопштивности и незаснованости исказа који се темеље на субјективној евиденцији, Перс увиђа још један, ништа мање значајан проблем, а који се не тиче само предмета сазнања, већ духовног (а могли бисмо додати и психичког) стања самог истраживача. Проблем критеријума субјективне евиденције или *инїиуиције* није само ствар методологије и научне прецизности и строгости у мишљењу, већ и *душевної здравља* субјекта, што најбоље илуструју следећи редови:

¹³ Види: Платон, 1979, стр. 115–116.

„Немамо никаквог доказа о томе да ми имамо ту способност, изузев што нам се чини да осећамо (*feel*) да је имамо. Али вредност тога сведочанства зависи потпуно од претпоставке да имамо моћ да разликујемо у том осећају да ли је оно резултат васпитања, старих асоцијација итд., или је оно интуитивно сазнање; или, другим речима, она зависи од претпоставке саме ствари за коју сведочи. Да ли је тај осећај непогрешив и да ли је овај суд о њему непогрешив и тако даље, *ad infinitum*? Под претпоставком да би се човек стварно могао учаурити у такву веру, он би, наравно, био неосетљив за истину, он не би 'трпео доказ'.“ (Перс, 1993с, стр. 51; С. Р. 5.214)

Опасност од тога да се човек „учаури“ у свом уверењу,¹⁴ због чега би био неспособан да „трпи доказе“, Перс види као директну последицу вере у моћ интуиције и субјективне извесности, која је кроз историју само добијала различите форме¹⁵, и чије присуство се уочава и пре појаве картезијанске филозофије. Важност и актуелност овог увида, не ограничава се само на друштвену и интелектуалну климу Персовог доба, јер, узимајући у обзир његов филозофски, психолошки и социолошки аспект, није тешко увидети на који начин питање важења и оправданости субјективних убеђења, упркос чињеницама, доказима и аргументацији, може да се постави и као проблем данашњице.¹⁶

Став да је наше сопство бесмртна и непротежна, од тела метафизички одвојена и независна *res cogitans*, и да је при том та чињеница непосредно доступна свести сваког појединца – напосто није и не може бити оправдан. У оваквом критичком осврту на принципе картезијанске филозофије, препознајемо мотиве Кантове мисли. Заједничко Персу и Канту, наравно, није само критиковање овог темељног става духа картезијанизма, јер је указивање на унутрашње недостатке овог става било предмет интересовања филозофа и пре Канта. Заједнички мотиви препознају се у томе што су оба филозофа вођена архитектонским амбицијама¹⁷

¹⁴ Што је пут који, примећује Перс, „многи људи заиста следе“ (Перс, 1993е, стр. 144; 5.377).

¹⁵ Један пример, који Перс наводи, јесте вера старије филозофије у то да је истинитост спољашњег ауторитета сама собом доказива и евидентна, тј. да се не темељи на било чему изван себе, исто „као што се данас гледа на ум и ауторитет интуиције“ (Перс, 1993с, стр. 52; С. Р. 5.215). Касније, у чувеном чланку из 1878. године, *Како учиниши наше идеје јасним*, Перс примећује како је Декарт увео ту промену у филозофији, односно, како је скренуо пажњу и поверење људског духа, са спољашњег ауторитета, на сам дух, чиме је начињен прелаз с „методе ауторитета до методе априорности“ (Перс, 1993а, стр. 164; С. Р. 5.391).

и темељним питањем о условима могућности и објективности знања. Постоје пак велике разлике у критичким приступима.

У првом делу друге књиге трансценденталне дијалектике, Кант показује да *cogito, ergo sum* не може бити нити аналитички, нити синтетички суд *a priori*, а као такав није никакав суд сазнања,¹⁸ већ паралогизам, односно, грешка у мишљењу (види: Кант, 2012, стр. 273–288). Перс, с друге стране, доказује да свести о себи неизоставно претходи свест и знање о другима и да то најјасније уочавамо код деце (види: Васон, 2012, стр. 38–39; Colapietro, 1988, стр. 70–75), што је мисао коју су касније развијали и други велики прагматичари и педагози, попут Џ. Х. Мида (види: Mead, 2008). Сходно томе, „сопство“ би било прикладније мислити као комплекс и испреплетеност искустава, утисака и утицаја, него као неку нетелесну, непросторну, непропадљиву и бесмртну *res*. Једино што је Декарт могао да потврди као несумњиво јесте тренутна самоизвесност једне коначне самосвести *да* мисли, *да* има свест о одређеним садржајима свести, али у тој самоизвесности није положено никакво знање о томе *шпиа је шиа самосвесци* која мисли, да ли је некакво телесно или нетелесно бивство, да ли је од

¹⁶ Поготово у светлу (тек) данас „актуелног“ проблема тзв. *лажних вестии*. Овај феномен би се, заправо, можда могао објаснити или бар расветлити из угла питања о различитим *мешодама за учвршћивање веровања*. Посматрано из тог угла, лажне вести дугују своју ефикасност не примарно ономе што је у овима лажно, већ људској склоности да се бира краћи пут, односно, да се истинито изједначава са задовољавајућим. Тврдоглаво остајање при оним уверењима која нас задовољавају, као и при ставовима који то уверење потврђују, може се посматрати као главна покретна снага иза *лажних вестии*. Уп.: „Сећам се да сам једном био замољен да не читам извесне новине пошто би оне могле утицати на мене да променим своје мишљење о слободној трговини“ (Перс, 1993е, стр. 144: С. Р. 5.377). Начелно, ова врста „упорности“ и „учаурености“ представља једну од већих препрека за било коју врсту конструктивног и рационалног дијалога и разговора. Здрава атмосфера за размену мишљења, која би обезбедила саборност, у таквим условима је немогућа, а што је једно од најранијих филозофских увида, о чему сведоче и сократски разговори. Више у вези с овим види: Deretić & Smith, 2021, стр. 107–122; Deretić, Forthcoming.

¹⁷ Више у вези с овим види: Hausman, 1993.

¹⁸ Уколико „битак није никакав реални предикат“ (Кант, 2012, стр. 402–408), онда се знање о постојању субјекта не може извести из појма мислеће ствари, што би значило да овај став не може бити аналитички. С друге стране, субјект није себи дат у опажају, тачније, не може бити предметом сазнања у оквиру могућег искуства, тако да је немогуће начинити неопходну синтезу у опажају, да би такав синтетички суд био могућ и да би, штавише, могао на било који начин проширивати и унапређивати наша сазнања.

тела одвојено или није и да ли су та сазнања апсолутно евидентна и истинита. Такође, ни та самоизвесност није нешто што је увек, непосредно доступно мишљењу, већ јој претходи свест и извесност о другим, спољашњим стварима. Другим речима, картезијанско искуство интуитивне самосвести не може бити „нешто тренутно, већ представља *doīaђaj* који траје у времену и одвија се континуирано“, односно, оно је „довршавање неког растућег процеса“ (С. Р. 5.284).

Овакав приступ, додуше, одаје утисак привржености психологизму,¹⁹ што намеће питање у којој мери овај заиста погађа објективну утемељеност картезијанског *cogito*-а. Кантова критика се испоставља као иманентнија, јер се директно обраћа питању објективне утемељености и смисла става *мислим, дакле њосћојим*, показујући његове унутрашње недостатке. Узмемо ли пак у обзир да Перс полази од тога да је *свако* самосазнање условљено знањем и искуством спољашњег света, онда видимо да и он кроз критику захтева фундаменталистичке епистемологије поклања пажњу проблему и питању могућности објективне утемељености знања.

ПРОЦЕСУАЛНОСТ, ЗАЈЕДНИЦА, ТЕЛЕСНОСТ

Могућност апсолутне сумње заснива се на претпоставци постојања способности интуитивног сазнања, односно, сазнања мимо сукцесије мишљења и везе знакова. Као знак, мисао не може бити нешто непосредно, јер не само што човек не поседује способност којом би могао уопште да утврди разлику између посредног и непосредног знања, већ знак добија свој смисао тек као члан једног динамичног система знакова (С.Р. 5.253; 5.284). Отуда став да „све оно о чему се размишља има прошлост“ (Перс, 1993с, стр. 68; С. Р. 5.253), изражава суштински значај историчности и процесуалности за наше сазнање,²⁰ јер сам процес размишљања претпоставља временску сукцесију. Прошлост и будућност су

¹⁹ Види: Nausman, 1993, стр. 31–32.

²⁰ Према начелним поставкама његове синехистичке метафизике, Перса несумњиво можемо сврстати у редове тзв. *философа процеса*. Овакву „тенденцију“ философског мишљења Николас Решер лоцира још у античкој мисли, наводећи Хераклита као класичан пример (Rescher, 2000, стр. 4). Више у вези с темом види: Rescher, 2000, стр. 4, 31–32. Више о телеологији и процесуалности у античкој мисли, види: Deretić & Knežević, 2020, стр. 51; Seibt, 2020.

претпоставка мишљења и смисленог повезивања мисли у један систем знакова (види: С. Р. 5.253; 5.260; 5.263; 5.284; 5.289; 5.316; 5.427).

Управо да је *res cogitans* оно што Декарт тврди да јесте, ми ипак нисмо у могућности да утврдимо да ли се ради о „непосредном“ или „испосредованом“ сазнању. Другим речима, ничим не можемо да поткрепимо уверење да се ради о „непосредној“ чињеници свести. Став да је сазнање којим се мисли дух и његова реална разлика спрам тела непосредна евиденција (види: Descartes, 1998, стр. 50–60), може бити заснован искључиво на дуготрајној навици у мишљењу, субјективном осећају и уверењу,²¹ што значи да је таквој непосредној евиденцији ипак претходио један *процес* посредовања. Мишљење и сазнање, стога, не могу се ограничити на рад индивидуалног, медитирајућег ега, већ претпостављају укљученост и живо постојање *заједнице*, што указује на то да су процесуалност и историчност суштинске одлике мишљења.

Скретањем пажње на социо-историјску претпоставку постајања самосвести, Перс указује и на друге методолошке недостатке, који се огледају у насилном удаљавању медитирајућег филозофа од прошлости, традиције, и научне заједнице. Овим, наравно, Перс не настоји да заснује некакву теорију научног и филозофског истраживања на темељима психологизма, социологизма или дарвинизма, већ да питањима о условима могућности објективног знања приђе изван оквира трансценденталне субјективности (види: Colapietro, 2010, стр. 736–740; Hookway, 2002, стр. 183–187).²² Рад научне или интерпретативне заједнице чини неизоставну компоненту одговора на ова питања. Док се Персове филозофске амбиције у виду утврђивања услова могућности објективног знања могу донекле довести у везу с Кантовим, придавање значаја историчности знања, традицији и језику, јесте оно

²¹ Перс не види *квалификативну* разлику између средњовековне вере у спољашњи ауторитет и нововековне вере у могућност интуиције, односно, унутрашње евиденције. Посматрано са стране субјективности, ради се о истом механизму. Сходно томе, Перс примећује: „А шта ако би наш унутрашњи ауторитет снашла иста судбина у историји мишљења (*opinions*) као што је снашла тај спољашњи ауторитет?“ (Перс, 1993с, стр. 52; С. Р. 5.215).

²² Кристофер Хуквеј доводи у питање Апелову процену, према којој Персу припада заслуга за иницирање трансформације филозофије, од трансценденталне логике у трансценденталну семиотику, сматрајући да оваква процена није нетачна, али да може прикрити неке друге, битне моменте Персове филозофије. Више у вези с овим види: Hookway, 2002, стр. 183–189.

што га од њега бескрајно разликује, и што га приближава мисли-оцима попут Вика (Colapietro, 2010, стр. 740) или Хегела (Rockmore, 1999, стр. 171).

Поред нереалних захтева које поставља, Декартова методска скепса је на мети Персове критичке оштрице и због начина на који се ово истраживање спроводи, а то је у кључу заблуде о одвојености и изолованости истраживача. Још једно битно обележје духа картезијанизма јесте одбацивање интерсубјективне равни конституције властите субјективности, а тиме и језика којим се користи и који је неизоставни чинилац, било спонтане и нерелефлексивне, било рефлексоване и методске, тј. самосвесно усмерене семиозе (*semiosis*). Почети сазнања не могу бити *clara et distincta*, апсолутно извесни темељи, који су продукт филозофских медитација, већ предрасуде из свакодневног живота које носимо са собом, а које онда профињујемо, тестирамо у виду хипотеза, затим потврђујемо или одбацујемо (види: Hookway, 2002, стр. 198 и даље). Речју, почетак сазнавања није некаква нулта тачка, *fundamentum inconcussum*, већ *процес* (С. Р. 5.263).

Заједница, историчност, језик и процесуалност, чине полазне претпоставке Персове критике принципа картезијанизма. У претходном делу рада, скренули смо пажњу на Персов, наизглед, психологистички и социологистички аргумент против претпоставке „интуитивне самосвести“, у којем смо истакли Персову примедбу о томе да код деце запажамо потврду претпоставке да свести о себи претходи свест о спољашњем свету и заједници. Испрва се чини да ово запажање промашује „филозофску релевантност“ *cogito*-а, и да приговор као такав не може бити *иманентан*. Сходно томе, морамо скренути пажњу на следеће: Персов приговор који полази од посматрања чињенице генезе самосвести код деце је оправдан, будући да полази од картезијанске претпоставке о непосредности чињенице самосвести, која не зависи од претходних промишљања, уверавања и присвојених учења, а за чије је унутрашње опажање неопходна некаква квази-катарза од емпиријског сопства.

Декарт не полази од претпоставке да је за осведочавање у чињеницу самосвести потребно време, процес одрастања и образовања, већ, напротив, дистанцирање од ових. Вероватно је због тога готово читав одговор на питање о могућности постојања интуитивне самосвести, у раду *Пишања о извесним способностима која се приписују човеку* (види: С. Р. 5. 225–237), посвећен управо теми развоја самосвести код деце. Чини се да овим Перс не одго-

вара „споља“ на картезијанску интуитивну самосвест, већ, напротив, радикализује картезијански аргумент који се темељи на идеји одвајања и повлачења од спољашњости и од свега што је научно, било погрешно или исправно. Такво стање свести морало би бити *слично сћању свесџи гејџеџа*, јер оно ништа није могло да научи, да би доносило метафизички исправне или неисправне закључке. Да је то случај, можемо да видимо и према начину на који се Перс у овом примеру обраћа питању *извесносџи*:

„Сасвим мало дете може увек да се примети како веома пажљиво посматра своје сопствено тело. Сасвим је разумљиво зашто је то тако, јер са детињег гледишта, његово тело је најзначајнија ствар у универзуму. Само то што оно додирује има стваран и садашњи осећај; само то у шта оно гледа има стварну боју; само то што је на његовом језику има стваран укус.“ (Перс, 1993с, стр. 60; С. Р. 5.229)

Јасно је да овим Перс настоји да докаже примат свести о спољашњим предметима, у односу на самосвест. Када смо лишени свег знања и чисти од утицаја спољашње стварности, када нам је поглед што је могуће више непосредан и неискварен – нема никаквог доказа да било какве самосвести уопште и има, док хипотеза супротна овој не објашњава ништа или бар не много тога. Интересантно је приметити и то колики значај Перс придаје *џелу* и *џелесносџи*, када у овом примеру говори о *извесносџи* неког искуства. Извесност и сазнања у суштинској су вези са телесношћу и немогућа је чак и хипотетичка ситуација у којој би се замишљала независна егзистенција духа. Такав дух би био нешто што никако, нигде и никад нисмо могли да спознамо. Другим речима, под претпоставком да можемо некако да се дистанцирамо од свега што смо научили и искусили, већа је вероватноћа да би нам властита телесност „искрсла“ као медиј непосредних чињеница, а не самосвест. Ово је, наравно, дијаметрално супротно картезијанском виђењу односа између извесности, сазнања, духа, тела и њихове реалне разлике. Сходно томе, до појма о *res cogitans* Картезије долази не путем чишћења од разних предрасуда, већ развијања оних којих, по свој прилици, није ни могао да буде свестан као предрасуда које је могуће подврћи критици (види: С. Р. 5.441).

Из угла Персовог разликовања између *сведочансџива* и *чињенице* (С. Р. 5.233), примећујемо да Декартово самоосведочавање не мора бити никакво откривање неког чињеничког стања, већ *самоудеђивање* или, Персовим речима – *самоодмана* (види: С. Р. 5.265). Свест незапрљана наукама постављених на погрешним

основама, догмама, убеђењима и навикама, морала би бити нешто попут свести једног детета. Но, интересантно је да таква свест управо *власијишу њелесносѝ* доживљава као први основ извесности, а не „ја“ које је несумњиво *сѝвар* која мисли. Рећи пак да је за тако нешто потребна зрелост духа и решеност филозофа да се упусти у таква истраживања, само потврђује епистемолошки значај континуитета, историчности и процесуалности мишљења и сазнања. Чини се пак да *њелесносѝ* представља порекло осећаја извесности у комуникацији свести и околине, док се прва клица самосвести пак не јавља у интуитивном самосазнању ја које је мислећа ствар и ништа друго, већ у непоклапању сведочанства и чињенице. Кроз, наиме, уверавање у то да је неко сведочанство било исправно, а њему претходеће уверење погрешно, јавља се свест о ја у којем таква грешка²³ и такво незнање могу бити садржани (С. Р. 5.233 – 235; 5.283, 5.317; види: Colapietro, 1988, стр. 61–75).

ЗАКЉУЧНА РАЗМА- ТРАЊА

Посматрајући „дух картезијанизма“ у критичком кључу Персовог прагматизма, увиђамо да се извесност самосвести темељи на, најмање, две ствари: 1) вери у унутрашњи ауторитет; 2) забораву о генези самосвести и знања. Следствено томе, не само што је упитна епистемолошка одрживост *cogito*-а, већ је то и онтолошка утемељеност предмета на које упућује, јер се на основу осећаја извесности који прати тај став не могу постављати епистемолошки критеријуми разлике између истинитог и неистинитог знања, као ни метафизичких разлика између духа и тела. *Cogito*, као и реална разлика између *res cogitans* и *res extensa*, највероватније, јесу производ дуге навике у мишљењу, а не непосредне чињенице интуитивне самосвести. Питање *како учиниѝи наше идеје јасним* једно је од најважнијих филозофских питања; но, јасност и разговетност појмова, за Перса, значи нешто сасвим друго и остварује се на знатно другачији начин. Вероватно је, стога, да се у питањима шта представља фундаменталну природу духа, а шта тела, у чему је узрок њихове реалне разлике и постоје ли они уопште као две одвојене супстанције, морамо руководити другачијим и поузданијим критеријумом утврђивања степена јасноће и смисла самих појмова којима у том моменту оперишемо.

²³ Што је, према Персовом суду, заједничко порекло појмова *соѝсѝва* и *сѝварносѝи* (види: С. Р. 5.283, 5.317).

Овим се, наравно, намеће питање о *одрживости дуализма суй-суйанција*, којим се не смера на појединачне потешкоће које су најчешће у вези са дуализмом као становиштем у филозофији духа, као што би, рецимо, био проблем објашњења односа две метафизички диспаратне супстанције у светлу закона одржања енергије. Уместо тога, интересује нас сама могућност дуализма супстанција на темељу главних методолошких, епистемолошких и метафизичких претпоставки *духа картезијанизма*. Уколико, наиме, не поседујемо моћ интуитивног сазнања и уколико нема сазнања које није условљено и посредовано другим и претходним сазнањима и искуствима; уколико свести о себи претходи знање о другима и о спољашњем свету, онда је упитно колико је јасан и разговетан, тј. апсолутно евидентан став о томе шта је то *res cogitans*.

Постави ли се таква и тако протумачена „ствар која мисли“ наспрам *res extensa*, односно, тела које се „јасно и разговетно“ препознаје само као протежна ствар и ништа више, те уколико се увиђа то да се ради о метафизички диспаратним супстанцијама, онда је у светлу Персове критике, веома упитна та диспаратност, као и природа тих супстанција. Према параметрима картезијанске теорије сазнања, јасно и разговетно се спознају природа мислеће ствари и природа протежне ствари. Но, оно што се не може јасно и разговетно спознати, јесте њихова *веза*, што би била мисао о нечему немисливом, као што је то и кантовска ствар по себи (што су поставке које Перс у својој семиотици изричито критикује и одбацује).

Проблематичност међусобне везе тела и духа јесте један од начина на који *сйварносй* „иритира“ истраживача и изнова га доводи у позицију сумње. У Декартовом случају пак ова иритација га није приморала да доведе у питање своју методологију, већ је сматрао да је треба доследније спроводити. Једна од последица таквог става, јесте закључак да је могуће замислити апсолутно независну егзистенцију духа и тела, и да се њихов тренутни спој пре може схватити као Божије чудо, које се нама намеће као нешто акцидентално, будући да нисмо у стању да увидимо њихову везу, као и њену нужност, *јасно и разговетно*.

Уколико би се приговорило да процесуалност, историчност и конститутивни фактор интерсубјективности јесу спољашњи у односу на иманентну, логичку кохерентност и априоритет *cogito*-а, или пак његову краткорочну хеуристичку функцију, морали бисмо да скренемо пажњу на то да би такав приговор био

- Bacon, M. (2012). *Pragmatism: An Introduction*. Cambridge; Malden: Polity Press.
- Burks, A. W. (Ed.). (1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Том 7–8). Cambridge: Harvard University Press.
- Clarke, D. M. (2005). *Descartes' Theory of Mind*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Colapietro, V. (1988). *Peirce's Approach to the Self; A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*. New York: State University of New York Press.
- Colapietro, V. (2010). C. S. Peirce. In: D. Moyar (Ed.), *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy* (713–746). London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Deretić, I. & Knežević, V. (2020). The Number Ten Reconsidered: Did the Pythagoreans Have an Account of the Dekad?. *Rhizomata*, 8 (1), 37–58. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2020-0001>
- Deretić, I. & Smith, N. D. (2021). Socrates on Why the Belief that Death is a Bad Thing is so Ubiquitous and Intractable. *The Journal of Ethics*, 25 (1), 107–122. <https://doi.org/10.1007/s10892-020-09354-y>
- Deretić, I. (Forthcoming). Aspasia: Woman in Crises. In: I. Deretić (Ed.), *Women in Times of Crisis*. Belgrade: Faculty of Philosophy, University of Belgrade.
- Descartes, R. (1979a). Rasprava o metodi. U: V. Filipović (ur.) и N. Berus (prev.), *Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa* (168–171). Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Descartes, R. (1979b). Strasti duše. U: V. Filipović (ur.) и M. Kangrga (prev.), *Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa* (178–204). Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Descartes, R. (1998). *Meditacije o prvoj filozofiji* (Т. Ladan, prev.). Beograd: ПЛАТОН.
- Foster, J. (2002). *Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London and New York: Routledge.
- Hartshorne, C. & Weiss, P. (Ed.). (1931). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Том 1–6). Cambridge: Harvard University Press.
- Hausman, C. R. (1993). *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Hookway, C. (2002). *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Kunda, Z. (1999). *Social Cognition: Making Sense of People*. Cambridge; London: MIT Press Cambridge.
- Lavazza, A. & Robinson, H. (Ed.). (2014). *Contemporary Dualism: A Defense*. New York, London: Routledge, Taylor & Francis Group.

- Liddel, H. G. & Scott, R. (Eds.). (1883). *Greek-English Lexicon* (Seventh Edition, Revised and Augmented throughout). New York: Harper & Brothers, Franklin Square.
- Loose, J. J., Menuge, A. J., Moreland, J. P. (Ed.). (2018). *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- McCulloch, G. (1995). *The Mind and Its World*. London and New York: Routledge.
- Mead, G. H. (2008). *The Philosophy of Education* (G. Biesta & D. Tröhler, Ed.). London, Boulder: Paradigm Publishers.
- Rescher, N. (2000). *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rockmore, T. (1999). Hegel, Peirce, and Knowledge. *The Journal of Speculative Philosophy*, 13 (3), 166–184.
- Rubidge, B. (1990). Descartes's Meditations and Devotional Meditations. *Journal of the History of Ideas*, 51 (1), 27–49.
- Rutherford, D. (2019). Descartes' Ethics. У: E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019). Преузето са: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/descartes-ethics/>
- Schlutz, A. M. (2009). *Mind's World: Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism*. Seattle, London: University of Washington Press.
- Seibt, J. (2020). Process Philosophy. In: E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Преузето од <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/process-philosophy/>
- Sepper, D. L. (2013). *Understanding Imagination: The Reason of Images*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.
- Shapiro, L. (2017). Descartes's Provisional Morality. In: S. Golob & J. Timmermann (Ed.), *The Cambridge History of Moral Philosophy* (221–232). Cambridge: Cambridge University Press.
- Swinburne, R. (2018). Cartesian Substance Dualism. In: A. J. Menuge, J. P. Moreland, J. J. Loose (Ed.), *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (133–151). Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Thagard, P. (2004). What is Doubt and When is it Reasonable. In: R. J. Stainton, C. Viger, M. Ezcurdia (Ed.), *New Essays in the Philosophy of Language and Mind* (391–406). Calgary: University of Calgary Press.
- Vendler, Z. (1989). Descartes' Exercises. *Canadian Journal of Philosophy*, 19 (2), 193–224.
- Westphal, J. (2016). *The Mind-Body Problem*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

ALEKSANDAR D. RISTESKI

UNIVERSITY OF PRIŠTINA IN KOSOVSKA MITROVICA
FACULTY OF PHILOSOPHY, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

SUMMARY

TO DOUBT IN OUR HEARTS: THE SUBSTANCE DUALISM
IN THE LIGHT OF PEIRCE'S CRITICISM OF 'THE SPIRIT OF
CARTESIANISM'

In this article, the author addresses the problem of Cartesian dualism through the prism of Peirce's criticism of the 'spirit of Cartesianism'. The faith in the intuitive knowledge and the strong emphasis on individualism Peirce sees as its two main features, therefore, they are the focus of the paper. The underlying idea is to show that, in the light of the pragmatic critique, the Cartesian substance dualism appears to be foremost an epistemological and methodological problem, and not a metaphysical problem of disparate substances.

KEYWORDS: intuition; substance dualism; doubt; process; community.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом Creative Commons Ауторство-Некомерцијално Међународна 4.0 (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).
This paper is published and distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International 4.0 licence (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).