

УНИВЕРЗИТЕТ „ СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

-ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈА-

**СФАЌАЊЕТО НА ВИСТИНАТА ВО ДЕКАРТОВАТА
РАЦИОНАЛИСТИЧКА ЕПИСТЕМОЛОГИЈА**

-МАГИСТЕРСКИ ТРУД-

Кандидат:

Невена Фотева

Ментор:

Проф. д-р. Мирко Ѓошевски

Скопје, 2013

СОДРЖИНА:

Вовед.....	3
1. Вистината во Нововековната филозофија.....	8
1.1. Вистината како цел на филозофските истражувања.....	8
1.2. Вистината како сложен онтолошки и како епистемолошки проблем.....	10
2. Општи пристапи кон прашањето на познанието и вистината.....	15
2.1. Основни карактеристики на сфаќањето на вистината во емпиризмот.....	17
2.2. Главни одредби на рационалистичкото сфаќање на вистината.....	18
2.3. Некои специфики на Декартовото рационалистичко сфаќање на вистината.....	22
а) Методолошка скепска.....	24
б) Фундационализам.....	26
в) Самопознание.....	30
г) Влијание од научните достигнувања.....	32
3. Вистината во Декартовото дело.....	35
3.1. Вистината и методот.....	41
3.2. Јасни и разделни идеи-критериум на вистината.....	44

4.Метафизички и епистемолошки основи на вистината.....	54
4.1. Cogito – метафизичкиот темел на Декартовото сфаќање на вистината....	54
4.2. Бог како гарант на вистината.....	60
4.3. Вродените идеи и природната светлина.....	63
4.4. Вечни вистини.....	70
5.Вистината во науката.....	76
5.1. Вистината во науката-спознавање на светот.....	76
5.2. Научниот метод и вистината во науката.....	80
5.3. Вистина интуиција и дедукција.....	87
5.4. Дедукцијата како научен метод.....	90
Заклучок.....	102
БИБЛИОГРАФИЈА.....	107

ВОВЕД

Еден од перенијалните проблеми во филозофијата воопшто, а посебно во теоријата на познанието е прашањето за *вистината*. На ниту едно друго прашање не му е дадена толкава тежина, или пак се третира со толку почит, како ова за вистината. Прашањата поврзани со поимот *вистина* се предмет на расправа во текот на целата историја на филозофската мисла. Одговорот на прашањето: „Што е вистина?“ - постојано се наоѓал во фокусот на интересот на филозофите низ историјата на филозофијата. Различните концепции за вистината сами по себе го предизвикувале вниманието и на оние кои непосредно не се занимавале со филозофијата. Притоа, на проблемот се пристапувало од најразлични можни позиции, во зависност од филозофската ориентација на авторот кој се занимавал со него. Од друга страна, различните сфаќања на поимот *вистина* делумно се должеле како на повеќезначноста на терминот, така и на личниот интерес на истражувачот. Во овој труд ќе се задржиме на расветлувањето на прашањата поврзани со овој поим кај еден од клучните мислителите во историјата на филозофијата, чие влијание има несомнено големо значење во понатамошниот развој на филозофската мисла- Рене Декарт.

Во историјата на филозофијата речиси и да не постои мислител кој не се занимавал со проблемите поврзани со поимот *вистина*. Покрај Декарт, за вистината помалку или повеќе расправале сите големи филозофи: Аристотел, Аквински, Спиноза, Лајбниц, Лок, Хјум, Кант, потоа филозофите кои припаѓаат на германскиот класичен идеализам, и многу други. Сите тие вршат преиспитување на сфаќањата за вистината. Секако дека по ова прашање помеѓу нив постојат големи разијдувања или дијаметрално различни сфаќања. Но, сите тие на свој начин придонесувале за стекнувања на нови сознанија и значаен напредок кон расветлувањето на овој перенијален филозофски проблем. Постојаното

проблематизирање и преиспитување на поимот *вистина* денес воведување нова филозофска терминологија поврзана со овие пра на нови, современи теории за вистината.

Сепак, ретки се мислителите во историјата на филозофијата кои темелно пристапиле во трагањето по „апсолутната извесност“ (читај *вистина*) поврзани со онтолошката и епистемолошката проблематика. Факт е дека Рене Декарт припаѓа на онаа мала група мислители, кои во овој поглед имаат клучно место во историјата на филозофијата. Неговото учење дало важни насоки за натамошниот развој на филозофската мисла за повеќе филозофски прашања. Токму врз неговите размисли за повеќе важни филозофски теми, а посебно за оние од сферата на онтологијата и теоријата на познанието, се надоврзуваа и нудеа свои решенија и одговори голем број мислители. Значењето и влијанието на Декартовата филозофија врз подоцнежната филозофска мисла се огледува и во фактот што неговото сваќање на вистината се провлекува во редица, пред сè, рационалистички филозофски учења.

Секако дека понатамошниот развој на филозофијата, а посебно на логиката, филозофијата на јазикот и методологијата, отвори нови хоризонти во истражувањето на вистината и на клучните категории поврзани со овој поим, како на пример, поимите *факт*, *перцепција*, *искуство*, *значење*, *смисла*, итн. Прашањата за вистината стануваат се повеќе интересни и поради огромниот успех на природните науки. Со нив се преокупирани плејада современи филозофи. Сите тие во голем степен придонесоа околу расветлувањето на овој проблем од различни аспекти. Но, со сигурност можеме да констатираме дека сето ова во голема мера се должи на автентичноста на делото на Рене Декарт и на неговата несомнена важност како за Нововековната филозофија, така воопшто и за сета филозофија, а посебно и за прашањата поврзани со вистината. Затоа, од посебен интерес претставува секој обид за повторно расветлување на неговиот пристап и понудените решенија и одговори што тој ги дава на прашањата поврзани со овој проблем. Имено, иако многу толкувања на посебните сегменти на Декартовата филозофија се апсолвирани и општо прифатени како дефинитивни, секогаш постои можност за нивна поинаква интерпретација. Така на пример, излагањето на Спиноза за принципите на неговата филозофија во голема мера се разликува од интерпретациите на денешните филозофи. Истото важи и за прашањата поврзани со вистината. Тука не се работи само за збогатувањето на филозофската

терминологија, која денес е значително побогата отколку во времето на Декарт, туку и за богатството на можните пристапи кон неговото дело како резултат на развитокот на филозофската мисла воопшто.

Во овој труд нема да се задржуваме или пак сосема накратко ќе се задржиме на оние аспекти на Декартовата филозофија кои не се директно поврзани со неговото сфаќање на вистината, како на пример, учењето за супстанцииите, односно неговиот дуализам, учењето за односот дух-тело, учењето за слободната воља, и слично. Од таа причина, во врска со овие учења, за кои сметаме дека се општо познати и доволно истражени во обемената литература посветена на Декартовата филозофија, сосема концизно и во основни црти се осврнуваме и фокусираме само на оние негови ставови кои нужно треба да се наведат во контекст на прашањата поврзани со вистината. Имено, подетално се задржуваме само на оние моменти во Декартовата филозофија кои се од непосредна важност за поимањето неговата на концепција на вистината, или на некој начин сè уште предизвикуваат недоумици во обидите за нивна интерпретација. Оттука, најмногу внимание е посветено на неговите методолошки, метафизички и епистемолошки сфаќања, како и оние негови ставови кои се поврзани со науката и научната методологија.

Затоа, нашиот пристап во обидот да ги разгледаме и да ги расветлиме оние прашања во неговата филозофија што ги сметаме за најкарактеристични и најважни аспекти за неговото рационалистичко сфаќање на вистината, е изведен низ диоптријата на неговите размисли во рамките на темелните филозофски дисциплини. Имено, вистината кај Декарт може да се разгледа од неколку аспекти: од аспект на неговиот метод, на неговата теорија на познание, и од аспект на неговата метафизика. Поточно, неговото рационалистичко сфаќање на вистината најјасно се огледува во неговиот метод, неговата теорија на познание, и суштински е поврзано со неговата метафизика. Исто така, за ова прашање важни се и неговите размисли за научното познание и науката воопшто.

Оттаму, сфаќањето на вистината и потрагата по извесното знаење кај Рене Декарт во овој труд се разгледува низ ракурсот на неговата методологија, теоријата на познанието и метафизиката. Затоа, неговото филозофско поимање на вистината е експлицирано во контекст на основните метафизички, методолошки и гносеолошки постулати на неговата филозофија. Во оваа смисла, предмет на овој

труд е условеноста на Декартовото сфаќање на вистината од методолошките, метафизичките и гносеолошките постулати на неговата филозофија.

Овој труд е поделен на два дела. Во првиот дел накратко се задржуваме на вистината како сложено прашање воопшто во филозофскиот дискурс. Потоа, во најопшти црти ги изложуваме разликите помеѓу рационализмот и емпиризмот како два филозофски правци со сосема спротивни појдовни гносеолошки позиции кои соодветно се рефлектираат и во сфаќањето на вистината. Најпосле, накратко се осврнуваме на некои општи моменти кои претставуваат специфики на Декартовото сфаќања на вистината, а кои се детерминирани од неговото рационалистичко становиште.

Во вториот дел од трудот се разгледува Декартовиот метод, како и неговите метафизички и епистемолошки претпоставки кои се суштински поврзани со неговото сфаќање на вистината. Имено, како што претходно кажавме, оние сегменти во филозофијата на Декарт, кои припаѓаат во сферата на филозофската методологија, нераскинливо се поврзани со неговиот поим за вистината. Затоа, неодминлив предмет на анализа во овој труд е добро познатата Декартова методолошка скепса за која што тој дава детална експликација во неговото дело. Поинаку речено, неговиот универзален метод на сомнеж во процесот на стекнување знаење е инхерентен дел од неговото сфаќање на вистината. Оттука, подетално се задржуваме на природата на внатрешната поврзаност на неговата методологија со неговиот концепт на вистината.

Од друга страна, тврдењата на Декарт дека вистината е само една единствена, постојана и непроменлива, дека таа е објективна и, пред сè, има апсолутен карактер, нужно упатуваат на потребата јасно и прецизно да се определи нејзиниот метафизички статус во неговата филозофија. Во таа смисла, предмет на нашето излагање е поврзаноста на неговото поимање на вистината со неговото метафизичко учење. Така на пример, доказите за Божјата егзистенција што тој ги нуди во неговите *Медитации* имаат суштинска важност за неговото сфаќање на вистината. Притоа, низ диоптријата на метафизичката компонента во Декартовото сфаќање на вистината укажуваме на тоа во колкав степен метафизиката претставува составен дел како во неговото определување на поимот *вистина*, така и во процесот на стекнување вистинити знаења. Поинаку речено, направен е обид да се прикаже дали воопшто во рационализмот на Декарт е можна теорија за вистината без какви и да е метафизички претпоставки.

Затоа, посебно се задржуваме на оние моменти во неговата метафизика. теорија на познание кои се непосредни детерминанти на неговото сфаќање на вистината. Поточно, направен е обид да се укаже на оние негови метафизички и епистемолошки учења кои претставуваат нужни претпоставки на неговото сфаќање на вистината, како на пример, улогата на Бог во спознавањето на вистината, потоа учењето за вродените идеи и вечните вистини, итн.

Последниот дел од трудот е посветен на Декартовото сфаќање на вистината во доменот на науката. Сметаме дека оваа проблематика е посебно интересна ако се има предвид големиот интерес што Рене Декарт го покажувал за природните науки воопшто, а посебно за методологијата во научните исражувања. Неговиот приказ на дедукцијата како научен метод за доаѓање до научните вистини на извесен начин претставува антиципација на современите сфаќања поврзани со оваа проблематика. Посебно се експлицира оној аспект во неговата методологија кој се оденесува на проблемот на напредувањето на познанието кон научните вистини. Токму затоа, завршниот дел од трудот е посветен на неговите размисли за вистината во науката и за научната методологија.

Најпосле, иако не како посебно издвоена целина, низ целиот текст определен акцент даваме на антрополошкиот аспект на Декартовото сфаќање на вистината. За Декарт потрагата по вистината, помеѓу другото, претставува и потрага по извесноста на човековото живеење. Вистината, која елиминира секаков, макар и најмал сомнеж, ни ја дава толку посакуваната апсолутна сигурност во нашите животи. Од друга страна, не постои ништо пострашно и полошо од тоа да се живее во состојба на заблуда.

Накратко, во овој труд е изложен еден аналитичкиот приказ на Декартовото сфаќање на вистината и направен е обид да се укаже на нераскинливото единство на метафизичкото, гносеолошкото и методолошкото, па дури и антрополошкото во тематизирањето и артикулирањето на овој перенијален проблем во неговата филозофија. Поконкретно, даден е соодветен приказ на испреплетеноста на метафизиката, теоријата на познанието и методологијата на Декарт со неговото сфаќање и теоријата на вистината.

1. Вистината во Нововековната филозофија

Во рамките на филозофскиот дискурс од посебно значење е да се испита оправданоста на нашите мисловни напори за барањето одговори на прашањата поврзани со вистината, и да се определи доменот во кој треба да се насочат истражувања на нејзината природа. Во таа смисла може да се постават прашањата: 1) дали вистината претставува цел на филозофските истражувања, и 2) на која филозофска дисциплина тие истражувања, припаѓаат според нивната природа.

1.1. Вистината како цел на филозофските истражувања

Секое истражување, во која било област од човековото постоење, од оние во секојдневниот живот, па сè до најразличните научни области, има за цел да дојде до вистинито знаење. Проблемот на вистината не е исклучиво филозофско прашање, туку ги засега сите сфери на човековата пракса. Но, филозофското истражување на вистината има свои специфики. Така на пример, додека науката се занимава со утврдувањето и докажувањето на вистинитоста на нејзините тврдења во полето што е предмет на нејзино проучување, филозофијата се интересира за тоа на кои тврдења може да им се припише атрибутот *вистина*, и која е суштината на тоа својство. Основното филозофско прашање поврзано со вистината не е: „Што е вистинито?“, туку „Што е вистината?“. Во фокусот на филозофскиот интерес не се толку „посебните“ научни или некој друг вид вистини, колку што се прашањата поврзани со нејзината природа. Тоа подразбира увид во нејзините најважни карактеристики и нејзиното потекло, понатаму, кои се носителите на вистинитоста, критериумите за вистинитоста, нејзиниот однос кон знаењето и неговите степени, итн.

Како и да е, кога се зборува за вистината таа најчесто експлицитно се наведува како епистемичка цел, или пак имплицитно се третира како таква. Треба

да напоменеме дека повеќето автори во нивното сфаќање на знаењето како централна идеја го имаат предвид епистемичкиот концепт за вистината.¹

Овде би укажале на тоа дека постојат повеќе разлози поради кои на вистината треба да се гледа како епистемичка цел. Она што воопшто нè прави когнитивни суштества е нашиот капацитет за стекнување знаење, а целта на нашите когнитивни напори е вистинитото знаење. Ние сакаме нашите искази правилно и точно да го опишуваат светот и состојбата на нештата во него. Нашите когнитивни напори се оправдани само ако се насочени кон оваа цел. Епистемологијата, покрај другото, како своја цел го поставува и изнаоѓањето на соодветниот начин за стекнување и утврдување на вистинитото познание, и избегнување на грешките. Оттаму, иако во рамките на филозофијата проблемот на вистината, суштински допира неколку филозофски дисциплини, сепак тој припаѓа пред сè на теоријата на познанието.

Но, во современата теорија на познание, на оваа состојба се гледа поинаку. Имено, за некои современи епистемолози верувањата и вистината, иако се фундаментални поими во епистемологијата, не се третираат како епистемички концепти. На нив се гледа како на неепистемички состојки во знаењето. Тоа значи дека епистемологијата не се занимава со нив, дека тие за неа се дадени за објаснување на епистемичките поими, како што е, на пример, поимот: оправдување (justification). Прашањата поврзани со вистината сè повеќе се разгледуваат во контекст на логичко-семантичката и лингвистичката проблематика. Секако, проблемот не е во тоа од кој аспект се приоѓа на дадената задача, дали се работи за логички, епистемолошки или пак онтолошки пристап,

¹ Во неговата анализа на прашањето дали вистината е епистемичка цел Мариан Дејвид го констатира следново: „Треба да се нагласи дека повеќето формулациите што изразуваат желба за вистината како што се „ја сакам вистината и ништо друго освен вистината“ и „сакам да се добие вистината и да се избегне грешката“ всушност се двосмислени. Имено, негативните делови на овие ставови јасно се однесуваат на немање лажни верувања, додека нивните позитивни делови може да се толкуваат како „Сакам да ја знам вистината“ што е една поприродна интерпретација. Клишеата како „потрага по вистината“ и „извршување на вистината“ ја имаат истата двосмисленост затоа што, во принцип, секоја недефинирана „желба за вистината“ може да се однесува на желба само за вистинското верување или желба за вистинско верување кое е знаење. Значи треба внимателно да се прави разлика меѓу вистината како цел и знаењето како цел. Поправилно е да се каже дека целта е знаење на вистината и не верување во лаги. Кога современите епистемолози говорат за вистината како цел, тие сосема јасно истакнуваат дека мислат токму на вистината-цел, а не на знаењето како цел. Согледувањето на оваа двосмисленост во однос на вистината како цел или знаењето како цел е релативно нова појава. Претходно епистемолозите, вклучувајќи го и Декарт, се двосмислени во поглед на ова прашање.“ (подвлекла Н.Ф.) Marian David, „*Truth as the Epistemic Goal*“, Knowledge, Truth, and Duty, Matthias Steup, ed. Oxford:Oxford University Press, 2001,153.

туку дали има оправдување да се даде приоритет и да се акцентира важноста само на еден од нив. Сепак, да се одговори на прашањето за природата на вистината е исклучително тешка, сложена и комплексна работа, и тешко може да се прифати дека таа може да се сведе само на логичко-лингвистичкиот аспект.

1.2. Вистината како сложен онтолошки и како епистемолошки проблем.

Во Предговорот на своето дело посветено на прашањето за вистината, Адам Шаф вели:

Како централен проблем на гносеологијата, проблемот на вистината стои во најблиска врска со онтологијата и логиката; на еден или друг начин тој се одразува во сите филозофски дисциплини.²

Шаф јасно потенцира дека суштинските прашања поврзани со проблемот на вистината спаѓаат во доменот на фундаменталните филозофски дисциплини: теоријата на познанието, логиката и онтологијата. Поради ваквиот проблемски карактер на вистината, одговорите и решенијата што се нудат во рамките на гносеологијата, имаат силно влијание при тематизирањето на ова прашање во останатите сфери на филозофскиот дискурс.

Притоа, несомнено е дека определувањето на најважните карактеристики на вистината се детерминирани од филозофската позиција на мислителот. Но, не само што различните сфаќања за вистината секогаш фундаираат врз различни онтолошки и епистемолошки позиции, туку и обратно, обидите за расветлувањето на нејзината природа ги обусловува одговорите на онтолошките и гносеолошките прашања. Во таа смисла треба да се потенцира дека „од начинот на решавањето на проблемите сврзани со определбата на поимот на вистината не зависи само теоријата на познанието, туку и сиот систем на филозофското учење.“³ Всушност, во сфаќањето на вистината се содржат никулците на речиси сите филозофски несогласувања и расправи.

Имено, поделбата на теориите за вистината кои се појавуваат во текот на историјата на филозофијата, како и нивната диферзификација која продолжува сè

² Adam Šaf, *Neki problem marksističke teorije istine*, Beograd: Kultura, 1960, V.

³ Мирко Ѓошевски, *Основи на теоријата на познанието*, Скопје: Аз-Буки, 2009, 470.

до ден денес, секогаш е во взаемна и нераскинлива врска со онтолошките и гносеолошките премиси на филозофските учења во чии рамки се појавуваат. Секој обид за нејзино дефинирање неизбежно не доведува до граничните прашања, теми и дилеми кои спаѓаат во доменот на онтологијата и теоријата на познание. Затоа, доследно филозофско промислување на прашањето за вистината, секогаш треба да се опсервира токму низ неговата логичка, онтолошка и епистемолошка димензија, со што јасно се укажува на неговата *par exalans* филозофска важност. Всушност, интересот за одредувањето на епистемолошкиот статус на исказите, односно на вистинитоста на тврдењата за светот, како и интересот за определувањето на онтолошкиот статус на нивната содржина, го определува филозофскиот ексклузивитет на истражувањето на проблемите поврзани со вистината.

Доколку се согласиме дека прашањата што се поставуваат во врска со вистината не само што се едни од најважните и најтешки филозофски проблеми, туку дека настојувањето да се открие вистината претставува и крајната цел на секој наш мисловен напор, веднаш се согледуваат и се наметнуваат некои дилеми поврзани со два аспекти на овој проблем. Најпрво, се поставува прашањето кои се суштинските одредби на поимот вистина, каква е нејзината природа, кои се основните нејзини карактеристики? Секако дека вистината има многу пошироко значење од она што и се додава во рамките на онтолошко-гносеолошката и логичката проблематика, поради што ги надминува границите на овие филозофски дисциплини. Тоа може да се констатира доколку се анализира повеќезначноста на овој поим. Секоја семантичка анализа уште на самиот почеток ќе се соочи со сложеноста која „доаѓа од различните значенски содржини кои со него ги покриваме и, следствено различната смисла која ја зафаќаме.“⁴ Имено, терминот „вистина“ во секојдневниот говор се употребува во неговото здраворазумско значење. Но, покрај ова, тој може да се однесува и на неколку други аспекти. Така на пример, тој може да има субјективно значење доколку се однесува на психичките процеси, односно доживувањата во нашиот внатрешен свет. Понатаму, тој може да реферира на својството на исказите, при што, во тој случај, станува збор за неговото логичко значење. Исто така, терминот вистина има релевантана употреба и во неговото аксиолошко значење. Всушност, значенските аспекти на овој термин обусловуваат проблемот на вистината да биде предмет на неколку

⁴ Исто, 469.

филозофски дисциплини. Покрај онтологијата, теоријата на познанието, логиката, за неа се расправа и во етиката, антропологијата.⁵ Сепак, најголема релевантност за филозофијата и науката има познавателното значење на овој термин. Ова значење на терминот *вистина* експлицитно се тематизира во теоријата на познанието, а неговата важност произлегува оттаму што токму во оваа смисла тој се употребува како атрибут на нашите знаења. Имено, како во секојдневниот говор, така и во науката и во филозофскиот дискурс, употребата на зборовите *вистинито* и *лажно* ги користиме со цел да се укаже на вистинитосниот статус на нашите тврдења како на нивно својство. Но, ако вистината е својство на исказите, тогаш следи прашањето кои се условите што треба да бидат задоволени за да може на исказите да ѝ се припише својство дека се вистинити или лажни? Од друга страна, дали вистинитоста воопшто може да се карактеризира како некакво својство, и ако е така која е неговата природа? И да ја прифатиме тезата дека вистината е својство на исказите, тогаш таа има карактер на логичко, а не на природно својство. Како придавка нејзиното својство е од логички, односно метајазички карактер и не означува некакво природно својство. Ова својство има за цел единствено да ја потенцира одредената содржина на исказот кому се предцира, имено, дека нештата се такви и такви, притоа не додавајќи, ниту одземајќи било што на таа содржина. Оттаму, во контекст на нашето знаење за светот таа е одвишен, редувант поим. Во тој случај не постои проблемот на вистината во смисла на карактерот на нашите знаења за светот, туку како проблем тој припаѓа на логиката и филозофијата на јазикот. Но, тогаш зошто свеста за фактот што нашите верувања за светот се субјективни, нè наведува на филозофското промислување за начините на кои може да се стекнеме со сигурно знаење за објективната стварност, ослободено од сомнежите за неговата извесност? Зошто се обидуваме да изнајдеме, и филозофски да ги промислиме и анализираме постапките за верификација на нашите тврдења со чија доследна примена со сигурност ќе се убедиме дека нашите субјективни доживувања соодветствуваат на случувањата на светот? Во крајна инстанца, како да го премостиме јазот помеѓу субјектот и објектот на познанието што секој од нас неспорно го чувствува, а што се покажува како извонредно тешка задача? И дали воопшто е можно тоа да се стори?

⁵ Поопширно за разновидноста на значењето и употребата на поимот *вистина*, види: Мирко Ѓошевски, *Основи на теоријата на познанието*, Скопје:Аз-Буки, 2009,471-475.

Имено, тука повторно, само по себе, се наметнува прашањето дали е оправдано во истражувањето на вистината да се фокусираме само на логичко-јазичните аспекти на нашите тврдења. Ова произлегува оттаму што при утврдувањето на вистинитосната вредност на исказите не се задржуваме само на нивните формално-логичките аспекти, туку секогаш да ја земеме предвид и нивната содржина. Целта е да се утврди кои се тие аспекти на исказите што се релевантни за нивната вистинитост, и тоа не само оние што припаѓаат на нивната форма, туку и оние кои се однесуваат на нивната содржина. Кога се кажува дека еден став или исказ е вистинит, тогаш се тврди дека неговата содржина означува некаква ситуација или состојба која е дадена во нашата свест и во стварноста. Затоа, од суштински интерес за оваа проблематика е да се испита односот помеѓу значенската содржина на нашите искази и соодветната *состојба на нештата* која се отсликува во свеста. И не само тоа, туку треба да се види дали сите или само дел од елементите во содржината на исказот што се релевантни за определувањето на неговиот вистинитосен статус.

Токму во оваа точка се отвораат низа прашања што припаѓаат на подрачјето на онтологијата. Вистината не зависи само од тоа во што верува субјектот на познанието, ниту од тоа како се формираат неговите верувања. Ниту пак зависи само од логичко-јазичката артикулација на тие верувања. Тука нужно се инволвира онтолошкиот момент, и тој се покажува како неизбежна инстанца во размислите за вистината. Поинаку речено, се покажува дека вистината не може да се редуцира само на некој познавателен акт, или на когнитивните моќи на познавателниот субјект. За неа не може да се рече дека претставува само формално-логичко својство на нашите тврдења, или пак да се сведе на состојбата на нештата независна од субјектот на познание, на некакви постоечки факти сами по себе. Оттука, во објаснувањето на природата на вистината треба да се утврдат и образложат **сите услови** поради кои велíme дека таа е спознаена.

Сето ова наведува на заклучок дека се работи за еден исклучително тежок и сложен проблем што продуцира и бара одговори на прашања како од епистемолошка, така и од логичка и онтолошка природа. На сите овие извонредно тешки и сложени проблеми поврзани со вистината, филозофијата веќе две и пол илјади години некаде со делумен успех помалку или повеќе успешно се обидува да даде одговор.

Сепак, ако се разгледаат сите аспекти на прашањата поврзани со вистината, на крајот би констатирале дека превагнуваат аргументи поради кои на вистината треба да се гледа како епистематска цел. Нашите когнитивни напори може во целост да се оправдаат само ако се насочени кон оваа цел. Се чини дека вака поставената задача е од посебно значење за теоријата на познанието. Можеби ниту една друга задача не е толку често поставувана како што е оваа. Рене Декарт е блиску до ваквото сфаќање на вистината.



2. Општи пристапи кон прашањето на познанието и вистината

Сфаќањето на вистината погледано од историски аспект е нераскинливо поврзано со прашањата од теоријата на познанието. Од тој аспект на прашањето за вистината може генерално да се пристапи од три генерални филозофски гледишта кои го третираат прашањето за природата на нашето познание – емпиризмот и рационализмот како две спротивставени позиции, и критицизмот како становиште кое се обидува да ги надмине нивните ограничености. Тука треба да се спомене и скептицизмот, но не како четврто становиште во теоријата на познанието, затоа што тој говори за принципиелната неможност да се спознае стварноста. Како и претходните три учења, така и скептицизмот во историјата на филозофијата се јавува во повеќе варијанти.

Веќе примарните значења на термините *емпиризам* и *рационализам* упатуваат кон две различни, дијаметрално спротивставени филозофски учења за карактерот на нашето познание и изворите на знаењето.

За разлика од критицизмот кој на филозофската сцена се појавува релативно доцна, во втората половина на деветнаесеттиот век во филозофијата на Имануел Кант, емпиризмот и рационализмот како филозофски доктрини се среќаваат уште во самите почетоци на филозофската мисла. Иако корените на рационализмот се наоѓаат далеку во античката филозофија, сепак својот врв и јасна одреденост тој го достигнува во нововековната филозофија. Имено, епохата на нововековната филозофија започнува токму со идејата на рационализмот. Затоа, кога се споменува рационализмот како филозофски правец, една од примарните асоцијации е седумнаесеттиот век или нововековната филозофија, каде покрај Спиноза и Лајбниц, најзначајното место го завзема Рене Декарт.

Всушност, како два различни теориско-познавателни правци тие на филозофската сцена експлицитно настапуваат по ренесансата, во време кога духот се бореше помеѓу стегите на нововековното и модерното. Со нивната појава (позната под заедничко име како модерна филозофија) филозофијата ќе добие еден сосема поинаков белег. Како два општи методолошки правци тие се разликуваат во неколку основни карактеристики. Најпрво, како што претходно истакнавме, даваат сосема различни објаснувања поврзани со перенијалниот проблем во гносеологијата, проблемот на потеклото и заснованоста на познанието. Понатаму, тие дијаметрално

се разликуваат во сфаќањето на веродостојноста и сигурноста на нашите знаења, и најпосле, во поглед на можниот досег, обем и границите на нашите когнитивни моќи. Суштинската одредба според која рационализмот како гносеолошка теорија се разликува од емпиризмот се состои во тоа што како врховен принцип на познанието го постулира разумот наспроти искуството кое, според него, има релативно подредена улога во познавателниот процес. Кај некои радикални рационалисти дури се сретнува и омаложувачки однос кон сетилното познание. Обратно пак, емпиристите сметаат дека нашето искуство, стекнато преку нашите сетилни моќи е единствен меродавен извор на познанието. Изворот на целокупното познание е искуството. Искуството е основата врз која се темелат и нашите најапстрактни ставови.

За рационализмот, како за современиот, така и за оној од седумнаесеттиот век, може да се каже дека основното прашање врз кое става посебен акцент во филозофските истражувања се дилемите околу откривањето и карактерот на а priori познанието како негова суштинска одредба. Имено, од тврдењето на емпиристите според кое крајниот извор на нашето познание е искуството, следи дека нашето целокупно знаење има карактер на знаење *a posteriori*. Од друга страна, бидејќи за рационалистите крајниот извор на нашето знаење не е искуството туку разумот, следи дека сето наше знаење е втемелено во нашиот ум и има а priori карактер, т.е. се работи за *a priori* знаење. Исто така, поради тоа што потекнува единствено од мисловната моќ на разумот, тоа има обележја на општост и нужност.

Всушност, расправијата помеѓу емпиризмот и рационализмот се сведува на потеклото на менталната содржина на поимите.

Овде уште ќе напоменеме дека и рационализмот и емпиризмот како гносеолошки доктрини претставуваат само генерални филозофски ориентации во чии рамки во различни периоди од историјата на филозофијата се појавуваат различни рационалистички, односно емпиристичко ориентирани филозофски учења. Имено, во рамките на секоја од овие две гносеолошки ориентации постојат многу разгранувања. Терминот *рационализам*, иако најчесто се употребува за означување на филозофијата на Декарт, Спиноза и Лајбниц, исто така се користи за означување на еден поширок спектар филозофски учења, од оние кои ја застапуваат неговата најекстремна варијанта на радикален рационализам, па се до оние кои имаат помалку омаложувачки однос кон сетилноста. Но, на сите ним им е заедничко што во својата основа ги инкорпорираат основните рационалистички постулати или во помал или

поголем степен ја потенцираат важноста на разумот наспроти искуството. Истото ова важи и за терминот „емпиризам“.⁶

Може да се каже дека за некритичкиот разум е многу полесно и поприватливо да ги акцептира тезите на емпиризмот, затоа што нему некако му е достапно да го смета за знаење она што се восприма по сетилен пат.

Како и да е, сосема е разбирливо што рационализмот и емпиризмот, како два гносеолошки правци со сосема спротивни појдовни познавателно-теориски позиции и големи разлики во пристапот и толкувањето на потеклото и процесот на познанието, во голема мера се разликуваат во нивните **сфаќања на вистината**. Иако предметот на интерес во истражување кај обата е ист – откривање на вистината, како методолошки правци тие суштински не се согласуваат во поглед на прашањата поврзани со вистината. Меѓу нив постојат големи круцијални разлики во објаснувањето на тоа како човековиот дух, со посредство на неговите познавателни моќи, достига до вистинито познание, односно како ја спознава вистината. Имено, традиционалните рационалисти изворот на сигурното и вистинито знаење го идентификуваат со умот, разумот (или рационалниот дел од нашата душа), интелектот. Само умот е гарант за извесноста на нашето знаење. Наспроти ова, од емпиристичката теза за нужната поврзаност на нашите знаења со искуството произлегуваат поинакви сфаќања на вистината.

2.1. Основни карактеристики на сфаќањето на вистината во емпиризмот

Според традиционалното сфаќање на емпиризмот, почетокот на нашето познание е во искуството, стекнато преку нашите сетила, предмет на вистинито познание може да се сметаат само сетилно-перцептивните нешта. Вистината е нужно поврзана со нашите перцепции сеедно дали се работи за емпиризам кој го преферира онтолошкиот реализам, или пак за неговата субјективистичко-идеалистичката варијаната, чиј најеминентен претставник е Беркли. Имено, од тезата дека сета граѓа на нашето знаење се искуствените дадености, стекната низ сетилните перцепции, без оглед на степенот на улога што во овој процес му се доделува на разумот, следи дека вистинитоста на нашите тврдења детерминирана

⁶ Опширно за одредбите и разликите помеѓу овие две филозофски учења, види: Мирко Ѓошевски, *Основи на теоријата на познанието*, Скопје: Аз-Буки, 2009, 11-26 и 401-438.

од сетилно-перцептивната сфера. Не може да се говори за вистината независно од сетилната димензија на нашето знаење. Притоа за оној правец кој го застапува онтолошкиот реализам, вистинитосната вредност на исказите како носители на вистината е детерминирана од состојбата на нештата во објективниот свет за чие постоење знаеме преку нашите сетилни перцепции.

Од онтолошкиот реализам, својствен на емпиризмот, произлегуваа соодветните теории за вистината, теоријата на кореспонденција во сите нејзини варијанти. При докажувањето на вистината нужно треба да се повикуваме на емпириските сведоштва. Вистинитоста на нашите тврдења треба искусствено да биде поткрепена, а постапките за утврдување на вистинитоста на нашите искази треба да се бараат помеѓу начините на емпириска верификација. Со помош на емпириски методи треба да се верификува, односно да се утврди дали тие соодветствуваат, односно дали се адекватни на искусствените објекти. Критериумот на вистината се бара во степенот на нивната кореспондентност со емпиријата. Имено, согласно тезата на емпиризмот дека знаењето потекнува и се стекнува низи од искусството, и дека не постојат вродени вистини и идеи на умот, единствен критериум за утврдување на вистинитоста на нашите искази е нивната емпириска верификација. Само она што може искусствено да се потврди треба да се прифати како вистинито.

На ваквите начини за потврдување на вистинитоста на исказите им соодветствува индукцијата како логички метод за донесување заклучоци. Имено, и покрај познатите проблеми околу логичкиот статус на индуктивниот заклучок, односно прашањето на „логичкиот скок“, според емпиристите до вистината може да се дојде само поаѓајќи од емпириските утврдени факти.

2.2. Главни одредби на рационалистичкото сфаќање на вистината

Според рационалистите емпиристичките сфаќања на вистината се сосема спорни. Вистината не може да се бара во сетилната димензија на познанието, во осетите и сетилните перцепции. Искусството на ниту еден начин не ја гарантира извесноста и сигурноста на нашите знаења. Темелите на она што се нарекува вистинито знаење може да се наоѓаат само во доменот на разумот, интелектот

(*intellectus*). Всушност, она што ги разликува рационалистите од емпиристите се состои во тоа што во откривањето на вистината, рационалистите акцентот го ставаат на таканаречените *a priori* нужни и општи вистини кои, според нив, воопшто не зависат од искуството. Затоа, воопшто не е можно вистината да се потврди со искуството, односно илузорна е секаква верификација на нашето познание со сетилната компонента на душата. Во откривањето на вистината рационализмот во познавателниот процес ги апострофира и дава предност на логичките функции на умот пред останатите фактори на познанието.

И покрај тоа што постојат различни варијанти на рационализмот, сепак може да се направат значајни генерализации за прашањата поврзани со сфаќањето на вистината во рамките на неговите општи позиции. Ќе наведема некои сфаќање за вистината што произлегуваат од неговите основни тези.

Прво, за рационалистите интелектот, умот, или рационалниот дел на душата е од примарно значење во стекнувањето на знаењето. Всушност, ставот дека **изворот на сите општи и нужни вистини е разумот** воедно претставува основен став на рационализмот во поглед на сфаќањето на вистината. Вистинитоста како својство на нашите тврдења во крајна инстанца е втемелена во умот, тој е изворот на вистината.

Всушност, вистината достапна за човечките суштества се изразува и открива низ т.н. вродените идеи, идеи кои се инхерентни на нашиот ум, и низ *a priori* познанието на синтетичките вистини.

Второ, според гледиштето на рационализмот во познанието на вистината треба да се отфрли сетилната компонента на нашето познание затоа што таа е **изворот на грешки и заблуди**. Според рационализмот, проблематичноста на секое знаење кое своите корени ги бара надвор од границите на умот сама по себе укажува на потребата тоа да се отфрли како невистинито. Наспроти вистините на разумот кој ги смета за објективно важечки, сето знаење втемелено во емпиријата го смета за субјективно, и како такво крајно несигурно и сомнително за да може во него да се бара вистината.

Трето, постулирајќи го т.н. предискуствено знаење како основа на сето познание, рационалистичката теорија на познанието од него **ги изведува сите останати вистини** со помош на чистото логичко заклучување. Така, единствено преку умот може да дојдеме до патот кој нè води до одгатнувањето на овој проблем. Според ова становиште, нашиот разум е **способен и доволен сам на себе**

да досегне до објективната вистина, без помош и независно од сетилното искуство. Воедно, тој е врховен критериум за вистината.

Во принцип, со апстрактно резонирање може да дојдеме до непобитни, апсолутно сигурни вистини воопшто за постоењето и целокупната реалност. Ова произлегува оттаму што на умот му се припишуваат неограничени познавателни способности во поимањето на стварноста и осознавањето на вистината. Накратко, приврзаниците на рационализмот, сметаат дека единствено низ призмата на разумот можеме да дојдеме до сигурни и вистинити знаења.

Четврто, во поглед на начинот на истражување и откривање на вистината, а согласно рационалистичката теза дека согледувањето на вистината како цел на филозофијата е можно исклучиво со умот, а не со нашите сетилни моќи, рационализмот смета дека основен метод за стекнување вистинито знаење е дедуктивниот метод. За доаѓање до вистинито познание искуството воопшто не е меродавно. „За рационалистот (математичар, природонаучник, филозоф-метафизичар) од пресудно значење е утврдувањето на појдовните ставови, а сè друго е работа на валидно дедуктивно изведување“⁷ Поради тоа, индуктивниот метод не е од голема помош во откривањето на вистината. Исто така, излишна е секаква емпириска верификација, затоа што строгото логичко спроведување на дедуктивниот метод претставува сигурна одбрана од сите можни грешки. Поаѓајќи и раководејќи се од примерот на математиката, рационалистите, пренебрегнувајќи ги емпиriskите проучувања, сметаат дека целокупната форма и содржина на вистинитото знаење може, доколку доследно се почитуваат правилата на дедукцијата, по дедуктивен пат да се изведе од *ratio*-то (интелектот). Всушност, рационализмот претпочитува ваква дедуктивна методологија која изведува судови и заклучоци независно од искуството, и создава систем од поими, општи и нужни вистини, што е во согласност со неговата теза за постоење вродени принципи на умот, како највисоки принципи на познанието.

Петто, најпосле, треба да се истакне можеби највпечатливата карактеристика во поглед на рационалистичкото поимање на вистината, а таа се огледува во едноставноста на неговите општи тези. Имено, според рационалистите, вистината во најстрога смисла на зборот е неподелена и неделива. Во случај да постојат извесен број посебни вистини, тие се едноставни и неделиви

⁷ Исто, 433.

самите по себе. Пример за тоа дека вистината на рационалистот е релативно едноставна наоѓаме во филозофијата на Декарт. Така на пример, бесконечноста, мислата и екстензијата се едноставни, прости идеи во неговиот систем. Во секој случај, нивната едноставност не треба да значи дека тие се и лесно разбирливи.

Воопшто не е изненадувачки што во текот на историјата на филозофијата од страна на различни рационалисти се даваат различни верзии на вистината. И покрај општата согласност во основните ставови, постојат повеќе видови рационалистички теории за вистината. Тоа на застапниците на емпиризмот им дава низа аргументи како солидна основа за сериозни критики за нивните општи тези, иако и кај нив, слично како и кај рационалистите, постојат големи разидувања во поглед на сфаќањата на вистината.

И покрај тоа што придобивките од рационализмот за решавањето на прашањата поврзани со вистината се големи, сепак неговите заслуги во поглед на филозофското поимање на вистината не смее ниту да се преценат, ниту пак да се потценат. Нивното значење и важност се состои во тоа што нè ослободува од предрасудите на нашите сетила. Тука треба да се има предвид дека рационалистичкото становиште на нововековната филозофија не го занемарува богатството и разноликоста на човечкото искуство. Напротив, рационализмот се обидува да објасни на кој начин феномените се во согласност со вродените идеи на умот. Во спротивно, тој би бил редуциран или на онтолошко-гносеолошката позиција на елејците според кои битието како неиздиференцирано единство е неразбирливо, или пак во некој вид на скептичен феноменализам во кој сетилноста е сосема неповрзана со реалноста. Откако во нововековната филозофија од 17-от век се стекна увидот дека појавите се втемелени во едноставни, вродени идеи што ја изразуваат вистината, и кои се недостапни за емпириско истражување, одтогаш феномените за рационалистите се појавуваат во сосема поинакво светло. Благодарейќи на рационализмот на нововековната филозофија, појавите повеќе не се апсолутно невистинити или гол привид, туку се трансформираат и реконфигурираат со реалноста на која тие ѝ припаѓаат само како чисти појави.

2.3. Некои специфики на Декартовото рационалистичко сфаќање на вистината

Рене Декарт не е само татко на модерната филозофија, туку неговата филозофија воедно претставува архетип на модерниот рационализам. Нему со право му припаѓа атрибутот „основоположител на рационалистичкиот пристап во теоријата на познанието.“⁸ Како прв модерен филозоф и втемелувач на модерниот рационализам, тој воедно е и основач на еден нов метод ослободен од догматските сфаќање на неговите претходници. Тоа е методолошкиот рационализам, своевидна нова логика-метод чие јадро го сочинуваат ставовите изложени во *Научна расправа за методот*⁹ (Discourse de la methode) и неговиот претходен недовршен спис *Правила за усмерување на духот*, а применет во *Метафизички медитации*¹⁰ (Meditationes de Prima Philosophia).¹¹

Декарт докажувајќи се како уривач на сите традиционални надминати теории и како творец на една нова мисла и втемелувач на нововековниот рационализам, истовремено се јавува и како инспиратор на една нова научна и филозофска револуција што во негова чест го носи името *картезијанска*. Извонредното познавање на сета средновековна филозофија и ренесансна наука, особено на учењето на Галилеј, му овозможило да ги постави темелите на нововековниот рационализам и секако оние на модерната рационалистичка филозофија. Неговиот огромен придонес во филозофската мисла се состои, пред сè, во тоа што на повеќе пунктови ја развива рационалистичката теоријата на познанието.¹² Всушност, крајниот резултатот на неговиот пристап кон прашањата поврзани со природата на познанието се состои во тоа што тој „суштински го реформирал традиционалниот рационализам“.¹³ За перцепцијата на Декарт како

⁸ Исто, 15.

⁹ Рене Декарт, *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996.

¹⁰ Рене Декарт, *Метафизички медитации*. Прев. Ана Димишкова-Трајаноска. Скопје: Зумпрес, 1998.

¹¹ Во поглед на Декартовиот метод тука би сакале да укажеме на едно поинакво гледиште. Имено, проф. Ферид Мухиќ во Поговорот на македонскиот превод на *Метафизички медитации* насловен како *Македонска афирмација на facultas cogitandi*, е категоричен во неговото тврдење дека „Декарт не е застапник на никаков методолошки скептицизам“, туку дека неговиот став е „ставот на *Егзистенцијален скептицизам*.“ Види: Рене Декарт. *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова-Трајаноска. Скопје: Зумпрес, 1998, 130.

¹² Повеќе за овој вид: Мирко Ѓошевски, *Основи на теоријата на познанието*, Скопје: Аз-Буки, 2009, 425.

¹³ Исто.

втемелувач на рационализмот најмногу допринесува широко распространетото становиште според кое тој е радикален застапник на методот на дедукција според кој од првите принципи на разумот како појдовни вистини, а priori се изведува целокупното наше знаење. Вистините на разумот како први принципи, и дедукцијата од нив без повикување на искуството, по дефиниција се конститутивни за теоријата на познанието, па оттука произлегува рецепцијата на Декартовото учење како крајно рационалистичко. Но, денес постојат и поинакви мислења. Имено, според мислењето на Стивен Гаукрогер, еден од најдобрите современи познавачи на Декарт, кантовецот Куно Фишер со цел да ја прикаже кантовата филозофија како решение на главните проблеми наследени од предкантовската филозофија, модерната филозофија на која што припаѓа и Декарт ја дели на два правци, рационализам и емпиризам.¹⁴ Тој поделбата ја прави врз основа на потеклото и изворите на вистинитото познание. Рационализмот се заснива врз вистините на разумот, а емпиризмот врз вистини експериментално потврдени во искуството. И ова е сосема во ред. Но, според Гаукрогер, иако „ваквото читање на Декарт не е во потполност невтемелено и е поткрепено со соодветни аргументи, а во дваесеттиот век широко прифатено и од филозофите кои не го делат Фишеровото кантовство“,¹⁵ идејата дека „Декарт застапува една априорна, дедуктивистичка метода на откритие е соочена со сериозни проблеми.“¹⁶ Имено, толкувањето на филозофијата од 17 и 18 век низ призмата на двете школи – рационализмот и емпиризмот, придонесува да се замаглат некои аспекти на Декартовата филозофија, поради што нејзе ѝ се припишува исклучиво априористички и дедуктивен карактер. Но, на оваа теза која не е неоснована и за која постојат соодветни аргументи, ќе се осврнеме подоцна.

Како и да е, Декарт во својата филозофија експлицитно ги вградува основните тези на рационализмот во поглед на природата на нашето познание: сето знаење што го поседуваме е втемелено а priori во нашиот ум, односно независно од објективната стварност и независно од сето она што ни го налага нашето искуство; разумот (ratio) претставува основен и главен извор на знаење; единствено со посредство на разумот може да дојдеме до точни и сигурни логички

¹⁴ Види: Stephen Gaukroger, „Descartes: methodology“, *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, G.H.R.Parkinson, ed. London:Routledge,2000,168.

¹⁵ Stephen Gaukroger, „Descartes: methodology“, *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, G.H.R.Parkinson, ed. London 2000, Routledge, p. 168

¹⁶ Исто, 169.

заклучоци, па според тоа единствено преку него може да дојдеме до сигурни и проверени знаења. Наспроти емпиризмот, кој се развива паралелно со развојот и синтезата на сите дотогашни знаења стекнати преку искуството, рационализмот на Декарт гледа врз искуството само како на еден вид на почеток или одскачна штица кон стекнувањето на сигурното, односно рационалното знаење.

Најпосле, неговиот рационализам се огледа и во неговото сфаќање на појдовните основи од кои треба да се тргне во потрагата по вистината. Имено, филозофот треба, поаѓајќи од простите и едноставни идеи кои се вродени во умот, да ги објасни различностите на емпириските феномени. Ова е спротивно од сфаќањето на емпирилот според кој задачата на филозофијата е да трага по суштините во искусствените предмети (за кои што често се заклучува дека се недостапни) со помош на сетилно познание.

Притоа, треба да се истакне дека неговото рационалистичко сфаќање на вистината е втемелено врз неколку точки, кои воедно се главни специфики на неговиот рационализам. Но, пред да преминеме на нивното подетално разгледување, еден вид анализа на неговото рационалистичко сфаќање на вистината, овде само накратко ќе се осврнеме на неколку суштински карактеристики на неговата филозофија кои на некој начин го определуваат општиот хоризонт на неговото сфаќање на вистината, а за кои сметаме дека е важно да се нагласат. Тоа се: универзалниот карактер на неговата методолошка скепса, потоа неговиот фундаментализам, самопознанието, и неговиот однос кон природните науки.

а) Методолошка скепса - Слободно може да се каже дека скептицизмот е една од главните карактеристики и специфики на неговиот рационализам. Имено, Декартовата појдовна рационалистичка позиција јасно се огледува во неговата методологија, поточно во неговата позната „методолошка скепса“. Поради Декартовиот придонес кон расчистувањето на некои дилеми поврзани со скептичкиот пристап кон филозофските прашања, не случајно еден дел од историјата на скептицизмот се нарекува според него - *картезијански скептицизам*.

Според неговиот скептицизам ние во ништо не можеме да бидеме апсолутно сигурни. Единствено што може да тврдиме е дека можеме да веруваме дека нешто е вистинито. Правилата што тој ги воспоставува и развива во неговата *Расправа за методот*, насочени кон постигнување на одредено знаење, имаат изразито

рационалистички карактер. Тој отворено бара ние самите да донесуваме рационални заклучоци, самите да станеме мислители, зошто потчинувањето на некакви авторитети е сосема нерационално. Предлага употреба на еден нов метод на научно и филозофско истражување во којшто новиот дух на бараната математичка ригорозност одсликува силен рационализам. Исто така, длабоко верува дека е божествено вдохновен и охрабрен да воспостави еден универзален метод на размислување втемелен врз математички принципи (*mathesis universalis*) кој што ќе гарантира апсолутна сигурност и вистинитост на резултатите од истражувањата.

За неговиот метод на сомневање Декарт говори во сите негови списи. Сепак, како доследно применета методска скепса, тој е најјасно изразен во *Метафизичките медитации* каде што врз таа основа, тој го отфрла сето знаење стекнато од искуството. Тука најмногу доаѓа до израз неговиот рационализам и примената на неговата методолошка скепса врз најсложените метафизички прашања. Според мислењето на Бери Струод, разлози за припишување на атрибутот „филозофски“ на некој скептички став за прв пат во целост можеме да најдеме кај Рене Декарт. Ако во Декартовиот сомнеж нема ништо повеќе или поинакво од обичното сомневање во секојдневниот живот, тогаш неговата скепса би ни изгледала не само претерана, туку и неразбирлива. Но, Струод со право смета дека „со Декартовите расудувања покренати се многу подлабоки и посложени прашања. Станува збор за нешто што не може да се сведе само на мноштво грешки или заблуди на традиционалните филозофи кои што можат да се избегнат. Мислам дека од адекватното истражување на изворот на Декартовото барање можеме да очекуваме да ни се расветли нашето вистинско сфаќање на знаењето, или на тоа што го бараме кога се обидуваме нешто да разбереме, или можеби нешто дури и за самото човечко знаење.“¹⁷ Живан Лазовиќ ја наведува основната разлика на картезијанскиот скептицизам во однос на обичната скепса. Според него, обичниот сомнеж, за разлика од оној на Декарт, се однесува само на некое конкретно верување или група верувања, без претензии да се прошири на некоја *класа* верувања. Тој не се стреми кон генерализации во таа смисла што сомнежот во едно верување не го проширува на цела класа верувања (на пример, со проблематизирање на една или неколку сетилни перцепции и доведувајќи ја во

¹⁷ Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1984, 43.

прашање нивната вистинитост, обичниот сомнеж не го исклучува епистемичкиот статус на сетилната перцепција воопшто). Спротивно на тоа, основната филозофска карактеристика на Декартовиот скептицизам се состои во „тежнењето кон *воопштување на сомнежот*, кон негово пренесување од поединечно верување или група такви верувања на *класа* верувања...крајната цел на ваквиот стремеж е универзален, радикален сомнеж.“¹⁸ Всушност, не само што немаме сигурно знаење за нешто, туку не можеме да имаме какво и да било знаење. На ваков начин Декарт заклучува дека за надворешниот свет ништо не може да знаеме, дури и под претпоставка нашите верувања за него да се вистинити и дека тој постои.

Но, неговата скепса, иако радикална, нема деструктивен карактер. Имено, целта на Декартовиот методолошки сомнеж не е да се доведат во прашање нашите когнитивни способности, туку напротив, да се дојде до онаа точка која е апсолутно вистинито знаење и каде сосема се покажува неговата извесност. Оваа, навидум невозможна задача, Декарт ја решава искористувајќи ги токму најсилните можни скептички аргументи со кои се карактеризира универзалниот радикален сомнеж, и кои ја загрозуваат сигурноста на сето наше познание. Поради ваквите карактеристики на Декартовата скепса, чија цел е да се дојде до сигурните фундаменти на нашето знаење, неговиот рационализам може да се нарече конструктивен рационализам.

б) Фундационализам¹⁹ - Важна карактеристика на Декартовото рационалистичко сфаќање на вистината е неговиот фундационализам. Притоа, веднаш да

¹⁸ Živan Lazović, „Kartezijanski skepticizam“, *THEORIA* 4 (1996) : 39.

¹⁹ Терминот *фундационализам* е воведен во современата филозофија од 20-от век, и се однесува на прашањата поврзани со структурата на оправдувањето на нашето знаење. Фундационализмот е сфаќање според кое знаењето треба да се организира на еден добро структуриран начин, врз сигурна и цврста основа што ја сочинуваат првите вистинити принципи од кои се изведува и врз кои се надградува сето останато знаење. Всушност, фундационализмот смета дека проширување на знаењето по е можно дедуктивен пат од први сигурни принципи. Тој претпоставува постоење на најмалку две различни класи на верувања што ја сочинуваат структурата на нашето знаење: основни верувања кои не се изведени од други верувања, ниту пак може да се оправдаат со повикување на други верувања, и изведени верувања кои што се се изведуваат и формираат врз верувањата од основната класа верувања. Сфаќањето на знаењето како структура втемелена на сигурни основни темели, во историјата на филозофијата се протега наназад од денес, преку Декарт, па сè до грчките филозофи. Современите филозофи сметаа дека Декарт е застапник на т.н. класичен фундационализам кој што зазема бескомпромисна позиција во поглед на втемеленоста на знаењето, а според која темелите на знаењето мора да бидат апсолутно сигурни, ослободени од секаков сомнеж. Притоа, кај Декарт патот кој ни овозможува да се откријат вистинските сигурни први принципи е методолошката скепса. Претставник на класичниот фундационализам во 20-от век

напоменеме дека фундаментализмот не е како карактеристика исклучиво на рационалистички ориентираните филозофии. Така на пример, фундаментализам претставува и учењето според кое сето наше вистинито знаење е втемелено врз несомнителни ставови кои изразуваат содржина на нашето сетилно искуство.

Основната теза на фундаментализмот е идејата дека знаењето мора да почива на сигурна основа. Таа основа претставува мал број вистини. За разлика од кохерентизмот според кој знаењето се содржи во взаемните врски на исказите или пропозициите, односно во едно множество на искази кои не противречат еден на друг, според фундаментализмот целокупната зграда на знаењето мора да е втемелена врз апсолутно цврсти фундаменти. Математичкото знаење е еден пример за рационалистички ориентиран фундаментализам: тоа почива врз аксиоми кои се очигледни, интуитивно вистинити пропозиции, а развивањето на нови знаења од нив се одвива по пат на само-очигледни точни математички операции. На пример, врз основа на законот за еднаквост, со еднакво додавање или одземање, множење или делење, на двете страни од една равенка, се одржува нејзината еднаквост. Во епистемолошка смисла фундаментализмот е сфаќање според кое знаењето треба да се разгледува како единствена структура на знаења втемелени врз сигурни и извесни основи. Извесноста на сето знаење мора да биде структурирана на овој начин.

Во антиката фундаментализмот се поврзува со стоиците, а пак во модерната филозофија се поврзува токму со името на Декарт. Тој е доследен фундаменталист. Како што самиот тој вели, својот систем го гради на начин на кој архитектите ги градат своите архитектонски дела. Имено, за тие да бидат цврсти, нивниот темел мора да биде поставен од цврсти материјали, а не од мекиот песок. Во врска со Декартовиот фундаментализам Едвин Карли (Edwin Curley) вели:

„ Во извесна смисла, јасно е дека Декарт е фундаменталист. Тој мисли дека меѓу нашите верувања некои се темелат на други наши верувања коишто не се темелат врз други наши верувања. Оние кои не се темелат врз други наши верувања може да ги наречеме *основни верувања*. Оние пак, кои се темелат врз други наши верувања може да ги наречеме *изведени верувања*. Основните верувања ги

е Карл Ирвин Луис (Carl Irwin Lewis), додека за најеминентни претставници на современите варијанти на фундаментализам се сметаат Родерик Чизлом (Roderick Chisholm) и Пол Мозер (Paul Moser). Види: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed., Robert Audi, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1999, Подетално види: Jonathan Dancy, *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, 2001, 59-86.

сочинуваат темелите на нашиот систем од верувања; нашите изведени верувања се надградбата. Оваа метафора за нашиот систем верувања како зграда, која што има темели и надградба, и може да се сруши доколку нема цврсти темели, е јасно истакната како во Декартовата *Расправа за методот*, така и во неговите *Медитации*.²⁰ Во таа смисла, Декартовата концепција за вистинитоста на знаењето има изразито фундационалистички карактер. Тоа е сосема разбирливо доколку се има предвид неговата цел да создаде таков систем на знаења што ќе биде отпорен на секаков скептички напад, односно императивот дека вистинитото знаење мора да биде апсолутно сигурно, имуно на секаков сомнеж.

Основна теза која го одсликува рационалистичкиот карактер на неговиот фундационализам во сфаќањето на вистината е дека секое знаење е вистинито само ако не може рационално да се порекне, или ако е доследно логички изведено од самоочигледните темелни вистини. Целокупната зграда на нашето знаење мора да се издига врз цврсти и вистинити темели. Всушност, само вистината е она поради кои темелите на знаењето се цврсти. Поинаку кажано, само апсолутно вистинити основи се доволно цврста гаранција вистинитоста на целокупната градба на нашето знаење. Уште во Првата медитација Декарт укажува дека нема потреба да ја испитува вистинитоста на секое нешто засебно, туку истражувањето треба да се насочи кон утврдување на вистинитоста на основите на знаењето, па заклучува дека „со оглед на тоа што разорувањето на темелите со себе нужно го повлекува останатиот дел од градбата, најнапред ќе се устремам врз принципите кои ги крепаа сите мои поранешни мненија.“²¹ Тука јасно е истакната потребата од значењето на она што претставува фундамент за вистинитоста на целокупното знаење. Вистинитоста на темелот на некој начин се протегнува на целата градба, па затоа е неопходно елиминирање на секаков сомнеж токму во нејзините фундаменти. Од нивната вистинитост зависи вистинитоста на целокупното знаење. Затоа неговите сомнежи се фокусирани токму тука. А, со воспоставување цврсти основи за нашето знаење Декарт смета дека ќе ја оствари својата цел - да изгради таков систем на знаење каде што сите видови на знаења треба го најдат своето место, односно секое посебно знаење за светот ќе има свое место.

²⁰ Edwin Curley, *The Cogito and the Foundations of Knowledge*, The Blackwell guide to Descartes' meditations, ed. Stephen Gaukroger, Oxford: Blackwell Publishing, 2006,31.

²¹Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје:Зумпрес:1998, 24.

Затоа, како доследен фундаменталист Декарт пред себе ја поставува задачата да ги открие таквите темели. Тој смета дека тие мора да бидат сигурни и доволно силни за поддршка на остатокот од градбата во еден кохерентен и конзистентен систем, во чии рамки сите подвидови на знаење треба да бидат соодветно распределени. За да ги постави темелите - вистинитото и сигурно знаење во кое апсолутно не може да се сомневаме, тој ја развива својата методолошка скепса и ги поставува четирите правила на методот.

Имено, патот до фундаментот на целокупното наше знаење е неговиот метод. Со доследната примена на методолошката скепса тој доаѓа до темелот за вистинито познание, до апсолутниот темел на неговиот филозофски систем, односно основниот став во неговата филозофија – неговото славно *Cogito ergo sum*. Методската скепса резултира во став кој суштински го карактеризира неговиот рационализам. Извесноста на познанието и можноста за стекнување на ново знаење, како од метафизички карактер, така и знаењето за светот, се засновува врз фундаментот *Cogito ergo sum*.

Ако направиме едно сосема кратко резиме во кое се потенцираат главните точки на неговата филозофија, а кои се однесуваат на проблемот на нашето знаење, сосема јасно ќе се согледа неговиот фундаментализам. Тоа се следнове чекори: 1. Јас сум сигурен дека егзистирам; 2. Јас сум сигурен дека Бог постои и дека е совршено суштество; 3. Бог го поддржува моето верување во светот надвор од мене, така што јас можам да го проучувам и стекнувам научно знаење за него.

Откако основата е поставена, таа е гарант за сигурноста и вистинитоста на сето останато знаење што се надоврзува и издига врз неа. Од основата на сето знаење, која всушност е апсолутна вистина, се изведуваат сите поединечни вистини. Секако дека модел за неговиот фундаментализам е Евклидовата геометрија.²² Но, Декарт тврди дека врз основа на сигурни темели лесно можеме да ја утврдиме извесноста за сите останатите нешта. Накратко, Декарт е фундаменталист во сфаќањето на вистината затоа што тој верува дека целокупното знаење, односно секој сегмент на нашето знаење во кој било домен, може и треба да биде втемелено во основните знаења кои мора да бидат апсолутно вистинити, сигурни и одредени на почетокот.

²² Сепак, постои голема разлика помеѓу Декарт и Евклид. Имено, Евклид не се обидува да изгради систем на апсолутно знаење, знаење за светот воопшто, туку се ограничува само на знаењето во геометријата. Евклид започнува со утврдување аксиоми и кои ги наведува како очигледни геометриски вистини. Врз таа основа, тогаш тој ги изведува сите теореми на геометријата.

Секако, основната забелешка упатена на фундаментализмот воопшто, важи и за оваа карактеристика на Декартовиот рационализам. Таа се однесува на потребата да се даде соодветно оправдување за императивот според кој знаењето треба да биде втемелено врз апсолутно сигурни основи. Имено, Декарт не дава објаснување или оправдување за тврдењето зошто сето знаење мора да биде фундаменталистички засновано. Тој едноставно изјавува дека од темелот зависи цврстината на целата градба. Имено, денес е познато дека науките даваат извонредни резултати, иако во нивните основи лежат недокажани претпоставки. Но, одговорот на прашањата кои се однесуваат на оваа тема ги надминува рамките на овој труд.

в) Самопознание - Специфика на Декартовиот рационализам претставува и интроспекцијата или самопознанието како форма на истражување на мислењето. Неговата интроспекција, во која тој се придржува на правилата на методската скепса, претставува еден вид самоиспитување на умот. Исто како што е случајот со неговата скепса, и интроспекцијата кај Декарт има филозофски карактер затоа што таа „е појдовна точка за решавањето на сите филозофски прашања, следствено и на прашањата за валидноста на познанието.“²³ Самопознанието е начин на кој што ги испитува ставовите на метафизиката, односно метафизичките искази на умот.²⁴

Декарт е убеден дека преку методското испитување на сопственото „Јас“ може сигурно да се дојде до апсолутно несомнено и извесно познание.

Неговите филозофски размислувања се од позиција на прво лице еднина бидејќи карактерот и целта на неговата методска скепса изискува изолираност на мислечкиот субјект. Изолираноста го ослободува од предрасудите и штити од авторитетите на патот кон стекнување вистинито знаење. Мислечкото Јас е оставено само на себе со своите познавателни моќи и сопствената самоизвесност. На тој начин доаѓаат до израз нему инхерентните когнитивни способности. Само на тој начин *Јас*, водено од природната светлина на умот, се ослободува како од несигурното и сомнително познание, така и од влијанието на туѓите и лажни

²³ Мирко Ѓошевски, „Основи на теоријата на познанието“, Скопје:Аз-Буки, 2009,15.

²⁴ Пред Декарт, метод на интроспекција сретнуваме кај Монтењ во неговите *Есеи*, во кои тој своето „Јас“ го постулира како темел на секое искуство и познание. Инаку, според историчарите на филозофијата, несомнено е влијанието на Монтењ врз Декарт.

учења, што е претпоставка за можноста да се здобие со сигурно знаење, како за себе така и за објективната стварност.

Останува отворено прашањето дали идејата, според која интроспективниот пристап, односно перцепцијата на сопствените доживувања, гарантира сигурност на познанието бидејќи на тој начин не се исклучува сето она што може да се идентификува со нашите *субјективни* доживувања. Имено, Декартовиот модел на непосредна себе-опсервација делумно е емпириски модел затоа што интроспекцијата ја подразбира како еден вид набљудување на внатрешното искуство во кое спаѓаат и сите психолошки доживувања, а не само интелигибилни содржини.

Во современата филозофија на умот, „себе-знаење“ најчесто се однесува на познанието на посебните ментални состојби на некој субјект, вклучувајќи ги неговите верувања, желби и чувства. Исто така, овој термин, понекогаш се користи да се означат знаењата за постоење на себството - за неговата онтолошка природа, идентитетските услови, или карактерни црти. Всушност, ова го прави и Декарт. Но, после него, а спротивно нему, иако постојат несогласувања околу тоа што е точно разликата помеѓу самопознанието и знаењето во другите сфери, и иако сè уште има спротивни објаснувања за тоа како ние се здобиваме со самоспознание, сепак повеќе се преферира становиштето според кое самопознанието е сосема различно од знаењето за светот надвор од себе, вклучувајќи ги тука и мислите на другите. Овие објаснувања имаат важни последици за сфаќањето на опсегот на ментална содржина, за онтологијата на менталното, и за личниот идентитет, итн.²⁵

Но, Декарт е убеден дека на овој начин на индивидуалниот субјект му го покажува патот за поставување на темелите на вистинитото познание. Иако интроспекцијата е строго индивидуална форма на познание, според него воопшто

²⁵ Подоцна Хусерл се надоврзува на учењето на Декарт и ја создава познатата „феноменолошка редукција“. За ова пишува и проф. Ферид Мухиќ во Поговорот на македонскиот превод на *Метафизички медитации* насловен како *Македонска афирмација на facultas cogitandi* Таму тој изразува чудење што „низа современи монографски студии го превидуваат најплодното влијание кое токму ова дело (се мисли на *Метафизички медитации*, заб.Н.Ф.) го извршило во современата филозофија.“ Види: Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје:Зумпрес,1998,131; притоа Мухиќ прави превид, или заборава, дека истото ова дело изврши директно влијание од големи размери за етаблирањето на Филозофијата на умот како посебна филозофска дисциплина во рамките на аналитичката филозофија. Денес, Филозофијата на умот е една од најактуелните филозофски дисциплини, која, помеѓу другото, се занимава и со изучувањето на односот дух-тело (mind-body problem) при што Декартовите размисли за него се незаобичајно четиво.

не се доведува во прашање објективитетот на знаењето стекнато на тој начин. Аргументот за ова го пронаоѓаме во првата реченица од неговата *Расправа за методот*: „Здравиот разум е нешто што е најдобро распределено на светот...способноста за правилно судење и за правење разлика меѓу вистинитото и лажното – што, всушност, и се нарекува здрав разум или ум – според својата природа е еднаква кај сите луѓе; па, следствено, дека различноста на нашите мислења не доаѓа оттаму што едни луѓе се поумни од другите, туку дека ние се разликуваме само затоа што своите мисли ги водиме по различни патишта и што не разгледуваме исти нешта.“²⁶ Оттука, знаењето добиено по пат на интроспекција важи подеднакво за секоја индивидуа бидејќи здравиот разум (*bon sens, sensus communis*) е рамномерно распределен помеѓу сите индивидуи, а неговата правилна употреба води кон општоважечки резултати.

Сепак, проблематичен сегмент на неговите размисли останува скокот од себе-познанието на познанието на надворешниот свет што тој го изведува во Петтата и во Шестата медитација. Самосвеста е нешто што се случува во рамките на субјектот, процес на себе-познание непознат за трети лица како набљудувачи. Спротивставеноста помеѓу сигурноста на познанието стекнато со интроспекција од една страна, и сомнителноста на познавањето на физичкото, од друга страна, тој ја воведува за да покаже дека интроспективните објекти, односно мислите, се онтолошки различни од физички објекти, теза што е основата на неговиот дуализам. Тука само ќе напоменеме и тоа дека со овој сегмент на својата филозофија Декарт се јавува како еден од незаобичаените филозофи за прашањето кое во современата филозофија се нарекува проблем на *други умови* (англ. *other minds*).

г) Влијание од научните достигнувања - Несомнено дека рационалистичката филозофијата на Рене Декарт во голема мера е детерминирана од фактот што живеел во затишјето на средновековието и најостриот период на научната револуција. Имено, тој се раѓа педесет години по Коперниковата револуција. Декарт пред сè е и научник, со посебна страст за математика. Тој, во целост го има сфатено значењето и важноста на природните науки и математиката за филозофијата. Резултатите кои ги постигна во природните науки, несомнено

²⁶ Рене Декарт, *Научна расправа за методот*, прев. Кирил Темков, Скопје: Епоха, 1996, 15.

одиграа голема улога во развојот на рационалистичкиот белег на неговата филозофска мисла. Егзатните науки за Декарт претставуваа појдовна точка на неговите филозофски размисли за светот. Според него тие се во една нераскинлива целина. Сепак, кога станува збор за научното познание тој не е радикален рационалист. Во поглед на научното знаење тој секогаш го има предвид искуството. Во врска со тоа Панзова забележува: „иако е несомнено дека Декарт е основоположник на нововековниот рационализам, сепак, во склад со неговите филозофски сфаќања, тој ја заснива модерната наука на два принципа – разумот и искуството. Науката ги испитува законите на природата со расудувањето и искуството – ако првото се дополни со второто тогаш е можно да се дојде до вистински сознанија за сè што постои и што се случува во неа. Станува збор за две методолошки постапки: рационално дедуктивна и искуствено експериментална, или, како што ќе рече Декарт, основните орудии на вистинската наука се математиката и експериментот. Оттука произлегуваат двете основни карактеристики на научните знаења, идеал и на современата наука – егзактност и емпириска заснованост.“²⁷ За важноста што Декарт ја придава на искуството може јасно да се види од неговиот став во врска со експериментот:

Во однос на опитите, јас забележав дека тие се дотолку понеопходни дотолку понатаму сме одминале во спознанието...²⁸

Декарт тука јасно става до знаење дека, откако ги пронајде принципите или првите причини, во понатамошното научно осознавање на светот експериментот сè повеќе добива во важност. Сепак, тој на еден метафоричен начин експлицитно ја искажува важноста што тој ја придавал на метафизиката:

Целата филозофија е како дрво: нејзините корени се метафизиката, стеблото е физика, а гранките кои се пружаат од стеблото се сите останати науки.²⁹

Во основа, синтетизирањето на филозофијата со науката, а посебно со математиката, претставува една од карактеристиките на декартовиот

²⁷ Виолета Панзова, „Декарт: новата научна парадигма“, *Филозофска трибина*, 11(1996):43-53.

²⁸ Рене Декарт, *Научна расправа за методот*, прев. Кирил Темков, Скопје:Епоха, 1996,69.

²⁹ Рене Декарт, Увод за француското издание на *Медитации* од 1647 година.

рационализам, со што тој ни покажа еден сосема нов пат за познанието, сосема поинаков од оној на емпиристите, особено од оној на Џон Лок.

Неговото рационалистичко сфаќање на вистината се огледува и во неговото залагање за единство на науките. Уште на самиот почеток од неговите *Правила за усмерување на духот*, во првото правило тој укажува дека во однос на науките во заблуда се оние кои:

Делејќи ги според разноликоста на предметот, сметаат дека е нужно да се изучува секоја за себе, без оглед на сите останати. Во тоа сигурно се лажат.³⁰

Во четвртиот параграф од првото правило, тој вели дека:

Треба да се верува дека сите науки меѓусебно се така поврзани така што е доста полесно заедно да се изучуваат отколку да се издвои една единствена од останатите. Ако, според тоа, некој сака сериозно да ја истражува вистината скриена во нештата, не мора да се зафати со изучување на една засебна наука, бидејќи сите се меѓусебно поврзани и едни од други зависни, туку потребно е да размислува за тоа како да ја зајакне природната светлина на умот...Тој наскоро ќе биде изненаден од тоа колку подалеку напредувал од оние кои се занимаваат со поедини науки и постигнал не само повеќе од она по што другите копнеат, туку повеќе и од тоа на што другите можат да се надеваат.³¹

Според него, спознавањето на единството на науките го овозможува природната светлина на умот и единственоста на методот. Ваквото сфаќање е силна детерминанта на неговото фундаменталистичко сфаќање на вистината, како и на холистичкиот пристап во истражувањето на вистината.

Најпосле, една од најважните специфики на неговиот рационализам претставува преформулирањето на метафизичкото прашање за суштината на нештата. Тој ова прашање го формулира во прашање за претпоставките врз кои почива познанието на нештата. На овој начин, со пренасочувањето на фокусот на истражувањето од објектот кон истражување на субјектот, Декарт, покрај Џон Лок, е оснивач на нововековната теорија на познание како темелна филозофска дисциплина.

³⁰ Рене Декарт, *Правила за усмерување на духот*, Подгорица:Октоих, 1997,32.

³¹ Исто, 33-35.

3. Вистината во Декартовото дело

Рационализмот на Декарт како основно обележје на неговата филозофија силно ги проникнува сите сегменти на неговата мисла. Рационалистичкиот карактер на неговото сфаќање на вистината силно се огледува како во неговиот метод, така и во неговата теорија на познание и неговата метафизика.

Декартовите размисли за вистината се застапени, во сите негови дела, како и во најголем дел од неговата кореспонденција со неговите критичари во која тој ги брани и објаснува своите ставови.

Ако сакаме правилно да пристапиме кон истражувањето на Декартовото сфаќање на вистината, посебно треба да се обрне внимание на едно нешто. Имено, во историјата на филозофијата за Декарт се зборува, пред сè, како за метафизичар. За ова најмногу придонесува широко прифатеното мислење според кое неговиот метод на дедукција од првите принципи на разумот е чисто априористички. Но, често се заборава дека неговата концепција за филозофијата е многу поширока од вообичаената. За времето во кое живеел тој имал многу широко поле на интерес и ангажман. Всушност, најголем дел од неговите списи се од научна природа. Гаукрогер го забележува следново:

Доколку се погледне Декартовата многу обемна кореспонденција, а најголем нејзин дел (околу 90 проценти) се однесува за научни прашања, не останува место за каков и да е сомнеж околу обемот на емпириската и експерименталната дејност на која тој се ангажирал.³²

Тој се занимавал со сите научни области речиси кои биле актуелни во времето во кое што живеел и во сите дал придонес. Пројавувал личен интерес за целиот дијапазон на тогашната наука, од алгебра и геометрија, преку оптиката, метеорологијата и слично, па сè до биологијата и физиологијата. Но, тој секогаш ги имал на ум и потребите на обичниот човек во секојдневен живот.

³² Stephen Gaukroger, *Descartes: methodology, The Renaissance and 17th Century Rationalism*, G.H.R.Parkinson (ed.), London:Routledge, 2003.167.

Исто така треба да се потенцира дека тој бил сосема свесен дека принципите на сигурното научно знаење по кои тој постојано трагал не може да ги стекне ниту врз основа на чиста спекулација, ниту врз чистата емпирија. Тоа негово убедување е резултат како на неговото незадоволство од дотогашната схоластичка филозофија, така и поради неговиот сопствен увид дека не треба трајно да гледаме само во „книгата на природата“.

Оттука, ако претходно изложеното го земеме предвид, и ако се обрне внимание на Декартовите размисли за вистината во целокупниот негов опус, може да се забележи дека неговите искази, всушност, се однесуваат за прашањата поврзани со вистината во различни домени на неговиот интерес. Најчесто се вели дека целта на Декартовите истражувања е познанието на вистината. Но, за каква вистина станува збор? Најчесто се мисли дека во прашање се т.н. метафизички вистини. Секако дека тој им придавал голема важност на метафизичките прашања. Така на пример, додека во *Метафизички медитации* тој зборува за метафизичките и епистемолошките темели на вистината како основа на сето вистинито познание, или поточно, за метафизичките и епистемолошките основи на секоја вистина, во *Правила за усмерување на духот* и *Расправа за методот* тој зборува за вистината во научното познание и за начинот на стекнување научно знаење. Навистина, Декарт во *Медитациите* се интересира за апсолутната вистина, која сама по себе има метафизички карактер, но неговата намера е да го пронајде темелот врз кој со сигурност ќе го заснова сето наше знаење за светот. Во *Медитациите* тој темелот го пронаоѓа во една интуитивно сфатена апсолутна вистина – во ставот *Cogito ergo sum*. И додека во медитациите тој ги поставува метафизичките фундаменти за секое вистинито знаење, во *Расправата за методот* и во неговото претходно недовршено дело на кое всушност се надоврзува *Расправата – Правила за усмерување на духот*, тој говори за стекнување научна вистина. Во таа смисла прашањата поврзани со вистината кај Декарт може условно да се разгледуваат во три дела: прво, како прашања за метафизичката заснованост на вистината; второ, како прашања поврзани со научната вистина или вистината во доменот на науката; трето, како прашања за вистината во секојдневниот живот. Имено, неопходно е да се потенцира и тоа дека Декарт во неговите дела постојано говори за вистинитите знаења како практични знаења за водење низ секојдневниот живот.

Сепак, и покрај оправданоста за една ваква поделба, во крајна инстанца не смее да се заборави дека Декарт постојано ја има на ум цврстата поврзаност на

парцијалните знаења во една единствена целина. Тоа јасно се гледа во неговите ставови за единството на сите науки. За него „сите науки не се ништо друго освен човечка мудрост (*sapientia*, ум знаење) која секогаш останува една иста, без оглед на разноликоста на предметот“, па оттука „спознавањето на една вистина, како и занимавањето со една вештина, навистина не нè спречува да откриеме друга, туку напротив, нам ни помага.“³³ Човечкото знаење претставува една единствена целина и, според тоа, најпосле секогаш работи за една единствена вистина. Но, таа *една вистина* не е некое апстрактно едно, една апстрактна вистина во која исчезнуваат конкретните поединечни вистини кои се однесуваат на различни предмети на нашето познание, или пак на различни подрачја од нашиот живот, туку напротив, тоа единство се состои во поврзаноста на парцијалните вистини, во едно единствено вистинито знаење. Тој не го негира постоењето на парцијалните вистини, туку само ја нагласува потребата од холистички пристап во истражувањето на вистината, затоа што „сите науки меѓу себе се така поврзани што е многу полесно заедно да се проучуваат отколку една единствена да се издвои од останатите“³⁴, па оттука произлегува и единството и поврзаноста на нивната вистинитост. А, сите тие вистини се темелат врз апсолутната вистинитост на еден став чија вистинитост се пренесува на сите останата ставови – на ставот *Cogito ergo sum*.

Поради овие разлози сметаме дека за правилната интерпретација на Декартовото сфаќање на вистината потребен е еден аналитички пристап во смисла на горенаведената поделба. Притоа, како што претходно потенциравме, постојано треба да се има на ум дека кај него секогаш се работи за една единствена вистина која, како што тој вели во горенаведениот цитат, секогаш останува една иста. Секако дека не се работи за три различни вистини, туку за **разликите на сфаќањето на вистината во зависност од различните полиња** во кои се третираат прашањата поврзани со неа, а кои биле во доменот на интерес на Рене Декарт. Во прилог на оправданоста за ваквата (условна) поделба може да се наведат неколку аргументи кои произлегуваат од размислите на самиот Декарт.

Прво, тој јасно ја истакнува потребата од метафизичка втемеленост на вистината. Во неговиот Предговор на *Метафизички медитации* тој смета дека треба постојано да се навраќаме на метафизиката: „Имено, отсекогаш ми се чинеше дека овие прашања се толку важни што сметав дека е сосем умесно за нив да говорам

³³ Рене Декарт, *Правила за усмеравање духа*, прев. Др. Марко Вишиќ, Подгорица:Октоих, 1997, 32.

³⁴ Исто, 33.

повеќе од еден пат;³⁵ Имено, *Метафизички медитации* се пишуваани многу подоцна од *Расправа за методот* и *Правила за усмерување на духот* и во нив тој главно расправа за вистината во научните истражувања. Но, тој е сосема свесен за важноста на метафизичката заснованост на вистината. Овде се насетува и неговиот фундаментализам во поглед на сфаќањето на вистината. Секоја парцијална вистина е втемелена во апсолутната извесност која има метафизички карактер.

Второ, Декарт постојано говори за научните вистини. На истото место (во неговиот Предговор на *Метафизички медитации*) тој вели:

Прашањата за Бог и човечката душа започнав да ги разгледувам во *Расправата*...во која се изложува методот за правилно водење на разумот и барање на вистината во науките.³⁶

Има автори кои сметаат дека метафизиката не е најзначаниот дел од неговата филозофија, иако таа, според самиот Декарт, е фундаментот на целокупното знаење. Оттука нема многу да погрешиме ако кажеме дека откривањето на апсолутната вистина на Декарт треба само да му послужи за друга намена, односно за научни цели. Така на пример, Џон Котингем (John Cottingham), кој покрај Гаукрогер се смета за еден од најдобрите познавачи на Декартовото дело, повикувајќи се на исказите на Декарт во шестиот дел од неговата *Расправа за методот*, тврди дека:

Метафизиката за Декарт е средство за постигнување на целите, а не цел сама по себе. Тој немал трпение за апстрактна спекулација заради неа самата, и често на соговорниците и адресатите им повторувал да не се заплеткуваат во метафизички истражувања.³⁷

Друг мотив за потрагата по вистината кај Декарт пронаоѓаме во неговата страст за науката, на која всушност и посветил најголем дел од неговата интелектуална работа. Во шестиот дел од *Расправа за методот* тој вели:

³⁵Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев.Ана Димишкова-Трајаноска, Скопје: Зумпрес:1998,12.

³⁶ Исто.

³⁷ John Cottingham, *Descartes: metaphysics and the philosophy of mind*, The Renaissance and 17th Century Rationalism, G.H.R.Parkinson (ed.), London:Routledge,2003, 202.

Меѓутоа, штом се здобив со некои општи поими од физиката и штом почнав да ги испробувам врз различните посебни тешкотии... тие ми дозволија да видам дека е можно да се дојде до познанија што се корисни во животот и дека, наместо спекулативната филозофија која се предава во училиштата, може да се создаде една практична филозофија, со која, познавајќи ги силата и делувањето на огнот, водата, воздухот свездите, небото и на сите останати нешта што нè опкружуваат исто така различено како што имаме знаења за разните вештини на нашите занаетчици, би можеле на ист начин сите тие нешта да ги користиме во сите работи за кои што тие се погодни, и така да станеме господари и сопственици на природата.³⁸

Слично на ова, во *Посланието до деканот и докторите на теолошкиот факултет во Парис*, говорејќи за својот метод тој вели дека развил „извесен метод за разрешување на сите видови тешкотии во науките...“³⁹ Оттука, не е неоправдан заклучокот дека негова примарна цел не се метафизичките вистини, иако тој нив ги смета за најважни. За да добиеме исправна рецепција на Декартовото сфаќање на вистината мора да имаме предвид дека тој постојано и страшно трагал по научните вистини и, пред сè, по вистините за животот. Трагањето по апсолутната извесност тој ја пронаоѓа во *Cogito ergo sum*, и таа навистина е темелот врз кој се надоврзува сето останато сигурно познание, но таа не е цел самата за себе. Целта се сепак животната мудрост и научните вистини. Вакво мислење има и Шајковиќ кога вели дека Декарт:

Сметал дека сознанијата кои се стекнуваат по пат на посебните науки и филозофијата не се во толкава мера плод на човечката љубопитност, колку што се израз на реалните животни потреби. А крајната цел на научното и филозофското истражување не е, според неговото уверување, чиста контемплација туку тоа се практични, оперативни и ефикасни упатства кои можат корисно да се употребат и применат во секојдневниот живот.⁴⁰

³⁸ Рене Декарт, Научна расправа за методот, прев. Кирил Темков, Скопје: Епоха, 1996,68.

³⁹ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова-Трајаноска, Скопје: Зумпрес, 1998,7.

⁴⁰ Radmila Šajković, Descartes I njegovo delo, книга 1, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978,16-17.

Од сето што е претходно наведено може јасно да се види и тоа дека Декартовата концепција за филозофијата е различна, на пример, од онаа на Аристотел. За Аристотел целта на филозофијата, пред сè, е познанието на вистината сама по себе, и тоа по контемплативен пат. Дури и во неговите етички размислувања еудемонијата се состои во интелектуалната активност на човекот, таа е облик на умска дејност и „не се занимава со прашањата како треба да се води животот.“⁴¹ И двајцата големи филозофи се стремат кон зголемување и унапредување на човековото знаење и откривањето на вистината, но, додека за Аристотел тоа е крајната цел, цел сама за себе, за Декарт стекнувањето вистинито знаење сепак е подредено на прашањата поврзани со практичниот живот на човекот.

Трето, Декарт постојано ги има на ум практичните човечки потреби. Веќе истакнавме дека Декартовиот интерес за вистинито знаење е поврзан со неговите заложби за подобрувањето на секојдневниот живот. Во првиот дел од *Расправа за методот* тој вели: „А јас секогаш имав исклучително голема желба да го различувам вистинитото од лажното, како би можел јасно да го согледам моето дејствување и со увереност да чекорам низ овој живот.“⁴² Во Предговорот од *Принципи на филозофијата* тој вели дека трага по знаењето „како со цел на водење на својот живот, така и поради сочувување на своето здравје и пронаоѓање на сите вештини.“⁴³ Анализирајќи го овој аспект на Декартовите сфаќања Шајковиќ заклучува дека неговата филозофија „колку што се стремела по вистините како такви, толку се стремела и по корисните упатства, односно сигурните патокази во правец на практичното творештво и плодотворност.“⁴⁴ Овде јасно се гледа дека во неговиот стремеж кон вистинито знаење тој е мотивиран од практични разлози. Впрочем, Декартовите ставови за потребата од пронаоѓање сигурен пат во животот многу често се присутни во неговите списи.

Но, кога се работи за вистината и нејзината функција во практичната сфера на човечкиот живот, сепак треба да се потенцира дека тој не расправа за заблудите во

⁴¹ Jonathan Barnes, *Aristotel*, Zagreb: Kruzak, 1996, 130.

⁴² Рене Декарт, *Научна расправа за методот*, прев. Кирил Темков, Скопје: Епоха, 1996, 21.

⁴³ Принципи на филозофијата, најди, цитирано според Radmila Šajković, *Descartes I njegovo delo*, kniga 1, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978, 108.

⁴⁴ Radmila Šajković, *Descartes I njegovo delo*, kniga 1, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978, 108.

етичката сфера, „туку, единствено за оние кои се однесуваат на спекулативните вистини познати единствено со помош на природната светлина.“⁴⁵

Најпосле, треба да се потенцира дека неговото сфаќање на вистината (независно од тоа дали се работи за метафизичките, научните, или пак останатите аспекти на вистината кои припаѓаат во сферата на секојдневното живеење) е во нераскинлива врска со природата на неговиот метод. Всушност, оправдување за горенаведената условна поделба на прашањата поврзани со Декартовото сфаќање на вистината свој одраз има и во неговите размисли за методот. Затоа, пред да преминеме на метафизичките и научните аспекти, ќе се осврнеме на неговиот метод во контекст на сфаќањето на вистината.

3.1. Вистината и методот

Декартовиот метод е важна детерминанта за неговото сфаќање на вистината.⁴⁶ Таа врска произлегува од неговата длабока убеденост дека само со примена на правилен метод може да се дојде до вистината по која, според него, дотогаш залудно се трагало поради употреба на несоодветни методи во истражувањата. Методот е важен услов за стекнување вистинито познание. Всушност, клучот за откривањето на вистината е примената на правилен метод. Затоа, неспорно е дека правилното разбирање на Декартовото сфаќање на вистината подразбира правилно толкување на неговиот метод. Оттука потребата да се укаже на една важна дистинкција поврзана со неговите сфаќања за методот. Всушност, станува збор за извесни разлики кои постојат во неговиот метод кога се работи за метафизичките вистини, наспроти методот кога станува збор за научните истражувања.

Имено, кај него значењето на терминот метод се разликува во зависност од контекстот каде се употребува. Како што претходно истакнавме, иако сомнежот е главната методолошка одредница на неговиот метод, сепак постои разлика во методот како скептички пристап тогаш кога се поставуваат метафизичките основи

⁴⁵ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова-Трајаноска, Скопје: Зумпрес, 1998, 12.

⁴⁶ Тука може да се постави прашањето дали скепсата е последица од неговата убеденост дека единствено нешто на кое треба безусловно да му веруваме е токму разумот, или пак оваа негова убеденост е резултат на неговата скепса. Како и да е, независно од неговиот рационалистички став во поглед на улогата и местото на разумот во познавањето на вистината, тој е силен приврзаник на скепсата која во неговото време е доста актуелна како предмет во филозофските расправи.

на вистината, од методот како научен пристап во научните истражувања. Неговиот метод условно може да се подели на два дела – како општ метод, односно универзална методска скепса, и како посебни правила за стекнување вистинито знаење во научните истражувања – како научен метод. Кога станува збор за согледба на метафизичките основи на вистината како темел на секое вистинитото знаење, Декарт го применува методот на универзален сомнеж, а кога станува збор за научните вистини, главно се работи за она што е изложено во неговите *Правила за усмерување на духот* и *Расправа за методот*, а тоа се правилата на научната методологија. Во *Метафизички медитации* универзалната скепса претставува општ метод, додека во *Расправата за методот* и *Правила за усмерување на духот* акцентот е ставен врз посебните правила за стекнување вистинито знаење во научните истражувања односно врз постапките кои треба да го претставуваат научниот метод. Затоа, за подобра елаборација на неговото сфаќање на вистината најнапред ќе се обидеме накратко да укажема на овие разлики.

Имено, во *Метафизички медитации*, на што претходно укажавме, тој го применува методот на универзална скепса.⁴⁷ Тука се работи за радикален сомнеж, за доведување во прашање на вистинитоста буквално на сè што се јавува како содржина во нашата свест. Спецификата на методската скепса се состои во нејзината примена врз сопственото *Јас*. Во согласност со сопствените методски принципи, Декарт се сомнева во сето она што не му се појавува како очигледно. Тој, интроспективно, го поставува прашањето дали постои нешто за кое што поседува вистинито знаење, нешто во што не може да се посомнева. Се покажува дека на ниту еден исказ за светот не може да му се припише очигледна вистинитост. Но, овој вид сомнеж е далеку од секој нихилизам. Напротив, тој се покажува како продуктивна сила, како моќ на умот, со која тој се здобива со вистинито познание за фундаментите врз кои се надоградува секоја вистина, а тоа е, пред сè, ставот *Cogito ergo sum*.

⁴⁷ Интересно е тоа како Декарт дошол до идејата за еден универзален метод. Имено, после војните експедиции низ Европа како офицер, во зимата 1619/1620 година тој се затекнува во еден конак во Нојбург на Дунав. Тука, во ноќта помеѓу 10 и 11 ноември 1619 година тој го доживува своето пресудно филозофско вдахновение. При толкувањето на своите три изразито интензивни соншта, тој доаѓа до заклучок дека му е дадено да развие метод кој што ќе биде темел на сите науки. Оттогаш, трагењето по таков еден универзален метод станува негова опсесија и животна задача. Подетално за неговиот интелектуален развој во потрагата по метод види: Stephen Gaukroger, *Descartes, an intellectual biography*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 104-134.

За разлика од универзалната скепса, во доменот на науката и научните истражувања, и покрај тоа што сомнежот останува како главен методолошки принцип во утврдувањето на научните вистини, што е јасно искажано во првото од четирите правила на неговиот нов метод, сепак акцентот е ставен на постапките за стекнување со вистинити научни знаења. Тие постапки најпрво детално се разработени во *Правила за усмерување на духот*, а подоцна тој ги изложува во *Расправа за методот*. Универзалната скепса, односно отфрлањето на сè што подлегнува макар и на најмал сомнеж останува да важи и во доменот на науката, но некои методолошки постапки на кои, според него, треба да се придржуваме во научните истражувања, не важат во доменот на метафизиката.

Но, и покрај сето ова, несомнено дека на Декарт треба да се гледа како на метафизичар затоа што неговата природна филозофија, односно вистините во физиката и другите науки, тој ги втемелува врз метафизички принципи. Овде го употребуваме зборот *втемелува*, а не *изведува*, затоа што денес преовладува мислењето дека е погрешна тезата според која Декарт сите вистини ги изведува од првите принципи на неговата филозофија. Како што ќе видиме подоцна, кога се работи за научното знаење, тој не ги изведува туку ги **објаснува** природните феномени со помош на првите принципи на разумот. Всушност, **начинот на објаснување** на емпириските појави е втемелен во првите вистини. Во 64-от параграф од вториот дел од *Принципи на филозофијата* тој вели:

Во физиката не смеам да прифатам или посакам кои било принципи освен оние кои се прифатени во геометријата или апстрактната математика; затоа што со нив се објаснети сите појави во природата и во врска со нив може да бидат дадени демонстрации кои се извесни.⁴⁸

Овој пасус јасно говори како за неговиот фундаментализам во сфаќањето на вистината, така и за горенаведената теза. Имено, сите вистини во физиката, како и оние во останатите природни науки, втемелени се врз математичките вистини, односно врз вистините кои се независни од искуството во таа смисла што **врз нив се надоврзуваат сите објаснувања во науката**. Извесноста и вистинитоста на

⁴⁸ Stephen Gaukroger, *Descartes: methodology, The Renaissance and 17th Century Rationalism*, G.H.R.Parkinson (ed.), London: Routledge, 2003, 168.

објаснувањата за појавите во природата произлегуваат од апсолутната извесност и вистинитост на математичките вистини и првите принципи. Треба посебно да се нагласи дека би било чудно да се мисли поинаку доколку се има предвид Декартовата обемна експериментална и научно-истражувачка дејност.

Сето ова укажува дека и во сфаќањето на методот, слично како што е и во случајот со сфаќањето на вистината, може да се прифати една ваква условна поделба како што е горенаведената.

Но, за да дојде до фундаментот на вистината, до апсолутно вистинито тврдење кое ќе претставува појдовна точка за секое посебно вистинито знаење, покрај метод, на Декарт му е потребен и критериум за вистината. Тој критериум за него се јасноста и разделноста на нашите идеи.

3.2. Јасни и разделни идеи - критериум на вистината

Критериумот за вистината, пред сè, во логиката и теоријата на познанието, претставува норма, средство, правило или одлучувачко обележје според кое се разлучува вистината од лагата, односно вистинитиот од лажниот суд во логиката, а лажното од вистинитото познание во епистемологијата. Во историјата на филозофијата секоја од различните теории за вистината има свој критериум: за теоријата на кореспонденција тоа е совпаѓањето на стварите со умот, за теоријата на кохеренција – меѓусебната непротивречност на ставовите кои се поврзани во една целина, за прагматизмот критериумот е корисноста, итн. Во расправите околу дефинирањето на вистината често се нагласува дека не смее да се занемари определувањето на критериумот на вистинитоста.

Декарт како критериум за вистината го воведува принципот јасност и разделност (*claritas et distinctio*) на перцепцијата за она што е предмет на познанието. Прашањата околу воспоставувањето на мерило со кое ќе може да се определи епистемолошкиот критериум за вистината тој ги разгледува во *Правила за усмерување на духот*, *Расправа за методот* и во *Метафизички медитации*. Всушност, јасноста и разделноста се идеја водилка во неговите филозофски истражувања. Во *Правила за усмерување на духот* тој експлицитно не се изјаснува за јасноста и разделноста како критериум на вистината, иако за нив постојано зборува во контекст на нашиот

предмет на познанието. Таму тој вели, бидејќи предмет на нашиот интерес е вистината:

Не треба да се истражува она што другите мислат, или што самите себе си претпоставуваме, туку тоа што можеме јасно и разделно да го согледаме...⁴⁹

Во овој негов ран спис постојано се провлекува тезата дека за вистинитото познание може да го сметаме единствено она кое во себе ги поседува јасноста и разделноста.

Декарт своите размисли по ова прашање на еден едноставен начин, ги изложува во првото од четирите правила во *Расправата за методот*. Говорејќи за методот на сомнеж тој вели:

Првото правило беше никогаш да не го прифатам како вистинитото ниедно нешто сè додека очигледно не сум го спознал како такво, т.е. грижливо да ги избегнувам избрзувањето и преубеденоста и во моите судови да го вклучам само она што на мојот ум му се претставува толку јасно и толку различено што јас повеќе да немам никаков повод во него да се посомневам.⁵⁰

Како што се гледа, Декарт уште во дефинирањето на својот метод јасноста и разделноста на својата претстава ја воведува како критериум на вистината. Тој критериум воедно е составен дел на неговиот метод во трагањето по апсолутно сигурен и вистинит став. Но, треба да се забележи дека неговото експлицитно изјаснување за критериумот доаѓа по увидот на *Cogito ergo sum* како прв несомнен и апсолутно вистинит став. Имено, интересно е тоа што тој јасноста и разделноста експлицитно ги воспоставува како критериум за вистинитоста дури тогаш кога ќе ја пронајде такавата апсолутна вистина:

Забележувајќи дека во ставот **Мислам, значи постојам** нема ништо што ми гарантира дека јас зборувам вистина, освен тоа што јас мошне јасно гледам дека, за да можам да мислам, треба да постојам, оценив дека можам да го земам како општо правило (подвлекла Н.Ф.) дека се вистинити сите нешта што ги сфаќаме мошне јасно и мошне

⁴⁹ Рене Декарт, *Правила за усмеравање духа*, Подгорица:Октоих, 1997, 38.

⁵⁰ Рене Декарт, *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996, 29.

разлачено, но дека единствено создава потешкотии добро да се разбере
кои се тие нешта што ги сфаќаме разлачено.⁵¹

Како што може да се види критериумот на вистината - јасноста и разделноста на нештата што ги перцепираме - најпрвин имплицитно се содржи и претставува составен дел на неговиот метод, за подоцна тој експлицитно да го изведе од првиот несомнен став како општо правило. Ова истото се потврдува и во *Метафизички медитации*.

Во неговите *Метафизички медитации* јасноста и разделноста на познанието постојано се присутни и за нив се зборува уште од самиот почеток, и тоа заедно со размислите за методолошката скепса. Но, Декарт дури во „Третата медитација“ како критериум за вистинитоста експлицитно ги наведува јасноста и разделноста на нашата перцепција. Откако со помош на неговиот метод доаѓа до ставот *Cogito ergo sum* како апсолутно сигурно знаење, тој продолжува внимателно да разгледува за да утврди, како што тој вели, дали „можеби во мене не се наоѓаат и други сознанија кои уште не сум ги забележал,“ и веднаш потоа додава запрашувајќи се: „Сигурен сум дека сум нешто кое мисли; но зар, исто така не знам **што е потребно** за да бидам сигурен во нешто?“⁵² Такво друго сознание со кое се среќава и кое е потребно за сигурноста на познанието е јасната и разделна перцепција на тоа што го спознава, па констатира дека:

Самата таа (идејата за *Cogito ergo sum*, заб. Н.Ф.), навистина, не е доволна да ме увери дека е вистинита, под услов воопшто да е можно нешто кое го спознавам толку јасно и разделно да се покаже како лажно.
Оттаму, ми се чини дека веќе можам како општо правило да го востановам тоа дека сите нешта кои ги спознаваме мошне јасно и разделно се вистинити.⁵³

Од горенаведеното може да се види дека свеста, односно *Jas*, низ еден интуитивен познавателен акт се потврдува како *res cogitans*, со што ја открива својата суштина („сигурен сум дека сум нешто кое мисли“); овој чин на познанието на апсолутната вистина е изразен со ставот *Cogito ergo sum*. Но, истовремено истото тоа *Jas* со својата внатрешна извесност и евиденција, не само што ја распознава сосема јасно и

⁵¹ Исто,44.

⁵² Види: Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова-Трајаноска, Скопје: Зумпрес, 1998, 47.

⁵³ Исто, 47.

разделно својата вистинитост, односно вистинитоста на ставот *Cogito ergo sum*, туку истовремено точно знае дека токму јасноста и разделноста се потребни за да се определат вистинитоста на познанието („но зар, исто така не знам што е потребно за да бидам сигурен во нешто?“). На тој начин, со ставот *Cogito ergo sum* на Декарт имплицитно е поставен и критериумот на вистината кој се состои во јасноста и разделноста на перцепцијата. Всушност, критериумот на вистината се содржи во основниот став на неговата филозофија и е неразделлив од него. Од една страна, *Jac* ја потврдува својата суштина – како ствар која мисли, а од друга страна *Jac* како *формален акт* е критериум за сопствената вистинитост. Всушност, со ставот *Cogito ergo sum*, интуитивно спознат како апсолутно вистинит, имплицитно е искажано единство на егзистенцијата, познанието и вистината. *Jac* се покажува како еден вид синтеза на постоењето, сигурното познание и вистината. На тој начин, *Jac*, кое во својата природа е мислењето, претставува темелот на рационалистичкото сфаќање на вистината кај Декарт, односно основата на неговиот рационализам.

Значи, од една страна критериумот на вистинитоста е суштински неодвоив дел од неговиот метод со кој тој ја бара првата вистина, а од друга страна е инхерентен на таа прва вистина; за потоа, како општо правило, да го изведе од рефлексивната на интуитивното познание на таа вистина. Всушност, ставот *Cogito ergo sum* сам по себе не би бил фундаменталната вистина доколку јасноста и разделноста не се инхерентни на неговата суштина. *Jac*, како формален акт на свеста, јасно и разделно се перцепира себе си како *постоечко* и *мислечко Jac*. Во ова се содржи суштината на Декартовото сфаќање на вистината.

Тука треба накратко да се укаже на Декартовото сфаќање на *јасноста* и *разделноста* како конституенти на критериумот. Според Радмила Шајковиќ, Декарт нагласува дека:

Јасноста и разделноста се два вида извесности, меѓу кои постои определена разлика. Имено, една перцепција или, поточно кажано една идеја, може да биде јасна, а да не биде разделна. Додека, напротив таа не може да биде разделна, а истовремено да не биде јасна.⁵⁴

⁵⁴ Radmila Šajković, *Descartes i njegovo delo II*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1979, 108.

Според тоа, резимира Шајковиќ, „би можело да се заклучи дека *јасно* за Декарт било делумно согледана вистина, а *разделно* е целосно сфатената вистина за една ствар.“⁵⁵ За Декарт *јасно* е она кое секој од нас го гледа како јасно вистинито, кое е очигледно несомнено и за кое нема потреба од негово докажување, а *разделно* или *дистингтивно* е она кое е прецизно разграничено и различно од сè останато, а тоа како очигледно му се појавува само на оној кој гледа вистински, односно на оној кој правилно ги употребува рационалните методи во познанието.

Во *Принципи на филозофијата* Декарт ги објаснува јасноста и разделноста со следниве зборови:

Јасно го нарекувам она познание, кое за внимателниот дух е живо и отворено; така велíme дека јасно го гледаме она што е пред нашето око кое набљудува и што навистина силно и отворено делува на него. Разделно пак, го нарекувам она познание, кое покрај јасноста е така одделено и разделно од сè останато, што во себе го содржи само тоа што е јасно.⁵⁶

Според тоа, јасна идеја е онаа која е живо присутна во внимателниот ум, исто онака како што се вели *јасно* кога се гледаат објектите што се присутни пред нашето око; тие доволно силно го стимулираат окото за да ги согледаме сосема јасно. Од друга страна, *разделно* познание е тоа што толку прецизно се разликува од познанието на сите други предмети, поради што самиот објект се сфаќа сосема јасно. Со други зборови, како јасно тој го подразбира она кое умот без проблем може да го согледа и веднаш да го усвои за вистинито, а пак под *разделно* го подразбира она кое е толку прецизно и јасно разграничено наспроти сите други ентитети (објекти, ствари), поради што во себе не содржи ништо друго освен јасност. За соодветен пример на јасност и разделност, односно дистингтивност, тој ја посочува математиката, поточно геометријата како највисок стандард на вистинитоста. Меѓутоа, треба да се потенцира дека за да се замисли нешто како вистинито, секогаш е неопходно јасноста и разделноста на познанието да бидат истовремено присутни; јасноста сама за себе подразбира само дека перципираниот објект е можен, односно дека постои идеална можност за неговото постоење. Познанието на неговата

⁵⁵ Исто, 109.

⁵⁶ Rene Dekart, *Osnovi filozofije*, *Filozofska hrestomatija*, tom 4, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1979, 176.

вистинитост станува сигурно единствено тогаш кога прецизно ќе се согледа неговата посебност (различност) во однос на останатите објекти, односно кога предметот на познанието ќе стане посебен и конкретен, во смисла на разделно спознаен од другите објекти. Доколку не се спознае разделно неговата посебна, конкретна суштина, тој останува нешто неопределено.

Шајковиќ категорично тврди дека Декарт воопшто не е во право кога јасноста и разделноста ги воспоставува како критериум на вистината. Имено, бидејќи се работи за согледба на идеите од страна на разумот или умот без учество на сетилноста, на Декарт може да му се приговори што: Одредувањето на вистинитото познание го препушта на чисто психолошки фактор. Бидејќи тој што перцепира или поима, сепак е само поединечен субјект, за кого нема гаранција дека тоа го прави навистина јасно и разделно.⁵⁷ За денешната филозофија и наука ваквото сфаќање на критериумот на вистината не е прифатливо. Современата филозофија го отфрла Декартовото мислење дека јасноста и разделноста сами по себе се доволни за да се прогласат за таков критериум. Со развојот на науката ова сфаќање е надминато. Меѓутоа несомнено е значењето на Декарт кој со ова има извршено буђење во свеста на човештвото за сопствената познавателна моќ.

Исто така, како забелешка во поглед на валидноста на овој критериум може да се постави и прашањето: Што е она што ја прави нашата перцепција јасна и разделна? Вообичаениот одговор е дека една јасна и разделна идеја во себе содржи одредена логичка или рационална сила поради што е невозможно да се негира, односно субјектот на познание е принуден да ја признае и прифати таква каква што е. Тука, иако контроверзно, слободно може да се каже дека тука, всушност, голема улога ѝ припаѓа на емотивната сфера на нашиот дух. Чувството на увереност е она што не прави сигурни дека нешто во нашата свест се покажува како јасно и разделно; или пак обратно, чувството на колебајност ни ја одзема сигурноста дека нешто е јасно и разделно. Декарт смета дека во емотивна смисла е невозможно да се сомневаме во нашата сопствена егзистенција додека мислиме. Чувството на сигурност што постои во интуитивниот увид *Cogito ergo sum* нè присилува безусловно да веруваме во неговата вистинитост. Чувството што јас воопшто не можам да го игнорирам увидот дека „јас сум“ едноставно мора да биде вистина. Декарт верува дека ова чувство на принуда доаѓа од нашата рационалност, од нашиот разум. Но, исто така, сосема

⁵⁷ Radmila Šajković, Descartes i njegovo delo II, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1979, 109.

убедливо и прифатливо може да сметаме дека таквото чувство доаѓа од нашите емоции и, според тоа, дека токму емоциите се гарант за сигурното знаење. Во овој случај емоциите би биле критериум на основната вистина, што помалку е чудно со оглед на фактот што таа вистина треба да претставува основа за еден строго логички и рационално базиран пристап за спознавање на светот.

Како и да е, според Декарт, бидејќи нашите мисли не секогаш се јасни и разделни, постојат две алтернативи. Имено, доколку моите мисли не се јасни и разделни, постои можност да бидам излажан. Од друга страна, кога моите мисли се јасни и разделни, јас никогаш не се лажам. Имено, за Декарт присутноста на јасни и разделни содржини во мојата свест значи присуство на само-очигледна вистина. Притоа, важно е да се напомене дека очигледноста на познанието е карактеристика која се однесува исклучиво на разумот. Во таа смисла, на крајот од четвртиот дел од *Расправа за методот* Декарт вели дека „ние никогаш не би смееле да се здобиваме со уверувања освен преку **очевидноста на нашиот ум** (подвлекла Н.Ф.) Треба да се истакне дека јас велам *на нашиот ум*, а не *на нашата фантазија*, ниту *на нашите сетила*.“⁵⁸ Според тоа, очигледноста е главната карактеристика на вистинитото познание, и таа е секогаш присутна кога имаме јасни и разделни идеи. Очигледноста е доказ за присуство на вистината. Вистината е само-очигледна кога **умот** има јасни идеи. Присуство на секој сомнеж е неминовно кога немаме јасни и разделни идеи, а постоењето дури и најмал сомнеж значи потврда за отсуство на вистината. Очигледноста, која е резултат на јасно и разделно познание, е сигурен доказ за присуство на вистината. Но, Декарт потенцира: „Само мудриот може да ја воочи вистинската разлика помеѓу она што јасно и разделено се сфаќа и она што само изгледа и се појавува како такво.“⁵⁹ Имено, до таквиот доказ се доаѓа единствено со посредство на умот; само тој претставува предиспозиција за стекнување сигурни и вистинити знаења, а само филозофот, односно мудриот, е тој што може од процесот на познанието да ги исклучи имагинацијата и сетилноста.

Во претходно наведениот цитат од *Расправа за методот* каде што Декарт ги постулира јасноста и разделноста како општо правило, тој на крајот додава дека „единствено создава тешкотии добро да се разбере **кои се тие нешта што ги сфаќаме разлачено** (подвлекла Н.Ф.).“ Декарт тука има предвид три нешта: идеите,

⁵⁸ Рене Декарт. *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996, 49.

⁵⁹ Исто, 109.

чувствата или желбите, и судовите. Во врска со идеите, тој го подржува ставот дека вистината припаѓа на јасните и разделни идеи кога нив ги перципираме одвоено, како идеи сами по себе. Тој вели дека идеите, „доколку се разгледуваат единствено по себе и без да се поврзуваат со нешто друго, не можат, стриктно земено, да бидат лажни; имено, без оглед дали замислувам коза или химера, не е помалку вистинито дека ја замислувам едната одошто дека ја замислувам другата.“⁶⁰ Според тоа, за Декарт вистината е еден сосема едноставен концепт кој може да биде сфатен како нешто до кое се доаѓа единствено преку јасните и разделни идеи кои, доколку навистина се јасни и разделни, не може а да не бидат поинаку разгледувани освен како вистинити. Самите по себе тие не може да бидат лажни.

Исто така, според Декарт „не треба да се плашине дека лажноста може да се сретне во чувствата или желбите.“⁶¹ Имено, без оглед на карактерот на нашите чувства и желби, тие секогаш се вистинити.

Понатаму, прашувајќи се што е тоа во нештата што го спознава како јасно и разделно Декарт констатира дека тоа не е „ништо друго освен тоа што идеите или мислите за тие нешта му се претставуваат на мојот дух. Јас и сега не одрекувам дека овие идеи се среќаваат во мене.“⁶² Од сето ова произлегува дека единствено нешто што можеме со сигурност да тврдиме е егзистенција на идеите во нашиот дух, под услов истите сами по себе да ги спознаваме јасно и разделно. Тоа што се перцепира не се ствари во надворешниот свет, туку идеи кои се наоѓаат во нашиот дух. Затоа, сè додека нашето внимание е свртено кон сопствениот дух, и доколку доследно се придржува на методот и неговите правила, вистинитоста е загарантирана. Но, ако не постојат дилеми околу лажноста на идеите во нашиот дух, како и околу лажноста на нашите чувства и желби, тогаш, според Декарт, „преостануваат единствено судовите, кај кои треба мошне грижливо да внимавам да не се измамам. Но, најважната и највообичаената заблуда која кај нив се среќава, се состои во тоа што јас судам дека идеите кои се во мене се слични или сообразни на нештата кои се вон мене;“⁶³ Според тоа, она што е проблематично во поглед на вистинитоста не се идеите сами по себе, ниту нашите емотивни состојби, туку нашите судови. Декарт е наполно свесен дека најголем проблем претставуваат нашите судови или тврдења за состојбите на

⁶⁰ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје: Зумпрес: 1998, 49-50.

⁶¹ Исто, 50.

⁶² Исто, 47.

⁶³ Исто, 50.

нештата во надворешниот свет. Се поставува прашањето што станува со извесноста на нештата кои се околу нас, со нештата кои се надвор од нашиот дух? Кореспонденцијата на нашите идеи како извесни и вистинити модуси на мислењето со нештата кои припаѓаат на надворешниот свет е крајно дискутабилна. Ако идеите кои припаѓаат на нашиот дух разгледувани сами по себе не може да бидат лажни, тогаш обидите тие да се доведат во некаква врска со нешто надворешно може да претставува голема заблуда.

Всушност, природата на грешката се состои во неоправданата претпоставка за постоењето на надворешниот свет. Ако ставот *Cogito ergo sum* е апсолутно вистинит, тоа се должи, како што претходни истакнавме, на тоа што во него имплицитно е искажано единството, или совпаѓањето на нашата егзистенцијата со нашето јасно и разделно познание; но, пред сè, се должи на тоа што се работи за став кој претставува интуитивен увид. Имено, совпаѓањето на објектот и субјектот на познанието, односно синтезата на постоењето и на сигурното познание, на *Jac* непосредно интуитивно му се предочува како нешто вистинито. Интуитивниот увид е можен затоа што станува збор за постоењето и познанието на едно исто – на *Jac*. *Jac* ја спознава како вистина својата егзистенција. Ставот *Cogito ergo sum* е резултат на непосредно јасно и разделно спознавање на сопственото постоење. Но, секое тврдење за постоењето на нештата кои не припаѓаат на нашиот дух нужно има карактер на посредувано познание. Затоа, тврдењата за сосотојбите на нештата вон од нашиот дух не се резултат на интуитивни согледби. Познанието на нештата во надворешниот свет нужно е посредувано познание (преку нашите сетила, кои подлежат на голем сомнеж) затоа што тие нешта, за разлика од идеите кои припаѓаат на мојот дух, не се наоѓаат во мојот дух, не му припаѓаат нему. Понатаму, бидејќи тие не се наоѓаат во мојот дух, се доведува во прашање и нивното постоење. Оттука, и нивната вистинитост се доведува во прашање.

Дилемата околу прашањето за постоењето на надворешниот свет Декарт ја решава во „Петтата медитација“. Но, за да даде одговор на ова прашање тој претходно ги изложува неговите учења за идеите и за постоење на Бог кои се од суштинска важност за неговото поимање на вистината. Учењата за постоење на Бог и за вродените идеи, заедно со основниот ставот *Cogito ergo sum*, од кои што тој ги изведува овие учења, претставуваат метафизички темели на Декартовото сфаќање на вистината. Имено, неговата прва вистина, ставот *Cogito ergo sum*, која е резултат на примената на неговиот метод и на критериумот за јасност и разделност на

познанието, прифатена е како основа за дедукција - како сигурен темел, врз кој тој ја изгради својата филозофија за светот.

4. Метафизички и епистемолошки основи на вистината

Со помош на методот на сомнеж и постојано разлучување на јасното од нејасното, на сомнителното од несомнителното, како критериум за вистинитоста, Декарт доаѓа до интуитивно спознаената темелна вистина. Ставот *Cogito ergo sum* е резултат и своевидна синтеза на методолошката скепса, интуицијата како познавателна моќ на субјектот и јасноста и разделноста како критериуми на вистината. Од оваа прва, апсолутна вистина тој ги изведува постоењето на Бог како гарант на вистинитоста на целокупното наше знаење, како и доктрината на вродените идеи и вечните вистини. Овие три нешта ја сочинуваат метафизичката основа на неговото сфаќање на вистината.

4.1. *Cogito* – метафизичкиот темел на Декартовото сфаќање на вистината

Најважна епистемолошка консеквенца од методолошката скепса е „откритието“ на темелната вистина која е појдовна точка и фундамент на сигурноста на сето наше знаење. Таа вистина е изразена во ставот *Cogito ergo sum*. Овој став истовремено укажува на афирмативноста на основниот методолошки принцип на Декартовата филозофија дека сето она што е доведено во сомневање, макар да се работи и за најмал сомнеж, треба да биде отфрлено како неvistинито. Декарт не е скептик поради на каква наклонетост во сомнежот, туку се сомнева за да ја спознае извесноста. Ваквото сомневање оди дотаму што тој отфрла се, и единствено нешто кое безусловно го смета за вистинито е верувањето во сопственото постоење. Универзалниот сомнеж го доведува до увидот дека се додека се сомнева, се додека мисли, тој постои. Тој вели: „Јас сум, јас постојам; ова е сигурно; но до кога? Дотогаш, додека мислам; имено, можеби кога би престанал да мислам, истовремено би престанал да бидам или да постојам.“⁶⁴ Се додека јас сум, односно додека јас

⁶⁴ Исто,36.

мислам, јас постојам и барем некои од нештата за кои мислам постојат – тоа е Декартовиот став. Тој став е нужно вистинит. Притоа, треба да се нагласи дека зборот *мислам* употребен во овој контекст се однесува на сите духовни акти, на сите волеви чинови, на секое искуство, како и на мислењето во потесна смисла на зборот. И покрај сите сетилни фактори кои не наведуваат кон погрешни и неточни познанија, сепак не може да се игнорира фактот дека јас сум. Всушност, до извесноста на овој став Декарт доаѓа преку аргументите кои ја покажуваат неизвесноста на нашето искуство.

Декарт објаснува зошто овој став едновременно е и основата на целокупната негова филозофија: „Забележувајќи дека вистината *Мислам, значи постојам* е толку цврста и толку сигурна, што ни најпретераните претпоставки на скептиците не се во состојба да ја разнишаат, оценив дека без двоумење неа можам да ја усвојам како **прв принцип** (подвлекла Н.Ф.) на филозофијата што го барав.“⁶⁵ Ставот *Cogito ergo sum* е секогаш вистинит, и е единствениот што е отпорен и ги издржува сите напади на сеопштиот, универзален сомнеж. Неговата вистинитост не се доведува во прашање ниту со најсилниот скептички аргумент - претпоставката за постоење на совршено суштество или зол демон кое што не создало да се лажеме потполно во сè, - бидејќи во тоа дека постоиме не може да бидеме излажани. Овој став со кој што непосредно се изразува свеста за сопствена егзистенција, едновременно претставува и доказ за егзистенцијата на Јас, затоа што Јас не може да се замисли себе си дека не постои. Свеста за сопствената егзистенција и егзистенцијата на Јас се едно исто, и затоа *Cogito ergo sum* е апсолутно вистинит став.

За карактерот на овој став, од времето на Декарт, па сè до денес, постојат најразлични мислења кои се од суштинска важност за Декартовото сфаќање на вистината. Имено, дилемата што се поставува во врска со него е дали се работи за непосредна интуитивно сфатена вистина или пак во прашање е некаков логички заклучок. Проблемот произлегува од сфаќањето на природата на *Cogito*. Ако мојата свест, или мислењето како комплекс од нејзини содржини, се состои во психолошки акти, а *Cogito* е самосвеста или рефлексивната на мислењето, односно формален акт на свеста, критички ум или *res cogitans*, зарем ставот *Cogito ergo sum* не претставува рефлексивна на таа свест? Може ли од чистата непосредност, во отсуство на рефлексивна на свеста, да се изведе ваквиот став, а притоа тој да не претставува

⁶⁵ Рене Декарт, *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996, 43.

логички заклучок? Во таа смисла Колаковски, на пример, со право се праа може да се каже дека мојата реална егзистенција претставува истото тоа и свест за тоа постоење?⁶⁶

Од друга страна, доколку се отфрли тезата дека ставот *Cogito ergo sum* е логички заклучок, тогаш се наметнува прашањето дали интуицијата за мојата егзистенција која е директен, односно непосреден увид во постоењето, и која се јавува тогаш кога субјектот се занимава сам со себе, може да претставува основа за изградба на некаква епистемологија. Имено, што ни дава за право вистинитоста на овој став да ја примениме врз реалноста што е (доколку е) надвор од *Jac*? Дали е валидно оправдувањето од неа да изведуваме некакви заклучоци за постоењето на надворешниот свет, како што прави Декарт? Ваквата вистина е тривијална и нефилозофска, во смисла што таа е втемелена во свеста, но таа не е и логичка вистина. И оттука, изведувањето на сигурни и вистинити заклучоци врз нејзина основа претставува скок од интуитивното во логичкото. Всушност, проблемот се состои во тоа како да се оправда овој скок. Од важењето на интуитивниот увид за нашето постоење не можеме да изведеме вистинити заклучоци за содржините на нашата свест. Поинаку речено, дали *Cogito* може да претставува фундамент и извор на вистината и на секоја извесност, а не само на сопствената? Од *Jac мислам* се заклучува на *jac сум* како супстанција што мисли, што претставува еден логички скок. Од чинот на мислење се заклучува на постоење на супстанција. Според тоа, овој интуитивен увид има карактер на пред-логички и пред-лингвистички акт. Поради сето ова се поставува прашањето дали *Cogito ergo sum* може да биде теориска основа на нашето познание.

Еден од застапниците на сфаќањето на вистината кај Декарт како интуитивен увид е Ернст Касирер. Тој објаснува дека во Декартовиот систем нема место за дефиниција, односно логичко објаснување на вистината. Според него, Декартовиот поим за вистината не означува нешто партикуларно, нешто што може да се значи со припадност во некое место во нашиот поимен систем. За вистината не е можна логичка дефиниција затоа што таа не може да се супсумира под некој повисок поим, па потоа да се укаже на специфичната разлика во однос на тој поим, затоа што во нејзиниот случај залудно е да се бара таков *genus proximum*, односно најблизок род. Вистината не е некоја поединечна претпоставка или посебна хипотеза која што може

⁶⁶ Лешек Колаковски, *Шта нас то питају велики филозофи?*, книга 2, Београд:Мали Немо, 2006,34.

логички да се изведе или објасни. Напротив, таа е нешто што нема претпоставки, таа е непретпоставена, и затоа може да се спознае само интуитивно.

Од друга страна, на секое логичко објаснување секогаш треба да претходи соодветна анализа. Но, анализа на вистината според Декарт не е можна затоа што тој неа ја одредува како проста природа, поради што има апсолутен (нерелативен) карактер; вистината е едноставна, па оттаму не се допушта нејзино расчленување на поединечни моменти или делови. Затоа, според Касирер, во Декартовото сфаќање на вистината „на местото на анализата мора да настапи *интуицијата*: бидејќи таа е вистинско и единствено адекватно „средство“ за спознавање на *едноставните природи*.“⁶⁷ Имено, за нештата кои имаат едноставна природа познание може да се стекне единствено по интуитивен пат кој е замена на анализата. Затоа, како проста природа, вистината не може да се дефинира, туку таа само се покажува и интуитивно доловува. Интуитивното посматрање го зазема местото на силогистичкото изведување. Според тоа, темелната вистина *Cogito ergo sum* не е резултат на некакво логичко изведување, туку на едно духовно созревање, на едно исконско знаење втемелено во непосредниот увид. Залудна и излишна е секаква формално-логичка дефиниција за вистината. Значењето на поимот *вистина* не може да се објасни доколку нејзиното познавање не се стекне непосредно од самата неа.

Како и да е, самиот Декарт не се согласувал овој израз да се сфати како заклучок, како силогизам, со што би била доведена во прашање неговата основна идеја. Според него, не се работи за заклучок, туку за еден непобитен интуитивен чин, кој е јазички изразен со реченицата „Мислам, сум“. Но, бидејќи овде нас не интересира неговото сфаќање на вистината, а коренот на тоа сфаќање е во овој став, ние нема да се задржиме на овој проблем, за кој што, патем речено, постои огромна филозофска литература, туку во врска со него предвид ќе ги имаме Декартовите размисли. Имено, за нашата тема е важно Декартовото мислење според кое *Cogito ergo sum* е резултат на еден интуитивен акт, од кој произлегува **апсолутната сигурност на индивидуалното Јас, односно отсуството на секаков сомнеж во неговото постоење, и кое воедно претставува основа и гарант за вистинитоста на сите останати логичките искази и целокупното наше вистинито знаење.**

Тука може да се запрашаме дали ваквите размисли претставуваат некој вид мистицизам, или нешто слично? Напротив, за мистицизам тука не може да станува

⁶⁷ Ernst Cassirer, *Descartes, osnovni problem kartezijanstva*, Zagreb:Demetra, 1997,7.

збор бидејќи за да се дојде до овој интуитивен увид неопходна е строга рационална методологија. Значи, ставот *Cogito ergo sum* е валиден зошто до него може да се дојде само по пат на еден умствен и методолошки внимателно одвиван процес. Според Декарт, ниту едно знаење не може да се смета за вистинито доколку е стекнато на некој друг начин, а не по рационален пат. Само методички рационално управуван процес на познание може да не доведе до таков увид. Од друга страна, внимателното и строго логичко дедуцирање од она што се нарекува внатрешно искуство не значи дека сме емпиристи, туку само тоа дека строго методички ги детерминираме нашите заклучоци. Успешно спроведената дедукција, што подразбира строгост, доследност и потполност, нè доведува до фундаменталната интуитивно сфатена вистина.

Според тоа, несомнено дека *Cogito ergo sum* е оној рационалниот темел врз кој се заснива Декартовото сфаќање на вистината. Тој став е доволно јасен и разделен, и истовремено рационален и недвосмислен, и затоа неможе да биде негиран. Декарт посебно ја нагласува нужната вистинитост на овој став. Во втората медитација тој вели: „Така, откако добро промислив и грижливо ги испитав сите нешта, најпосле треба да заклучам и да сметам дека исказот *Jac sum, jac postojam*, е **нужно вистинит** секогаш кога го изговарам или кога го сфаќам во мојот дух (подвлекла Н.Ф.).“⁶⁸ Како основен филозофски принцип на неговата филозофија *Cogito ergo sum* е принцип на самосвест, и затоа секогаш кога кажуваме дека сме свесни за постоењето на својот дух, односно кога ќе кажеме *Мислам, постојам*, секогаш изрекуваме нужно вистинит исказ.

На тој начин, со постулирањето на *Cogito ergo sum* како појдовна, апсолутна и нужна вистина, Декарт станува втемелувач и предводник на еден сосема нов правец кон расветлувањето на многу филозофски проблеми, меѓу кои и прашањето на вистината. За разлика од сета дотогашна филозофска мисла тој го изместува фокусот на филозофскиот интерес и со етаблирањето на индивидуалната свест како појдовна точка во филозофските истражувања тој покренува нов бран во филозофијата со кој, меѓу другото, се доближуваме кон рационалното сфаќање на вистината.

Токму во ставот *Cogito ergo sum* како апсолутна извесност врз кое се темели сето останато знаење се отсликува Декартовиот **фундационализам** како најсилна детерминанта на неговото сфаќање на вистината. Декарт е сигурен дека целта што ја поставил сам на себе си, слична на онаа на Архимед кој „бараше само една

⁶⁸ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје:Зумпрес:1998,35.

единствена неподвижна и сигурна точка“ за да ја помрдне целата земјина топка од нејзиното место, успешно ја достигнал со тоа што успеал „да пронајде само едно нешто кое би било сигурно и несомнено.“⁶⁹ Имено, тоа сигурно и несомнено нешто е веројатно најславниот став во историјата на филозофијата - *Cogito ergo sum*; воедно, тој е онаа фундаментална извесност врз која се темелат сите останати вистинити ставови, сето друго несомнено и вистинито познание. Откако основата е поставена, таа истовремено се јавува како гарант за вистинитоста за сето останато што се издига и надоврзува врз неа, затоа што, како што вели Касирер, „таа е она *ἀνυπόθετον*, онаа *natura simplex et absoluta* која е во темелот на сите поими и судови.“⁷⁰ Врз основа на оваа основна вистина лесно можеме да ја утврдиме вистинитоста за останатите нешта. Декарт е фундационалист затоа што тој верува дека сето знаење може да биде втемелено во основните знаења кои мора да бидат апсолутно сигурни и одредени на почетокот на секое истражување. Неговиот модел е Евклидовата геометрија.⁷¹ Но, повторно да напоменеме дека најважното што е поврзано со значењето на овој став е тоа што не се работи за некаков заклучок изведен врз некои логички или некакви други претпоставки, туку за еден непосредно спознаен принцип од кој произлегува целокупниот систем на вистинити ставови.

Со етаблирањето на *Cogito ergo sum* како појдовна точка, Декарт воспоставува еден нов правец кон расветлувањето на прашањата поврзани со вистината, различен од сета дотогашна филозофска мисла. Како втемелувач и предводник на тој нов правец, рационално се доближуваме кон она што се нарекува апсолутна вистина.

Да рекапитулираме: за да се разбере Декартовото сфаќање на вистината неопходно е да се истакне дека *Cogito ergo sum* не е никаков логички заклучок, туку еден фундаментален непосреден увид на свеста, една непосредна интуитивна вистина која не е подлежна на каков било сомнеж. Во овој став субјективната свест се поставува како основна рационална вистина чија валидност се заснива врз сигурноста на интуитивниот чин. Ова е потребно посебно да се потенцира поради големата важност и местото што и припаѓа на интуицијата во Декартовото сфаќање на вистината. Ставот *Cogito ergo sum* не може да се докаже на поинаков начин, туку

⁶⁹ Исто,32.

⁷⁰ Ernst Cassirer, *Descartes, osnovni problem kartezijanstva*, Zagreb:Demetra, 1997,7.

⁷¹ Сепак, постои голема разлика помеѓу Декарт и Евклид. Имено, Евклид не се обидува да изгради систем на апсолутно знаење, знаење за светот воопшто, туку се ограничува само на знаењето во геометријата. Евклид започнува со утврдување аксиоми кои ги наведува како очигледни геометриски вистини, а потоа, врз нивна основа, тој ги изведува сите теореми на геометријата.

може само интуитивно да се сфати неговата внатрешна извесност како една јасна и разделна вистина. Тоа што интуитивно се сфаќа во толкава мера е јасно и разделно поради што воопшто не може да се доведе во сомнеж. На тој начин, во овој став, како што претходно кажавме, имплицитно е содржан и критериумот на вистината.

Со откритието на *Cogito ergo sum* Декарт е во можност да ги изведе и постави останатите метафизички фундаменти врз кои се темели неговата концепција за вистината. Тоа се Бог како гарант на сето вистинито знаење, со што отфрла секаква можност дека тој е извор на нашите заблуди, и потоа, учењето за вродените идеи и вечните вистини, како и природна светлина на умот. Покрај тоа, оваа прва вистина е основата за дедукција, темелот врз кој Декарт продолжува да го гради системот на неговата филозофија.

4.2. Бог како гарант на вистината

Претходно истакнавме дека Декарт го подржува ставот според кој вистината им припаѓа единствено на идеите, дека тие самите по себе не се лажни. Вистинитоста е инхерентна на нивната суштина. Во спротивно, не би можеле да ги спознаеме како вистинити „зашто разумот не ни налага она што го гледаме или замислуваме да биде вистинито, туку тој строго ни наложува сите наши идеи или поими да мораат да имаат некоја вистинита основа, бидејќи не би било можно Бог, кој е целосно совршен и сосема вистинит, нив поинаку да ги стави во нас;“⁷² Разумот ги спознава јасните и разделни идеи, но нивната вистинитост е метафизички втемелена. Всушност, метафизичката сигурност е присутна само во јасните и разделни идеи затоа што потекнува од Бог. Со тоа Декарт ја обезбедува метафизичката сигурност и втемеленост на вистинитоста на идеите. Бог е изворот на сета вистина која, како што ќе видиме подоцна, се протегнува преку математиката на сè што се демонстрира и докажува како во физиката, така воопшто и во знаењето за постоењето на материјалниот свет.

Во „Третата медитација“ Декарт категорично вели дека постојат два услови, или како што тој вели „две вистини“, кои ја гарантираат сигурноста и вистинитоста на нашето познание. Тие две вистини се постоењето на Бог и отфрлањето на идејата дека

⁷² Рене Декарт. *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*, прев. Кирил Темков, Скопје: Епоха, 1996, 49.

тој е измамник. За нив тој вели: „Имено, без познавање на овие две вистини, не гледам како воопшто би можел да бидам сигурен во што и да било.“⁷³ Всушност, овие две вистини се нужни услови за вистинитоста на нашите идеи. Постојењето на Бог Декарт го изведува од идејата за Бог која е всадена во нашиот дух, и тоа како најјасна и најразделна од сите идеи присутни во нашиот ум.⁷⁴ Ние овде нема да се задржуваме на валидноста и на логичката структура на онтолошкиот доказ на Декарт за постоење на Бог.⁷⁵ Она што овде сакаме да го потенцираме е местото и улогата на Бог во неговото сфаќање на вистината. А, според Декарт, вистинитоста на божјата егзистенција е гарант за вистинитоста на сите идеи што нашиот дух ги сфаќа јасно и разделно. И уште повеќе, познанието на вистините, како што констатира Ѓошевски, е еднакво на познанието на Бог: „За Декарт, за духовниот хоризонт на неговата епоха, карактеристично е уверувњето дека познанието на вистините, според урнекот на математичките вистини, е еднакво на познанието на бога.“⁷⁶ Всушност, Декарт бара апсолутна сигурност на нашето познание и затоа вистината мора да биде метафизички втемелена, да има метафизичка сигурна основа. Така, во врска со јасноста и разделноста како критериум за вистината во *Расправа за методот* Декарт вели дека:

Дури и она што јас туку што го усвоив како правило, имено дека сите нешта што ги сфаќаме мошне јасно и мошне разделно се вистинити, тоа е сигурно само заради тоа што Бог е, или постои, и што тој е совршено суштество, и дека сето што е во нас доаѓа од него, оттука следува, бидејќи нашите идеи или поими се реални нешта и доаѓаат од Бога во сето она што тие се јасни и разлучени, дека тие не можат да не бидат вистинити.⁷⁷

⁷³ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје: Зумпрес, 1998, 49.

⁷⁴ Декарт, анализирајќи ги идеите што ги пронаоѓа во својот дух констатира дека „единствено идејата за Бог е таква што би требало да се смета дека во неа има нешто кое не би можело да потекнува од мене.“; понатаму, тој вели дека идејата за Бог не може да биде лажна бидејќи како „мошне јасна и разделна...не постои идеја која по себе би била повистинита од идејата за Бога, и помалку подложна на сомневање дека е заблуда или лага.“; најпосле тој заклучува дека идејата што ја има за него е „најјасна и најразделна од сите идеи кои се наоѓаат во мојот дух.“ Види: Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје: Зумпрес, 1998, 60-62.

⁷⁵ Декартовиот онтолошки доказ за Бог претставува едена од најразгледуваните и најистражуваните теми во филозофската литература. Постои обемна литература во која се прифаќаат или отфрлаат неговите аргументи поврзани со овој доказ.

⁷⁶ Мирко Ѓошевски, Декартовото сфаќање на субјектот, Филозофска трибина 11 (1996), 78.

⁷⁷ Рене Декарт. *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*, прев. Кирил Темков, Скопје: Епоха, 1996, 48-49.

Значи, Бог како совршено суштество е гарантот за валидноста на јасноста и разделноста како критериум за вистинитоста на нашите идеи. Дури и нашата моќ да перцепираме јасно и разделно доаѓа од Бога. Всушност, вистинитоста на идеите нужно произлегува од едно бескрајно и совршено суштество затоа што „колку-годе да се јасни и разлачени нашите идеи ние не би имале никаква основа да бидеме сигурни дека тие го имаат совршенството да бидат вистинити.“⁷⁸ Идеите сами по себе не можат да ни ја предочат нивната вистинитост доколку нашиот разум ја нема сигурноста која ни овозможува да ги перцепираме како вистинити. А, основата на нашата сигурност дека нашите идеи се вистинити во крајна инстанца не се состои во тоа што ние јасно и разделно ги перцепираме, односно во нашата јасна и разделна перцепција, туку произлегува од совршенството на Бог, затоа што ништо не може да го отстрани нашето сомневање во нивната вистинитост освен претпоставката за Божјата егзистенција.

Тука треба да се истакне дека рационалистичката филозофија нужно се соочува со мета прашањето за потребата од втемеленост на разумот во нешто поради кое нашите тврдења ги сметаме за докажани, вистинити, или очигледно несомнени. Поинаку речено, ако нашите рационални аргументи се темелат врз разумот, тогаш прашањето што се поставува гласи: Што е тоа во разумот што нè уверува во сигурноста на кој било рационален аргумент? Според Роберт Нојзик „ова е проблемот со кој се соочил Декарт – зошто само-евидентните пропозиции, осветлени од природната светлина на разумот, одговараат на реалноста?– и предизвика една опширна литература за *Картезијанскиот круг*.“⁷⁹ Како што видивме, одговорот на Декарт е дека вистинитоста на рационалните аргументи ја заснива врз вербата во совршеното суштество, односно Бог. Во таа смисла, и Касирер констатира: „На вистината на нашите идеи и судови, макар тие за нас да имаат најглема јасност и евидентност, не можеме да веруваме пред да сме ги втемелиле и всидриле во некој

⁷⁸ Исто,49.

⁷⁹ Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, New Jersey:Princeton University Press, 1995, 111. Во картезијанската метафизика, проблемите поврзани со доказите за постоењето на Бог се познати како *Картезијански круг*. Овие прашања се поврзуваат со јасните и разделни идеи, бидејќи нашето познание за Бог е единствено изводливо и можно само поради нашите јасни и дистингтивни идеи за него. Имено, токму идејата за Бог како најјасна и најразделна од сите останати идеи присутни во нашиот дух и единствена идеја „што би требало да се смета дека во неа има нешто кое не би можело да потекнува од мене“, е во суштината на она што се нарекува *Картезијански круг*. проблемот се состои во тоа дали е оправдано да се повикуваме на чувството на очигледност за да се покаже постоење на Бог, а потоа Бог да се земе како гаранција за тој ист критериум на очигледноста. Но, како што рековме, за нашата тема е важно да се истакне дека сигурноста и вистинитоста на нашето познание е втемелено во постоењето на Бог.

метафизички темел, во божјето битие.⁸⁰ Накратко, во Декартовиот рационализам метафизичка сигурност и извесноста на нашето познание се наоѓа во постоењето на Бог. Благодарейќи на неговата бесконечна моќ, Бог е причина за актуелната егзистенција на сите нешта, на вродените идеи и вечните вистини.

Но, тука може да се постави следново прашање: Ако Бог е условот што ја гарантира сигурноста и вистинитоста на нашето познание, зарем со тоа не се одзема самоизвесноста на разумот втемелена во *Cogito ergo sum*? Бидејќи разумот, оној кој што претставуваше фундаментот за вистинитоста на знаењето, сега станува зависен од Бог. Сосема оправдано може да му се приговори на Декарт дали со воведувањето на Бог како гарант на вистинитоста на човечкото познание му ја одзема автономијата на *Jas* во поглед на способноста да ја досегне вистината.

Од друга страна, метафизичкиот темел на вистината сам по себе не е доволен за да се здобиеме со знаење за светот. Таа цел се остварува со помош на вродените идеи што Бог ги всадил во нашата душа. Вродените идеи и/или вечните вистини претставуваат еден од фундаментите на Декартовото сфаќање на вистината.⁸¹

4.3. Вродените идеи и природната светлина

Филозофите различно ги определуваат основите на нашето разумско познание, односно знаење. Платон зборува за апрехендирање на вечните идеи или форми, Аристотел за интелектуална интуиција на првите принципи и од умот спознаени суштини, Спиноза за интуитивно познание на суштината на нештата, додека Хјум и Кант ги поставија границите на разумското познание. Но, општа карактеристика на секое рационалистичко сфаќање на познанието е дека човековиот ум не е празен, или *tabula rasa* како што вели Лок, туку напротив, тој во себе содржи вечни идеи и универзални принципи. Темелот на човековите знаења, според рационализмот, се состои од низа а priori знаења. Знаењето кое го поседуваме се стекнува по рационален пат, односно со нашиот разум благодарение на таканаречените *вродени идеи* кои што се содржат во него. Декарт се смета за втемелувач на нововековниот рационализам, пред сè, поради неговата теза дека умот во себе содржи вродени идеи, односно несомнени вистини. Во оваа смисла тој расправа за јасни и разделни идеи и за

⁸⁰ Ernst Cassirer, *Descartes*, prev: Kiril Miladinov, Zagreb: Demetra, 1997, 26.

⁸¹ Овде намерно го употребуваме изразот и/или бидејќи употребата на термините вродени идеи и вечни вистини кај Декарт не секогаш претставуваат синоними.

вистини осветлени со природната светлина на разумот, со што ја поставува неговата теорија за идеите и вечните вистини како епистемолошка основа за стекнување вистинито познание.

Теоријата за идеите кај Декарт има круцијална улога во неговата филозофија. Идеите имаат специфичен епистемички статус. За нивната природа и карактеристики тој зборува на различни места во неговите списи, но никаде за нив не дава експлицитна дефиниција.⁸² Со овој термин тој ги означува и волевите акти, а исто така, овој термин реферира и на замислите или сликите во умот кои се однесуваат на материјалните нешта. Всушност, може да се каже дека кај Декарт поимот *идеја* се јавува во поширока и во потесна смисла на зборот, но и во двата случаи се работи за ментална карактеристика на разумот. Во пошироката смисла под овој поим тој подразбира која било состојба или акт на свеста: перцепциите, замислите, мислите, желбите, чувствата, сомневањата, итн. Во потесна смисла во содржината на овој поим се опфатени менталните ентитети како замислите на стварите или на нивните репрезентации во умот. Но, тука може да се постави прашањето чиј одговор, како што ќе видиме подоцна, е од суштинска важност за Декартовото сфаќање на вистината: Дали под вродените идеи Декарт подразбира ментални ентитети, или пак истите ги поистоветува со способноста на разумот за мислење?

Покрај ова, Декарт прави разлика помеѓу идеите во зависност од нивното потекло.⁸³ Во третата медитација тој вели:

Сепак, ми се чини дека едни од овие идеи ми се вродени,
а други туѓи и придојдени однадвор, трети пак сочинети
и измислени од мене.⁸⁴

Придојдените идеи се оние кои настануваат од сетилното искуство, и поради тоа тие се конфузни и нејасни. Сочинетите идеи се конструкти на имагинацијата, и тие,

⁸² Опширно за Декартовите идеи види: Predrag Milidrag, „Poput slika stvari“: temelji Dekartove metafizičke teorije ideja, Beograd: Filip Višnjić, 2010.

⁸³ Во *Метафизички медитации* Декарт вели дека „доколку овие идеи се сфатат единствено како извесни модуси на мислењето (подвлекла Н.Ф.) меѓу нив не согледувам никаква разлика, и ми се чини дека сите потекнуваат од мене на идентичен начин; но сметајќи ги за слики, од кои едните претставуваат едно, а другите нешто друго, очевидно е дека тие се мошне различни една од друга.“ Види: Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова-Трајаноска, Скопје: Зумпрес, 1998, 53. Тука јасно се гледа дека сите идеи, како разумски форми, се еднакви меѓу себе. Но тие се разликуваат со оглед на потеклото на нивната содржина, односно на изворот со кој се исполнуваат тие форми.

⁸⁴ Исто, 50.

како и придојдените не го задоволуваат критериумот на вистинитост. Имено, важно е да се истакне дека освен овие идеи кои потекнуваат од сетилното искуство и од нашата фантазија, сите останати се т.н. **вродени идеи**.

Претходно видовме дека за Декарт не постои средство кое би ни помогнало да ја одредиме вистината доколку таа не се спознае по нејзината природа, ниту е можно таа логички да се дефинира затоа што е една проста идеја. Истото ова важи и за вродените идеи во умот. И тие се прости идеи, едноставни поими, и како такви разумот може да ги сфати и ги сфаќа само интуитивно. Во спротивно, тие не би му биле интуитивно достапни, затоа што секој обид да се разберат посредно само ја замаглува нивната природа. Декарт на различни места и во повеќе пригоди се обидува да го објасни нивното потекло, местото и улогата во познавателниот процес.

Според Декарт, потеклото на вродените идеи не се наоѓа ниту во внатрешното, ниту во надворешното искуство. Како што може да се види од наведениот цитат, оние идеи кои во нашата свест се покажуваат како јасни и разделни доаѓаат од Бога и, следствено, „тие не можат да не бидат вистинити“. Бог нам ни ги има дадено вродените идеи, и тие се наоѓаат во нас како еден вид а priori познание.⁸⁵ Единствено вродените идеи кои нам ни се дадени од Бог се јасни и разделни, и само нивното спознавање може да го сметаме за вистинито познание, или пак единствено преку нив може да се стекне со вистинито познание. Човечкиот разум поседува моќ (природната светлина на умот) за интуитивен увид и спознавање на овие идеи. Нивна најважна одлика е таа што единствено нив разумот ги препознава како сосема јасни и разделни. Во таа смисла, тие сосема се разликуваат од останатите идеи, како од оние кои се придојдени, така и оние кои со помош на имагинацијата се создадени од умот. Нивната важност во поглед на сигурноста на нашето знаење произлегува од поставеното барање, според кое, во потрагата по вистината треба да се потпираме, пред сè, на јасните и разделни идеи кои се наоѓаат во нашиот ум, а не и врз перцепциите кои доаѓаат од нашите сетила.

Во „Петтата медитација“, во која Декарт се обидува да согледа дали може да стекне извесно познание за нештата во надворешниот свет, тој претходно ги разгледува идеите за тие нешта кои се наоѓаат во неговиот дух. Во тој контекст тој вели: „Тука особено внимание заслужува фактот што во себеси пронаоѓам безброј идеи за извесни нешта, кои не би можеле да се сметаат за чисто ништо, иако можеби

⁸⁵ Тука да напоменеме дека Декарт, во неговата терминологија, никаде не го употребува терминот *a priori*.

немаат никакво постоење вон мојата мисла, и кои не се измислени од мене, макар што сум слободен да мислам или да не мислам на нив; но тие имаат сопствена, вистинска и неменлива природа.⁸⁶ Декарт овде зборува за безброј идеи на одредени нешта кои не се наоѓаат во надворешниот свет, односно не постојат надвор од неговиот разум, а сепак не може да се каже дека се ништо. Исто така, тие имаат сопствена природа која е вистинска и неменлива, што значи дека се специфични, дека се вистини, и дека не зависат од искуството. Расправајќи за геометриските ентитети, тој тврди дека триаголникот дури и да не постои во физичка смисла, суштината за неговата вистинита и непроменлива природа сепак не е ништо, туку претставува нешто.⁸⁷ Тогаш што тие точно претставуваат и каков е нивниот онтолошки статус?

Декарт многу малку говори за онтолошкиот статус на вродените идеи. Додека за Декартовото гледиште според кое Бог ги создава вродените идеи постои бројна литература, неговите толкувачи ретко го поставуваат прашањето на нивниот онтолошки статус. Мерлин Розмонд, расправајќи токму за онтолошкиот статус на вродените идеи кај Декарт, тврди дека постојат силни разлози да му се припише гледиштето дека тие имаат некој вид постоење или суштествување надвор од човечките умови. Исто така, според неа, Декарт смета дека тие имаат објективна егзистенција во умот на Бога. Имено, во дискусијата со Гасенди каде што Декарт прифаќа постоење вечни форми на суштините надвор од човечките умови, тој го потврдува платонизмот што е напуштен во „Петтата медитација“. Овој модус на постоење се однесува на релацијата на есенциите кон Божјото знаење и нивното создавање. Розмонд тврди дека во *Принципи на филозофијата* Декарт поставува прашања за онтолошкиот статус на разни нешта кои се поинакви од супстанциите и модалитетите на постоечките создадени ентитети во светот, иако таму тој само навидум го застапува концептуалистичкото учење. Според Розмонд, во литературата за Декарт се запоставува ваквата концептуалистичка интерпретација, а таа не би требало да биде изненадување за оние кои се запознаени со схоластичката традиција на овие прашања и нејзиното влијание врз Декарт.⁸⁸ Ваквата интерпретација за објективната егзистенција на вродените идеи се прилагодува на повеќе важни аспекти на Декартовите гледишта; ова сфаќањето се вклопува во неговата филозофија на

⁸⁶ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова-Трајаноска. Скопје:Зумпрес,1998, 85.

⁸⁷ Види:Исто,1998, 86.

⁸⁸ Подетално и пошироко за онтолошкиот статус на вечните вистини види: Marleen Rozemond, *Descartes's Ontology of the Eternal Truths*, In *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy*, Paul Hoffman, ed., 2008,41-63.

умот, во објаснувањето на улогата на вечните вистини, и соодветствува на неговиот став дека тие имаат некој вид на реалност или модус на егзистенцијата поинаков од останатите нешта.

Во контекст на претходно укажаната дилема дали вродените идеи треба да се сфатат како ментални ентитети, или пак како способност на разумот за мислење, важно е да се потенцираат неколку нешта. Имено, Декарт бил сосема свесен за повеќезначноста во употребата на терминот *идеја* во неговите списи. Така, во Предговорот на *Метафизички медитации* тој вели дека „зборот идеја е двосмислен: имено, тој може да се сфати во материјална смисла, како некакво **дејство** на мојот разум,...или, пак, може да се сфати во објективна смисла, како она нешто кое е претставено од споменатото дејство...(подвлекла Н.Ф.)“⁸⁹ Најчесто овој термин го употребува во „објективна смисла“, и со него тој ги означува нематеријалните замисли во умот. Со ова значење зборот *идеа* најмногу се јавува во *Метафизички медитации*: „Од моите мисли некои се како слики на нештата, и единствено ним во вистинска смисла им соодветствува името идеја;“⁹⁰ Но, претходниот цитат од Предговорот на *Метафизички медитации* наведува на дилемата дали идеите треба да се сфатат како ментални објекти, или пак само како „дејство на разумот“. Ова укажува зошто денешните толкувачи на Декартовата мисла не може да се сложат дали идејата е нешто што е непосредно перципирано од умот, или пак идејата Декарт ја сфаќа како **потенцијална моќ** или **активност** на разумот. Оттука, постојат две интерпретации за тоа што Декарт подразбирал под овој поим, иако неговите текстови наведуваат на заклучокот дека ги застапувал и двете. Според едната, како што претходно истакнавме, идејата е нешто објективно,⁹¹ нешто што **наликува** на слика и претставува ентитет кој духот го перцепира и кој што е различен од актот на перципирање. Идејата претставува ментален акт кој е репрезент на нешто. Но, во одговорот на една од примедбите на неговите критичари тој објаснува: „Под зборот *идеја* јас ја подразбирам онаа форма на секоја мисла со чие посредство сум свесен за непосредната перцепција на самата таа мисла. Според тоа, јас не можам да изразам било што со зборови и да разберам што говорам, без овој факт што ме прави сигурен

⁸⁹ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје: Зумпрес: 1998, 13-14.

⁹⁰ Исто, 49.

⁹¹ Зборот објективно не треба да се сфати како нешто што постои надвор од нашата свест, затоа што, според Декарт, сите идеи се наоѓаат во нашиот ум. Во овој случај тој треба да се сфати во смисла на објект на внатрешната перцепција на разумот.

дека во мене егзистира идеја за она што е означено со тие зборови.⁹² Овде идејата се сфаќа како акт на разумот со чие посредство сме свесни за непосредната перцепција на истата таа мисла; имено, прва одредба на идејата е дека таа претставува **форма на мислата**, или поточно **форма на операцијата што мислата ја извршува**. На тој начин, формата на мислењето како перципирање е перцепцијата, или поинаку кажано, формата на мислата е перцепција доколку актот на мислењето е перципирање. Имено, кога мислењето како акт на перципирање за свој објект има непосредна перцепција на една мисла, тогаш, бидејќи неговата форма како операција на перципирање е перцепција, следи дека се перципира формата на непосредната перцепција. Објект на тоа перципирање е формата на перципирањето. Значи, за мислењето како активност, неговата форма истовремено е и негов објект кога тоа ја дофаќа непосредната перцепција на самата таа мисла. На тој начин, перципирањето што репрезентира добива форма на репрезентирана ствар. Всушност, идејата како активност на разумот претставува тврдење за свесноста на мислењето со тоа што се перципира неговата (сопствена) форма. Свеста за мислата истовремено е свест за операцијата на мислењето, за неговиот објект и за тоа дека се работи за сопственото мислење. Според тоа, природата на идејата не се состои во содржината што ја репрезентира, туку таа претставува **способност на разумот да репрезентира**.⁹³

За вродените идеи како специфична моќ и способност што припаѓа на разумот Декарт зборува и во други прилики. Во *Принципи на филозофијата* тој вели: „Јас никогаш не сум пишувајќи или заклучил дека на разумот му се потребни вродени идеи кои на некој начин би биле различни од неговата способност за мислење.“⁹⁴ Според ова, може да се заклучи дека тој под терминот *вродени идеи* подразбира едно специфично својство на разумот. Всушност Декарт, нив ги идентифицира со способноста и моќта на интелектот за разумско познание. Во секој случај, според ова гледиште, идеите не треба да се сфатат како некои посебни ентитети кои се наоѓаат во разумот. За нив не може да се каже дека се содржина на свеста во смисла на некакви готови знаења.

Во *Правила за усмерување на духот* Декарт зборува за *прости и сложени природи*, при што простите природи, всушност, се вродените идеи. Покрај

⁹² Rene Descartes, *Meditations, Objections, and Replies*, Roger Ariew and Donald Cress, (ed. and translated), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006,94.

⁹³ За ова дилема види: G.H.R.Parkinson, ed., *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, London:Routledge, 2000, 290.; и Predrag Milidrag, „Poput slika stvari“: *temelji Dekartove metafizicke teorije ideja*, Beograd: Filip Višnjić, 2010, 307- 317.

⁹⁴ Цитатот е преземен од: Frederik Koplston, *Istorija filozofije*, tom IV, Beograd: BIGZ, 1995,90.

сложените природи кои „ги спознаваме било така како што нè учи искуството, било така што сами ги конструираме“⁹⁵, постојат и т.н. „прости природи кои се спознатливи самите по себе, и кои во себе немаат ништо лажно“ или „поими кои во однос на нашиот разум се нарекуваат прости.“⁹⁶ Очигледно дека станува збор за вродените идеи, а Декарт овде ги нарекува *прости* затоа што единствено нив разумот ги спознава толку очигледно и разделно што воопшто не е можно понатамошно нивно разложување на попрости делови. Тие се делат на три вида. Имено, тие „може да бидат или чисто духовни или од чисто материјална природа, или и едни и други.“⁹⁷ Чисто духовни или чисто разумски се оние кои се спознаваат само со вродената, односно внатрешната природна светлина на разумот светлина на разумот и за кои немаме телесна слика или претстава. Тоа се, на пример, идејата за познание, сомневање, посакување, и сл. Чисто материјални се оние природи за кои знаеме дека се однесуваат исклучиво на телесните нешта, и тоа се поимите облик, протежност, движење, итн. Чисто материјалните идеи се градивен материјал за природните науки. Најпосле, помеѓу вродените идеи, односно разумските прости природи, Декарт посебно ги издвојува т.н. *заеднички* прости природи. Овие заеднички природи или поими се нарекуваат вечни вистини или аксиоми сфатени од страна на разумот. Декарт констатира дека „кога ние сфаќаме дека е невозможно нешто да потекнува од ништо, тогаш ставот *ништо потекнува од ништо* не треба да се разгледува како ствар што егзистира, ниту пак како модус на нешто, туку како определена вечна вистина која е сместена во нашиот ум и се нарекува заеднички поим или аксиом.“⁹⁸ Овие вечни вистини се што разумот ги сфаќа сосема јасно и разделно.

Основна карактеристика на заедничките прости природи е таа што тие може да се припишат и на телесните и на духовните нешта. Во нив спаѓаат поимите *existentia* (постоење, бивствување, опстојување), *unitas* (единство, едност), *duration* (траење, трајност), и сл.

Но, во овие вродени идеи или заеднички прости природи спаѓаат и „оние општи поими кои, бидејќи наликуваат на синцир, служат меѓусебно да ги поврзат останатите едноставни природи, и на чија очигледност почиваат сите заклучоци до кои доаѓаме со размислување.“⁹⁹ Тука, всушност, станува збор за темелните закони на логиката,

⁹⁵ Рене Декарт, *Правила за усмеравање духа*, Подгорица:Октоих,1997,98-99.

⁹⁶ Исто,94.

⁹⁷ Исто.

⁹⁸ Principles I, art. 49; AT, vol.VII, p.23

⁹⁹ Рене Декарт,*Правила за усмеравање духа*, Подгорица:Октоих,1997, 95.

односно принципите на разумот кои имаат моќ со нивната очигледност да го осветлуваат сето она што по пат на логичко размислување го заклучуваме. Сфаќањето на овој посебен вид вродени идеи како активности на разумот, како што подоцна ќе видиме, е важно во контекст на учењето за **вечните вистини**, кое пак, е од суштинска важност за Декартовото сфаќање на вистината.

Можеби ова објаснува зошто Декартовите вродени идеи треба, пред сè, да се интерпретираат како способност на разумот за размислување. Имено, доколку под вродени идеи се мисли на некакви ментални ентитети присутни во свеста како нејзина содржина, а не како нејзина потенцијална моќ за мислење или, како што претходно видовме, како репрезентирачки перцептивни акти, тогаш би било противречно вечните вистини, со оглед на нивната улога и функција во разумското познание, да се наречат вродени идеи. Толкувањето на законите на логиката како вродени моќи кои припаѓаат на разумот е неспоиво со сфаќањето на вродените идеи сфатени како ментални ентитети кои се дадени како готова содржина на свеста.

Во оваа смисла Декарт во *Расправа за методот* вродените идеи како **вечни вистини** ги нарекува „’ркулци на вистината кои што природно се наоѓаат во нашите души.“¹⁰⁰ Вечните вистини како вродени идеи, всушност ја претставуваат конституцијата на разумот според која тој логички размислува. На некој начин тие претставуваат потенцијал на разумот за логичко размислување. Тие се форми на мислењето независни од искуството, односно *a priori* форми како потенцијал или способност за мислење.¹⁰¹ За што всушност станува збор?

4.4. Вечни вистини

За Декарт постои една класа вистини што тој ги нарекува *вечни вистини*, кои се разликуваат од останатите вродени идеи поради што ги издвојува како посебни, а кои што тој, како што претходно видовме, ги нарекува *заеднички прости природи*. Се поставува прашањето за потеклото и природата на овие *заеднички прости природи*

¹⁰⁰ Рене Декарт. *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*, прев. Кирил Темков, Скопје:Епоха, 1996,70.

¹⁰¹ Правејќи паралела помеѓу сфаќањата на вродените идеи кај Декарт и Кантовото учење за *a priori* познанието, Коплстон вели: „Декартовата теорија, така, до извесна мера претставува антиципација на Кантовата теорија за априорното, со важна разлика што Декарт не кажува, и стварно не верува, дека априорните форми на мислењето се применливи само во областа на искуството.“ Види: Frederik Koplston, *Istorija filozofije*, tom IV, Beograd:BIGZ, 1995,91.

или вечни вистини како специфичен вид вродени идеи, како и за нивното место и улога во процесот на познанието.

Учењето за вечните вистини во *Метафизички медитации* не се појавува експлицитно, туку за нив најмногу се зборува во забелешки на неговите критичари за ова прашање, како и во неговите одговори на тие забелешки. Исто така, нив ги споменува и во 23 параграф во *Принципи на филозофијата* каде што тврди дека вечните вистини не претпоставуваат постоење на каков било објект, туку дека се наоѓаат во нашиот разум. Вечни вистини се сите оние вродени и *a priori* вистини чие негирање претставува доведува до контрадикција. Во *Принципи на филозофијата* тој ги карактеризира на следниов начин: „Кога сфаќаме дека од ништо не е можно да настане нешто, пропозицијата *ex nihilo nihil fit* не треба да се разбере како нешто што постои, или како модус на нешто, туку како одредена вечна вистина која свое седиште има во умот, и претставува општ поим или аксиом. Иста природа имаат следниве ставови: 'не е можно истото нешто да постои и да не постои во исто време', и дека 'тоа што е сторено не може да се стори', 'дека тој што мисли мора да постои додека мисли', и многу други вакви ставови кои не може потполно да се набројат.“¹⁰² Очигледно дека Декарт тука ги има предвид, пред сè, логичките аксиоми, ставот на идентитет или противречност. Всушност се работи за ставови кои претставуваат вистини независни од искуството, и чие негирање претставува противречност. Декарт овде вели дека топосот на вечните вистини е во умот.

Во едно од писмата што Декарт му ги пишувал на Мерсен во 1630 год тој му објаснува за вечните вистини кои се создадени и нам дадени од Бог, па така тој вели:

Математичките вистини кои вие ги именувате како вечни
се основани од страна на Бог и зависат од него како и
сите други суштества. Да се каже дека овие вистини се независни
-од него, тоа е како да се зборува за Бог како за Јупитер и Сатурн ...“¹⁰³

Вечните вистини во целост и единствено зависат од Бог како нивен создавател. Како и за останатите вродени идеи, па така:

¹⁰² Rene Descartes, *The Principles of Philosophy*, The Philosophical Works of Descartes vol. 1, eds. and trans. Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross (Cambridge: Cambridge U.P., 1969), Part I, Principle 49, pp. 238-239.

¹⁰³ Rene Descartes, *The Philosophical Writings*, vol., Cambridge: Cambridge University Press, 1991, AT 1145, CSM III23.

Ние не треба да мислиме дека вечните вистини зависат од човечкиот интелект или од некои други постоечки нешта. Попрво тие зависат единствено од Бог кој, како врховен законодавец, нив ги воспоставува од вечноста.¹⁰⁴

Сосема е јасно дека, според Декарт, творец на вечните вистини е Бог. Бог ги создал нив како и сите останати ентитети; тој не создал и нас и нам ни ги дал вечните вистини, како вродени вистини во нашиот разум. Вечните вистини постојат единствено бидејќи Бог така одлучил за тоа. Бог е оној кој ги создал, ги одвоил од себе, и ја пружил можноста за нивна реализација. Со ваквото гледиште за вечните вистини Декарт уште повеќе го потенцира централното место што Бог го зазема во неговото сфаќање на вистината.

Имено, со доктрината за божјото стварање на вечните вистини Декарт дефинитивно ја пронаоѓа онаа сигурна точка врз која се надоврзуваат вистинитите логички импликации на нашите искази. Вечните вистини ја претставуваат структурата на темелните принципи на логиката. Со повикување на непроменливоста и кохерентноста на фундаменталните вечни вистини Декарт конечно ја изведува и заокружува целокупната структура на нужните врски во светот.

Според тоа, вечните вистини кај Декарт се основните принципи на логиката, односно аксиомите на математиката. Но, нивната вечност не е резултат на некаква нивна внатрешна нужност, на вистинитоста содржана во нив самите, туку нивното важење е изведено, односно тоа е последица на божјата воља. Тие се резултат на еден слободен божји акт со кој ги создал. Тоа што во нашиот ум постојат како вечни вистини, тоа е така исклучиво поради слободата и вољата на Бог. Тие се такви какви што Бог ги создал исклучиво по негов избор, затоа што неговата слобода не е со ништо ограничена. Тоа значи дека важењето на вечните вистини не е инхерентно на некаква нивна, самостојна природа, туку е секундарно, изведено од вистината, односно слободната Божја воља.

Во врска со потеклото на вечните вистини интересно е да се спомне примедбата упатена кон Декарт од страна на Колаковски. Имено, Колаковски се прашува: „Ако математичките вистини навистина на произволен начин се наметнати од Бог, каква е смислата да се рече дека тие се вистинити?“¹⁰⁵ Всушност, Бог ни ја дал вистината

¹⁰⁴ Rene Descartes, *Meditations, Objections, and Replies*, Roger Ariew and Donald Cress, (ed. and translated), Indianapolis :Hackett Publishing Company,2006,175.

¹⁰⁵ Лешек Колаковски, Шта нас то питају велики филозофи, книга 2, Панчево:Мали Немо, 2006,34.

таква каква што е, но може да ја промени секој момент, и да ја направи поинаква. Во тој случај таа не е апсолутна, туку е релативна. Таа е вистина за нас, но не и вистина сама по себе.

Слична интересна интерпретацијата во врска со Декартовото учење за божјето стварање на вечните вистини и нивната природа застапува и Џон Котингем. Според него, Декарт го сфаќа Бог како суштество со апсолутно бесконечна моќ кое е имуно на секакви ограничувања што човечкиот дух воопшто може да ги поими. Неговата неограничена моќ оди дотаму што тој може да го прави и тоа што е логички неможно. За разлика од некои сфаќања според кои Бог дејствува само во сферата на логички можното, за Декарт тој може да излезе од таа сфера и да создава дури и бесмислени и некохерентни нешта, како на пример, тространи квадрати. За Декарт Бог е творец како на нужноста, така и на можноста. Според Котингем, ваквото сфаќање на Бог како апсолутно семоќно суштество е онаа точка која го проблематизира и доведува во прашање целокупниот Декартов систем. Имено, ако Бог ги создал вечните вистини по сопствена воља, тогаш вистинитоста не е инхерентна на нивната природа, тие не се вистинити сами по себе, и иако се непроменливи вистини за нас луѓето, тие сепак се арбитрарни одлуки на Бог. На тој начин, се доведува во прашање познавањето на конечната вистина, бидејќи конечна вистина, всушност и не постои. Според Котингем, божјата слободна воља во создавањето на вечните вистини, внесува, елемент кој вистината за светот за нас ја одредува како контингентна, а не како нужна и апсолутна.¹⁰⁶

Како и да е, улогата на вечните вистини се состои во тоа што тие претставуваат врска помеѓу нас и надворешниот свет, и на тој начин овозможуваат да се стекнеме со научни знаења. Во *Расправа за методот* Декарт вели: „согледав некои закони коишто Бог така ги востановил во природата и за кои што во нашата душа втиснал такви поими, што, ако за тоа доволно размислиме, не би смееле да се посомневаме во тоа дека со нив само точно е забележано сето што постои и се случува во светот.“¹⁰⁷ Овие втиснати поими во нашиот дух се вечните вистини кои поседуваат логичка и метафизичка нужност и според нив се одвиваат процесите во светот. Сепак, во последна инстанца, затоа што Бог е тој што ги создава вродените идеи и вечните вистини, благодареејќи на кои може да се стекнеме со систематско научно знаење за

¹⁰⁶ Поопширно за ова, види: John Cottingham, *Descartes: metaphysics and the philosophy of mind*, 212-214.

¹⁰⁷ Рене Декарт. *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*, прев. Кирил Темков, Скопје: Епоха, 1996, 51.

стварноста „во Декартовата метафизика Бог е мост од субјективниот свет на мислите до објективниот свет на научната вистина.“¹⁰⁸ Во „Петтата медитација“ Декарт уште еднаш силно ја потенцира улогата на Бог како гарант на научните вистини, кога констатира: „Така, мошне јасно спознавам дека сигурноста и вистинитоста на секоја наука зависи единствено од познанието на вистинскиот Бог, на таков начин што пред да го спознаам, не можев совршено да спознаам ниедно друго нешто.“¹⁰⁹ Всушност, овде Декарт уште еднаш нагласува дека Бог како семоќно суштество претставува оној сигурен темел за научното сфаќање на светот.

Значи, според Декарт, вечните вистини како и сите останати вродени идеи се сосема јасни и разделни, имаат проста природа, и потекнуваат од Бог. Но, она што е важно од епистемолошки аспект се состои во нивната функција според која тие, како што пред малку кажавме, претставуваат врска помеѓу нас и надворешниот свет. Како општи принципи на разумот, тие овозможуваат целокупното наше знаење да се стекнува преку нив.

Но, тука треба да се потенцира дека ова не значи дека сето тоа знаење е содржано во вродените идеи и вечните вистини. Еден дел од нашето знаење се должи на искуството. Важната улога на вродените идеи се состои во тоа што тие, со помош на имагинацијата, како што ќе видиме подоцна, се поврзани со сетилното искуство. Всушност, со помош на логичката дедукција, од еден број вродени идеи кои се всадени во нашиот дух, а применети врз она што се нарекува искуство, се изведува конструкција на физичкиот свет. Декартовата доктрина за идеите е онаа „круцијална точка што ќе му овозможи да се движи на разумот надвор од себе, како кон метафизичките вистини за Бог, и најпосле кон природата во улога на сигурна основа за науки.“¹¹⁰ На овој начин вродените идеи и вечните вистини имаат клучна улога како медијатор помеѓу Бог и надворешниот свет.

Со учењето за идеите воопшто, а посебно со доктрината за вродените идеи и вечните вистини Декарт сака да обезбеди сигурен метафизички и епистемолошки темел за природните науки, односно за неговата филозофија на природата. Ова учење е мостот со кој се поврзува субјективната свест со надворешниот свет, начинот на кој се обезбедува сигурноста и вистинитоста на нашите знаења за нештата во

¹⁰⁸ Џон Котингем, *Декарт, Декартова филозофија духа*, Велики филозофи, Фредерик Рафаел и Реј Монк, Београд: Дерета, 2004, 88.

¹⁰⁹ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишковска-Трајаноска, Скопје: Зумпрес: 1998, 93.

¹¹⁰ Steven Nadler, *Doctrine of Ideas*, The Blackwell Guide to Descartes' *Meditations*, Stephen Gaukroger, ed., Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 86-87.

надворешниот свет. Имено, кога во филозофијата се расправа за вистината, секако дека овој поим не треба да се сфати во субјективна смисла. За филозофијата, како и за науката, субјективната вистина не е релевантна. Напротив, таа треба да има објективен карактер, меѓутоа за да стекне легитимност, таа треба да биде признаена од рационалните субјекти. Вистините кои ги откриваме со нашиот разум како очигледни, треба да се достапни на секој субјект, односно на секој кој поседува моќ за мислење, а тоа се должи, пред сè, на вродените идеи и вечните вистини. Но, тука уште еднаш да потенцираме дека кај Декарт поимот на вродени идеи не значи дека сето наше знаење е вродено, туку дека логичката структура на свеста ѝ претходи на сето дотогаш постоечко искуство; таа логичка структура со посредство на нашето искуство се „исполнува“ со соодветни содржини и на тој начин стекнуваме знаење за светот, но таа самата не е производ на искуството.¹¹¹ Во таа смисла, вродените идеи и вечните вистини како сигурни, метафизички засновани епистемолошки темели на нашето познание, му служат на Декарт да ја конструира физиката во еден единствен систем на вистинито знаење.

¹¹¹ Според Декарт, кога станува збор за нашето познание на нештата, нам ни се на располагање „четири моќи кои можеме да ги употребиме за оваа цел: разумот, имагинацијата, сетилата (сетилната перцепција) и помнењето. Целокупниот процес на познание Декарт детално го опишува во дванаесеттото правило од неговите *Правила за усмерување на духот*. Ние тука нема да го екслицираме неговото сфаќање на овој процес во целина, туку ќе се задржиме само на она што е тема на овој труд. За ова подетално види: Рене Декарт, *Правила за усмерувања духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 85-106.

5. Вистината во науката

5.1. Вистината во науката – спознавање на светот

На самиот почеток од „Третата медитација“ Декарт вели дека главното што треба да го направи е да согледа „дали можеме да спознаеме нешто со извесност во поглед на материјалните нешта.“¹¹² Всушност, слободно може да се каже дека една од целите на Декарт во *Метафизички медитации* е да обезбеди епистемолошки и метафизички основи за науките, посебно за модерните природни науки за кои што тој, заедно со Галилеј, Мерсен и останатите, е еден од најраните и водечки пропоненти. Ако во ренесансниот период Кеплер и Галилеј прават голем чекор со тоа што ја оттргнуваат науката од теологијата и пренагласената улога на филозофијата во објаснувањето на природните појави, сепак Декарт е оној кој се обидува, на поинакви основи, повторно да ја воспостави нивната врска. Затоа тој трага по основите на тоа што е најзначајно и безвременско - вистинито логичко објаснување на сите нешта во светот. Во таа смисла тој го потенцира основниот принцип кој секогаш треба да се има на ум во научните истражувања, а тоа е императивот дека „секоја наука се состои од сигурно и очигледно познание.“¹¹³ Таа сигурност и извесност на познанието тој ги пронаоѓа во учењето за вродените идеи и вечните вистини. Со помош на методолошката скепса тој ги поставува **метафизичките основи на вистинитоста на познанието** - Бог како гарант на вистинина, принципот *Cogito ergo sum*, и доктрината за вродените идеи и вечните вистини. Со нив се тесно поврзани **епистемолошките принципи на вистинитоста на познанието**: јасноста и разделноста како критериум за вистинитоста, и интуицијата, која заедно со дедукцијата, се темелните начини на познанието на светот. Оттука, целта на неговите метафизички истражувања не е да открие мноштво вистини (тоа е работа на природната филозофија, односно на

¹¹² Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова, Скопје: Зумпрес, 1998, 84.

¹¹³ Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 34. Тука треба да се забележи дека денес ова правило не важи доколку се има предвид дека современата филозофија на науката смета дека темелот на научните теории се аксиомите кои се карактеризираат со тоа што се самоочигледни, но не и апсолутно вистинити.

посебните науки), туку потрагата по една апсолутна вистина како сигурен почеток на сето наше научно знаење. Тоа, според Декарт, ни овозможува без грешка да ја опфатиме целокупната стварност и да се стекнеме со научни знаења резистентни на секаква критика и сомнеж. Накратко, метафизичката извесност нему му е потребна за да обезбеди сигурен темел за сето научно знаење. Науката, треба да претставува таков еден развиен систем на вистинити искази кој во себе нема да содржи ниту најмала можност за сомнеж.

Со воспоставување на метафизичките и епистемолошките основи на вистинитото познание, Декарт смета дека го изнајде вистинскиот клуч што ја гарантира вистинитоста на науките. Но, уште повеќе, како што и претходно истакнавме, Бог, вродените идеи и вечните вистини не само што се фундаментите на секоја посебна вистина, туку истовремено претставуваат мост од субјектот кон надворешниот свет, од субјективното кон објективното научно познание на светот. Во врска со основните прашања што овде се поставуваат - дали е оправдано од извесноста на субјективното мислење да се изведе извесноста на светот, и дали врз основа на *Cogito ergo sum* како темел на целокупното вистинито човеково знаење, може по дедуктивен пат да се развие цела една научна теорија за стварноста, - Декарт е повеќе од убеден во нивниот позитивен одговор.

Имено, според сфаќањето на Декарт, нашите мисли, односно нашето мислење секогаш се однесува на нешто што постои. Всушност, тој не порекнува дека материјалните ствари постојат како перцептивни факти во нашата свест, како идеи, туку само се сомнева дека нештата што на тој начин нам непосредно ни се дадени како такви постојат и во надворешниот свет. За да ја откриеме вистина за нештата кои се појавуваат во нашата свест и да се стекнеме со научни знаења најпрво што треба да се направи е да се утврди извесноста на нивното физичко постоење, односно да се отстрани секој, макар и најмал сомнеж околу тоа. Потребата со сигурност да се потврди егзистенцијата на надворешниот свет се наметнува како императив кога се во прашање науката и научните вистини. Затоа, Декарт во *Метафизички медитации* бара одговор на прашањата поврзани со извесноста на физичкиот свет. Како што е познато, егзистенцијата на тој свет тој ја изведува врз основа на неговиот критериум за вистината и со помош на учењето за вродените идеи и вечните вистини. Како доследен рационалист (тој себе си никаде не се декларира како рационалист, заб. Н.Ф.) тој верува дека тоа што е реално е рационално, а тоа што е рационално е реално. Затоа, тој пронаоѓа аргументи и разлози во корист на тврдењето за постоење

на надворешниот свет. Притоа, пресудната улога во тоа ја има разумот, и тоа е разлогот поради кој неговата филозофија го носи атрибутот *рационалистичка*.

Тој е сосема свесен дека математиката не е во состојба да одговори на прашањето дали предметите на кои се однесуваат математичките закони навистина постојат. Во четвртиот дел од *Расправа за методот* Декарт ги скицира темелите на методот, но не и првите принципи на стварноста кои, според него, не може да се спознаат од самата математиката. А, најважниот дел од познанието се однесува токму на ова, на природата на стварноста и на постоењето. Математиката не е во состојба да одговори на прашањето дали предметите на кои се однесуваат математичките закони навистина постојат. Затоа, всушност, Декарт од математиката најпрво се насочува кон основните метафизички прашања. А, откако ќе даде свој одговор на основните прашања кои се однесуваат на првите принципи на стварноста, тој преминува кон прашањата поврзани со физичкиот свет.

Преминот од извесноста на субјективната свест кон егзистенцијата на надворешниот свет Декарт го изведува во „Петтата медитација“, а крајниот „доказ“ во „Шестата медитација“. Овде нема да се задржиме на карактерот на неговата аргументација во врска со докажувањето на физичкиот свет, туку сосема накратко ќе ги изложиме неговите ставови во врска со ова прашање. Имено, откако забележува дека идеите за физичките објекти што постојат во неговата свест делумно кореспондираат со математичките и логичките принципи, тој заклучува дека е можно постоењето на надворешниот свет. Тој ја отфрла помислата дека самиот тој е причина за овие идеи бидејќи тие содржат својства кои што тој не може да ги предвиди, но исто така ја отфрла и помислата дека за тие идеи дознал од искуството затоа што некои од нив искуствено воопшто не ги доживеал. Врз основа на кохерентноста на овие идеи тој заклучува дека тие доаѓаат однадвор од неговата свест и дека се случајни, па според тоа дека физичкиот свет можеби постои. Во шестата медитација тој ја отфрла можноста дека извор на сетилните импресии е Бог, и ја прифаќа како најверојатна и најповеќе можна идејата дека нивното потекло е од надворешниот свет.

Со утрдувањето на, според него, несомнената егзистенцијата на физичкиот свет, Декарт, како што претходно истакнавме, ги поставува темелите за научно истражување на светот и можноста да се стекнеме со вистинито научно знаење за него.

Тука е интересно да се напомене дека кај Декарт идејата за потребата од метафизичка заснованост на научната вистина не доаѓа одеднаш, туку се раѓа и созрева постепено. И покрај тоа што во *Расправа за методот* јасно вели дека „сите принципи на науките треба да бидат позајмени од филозофијата“¹¹⁴, во своите научни истражувања и толкувања тој многу често се однесувал и постапувал како научник, а не како филозоф. Тој не ги имал секогаш на ум сознанијата за првите причини на нештата, ниту пак секогаш му биле потребни метафизичките принципи на науките на кои што би се повикувал. Во неговото дело за метеорологијата тој дури експлицитно изјавува дека „не е секогаш нужно да се имаат аргументирани разлози за да се убедиме во една вистина.“¹¹⁵ Но подоцна, во Предговорот на *Метафизички медитации*, тој јасно укажува на важноста што ја имаат метафизичките прашања во барањето на вистината во науките. Таму, тој вели: „Имено, отсекогаш ми се чинеше дека овие прашања се толку важни што сметав дека е сосем умесно за нив да говорам повеќе од еден пат;“¹¹⁶ Според Коплстон „Декарт во филозофијата ја вклучува не само метафизиката, туку и физиката или филозофијата на природата, која кон метафизиката е во однос како стеблото према коренот.“¹¹⁷ Неговиот стремеж за еден компактен систем на природната филозофија укажува на рецидивите во неговото учење кои се резултат од влијанието на ренесансната филозофија чиј идеал беше да се оствари една целовито објаснување на светот. Сепак, може да се констатира дека со Декарт започнува експлицитното третирање на науката како нешто што е неодвоиво од филозофијата од една сосема поинаква појдовна точка од онаа во ренесансниот период, каде што мистицизмот имаше доминантна улога. Како и да е, тој на еден нов начин укажува на нераскинливата поврзаност помеѓу филозофијата и науката, нешто што многу често се занемарувало, а што повторно се актуелизира дури во 20-от век. Неговите ставови за потребата од поврзување и дополнување на филозофијата со науката кои се огледуваат во воспоставувањето на метафизичките и епистемолошките принципи на научното познание, и врз нив фундиран универзалниот научен метод, денес станаа многу актуелни и се потврдуваат како точни. Всушност неговата заложба за единствена човечка мудрост сама по себе говори за неговиот однос кон науката. Затоа, слободно може да се рече дека тој не само што е оснивач на модерната филозофија, туку исто така во голема мера е оснивач и на нововековната физика.

¹¹⁴ Рене Декарт, *Расправа за методот*, прев. Кирил Темков, Скопје:Епоха, 1996,31.

¹¹⁵ Преземено од: Radmila Šajković, *Descartes i njegovo delo I*, Beograd:Filozofsko društvo Srbije,1978,96.

¹¹⁶ Рене Декарт, *Метафизички медитации*, прев. Ана Димишкова, Скопје:Зумпрес, 1998,12.

¹¹⁷ Frederik Koplston, *Istorija filozofije*. Tom IV, Prev. Tomislav Smrečnik, Beograd:BIGZ,1995,73.

Сосема е исправно мислењето на Павловиќ кога вели дека „Декартовите *Принципи на филозофијата* всушност се принципи на физиката, на кои во облик на вовед им се додадени принципите на познанието.“¹¹⁸ На извесен начин, тој ги поставува и зачетоците на филозофијата на науката. Декарт дава и своевидна класификација на науките.¹¹⁹ Во таа смисла тој има големи заслуги за востанувањето на модерната наука.

Но, она по кое што во доменот на науката е најмногу познат, тоа е неговото сфаќање на методолошкиот пристап кон научните истражувања. Тој наполно бил свесен за важноста на методолошките прашања во контекст на научното познание. Имено, четвртото правило во *Правила за усмерување на духот*, кое има најкратка формулација од сите останати правила во овој негов список, гласи: „Методот е потребен со цел да се истражува вистината (содржана во стварите).“¹²⁰ Нему му било сосема јасно дека до научните вистини може да се дојде само доколку во истражувањата се придржуваме на соодветни методолошки правила.

5.2. Научниот метод и вистината во науката

Прашањето за Декартовото сфаќање на научната вистина, всушност е прашање за неговото сфаќање на научниот метод. Откако ги постави метафизичките и епистемолошките основи кои гарантираат сигурно и вистинито познание потребно е да се востанови метод за осознавање на научните вистини.

За Декарт може да се каже дека е првиот филозоф кој ги поставува логичките основи на науката. Тој не е творец на модерната природна наука затоа што пред него тоа се Кеплер и Галилеј, и ним им припаѓа тој назив. Но, тој е првиот што ја спроведува вистинската синтеза помеѓу математиката и природните науки. За него суштината на научното знаењето не се состои толку во потребата некои посебни научни теории да кореспондираат со искуство, колку во барањето за кохерентност помеѓу принципите на научното познание и последиците, односно заклучоците кои дедуктивно се изведуваат од нив. Тој не се задоволува со парцијална примена на математиката врз поединечни природни феномени. Напротив, за него објаснувањето

¹¹⁸ Branko U. Pavlović, *Filozofija prirode*, Zagreb: Naprijed, 1978, 42.

¹¹⁹ Поопширно за ова види: Branko U. Pavlović, *Filozofija prirode*, Zagreb: Naprijed, 1978, 41-44.

¹²⁰ Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 43.

на целокупноста на природата треба да има математички карактер. Всушност, темелната структура на сите природни науки има математички карактер. Затоа, помеѓу математиката и природата не постои никаков јаз, никаква раздвоеност. Вистината на математиката е вистина на природата. Но, тој до ваквата теза доаѓа благодареејќи на тоа што го надминува дотогашното поимање на математиката. За него математиката е повеќе од органон на филозофското познание, во неа тој ги гледа основите на новиот научен метод. Во *Правила за усмерување на духот* тој се залага за воспоставување на еден нов универзален метод (*mathesis universalis*),¹²¹ и во тој контекст вели дека „мора да постои некоја општа наука која го објаснува сето она што може да се истражува во поглед на редот и мерата, не применувајќи ја на некоја посебна материја...Таа наука може да се нарече...сеопшта математика, бидејќи во себе го содржи сето она поради што другите науки се нарекуваат делови на математиката.“¹²² Со својата корисност и едноставност оваа општа наука се истакнува над сите останати науки. Таа не треба да се сфати само како некоја техника што се применува на некоја посебна класа предмети, односно само на изведување операции со броеви и фигури, и не се ограничува на одредени групи предмети. Напротив, таа има универзален карактер и се однесува на се што подлегнува на ред, мера и закон. Таа не се занимава со поединечни содржини туку нејзиното важење се протегнува на целиот универзум. Таа е јасно и разделно знаење за релациите и пропорциите и затоа таа се применува и важи за било кој супстрат, колку тој и да се менува. На тој начин, во неговиот нов метод сигурноста и вистинитоста на математичките односи стануваат гарант за вистинитоста на научното познание во доменот на останатите науки.

Но, неговиот метод не е метод на чистата дедукција. Во таа смисла Шajковиќ констатира дека кај Декарт „начинот на дедуктивното изведување...битно се разликува од схоластичкиот силогизам. Дедукцијата од овој вид најмногу потсетува на постапките со кои се служат математичарите. И како таква таа во своето време значела вистинска новост во логиката и методологијата.“¹²³ Неговиот метод за тоа

¹²¹ Идејата за воспоставување еден универзален метод во науката не е оригинална идеја на Декарт. Заложби за еден ваков метод, како и употребата на терминот *mathesis universalis*, многу често се наоѓаат кај повеќе италијански автори од 16-тиот век кои се занимавале со прашањето од методологијата и математиката. Види: Roger Aricw, Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Schmaltz, and Theo Verbeek, eds., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Lanham, Maryland, USA: The Scarecrow Press, 2003, 170. Исто така, за ова говори и Радмила Шajковиќ. Види: Radmila Šajković, *Descartes i njegovo delo I*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978, 145-146.

¹²² Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 50.

¹²³ Radmila Šajković, *Descartes i njegovo delo I*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978, 140.

време претставувал „вистинска новина во логиката и методологијата“¹²⁴ и голем напредок во обидот да се надминат недостатоците на схоластичкиот силогизам од една страна, и ограниченоста на индукцијата онака како што ја сфаќал Френсис Бекон, од друга страна. Имено, строгоста во заклучувањето на логичката дедукција Декарт ја „поврзува“ со искуството, односно ја применува врз него. Според Декарт, исказите во физиката, доколку се строго логички изведени, немаат потреба од емпириска верификација, затоа што ни едно искуство нив не може да ги побие. Оттука, неговиот научен метод ја исклучува веројатноста на физичките појави, и се однесува на подрачјето на апсолутната извесност. А, ова следи оттаму што за Декарт, како доследен рационалист, искуството е логички комплементарно на чистата дедукција. Всушност, тој увидел дека законите на природата најточно може да се изразат со помош на математиката. Затоа, тој категорично бара една иста форма на логичко мислење и заклучување да се спроведува на различни содржини. Пример за тоа претставува аналитичката геометрија каде што една област, чистата геометрија, може да се сведе на едно сосема различно подрачје – алгебрата. Но, истото ова важи и за оптиката, механиката, итн. А, сето тоа е резултат на принципите на методот, кои всушност се вродени принципи во нашиот разум, и чија правилна примена нужно доведува до вистинито познание. Затоа, Декарт не го поставува прашањето како и зошто е можна примената на математиката врз природата. Едноставно тврди дека она што е вистина во математиката, истовремено е гарант за вистинитоста на научните тврдења.

Како и да е, тој го унапредува научното познание со тоа што се залага, со помош на принципите на математиката како вечни вистини, да се изразат и објаснат крајните реалитети и суштини во природата. Анализирајќи ја Декартовата научна парадигма, Панзова вели:

Со средствата на математиката можат да се откријат причините и најточно да се објаснат сите природни појави, бидејќи објектите на математиката се исто толку вистинити и реални колку и објектите на природата.¹²⁵

Помеѓу математиката и подрачјето на природните науки, односно природата од епистемолошки аспект, според Декарт, не постои никаков јаз. Во тоа се состои и

¹²⁴ Исто.

¹²⁵ Виолета Панзова, Фил. Трибина, 45.

неговата заложба за воспоставување на единство на науките, идеја која што тој доследно ја застапува во сите негови списи.

Исто така, и Декартовата идеја за воспоставување на една единствена наука е одраз на карактеристиките на неговиот нов метод. Застапувајќи ја идејата за единството на науките тој „одлучно се спротивставува на тоа дека науките треба да се стекнуваат секоја посебно, а сите останати да се остават настрана. Декарт сам доследно го почитува ова начело поврзувајќи ја геометријата со алгебрата, физиката со математиката, анатомијата и физиологијата со физиката и хемијата.“¹²⁶ Тоа единство, кое подразбира нераскинлива поврзаност на науката со филозофијата, истовремено значи и меѓусебна поврзаност сите науки, што, покрај тоа што се должи, како што видовме, на нивните заеднички метафизички и епистемолошки темели, исто така е резултат на неговиот нов научен метод.

Притоа, важно е посебно да се укаже на можноста од погрешна интерпретација на Декартовата идеја за единството на сето човечко знаење, и за поврзаноста на науките со филозофијата. На ова укажува Шајковиќ:

При оценувањето на картезијанското учење за природата, кое самиот филозоф главно го сметал за своја физика, а кое всушност е една потполна филозофија на природата, или пак она што обично се нарекува натурфилозофија, често се истакнува дека целокупниот овој систем е една чисто рационална конструкција, во која се сè дедуира од апстрактни, претходно постулирани принципи, кои стојат надвор од секое искуство. Ваквата оценка во голема мера е точна, но никако не би смееа да се прошири и на оние Декартови објаснувања и толкувања на природата и нејзините законитости кои се однесуваат на физиката земена во вистинското значење на тој збор.¹²⁷

Имено, погрешно би било доколку се мисли дека кај Декарт искуството и дедукцијата апсолутно се исклучуваат едно со друго. Секако дека тој својата физика ја заснова врз метафизички принципи, а дедукцијата која поаѓа од првите темелни вистини ја смета основен метод за вистинито познание; сосема е извесно дека структурата на неговата филозофија на природата има дедуктивен карактер. Но, исто

¹²⁶ Исто, 47.

¹²⁷ Šajković, Radmila. *Descartes i njegovo delo II*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1979, 91.

така, неспорно е дека во научните истражувања важно место и улога зазема искуството и експериментот. Но, за што всушност се работи?

Всушност, Декарт е заинтересиран да развие и пронајде метод кој ќе не оспособи да стекнеме ново и оригинално вистинито научно знаење за физичкиот свет. Во извесна смисла неговиот метод е сличен на Аристотеловиот, но во многу нешта се разликува од него.¹²⁸ Примената на новиот научен метод, за кој што Декарт инспирирацијата ја пронаоѓа во математиката, овозможува демонстративност, егзактност и инвентивност во научните истражувања, и како таков претставува една сосема нова постапка за стекнување нови научни сознанија. Но, важна улога во него има и искуството.

Имено, важно е да се констатира дека, и покрај фактот што Декарт во воспоставувањето на метафизичките и епистемолошките основи за стекнување со вистинито познание го прифаќа единствено рационалното, и го отфрла сето емпириско, сепак, во доменот на природните науки, а посебно во физиката, тој нагласува дека за спознавање нови вистини не е доволен единствено разумот. Тој воопшто не е заслепен за да тврди дека само чистиот разум нам ни е доволен за откривањето на вистината во доменот на природните науки. Разумот во себе поседува пат, начин, метод за доследни логички заклучувања од кои произлегува научната вистината, но неизбежен конституент во научното познание е искуството. Во таа смисла Шајковиќ вели дека „во картезијанските текстови, посебно во оние кои се однесуваат на науката и научното истражување, изразите *la ratiocination* и *l'expérience* значат две различни методски постапки: рационално дедуктивна и искуствено експериментална. Поточно речено, основни орудија на науката се математиката и експериментот.“¹²⁹ Затоа, според Декарт, до научните вистини доаѓаме со помош на разумот, расудувањето, од една страна, и со помош на искуството, од друга страна. Всушност, надополнувањето на дедуктивниот и експерименталниот метод во научните истражувања, според него претставуваат една единствена научна методологија и овозможуваат да се стекнеме со вистинити научни сознанија за природата и физичкиот свет.

¹²⁸ Виолета Панзова (Филозофска трибина 11-12). Панзова укажува на фактот дека, и покрај тоа што широко е прифатено мислењето дека својата метода, логика, Декарт ја градел во противстав на схоластичкото и Аристотеловото учење, сепак во голема мера се потпирал токму на овие две традиции. Види: исто, 51-53.

¹²⁹ Radmila Šajković, *Descartes i njegovo delo I*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978, 69.

Во прилог на ова говори и претходното укажување дека Декарт имал посебно силен интерес за науката и научните истражувања. Тој се занимавал речиси со сите природни науки кои биле актуелни во негово време. Тој воопшто не размислувал единствено за спекулативната филозофија, туку, исто колку и за метафизиката, се интересирал и за науката и практичните занаети и техниката. Посебен афинитет имал кон експериментот во научните истражувања. Во шестиот дел од *Расправа за методот* тој вели:

Во однос на опитите, јас забележав дека тие се дотолку понеопходни доколку понатаму сме одминале во познанието: зашто, на почеток е подобро да се служиме само со оние искуства кои што самите од себе се претставуваат на нашите сетила и коишто не би можеле да ги игнорираме доколку само малку размислиме за нив, наместо да бараме поретки и помачни нешта за испитување.¹³⁰

Исто така, сосема бил свесен за ограниченостите на спекулативната филозофија во стекнувањето на вистинити знаења за светот:

Освен тоа, досега не сум забележал дека по пат на диспути, кои што се практикуваат по Сколините, е откриена некоја вистина за којашто дотогаш не се знаело.¹³¹

Овде Декарт јасно го изнесува своето мислење за ограниченоста на схоластичката филозофија во поглед на откривањето нови вистини за светот. Тој дури упатува повик до сите оние кои се занимаваат со научни експерименти да му помогнат нему со тоа што би му ги доставувале нивните научни сознанија, и се залага за нивна меѓусебна соработка во размена на тој вид искуства.¹³²

Некому можеби изгледа малку збунувачки како може Декарт, кој е рационалист и кој тврди дека вистинитото знаење е втемелено и произлегува од интелектот, во исто време да биде поборник на експериментот, а на експериментот и на научното набљудување да гледа како на суштински моменти во процесот на здобивање нови

¹³⁰ Рене Декарт, *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996, 69.

¹³¹ Исто, 73.

¹³² Декартовиот став кон експериментот како дел од научната методска постапка е изнесен во Шестиот дел од *Расправа за методот*, Види: Исто, 67-80.

вистинити знаења во доменот на науката? Но, за сите оние кои денес се занимаваат со методологијата и филозофијата на науката, ова не претставува никаква загатка. Денес е општо прифатено тврдењето дека помеѓу емпријата и дедукцијата во научната методологија не само што нема противречност, туку напротив, дека искуството во научните истражувања претставува суштински дел на методот за изградба на дедуктивна наука.

Сепак, многу често во литературата што ја обработува филозофијата на Декарт, сосема симплифицирано се наведуваат општите контури на неговиот метод. Се наведува дека прв чекор за стекнување вистинито научно знаење е поаѓањето од првите очигледни вистини во кои не постои простор ниту за најмал сомнеж.. Потоа, врз основа на правилната употреба на разумот, од нив се изведуваат соодветни логички заклучоци и само по овој пат, без повикување на искуството, се доаѓа до вистината. Ваквото поедноставено толкување само го замаглува не само вистинското Декартово сфаќање на методот, туку воопшто и на неговото разбирање на науката и научното познание. Во тој контекст Лосе укажува дека Декарт бил сосема свесен за ограниченоста на аргументот дедукцијата во сферата на науката. Имено, Декарт знаел дека „во науката дедукцијата од интуитивно очигледни принципи е со ограничена корисност. Таа може да доведе само најопштите закони...Декарт укажа дека само со разгледување на општите закони, никој не може да го утврди, правецот на физичките процеси...Затоа важна улога на набљудувањето и експериментот во Декартовата теорија на научниот метод е да се обезбедат знаење за условите под кои се случуваат настани од определен тип.“¹³³ Всушност, тука станува збор за неговото специфично сфаќање на научниот метод и дедукцијата како средства за доаѓање до сигурни, вистинити научни сознанија за физичкиот свет. Круцијална улога во тој метод, покрај интуицијата и дедукцијата, има и експериментот, односно искуството.

Но, увидот дека интуицијата, дедукцијата, и емпиријата се конституенти на научниот метод, не е доволен за негово правилно разбирање доколку соодветно не се протолкува нивното место и улога во него. Затоа, пред да ги изложиме неговите основни карактеристики, накратко ќе се задржиме на неговото сфаќање на интуицијата и дедукцијата.

¹³³ John Losse, A Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford, Oxford University Press, 1993, 79.

5.3. Вистина, интуиција и дедукција

Важноста што интуицијата и дедукцијата ја имаат во процесот на научното истражување Декарт ја потенцира на самиот почеток од третото правило во неговите *Правила за усмерување на духот*. Таму тој вели: „Што се однесува до предметот што намераваме да го изучуваме, треба да се истражува не она што за тоа други мислеле, или што самите ние претпоставуваме, туку она што можеме јасно и разделно да го согледаме, или со помош на сигурна дедукција да го утврдиме; на друг начин, вистина, не се доаѓа до научно познание (подвлекла Н.Ф.).“¹³⁴ Малку подолу, во четвртиот параграф од истото правило Декарт ги наведува „сите активности на нашиот разум со чија помош, без никаков страв од грешка, можеме да дојдеме до спознавање на нештата, постојат само две: интуиција и дедукција.“¹³⁵ Значи, интуицијата и дедукцијата имаат фундаментално значење, исклучителна улога и важност за вистинитоста на научното знаење. Како активности на нашиот разум тие се патот за елиминација на грешките и доспевање до научни вистини. Затоа и неговиот метод тој го темели врз две нешта - интуицијата и дедукцијата, но, како што претходно видовме видовме, кога се работи за научните вистини тој и на искуството му доделува многу важна улога. Оттука, може да тврдиме дека воопшто сфаќањето на вистината во доменот на научното знаење кај Декарт е во најтесна поврзаност со неговото сфаќање на интуицијата и дедукцијата, но и емпиријата, односно експериментот.

Експлицитни дефиниции за интуицијата и дедукцијата Декарт дава исто така во третото правило во *Правила за усмерување на духот*. Во врска со интуицијата тој вели:

Под интуиција не ја подразбирам променливата доверба во сетилата или измамничкиот суд на имагинацијата која се потпира на замрсените претстави на сетилата, туку едно такво едноставно и разложно мисловно согледување на чистиот и буден дух, поради кое она што со него го согледуваме не подлегнува на никаков сомнеж.¹³⁶

¹³⁴ Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 38.

¹³⁵ Исто, 40.

¹³⁶ Исто, 41.

Според тоа, за него интуицијата претставува еден вид чист ум преку кој едноставно, јасно и разделно се спознава некоја вистина без присуство на било каков сомнеж. Таа претставува чин на мислењето со кој на непосреден начин се спознава очигледната вистината. На тој начин интуитивното знаење е темел на сето знаење. За разлика од сите други знаења што се дедуцираат и се мешаат со искуството, интуитивните знаења воопшто не се врзани со сетилата, туку припаѓаат на чистиот разум. Од епистемолошки аспект Декарт на интуицијата ѝ дава првенство во однос на дедукцијата „бидејќи е поедноставна и посигурна и од самата дедукција.“¹³⁷ Всушност, како што претходно рековме, интуицијата, заедно со јасноста и разделноста како критериум на вистината, претставува една од компонентите што ја сочинуваат епистемолошката основа за вистинитото познание.

Дедукцијата, која според Декарт е една од двете фундаментални познавателни пристапи во научните истражувања, тој ја дефинира на следниов начин: „Под неа подразбирам сето она што по нужност се заклучува од нешто друго што е вистински спознаено.“¹³⁸ Дедуцирањето претставува изведување нужен заклучок од нешто друго што всушност е некоја претходно интуитивно спознаена вистина. Клучната улога на дедукцијата и нејзината важност во потрагата по вистината Декарт ја потенцира во седмиот параграф од третото правило во *Правила за усмерување на духот*. Таму тој, расправајќи за аритметиката и геометријата како науки кои „во потполност се состојат од заклучоци кои се изведуваат со помош на дедукцијата заснована на разумот“, вели дека:

Нужно се наметнува заклучокот не дека навистина треба да се изучува само аритметиката и геометријата, туку тие кои го бараат исправниот пат на вистината не треба да се занимаваат со ниеден предмет за којшто не можат да постигнат сигурност рамна на доказите од аритметиката и геометријата.¹³⁹

Според ова, вистинитоста на научното знаење може да се постигне само доколку се добие по дедуктивен пат.

Според Декарт, единствената специфична разлика помеѓу интуиција и дедукцијата се состои во тоа што дедукцијата се потпира на нашето внатрешно

¹³⁷ Исто.

¹³⁸ Исто,42.

¹³⁹ Исто,38.

искуство, односно на нашата меморија за претходните случувања, додека интуицијата нема потреба од тоа, бидејќи нејзиниот пристап до предметот на познание е директен, непосреден. Всушност, разликата помеѓу интуицијата и дедукцијата во процесот на заклучување се состои во тоа што со интуицијата се сфаќа очигледната **нужна** поврзаност помеѓу **две пропозиции**,¹⁴⁰ што претпоставува одредено движење или след на духот од една до друга пропозиција, додека со дедукцијата се зафаќаат односите помеѓу повеќе пропозиции, поради што очигледноста не е можна, па затоа потребно е помнење на редоследот во синцирот заклучоци. Во случајот на интуицијата, јасното и разделно сфаќање на некој исказ, како и врската помеѓу два искази, се одвива наеднаш и во целост, додека кај дедукцијата, кога се во прашање повеќе искази, разбирањето оди постапно: „Што се однесува до дедукцијата...очигледно е дека таа целосно не настанува во еден момент, туку во себе подразбира определено движење на нашиот дух кој изведува (*inferre*) една ствар од друга, поради што...со право ја разликувавме (одвоивме) од интуицијата“¹⁴¹

Но, според Декарт, во граничните случаи дедукцијата се редуцира на интуицијата. Тоа се случува кога брзо преминуваме преку дедукцијата без потпирање на меморијата, при што со еден единствен интуитивен чин ја сфаќаме целината на целиот синцир заклучоци. На тој начин, со „згуснување“ на чекорите на заклучувањето, што се постигнува со стрпливо вежбање на духот, доаѓа до непосредно споредување на премисите и заклучувањето, и интуитивно се стекнуваме со јасна и разделна идеја за поврзаноста на целиот синцир искази. Оваа јасна и разделна идеја за таквата поврзаност претставува гаранција за сигурноста на познанието. И токму во ова се состои една од суштинските специфики на Декартовиот метод. Имено, интуицијата и дедукцијата, онака како што ги сфаќа Декарт, на некој начин се преклопуваат во процесот на познанието. Но, за тоа е неопходно да се придржуваме на правилото „никогаш да не преминеме на друго додека не се увериме дека во првото повеќе нема ништо поради кое би му се вратиле нему.“¹⁴² Имено, интуитивната согледба на очигледната поврзаност на исказите е

¹⁴⁰ „И навистина, сите пропозиции што непосредно ги изведуваме едни од други, доколку изведувањето е очигледно, се сведуваат на вистинска интуиција.“ Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 62.

¹⁴¹ Исто, 82.

¹⁴² Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 51. Всушност, како што Декарт вели во седмото правило, неопходно е да се одржи континуитетот на движењето на мислата, затоа што движењето на духот „не смее никаде да се прекине. Имено, често се случува тие кои настојуваат брзо да изведат нешто од подалечните принципи, да не преоѓаат толку внимателно преку целиот низ посредни заклучоци за да не прескокнат неприметно многу нешта. И навистина таму каде што и

можна само доколку стриктно сме се придржувале на редот во изведувањето заклучоци што се бара во дедуктивното заклучување.

Всушност, со тоа што **поврзаноста** во еден синцир на пропозициите еднаш се утврдува по пат на дедукција, а на крајот се спознава интуитивно. Постои преклопување на интуицијата и дедукцијата, при што не треба да се заборави дека првите принципи може да се спознаат само интуитивно, „додека далечните заклучоци (заклучоците добиени со опширно изведување) се спознаваат исклучиво со помош на дедукцијата.“¹⁴³ Сето ова укажува на тоа дека интуицијата и дедукцијата како познавателни акти се наоѓаат еден до друг, додека како методолошки принципи тие се во едно нераскинливо единство.

5.4. Дедукцијата како научен метод

Декарт своето гледиште за важноста на дедукцијата како научен метод го искажува и потенцира во повеќе прилики. Така на пример, во четвртото правило од *Правилата за усмерување на духот*, тој вели дека „ништо повеќе, како ми се чини, не ни е потребно за да ни биде методот комплетен, бидејќи никаква наука и не може да се стекне поинаку освен или со интуиција или со дедукција.“¹⁴⁴ Но, за да може правилно да се објасни неговиот метод неопходно е да се согледаат сите аспекти на неговата филозофија.

Целината на својот нов метод Декарт накратко ја изложува во познатите четири правила изложени во *Научна расправа за методот*. Првото правило зборува за општата методска скепса, додека второто и третото правило пак, се оние кои ја имаат клучната улога во стекнувањето на нови научни знаења. Имено, првото и четвртото правило се однесуваат на **проверката на вистинитоста на познанието** и укажуваат на условите кои треба да бидат задоволени за да биде истражувањето темелно извршено, додека второто и третото правило имаат суштинска улога во **потрагата по вистината**. Според Радмила Шајковиќ, најзначајниот дел од проучувањето и решавањето на проблемите во научно-истражувачкиот процес се одвива токму

најмалата поединост е испуштена веднаш се прекинува низот, и исчезнува секаква сигурност на заклучокот.“ Исто,61.

¹⁴³ Исто,43.

¹⁴⁴ Исто,45.

според овие две правила, бидејќи тие „ја обезбедуваат плодотворен метод.“¹⁴⁵ Во Декартовата нова логика, за разлика од првото и четврто се нарекуваат *Ars demonstrandi*, тие се нарекуваат *Ars inveniendi*, односно докажување.¹⁴⁶ Но, тука може да се запрашаме во што се состои таа

Според Шајковиќ примената на второто и третото правило во научните истражувања ги овозможуваат процесите на откривање и пронаоѓање нови научни вистини, т.е. она што е најважна цел во науката. Но, постојат и поинакви мислења според кои она што кај Декарт се нарекува дедуктивен метод не може да се смета како метод на откритие, туку дека станува збор за едно поинакво сфаќање на улогата на дедукцијата во доменот на науката. За што всушност станува збор, ќе видиме подоцна.

Според тоа, стекнувањето вистински знаења и откривањето на научни вистини најдобро може да се остварат со примена на второто и третото правило, односно преку методите на анализа и синтеза. Но, каков е карактерот и во што се состои синтезата? Имено, тука е важно да се нагласи дека, кога станува збор за третото правило, Декарт никаде не го употребува терминот „синтеза“. Според третото правило потребно е „моите мисли да ги водам по ред, почнувајќи од предметите кои се најпрости и најлесно се спознаваат, за да постапно, како по скали, стигнам до познавањето на најсложените, па дури претпоставувајќи ред и меѓу оние предмети коишто природно едни од други не си претходат.“¹⁴⁷ Всушност со ова правило се укажува на потребата од дедукцијата како методска постапка во текот на научните истражувања. Притоа, дедукцијата се сфаќа на начин на којшто, како што претходно наведовме, е дефинирана во *Правила за усмерување на духот*. Во таа смисла интересно, но сосема издржано е мислењето на Марко Вишиќ, кога вели:

Иако Третото правило во науката е наречено *правило на синтеза*, при што анализата и синтезата по примерот на математичкиот, односно геометрискиот ред се дополнуваат, сметаме дека би било поисправно да се нарече *правило на дедукција*, затоа што се оди од непознатото кон попознато, од поедноставно кон посложено.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Radmila Šajković, *Descartes i njegovo delo II*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1979, 115.

¹⁴⁶ Исто.

¹⁴⁷ Рене Декарт, *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996, 29.

¹⁴⁸ Марко Вишиќ, *Рене Декарт, живот и дело*, Подгорица: Октоих, 1997, 25.

Тука всушност се работи за една современа рецепција на Декартовото учење за научниот метод.

Имено, второто и третото правило од *Расправа за методот* изразуваат две методски постапки на еден единствен метод. Ова најјасно се гледа од петтото правило од *Правила за усмерување на духот*, кое всушност претставува основата на она што е изложено во второто и третото правило од *Расправа за методот*. Тоа гласи:

Целиот метод се состои во ред и распоред на она на кон што треба да се усмери духовната сила, за да ја откриеме вистината. На него строго ќе се придржуваме доколку замрсените и нејасни пропозиции постапно ги сведеме на поедноставни и ако потоа се обидеме исто така постапно, поаѓајќи од согледувањето на тоа што е наједноставно, да се издигнеме до познание на сето останато.¹⁴⁹

Според тоа, најпрво по пат на анализа го разложуваме она што е сложено на најпрости делови, а потоа од најпростото и наједноставното, откако интуитивно ќе ја спознаеме неговата вистинитост со што е обезбеден сигурен темел за знаењето, по пат на дедукција (односно синтеза), напредуваме кон посложеното. Значи, најпрво, поаѓајќи од сложеното, по пат на анализа доаѓаме до едноставното или крајното, она што како просто не може понатаму да се разложи на поедноставни делови, и кое што единствено само интуитивно може да се осознае како вистинито. Како просто, тоа е јасно и разделно, и како такво разумот интуитивно го сфаќа како сигурна вистина, темел од кој што може да започне истражувањето. Потоа, надоврзувајќи се на овие интуитивно спознаени вистини, Декарт објаснува дека е потребно:

Моите мисли да ги водам по ред, почнувајќи од предметите кои се најпрости и најлесно се познанието, за да постапно, како по скали, стигнам до познавањето на најсложените, па дури претпоставувајќи ред и меѓу оние предмети коишто природно едни на други не си претходат.¹⁵⁰

Методот на дедукција подразбира постапно изведување нужни заклучоци почнувајќи од она што е вистински спознаено, притоа придржувајќи се на редот на мислите со

¹⁴⁹ Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица:Октоих, 1997, 52.

¹⁵⁰ Рене Декарт, *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996, 29.

што се избегнува можноста од произволен заклучок. Дедуцирањето претставува изведување на нужно вистинит заклучок од некоја претходно интуитивно спознаена вистина, и тоа е суштината на третото правило. Но, она што е можеби уште поважно, во ова правило се укажува на незаменливата улога на дедукцијата што таа ја има во поврзувањето не само на познатите, туку и на непознатите ствари во рамките на истражувачкиот процес. И во ова, всушност, се состои епистемичката вредност на дедукцијата. Со нејзина помош се воспоставува еден претпоставен ред во познанието и објаснувањето на природните процеси, при што се создава можност за натамошно плодотворно научно истражување. Имено, со ова правило, како што смета Декарт, поаѓајќи од едноставните елементи, односно пропозиции добиени од анализата, се синтетизираат и се доведуваат во некаков ред и меѓусебна врска не само оние пропозиции кои што го претставуваат синцирот на нужни заклучоци од нив, туку и оние кои иако природно не претходат едни на други; се претпоставува дека тој ред важи и за нив. Сето знаење може да биде изведено поаѓајќи од простите интуитивно спознаени вистинити искази кои се поставуваат во определен ред и поредок при што одлучна улога има дедукцијата.

Значи, според Декартовите правила, појдовна точка на патот за стекнување вистинито научно знаење се оние едноставни, прости пропозиции до кои се доаѓа по пат на анализа, и чија вистинитост може да се спознае само интуитивно. Врз нивна основа, по пат на дедукција, се изведуваат сите други пропозиции кои може да се спознаат како вистинити. Аналитичкото расудување е незаменливо кога се во прашање научните истражувања, но сепак, секогаш одлучувачка улога за крајниот процес на сето истражување кое што треба да доведе до вистината, ѝ припаѓа на дедукцијата.

Со ова правило Декарт го вовел дедуктивниот метод, кој е дијаметрално спротивен на Беконовиот индуктивен метод. Но, што е тоа ново со што тој придонел во раѓањето на сета модерна научна методологија, а по кое се разликува од дотогашното сфаќање на дедуктивниот метод?

Од изложеното може да се види дека Декартовото сфаќање на дедукцијата се разликува од схоластичкото, кое се базира врз Аристотеловото сфаќање на дедукцијата. Веднаш да кажеме дека тоа што е заедничко кај Декарт и Аристотел се однесува на дедукцијата сфатена исклучиво како формално-логички модел на заклучување, а не како научен метод кој би се применувал во научните истражувања. Декарт се согласува со класичната формално-логичка дефиниција на дедукцијата која

потекнува уште од античката филозофска мисла, поточно од Аристотеловата логика. Во врска со ова Панзова укажува на фактот дека, и покрај широко прифатеното мислењето дека својот метод Декарт го градел во противстав на схоластичкото и Аристотеловото учење, тој сепак во голема мера се потпираше токму на овие две традиции.¹⁵¹ Но, исто така, тој бил сосема свесен за карактерот на формално-логички сфатената дедукција и нејзините можности како метод за стекнување нови знаења. Во десеттото правило од *Правила за усмерување на духот*, осврнувајќи се на дедуктивниот заклучок, тој вели:

За да стане поочигледно дека тој метод на изведување заклучоци воопшто не допринесува за спознавање на вистината, нужно треба да се забележи дека логичарите, придржувајќи се на својата вештина, не можат да изведат ниту еден силогизам чиј заклучок би бил вистинит доколку претходно не ја познавале неговата содржина, што ќе рече, доколку претходно не ѝ била позната вистината што ја изведуваат со силогизмите. Од ова произлегува дека тие од ваквиот облик на заклучување не можат да осознаат ништо ново, и дека следствено на тоа, вообичаената дијалектика сосема малку ѝ користи на оние кои сакаат да ја истражуваат вистината.¹⁵²

Овдека е сосема јасна критиката што Декарт ја искажува за бескорисноста на силогизмот за стекнувања нови знаења, пред сè, поради неговиот формален карактер. Тука тој индиректно укажува на фактот дека формално-логичкиот модел на дедуктивното заклучување не го проширува квантумот на нашето знаење затоа што, како што е познато, вистинитоста на дедуктивниот заклучок се содржи во вистинитоста на неговите премиси. Но, каква е тогаш улогата на дедукцијата во филозофијата на Декарт? Зошто тој ѝ придава голема важност во процесот на стекнување вистинити знаења? Во што се состои новината во сфаќањето на дедукцијата, и каква е нејзината улога во контекст на научното познание?

Всушност, тоа што кај Декарт се нарекува дедуктивен научен метод се состои од интуицијата и формално-логичката дедукцијата како негови клучни конституенти, а на кои им претходи анализата. Спецификата на Декартовото сфаќање на научниот метод се содржи во односот помеѓу анализата, интуицијата и дедукцијата, и карактерот на овој однос претставува клуч за она што се вели дека е ново во неговиот

¹⁵¹ Пошироко за ова види: Виолета Панзова, Филозовска трибина, 51-53.

¹⁵² Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997, 81.

метод. Во *Принципи на филозофијата*, зборувајќи за обликот и движењето на нештата од материјалната супстанција тој вели дека:

За нив ништо не може да се прифати како вистинито, освен ако не е дедуцирано од несомнено вистинити општи поими, и со таква извесност што може да се набљудува како една математичка демонстрација. И затоа што сите природни појави можат да се објаснат на овој начин верувам дека никакви други физички принципи не треба да се прифатат, ниту треба да се посакувани...¹⁵³

Овде се важни неколку моменти. Најпрво, појдовна точка на дедукцијата претставуваат „вистинити општи поими“, односно први принципи, кои се јасни и разделни вистини стекнати по нелогички пат, т.е. со интуитивен увид. Како што се гледа, Декарт во овој случај под терминот „дедукција“ не мисли на формално-логичкиот метод според кој до вистината се доаѓа со логичко заклучување од одредени премиси чија вистинитост се претпоставува, туку на еден, според современата терминологија, аксиоматски метод. Станува збор за процес на мислење според кој до вистинити знаења, се доаѓа по пат на строго логичко изведување на заклучоци од првите, интуитивно спознаени вистинити искази, или аксиоми. Но, според Декарт, интуитивните увиди сами по себе не се доволни за познавање на природата. За познанието на физичкиот свет неопходно е да се има соодветен емпириски материјал. Но, исто така и емпирискиот материјал (обликот и движењето на нештата од материјалната супстанција) добиен по пат на набљудување и експеримент не може да се прифати како вистинит доколку не се изведе врз претходно поставени научни хипотези („дедуцирано од несомнено вистинити општи поими“) и додека не се подреди во еден соодветно воспоставен нужен ред за да „може да се посматра како една математичка демонстрација“. Значи, за познанијата кои спаѓаат во доменот на природната филозофија, односно науките, и за објаснување на природните појави неопходен е токму методот на дедукција. Доследното придржување и примена на овој метод, според Декарт, ја гарантира вистинитоста на нашето научно знаење.

Но, тука треба да се обрне внимание на неколку работи. Имено, ако внимателно се анализираат неговите зборови произлегува дека методот на дедукцијата од првите

¹⁵³ Декарт, *Принципи филозофије*, (Кај Гаукротер, фуснота 4 на стр.193).

принципи е неопходен за да се **прифати** нешто како вистинито, при што се работи за **математичка демонстрација** со која на соодветен начин може да се **објаснат** нештата од материјалната супстанција, односно природните појави. Ако се има предвид дека тука Декарт зборува за демонстрација и објаснување на нешто што се прифаќа како вистинито, а не за откривање на вистини, веднаш се наметнува прашањето дали може да се каже дека тој навистина е застапник на еден чист, а приорен дедуктивистички метод кој би бил сосема доволен за стекнување нови знаења? Дали се работи, да се послужиме со денешната терминологија, за метод на откритие или за метод на објаснување? Дали целокупното научно знаење може да се изведе на овој начин, и тоа исклучиво од разумот? Афирмативниот одговор на ова прашање секако дека е негативен ако се има предвид Декартовиот ангажман на скоро сите научни полиња кои биле актуелни во неговото време. Зарем тој сосема ги занемарил фактичките вистини, односно емпиriskите истражувања и експериментот во процесот на научното познание кои што толку многу ги практикувал, како нужни услови за проширување на нашите знаења? Неговата научна пракса (помеѓу другото тој конструирал и инструменти за експериментални истражувања) би била сосема неразбирлива и спротивна на неговата методологија доколку неговиот метод се карактеризира како строго априористички и дедуктивистички. Сосема е неуверлива помислата дека Декарт сметал на можноста на познание на физичкиот свет и откривање на научни вистини исклучиво по пат на дедукција од првите принципи. Во таа смисла, исправно е претходно наведеното мислењет на Шајковиќ според кое ваквото сфаќање на дедукцијата не би смеело да се прошири и на Декартовото сфаќање на научниот метод со кој би се објаснила природата и нејзините законитости.

За што тогаш станува збор? Загатката се состои во тоа што Декарт дедукцијата ја отфрла како метод за стекнување со нови знаења, поточно како метод на откритие, но ја сфаќа како метод на **изложување** на научните вистини. Во тој случај, ако улогата на интелектуалната интуиција како конститутивен дел од методот е јасна и таа се дефинира како зафаќање на некоја јасна и разделна идеја, тогаш се поставува прашањето што е дедукцијата и каква е нејзината улога во **унапредувањето** на нашето знаење?

Всушност, фундаменталниот проблем воопшто на секој метод е епистемичкото напредување. Заклучоците што се изведуваат мора да бидат информативни во поглед на надворешниот свет. Доколку не постои продукција на ново знаење, тогаш каква е

смислата на познанието воопшто, а посебно на научното познание? Во тој контекст Декарт се разликува во сфаќањето на дедукцијата од неговиот славен претходник Аристотел. За Декарт од суштинска важност претставува одговорот на прашањето дали дедуктивниот заклучок може да го унапреди нашето знаење за светот.

Имено, суштинското прашање се поставува во врска со епистемичката информативност на формализираните дедуктивни аргументи, пред сè на силите, и нивното значење за откривањето нови знаења во науките. Според Гаукрогер, Аристотел се мачел да ја објасни разликата која, според него, постоела меѓу силите.¹⁵⁴ Во обидите „како да се идентификуваат формите на дедуктивниот заклучок кои резултираат со епистемичко напредување, т.е. кои го унапредуваат разбирањето“¹⁵⁵ тој разликувал неинформативен силите и силите што продуцира разбирање, односно објаснување. Согледувајќи дека исклучиво логичките разлози не се доволни за епистемичкото напредување, тој се обидел да покаже дека ваквиот напредок се темели врз нешто вонлогичко кое, сепак, на некој начин е поврзано со структуралните својства или со нешто друго што се содржи во начинот на кој се ангажирани премисите, односно на нивната улога во процесот на дедуктивното заклучување. Секако дека дедукцијата не го проширува знаењето, се разбира, доколку притоа се мисли на некое ново знаење кое е логички независно од премисите на заклучокот. Во таа смисла, да се бара епистемичка вредност на дедукцијата во смисла на проширување на знаењето, во која јасно се покажува логичката зависност на заклучокот од премисите, е сосема непотребно и залудно. Во времето на Декарт овој вид расправи, базирани врз Аристотеловите размисли, биле доста актуелни, но главно било прифатено гледиштето дека дедуктивните аргументи воопшто немаат епистемичка вредност.¹⁵⁶

На Декарт му било извонредно јасно дека ниту во математиката, ниту во природните науки, дедукцијата не продуцира ново знаење. Зошто тогаш прашањето за епистемичкото напредување во дедукцијата би претставувало фундаментален проблем на Декартовиот метод? Имено, според Гаукрогер, Декарт имал поинаков пристап и

¹⁵⁴ За овие силите Аристотел расправа во „Втората аналитика“ каде што тврди дека еден силите е само демонстрација на факти, додека друг е демонстрација на научно објаснување. Види: Aristotel, *Organon*, Beograd: Kultura 1970, 285-286.

¹⁵⁵ Stephen Gaukroger, *Descartes: methodology*, str.172 Опширно за ова прашање и за Декартовото сфаќање на логиката Гаукрогер расправа во неговата книга *Cartesian Logic, An Essay of Descartes's conception of Inference*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

¹⁵⁶ Пошироко за односот на логиката и емпириската наука во времето на Декарт, види: Stephen Gaukroger, *Descartes: methodology*, 214.

одговор на ова прашање. Одговорот е суштински поврзан со тоа што, всуш, претставува новина во методот на Декарт; а таа новина треба да се бара во разли помеѓу методот на откритие и методот на излагање во научните истражувања. Според Гаукрогер Декарт сметал дека „дедукцијата е само еден модус на изложување на резултатите кои веќе биле освоени со аналитички средства за решавање на проблемот.“¹⁵⁷ Всушност, Декарт во своите списи прави една продлабочена анализа на дедукцијата во насока, или во смисла, на нејзино оправдување. Тој не прифаќа дека дедукцијата може сама по себе да има некаква познавателна вредност. Тој ја отфрла улогата и потребата од дедуктивниот заклучок како доказ, а разлогот за тоа е во неговата концепција за природата на заклучокот. Имено, според него заклучокот треба да биде резултат на истражувањето, од една страна, и на јасно и разделно познание на нештата, од друга страна, и тој е сосема убеден во оваа концепција. Но, за разлика од него, логичарите во неговото време воопшто не забележуваат дека научното познание „зависи од дадените факти, во што всушност се состои науката.“¹⁵⁸ За Декарт нужни конституенти на методот за откритие претставуваат анализата и експериментот, додека дедукцијата на некој начин е онаа синтеза со која се изложуваат резултатите претходно добиени со емпириските истражувања и анализата. Дедукцијата е метод на изложување на резултатите добиени со емпириските истражувања. Имено, оние пропозиции што претставуваат емпириски материјал од научните истражувања се поврзуваат според строгите правила на дедукцијата, која што, не само што се надоврзува врз првите принципи, кои пак, интуитивно се спознаени, туку и се изведуваат од тие први принципи. На тој начин, дедукцијата како синтетичка демонстрација со својата логичка строгост и едноставност претставува изложување на резултатите добиени од емпириските истражувања во еден кохерентен и конзистентен систем на поединечни вистини. Но, јасно е дека според Декарт, таа сама по себе не дава докази во смисла на откривање на нови нешта со што би се проширувало нашето знаење за физичкиот свет.

Според ова, дедукцијата кај Декарт не смее да се сфати како метод на откритие. Никаво откритие по пат на дедуцирање од првите принципи не е можно. Но, тоа што дедукцијата не поседува епистемичка вредност не значи дека нејзината улога во науката е помалку важна од онаа на емпириските истражувања. Ако смислата на научните истражувања се состои во тоа да се стекнеме со нови знаења,

¹⁵⁷ Stephen Gaukroger, *Descartes: methodology*, 216.

¹⁵⁸ Рене Декарт, *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица:Октоих, 1997, 136.

тогаш важноста на дедукцијата не треба да се бара во информативноста на нејзините заклучоци за физичкиот свет, туку во тоа што таа ги дополнува искусствените резултати. Имено, таа овозможува емпирискиот материјал да се инкорпорира во еден конзистентен и кохерентен систем. На тој начин, со тоа што резултатите од експериментите и научните набљудувања се подредуваат и вклопуваат во една дедуктивна структура, се добиваат сознанија за правците каде треба да се насочат идните научни истражувања. Дедуктивниот начин на изложување на научните резултати укажува кои се темелни, а кои помалку важни прашања на кои што треба да се обрне внимание, и со тоа овозможува да се изнајдат решенија за проблематичните точки.

Во таа смисла, треба да се сфати констатацијата за плодотворноста на второто и третото правило од Расправа за методот. Таа плодотворност се состои во тоа што дедукцијата ги овозможува процесите на **откривање** и **пронаоѓање** на тој начин што емпирискиот материјал го подредува во строго логички ред, според принципите на математиката. Декартовата интенција е да ги решава проблемите во природната филозофија, односно науката, и следствено, неговиот метод треба да овозможи и придонесе за нивно полесно решавање и да го покаже сигурниот пат до вистинити знаења. А, тој пат за проширување на знаењето со нови откритија не се состои во дедуцирањето од првите принципи. Во оваа смисла и Котингем вели дека:

Можеби изгледа дека Декарт има намера да ги изведе сите негови резултати потполно независно од искуството, едноставно врз основа на она што логички следи од основната дефиниција за материјата како просторна супстанца.¹⁵⁹

Значи, само навидум резултатите од научните истражувања се резултат на примената на дедуктивниот метод, бидејќи:

Декарт *не верувал* дека целокупната физика може да се заснова на тој начин. Дури и во неговите рани трудови, *Правилата*, каде што силно се потенцира важноста на дедуктивниот модел, Декарт става јасно на знаење дека во науката не може да се пристапи само врз *a priori* основа.¹⁶⁰

¹⁵⁹ John Cottingham, Descartes, Oxford:Blackwell, 1998, 90.

¹⁶⁰ Исто,91.

Имено, дедукцијата од првите принципи не може да биде извор на еден систем на целокупното вистинито познание. Тоа што дедукцијата го овозможува е задоволување на потребата резултатите добиени од емпириските истражувања да се усогласат и изложат во таков еден строго математички систем на целокупното знаење, каков што е Декартовиот, кој пак како целина се темели врз првите интуитивно спознаени принципи. Во оваа смисла е и констатацијата на Панзова дека:

Тој ја заснива модерната наука на два принципа – разумот и искуството – ако првото се дополни со второто тогаш е можно да се дојде до вистински сознанија за сè што постои и што се случува во неа. Станува збор за две различни методски постапки: рационално дедуктивна и искусвено експериментална, или, како што ќе рече Декарт, основните орудии на вистинската наука се математиката и експериментот.¹⁶¹

Всушност, на овој е начин според Декарт, со примена на неговиот нов метод, се обезбедува своевидно цврсто единство на искусвено добиените резултати од емпириските истражувања – научните набљудувања и експерименти, - во еден строг логички ред. Накратко, дедукцијата за Декарт претставува метод на излагање на емпириските набљудувања во еден цврсто поставен логички систем (во чија основа се метафизички вистини), а не метод за стекнување нови знаења, или пак метод со кој од првите принципи, може да се изведе целокупното знаење, без притоа да се земе предвид искуството. Тој на дедукцијата не ѝ припишувал епистемичка вредност, всушност не ѝ припишувал на дедукцијата моќ да го зголемува нашето знаење. Во таа смисла, сосема е погрешна тезата дека Декартовиот пристап во потрага по вистината во доменот на природната филозофија има исклучиво априористички и дедуктивистички карактер.

Токму во ваквото сфаќање на местото и улогата на дедукцијата се состои тоа што претставува новина во научната методологија. Неговата заслуга се состои во тоа што тој јасно укажал на сите овие важни моменти. Имено, иако тој „не го изложил детално својот метод ниту во едно свое дело“¹⁶², туку само го навестувал, постојаните негови инсистирања за примена на дедуктивниот метод врз емпирискиот материјал

¹⁶¹ Панзова, Филозофска трибина, 44-45.

¹⁶² Исто, 49.

говори за тоа дека во најмала рака ја насетувал важноста на примената на дедукцијата како метод на излагање на резултатите од научните истражувања. Во оваа смисла, во поглед на Декартовото сфаќање на местото на дедукцијата во сферата на науката, Гаукрогер заклучува:

Досегот до кој Декарт експлицитно ја признава и согледува таа нејзина улога е проблематичен, но не може да има место за сомнеж дека неговото сфаќање на методот таквата нејзина улога ја претпоставува.¹⁶³

Во тој поглед Рене Декарт далеку го надминува времето во кое живеел, и го антиципира денешното сфаќање на научната вистина. Тоа е негова голема заслуга на полето на науката.

¹⁶³ Stephen Gaukroger, *Descartes: methodology*, The Renaissance and 17th Century Rationalism, 189.

ЗАКЛУЧОК

Слободно може да се каже дека кај Декарт рационализмот е втемелен во сите сегменти на неговата филозофија, а тоа силно се огледува и во неговото рационалистичко сфаќање на вистината, според кое единствено со посредство на умот се достигнуаат сигурните знаења, бидејќи тој на извесен начин претставува предиспозиција на вистината. Имено, неспорна е конзистентноста на Декартовото сфаќање на вистината со неговите рационалистички позиции, односно инхерентноста на неговото сфаќање на вистината со општите тези на неговиот рационализам. Притоа, во настојувањето да се проникне во Декартовото сфаќање на вистината акцентот се става на современите интерпретации на неговото дело, по што како најважни негови карактеристики на тоа сфаќање би ги издвоиле следниве:

1. Според Рене Декарт знаењето претставува една единствена целина. За него познанието во метафизиката, научните знаења и практичните знаења што го тангираат секојдневното човеково живеење претставуваат една единствена целина. Оттаму како општа карактеристика на неговото сфаќање на вистината е нераскинливото единство на метафизичките вистини, научните вистини и вистините кои се од практична корист во секојдневното живеење на човекот.
2. Важна карактеристика на неговото дело (што е сосема разбирлива имајќи го предвид карактерот и суштината на филозофијата воопшто) е испреплетеноста, би рекле и единството, на неговиот метод, метафизиката, и неговата теорија на познание. Оттаму произлегува поврзаноста и обусловеноста на неговото поимање на вистината како со неговата теорија на познание и методологија, така и со неговата метафизика. Всушност, сфаќањето на вистината кај Декарт е

силно детерминирано од меѓусебната условеност со основните метафизички и гносеолошки постулати на неговата филозофија. Тоа сфаќање не е резултат на некоја независна претпоставка или посебна хипотеза, туку претставува синтетички продукт на метафизичките, гносеолошките и методолошките постулати на неговата филозофија.

3. За Декарт потрагата по вистината е трагање по апсолутно извесно знаење. Ова е јасно изразено во неговото инсистирање за постојано преиспитување на епистемскиот статус на нашите верувања. Тој постојано инсистира на тоа дека ни едно знаење не може да се стекне со атрибутот вистинито доколку во себе содржи какви било скриени претпоставки кои не подлегнале на темелно испитување од страна на разумот. Вистината треба да биде апсолутно *јасна* и *разделена*, бидејќи единствено на тој начин ќе биде отстранет секаков сомнеж во нашето знаење. Притоа, основниот начин кој ни овозможува да се откријат вистинските сигурни први принципи на нашето знаење е методолошката скепса. Во откривањето на појдовните апсолутни вистини од пресудна важност е улогата на неговиот метод. Универзалниот скептички метод нè доведува до апсолутно сигурно знаење. Доследната примена на универзална скепса е откривањето на единствената апсолутна вистина - Декартовиот став *Cogito ergo sum*. Всушност, овој став е најзначаен резултат на неговиот скептицизам затоа што со него се искажува апсолутно несомнителната егзистенција на нашата непосредна свест.
4. Специфика на Декартовото сфаќање на вистината е фундационалистичката теза дека темелите на сигурното знаење се состојат во неколкуте први „очигледни“ принципи, кои во нашиот разум се дадени *a priori*. Во таа смисла аргументот *consensus omnium* во поглед на вистината за Декарт нема никакво значење. Фундационализмот како основна карактеристика на неговото сфаќање на вистината е логичка последица од неговите размисли за метафизичките, гносеолошките и методолошките прашања. Втемеленоста на сето знаење врз цврсти и сигурни основни темели претставува императив за Декарт. Изворот на сето знаење мора да биде апсолутно вистинит став, вистина која е толку очигледна за која што во ниту еден момент не би се посомневале околу нејзината легитимност. Декарт како застапник на т.н. класичен

фундационализам зазема бескомпромисна позиција во поглед на втемеленоста на вистината: темелите на вистинитото знаење мора да бидат апсолутно сигурни и ослободени од секаков сомнеж. Структурата на вистинското знаење ја сочинуваат две класи вистини, при што *Cogito ergo sum* е основната вистина врз која што се темелат сите останати вистини. Но, се чини дека јасно изразениот фундационализам во сфаќањето на вистината, поточно барањето за нејзина цврста метафизичката заснованост, во крајна инстанца се состои во тврдењето дека само со помош на Бог ние сме во состојба да го разликуваме лажното од вистинитото, и да дојдеме до вистината. Сепак, со улогата на Бог како творец на вечните вистини и како гарант за вистинитоста на нашето познание, Декарт воопшто не ја намалува важноста на својот рационализам. Всушност, со втемелувањето на вистината во Бог, тој ѝ обезбедува метафизичка сигурност. Воедно, Бог како заедничка причина на есенцијата и егзистенцијата, воспоставува нераскинлив однос помеѓу вистината и стварноста.

5. Декарт признава само два извори на извесноста: интуицијата и дедукцијата. Имено, во Декартовото сфаќање на познанието на вистината најважна улога имаат интуицијата и дедукцијата. Интуицијата и примената на дедуктивниот метод се основните карактеристики во неговите настојувања да се дојде до вистинитото познание. Кај Декарт она што се нарекува дедуктивна структура на неговата филозофија всушност е гледиштето според кое целокупноста знаење е дедуцирано од иницијалните интуитивни увиди. Терминот *дедукција* во неговите списи не значи дека се работи за дедукција во денешна смисла на зборот. Кога Декарт го воведува овој поим во *Правила за усмерување на духот* тој е во поинаква конотација од онаа на формалната логика на схоластичарите. Имено, ако за Декарт интуицијата претставува непосредно сфаќање на вистинитоста на пропозициите, дедукцијата значи директен увид во поврзаноста помеѓу нив и на изведените заклучоци од нив. Затоа, дедукцијата од првите сигурни метафизички и епистемолошки принципи е вистинскиот пат за проширување на вистинитото знаење. Меѓутоа, во процесот на спознавање на темелните вистини, на методот на дедукција секогаш му претходи интуицијата. Со ова Декарт радикално се оттргнува од средовековниот поглед на светот. Како вистинитото може да се смета само тоа за што имаме непосреден интуитивен увид, односно тоа што е дадено како „присутната евиденција“ (*praesens*

evidentia), или пак тоа што може да се изведе како заклучок од евидентните претпоставки по пат на строгите логички правила. Затоа вистината не може да се наметне однадвор, врз основа на каков и да е авторитет, туку мора да се стакне со сопствените познавателни моќи. Затоа, според Декарт, кога интуицијата како познавателен принцип инхерентен на нашиот ум со која се доаѓа до темелните вистини, ќе се надополни со доследна и правилна употреба на дедукцијата, доаѓаме до сигурни заклучоци и вистинито знаење. Оттаму, за стекнување со вистинито знаење интуицијата и дедукцијата имаат суштинска улога. Кога заедно ќе се искористат познавањата стекнати од математиката и ќе се употреби интуицијата, тогаш со сигурност ќе може да се дојде до апсолутна вистинитост, односно до сигурно познание.

6. Посебна важноста има Декартовото сфаќање на вистината во доменот на науката, на која што тој ѝ придава големо значење. Според него, од првите принципи, по пат на ригорозна примена на логичките правила и дедуктивниот метод може да се изведат сите научни вистини. Целосната наука во стриктна смисла треба да има дедуктивен карактер во онаа смисла во која тој ја сфаќа дедукцијата; изведените и посложените пропозиции треба да се дедуцираат од пропозициите кои се поосновни и попрости кои пак се втемелени во интуицијата. Значењето на Декарт на подрачјето на природните науки се состои во тоа што тој прв ѝ дава легитимитет и строго филозофски ја втемелува примената на математиката како универзален метод во природните науки за стекнување вистинито знаење. Според Декарт научното знаење за светот всушност претставува негово математичко разбирање. Но, не треба да се заборава дека и тука улогата на метафизиката во процесот на поимањето и осознавањето на научните вистини, односно во процесот на добивање вистинити сознанија за светот, има круцијална важност. Декартовото мислење дека не е можна теорија за вистината без какви и да е метафизички претпоставки важи и за природните науки, односно важи и за научните вистини. Во таа смисла тој ги антиципира ставовите на современата филозофија на науката.

Притоа, треба да се нагласи дека, според него, во доменот на природните науки дедукцијата сама по себе не е доволна за проширувањето на научното знаењето, туку за тоа е неопходно да се повикаме и на искуството. Затоа, во

трагањето по научните вистини Декарт посебно внимание придава на емпириските методи – набљудувањето и експериментот. Имено, кога станува збор за науката тој во ниту еден момент не го занемарува или омаловажува искуството. Напротив, тој постојано укажува на тоа дека е неопходно дедуктивниот метод да се надополни со емпириските методи. Затоа, од повеќе аспекти неговите сфаќања на научниот метод се и денес сè уште интересни. Слободно може да се каже дека дури од денешна точка на гледање, кога филозофијата на науката е етаблирана како филозофска дисциплина која ги испитува основите на науката и нејзината методологија, може правилно да се протолкуваат Декартовите ставови на ова поле. На извесен начин тој ги антиципира принципите на современата научна методологија, и во тој поглед далеку ги надминува границите и хоризонтот на времето во кое живеел и работел.

Во оваа смисла, на крајот ќе изнесеме една, веројатно точна, констатацијата на Касирер дека „вистинското и трајно Декартово наследство не го сочува историјата на метафизиката туку историјата на науката.“¹⁶⁴ Имено, надежите што Декарт ги полагал во неговиот научен метод денес во голема мера се исполнети. Ова посебно се однесува и важи за неговото инсистирање на творечката и практичната замисла за улогата на тој метод во откривањето на научните вистини. Според современата филозофска мисла, неговиот методолошкиот монизам кој се манифестира во нераскинливиот однос помеѓу стварноста и вистината во процесот на нејзиното осознавање, а што тој го поставува во *Правила за усмерување на духот*, денес има многу поголема филозофска и научна релевантност од неговото учење за метафизичкиот дуализам.

¹⁶⁴ Ernst Cassirer, *Descartes, osnovni problem kartezijanstva*, Zagreb:Demetra, 1997,48.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Изворни дела од Декарт

Декарт, Рене. *Метафизички медитации*. Прев. Ана Димишковска-Трајаноска. Скопје: Зумпрес, 1998.

Декарт, Рене. *Научна расправа за методот: како правилно да го водиме својот ум и да ја бараме вистината во науките*. Прев. Кирил Темков. Скопје: Епоха, 1996.

Декарт, Рене. *Правила за усмјеравање духа*, Подгорица: Октоих, 1997.

Dekart, Rene. *Osnovi filozofije*, Filozofska hrestomatija, tom 4, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1979.

Descartes, Renè. *Meditations, Objections and Replies*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006.

Descartes, Rene. *The Principles of Philosophy, The Philosophical Works of Descartes vol. 1*, eds. and trans. Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross (Cambridge: Cambridge U.P., 1969), Part I, Principle 49, 238-239.

Descartes, Rene. *The Philosophical Writings, vol 1.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, AT II45, CSM III 23.

2. Литература за Декарт

Вишић, Марко. *Рене Декарт, живот и дело*, Подгорица: Октоих, 1997.

Коларић, Иван. *Филозофија*. Ужице: Учитељски факултет, 1998.

Ѓошевски, Мирко. *Декартовото сфаќање на субјектот*, Филозофска трибина 11 (1996), 78.

Ѓошевски, Мирко. *Основи на теоријата на познанието*. Скопје: Аз-буки, 2009.

Колаковски, Лешек. *Шта нас то питају велики филозофи*, книга 2, Панчево: Мали Немо, 2006.

Котингем, Џон. *Декарт, Декартова филозофија духа*, Велики филозофи, Фредерик Рафаел и Реј Монк, Београд: Дерета, 2004.

- Панзова, Виолета. „Декарт: новата научна парадигма“, Филозофска трибина, 11(1996):43-53.
- Прист, Стефан. *Теории за умот*. Скопје: Аз-буки, 2007.
- Aalderink, Mark. *Scientific Knowledge, and Concept Formation in Geulincx and Descartes*. Utrecht: Department of Philosophy Utrecht University, 2009.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Aczel, D. Amir. *Descartes "Secret Noteboook."* New York: Broadway Books, 2005.
- Almog, Joseph. *Cogito? Descartes and Thinking the World*. New York: Oxford university press, 2008.
- Araujo de Marcelo. *Descartes on Mathematical Truths: Coherence and Correspondence History of philosophy quarterly*. Volume 23, Number 4, October 2006.
- Ariew, Roger. *Descartes Rene. Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett Publishing, sine anno.
- Aristotel, *Organon*, Beograd: Kultura 1970.
- Barnes, Jonathan. *Aristotel*, Zagreb: Kruzak, 1996.
- Bailey, J.T.D. *Descartes on logical properties of Ideas*. British Journal for the History of Philosophy 14(3) 2006: 401 – 41. London: Routledge.
- Bermúdez Luis José. *The Originality of Cartesian Scepticism*. History of Philosophy Quarterly 17 (October 2000), 333-360.
- Broughton, Janet. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Broughton Janet, and John Carriero, Edts. *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Caruso, Gregg. *Necessity, Truth, and Existence in Descartes' Second Meditation*. The Carleton University Student Journal of Philosophy, 1997.
- Cassirer, Ernst. *Descartes. Osnovni problem kartezijanstva*. Prev. Kiril Miladinov. Zagreb: Demetra, 1997.
- Cottingham, John. *Cartesian Reflections Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Cottingham, John. *Descartes, an intellectual biography*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

- Cottingham, John. *Descartes: methodology, The Renaissance and 17th Century Rationalism*, G.H.R.Parkinson (ed.), London: Routledge,2003.
- Cottingham, John. *Descartes: metaphysics and the philosophy of mind, The Renaissance and 17th Century Rationalism*, G.H.R.Parkinson (ed.), London:Routledge,2003.
- Cottingham, John. *Reason, Will and Sensation (studies in Descartes metaphysic)*. Oxford: Oxford University Press,1994.
- Curley, Edwin. *The Cogito and the Foundations of Knowledge, The Blackwell guide to Descartes' meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Dancy, Jonathan. *Uvod u suvremenu epistemologiju*, Zagreb:Sveučilište u Zagrebu,2001.
- Gaukroger, Stephen. „*Descartes: methodology*“, *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, G.H.R.Parkinson, ed. London: Routledge,2008.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes, an intellectual biography*, Oxford:Clarendon Press, 1998.
- Stephen, Gavbroger, John Schuster and John Sutton, Edts. *Descartes Natural Philosophy*.Routledge :London New York, 2000.
- King, J.Peter. *Što je filozofa - Život I djelo najvećih svjetskih mislilaca*. Prev.Andrea Tišljar. Zagreb:Veble Commerce, 2005.
- Koplston, Frederik. *Istorija filozofije*, tom IV, Beograd: BIGZ, 1995.
- Lazović, Živan.„*Kartezijanski skepticizam*“, THEORIA 4 (1996) : 39.
- Lacewing, Michael. *Descartes' ontological argument*. London: Routledge,2008.
- Langton, Rae. *A Study Guide to Descartes' Meditations*. Massachusettes: MIT, sine anno.
- Laserna, Mario.*Analytic Geometry, Experimental Truth and Metaphysics in Descartes*. Carrera no. 3, 9-52.
- Lazović, Živan. *Kartezijanski Skepticizam*. THEORIA (1996): 39 : 25-58.
- Lazović, Živan.*Problem filozofskog skepticizma*.Beograd:Institut za filozofiju Filozofski fakultet univerziteta u Beogradu,2012.
- Lennon, M. Thomas. *The Pain Truth Descartes, Huest and Skepticism*. Boston: Leiden, 2008.
- Losse, John. *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford:Oxford University Press, 1993.

- Mattey, J.G. *Descartes's Meditations on First Philosophy*. Philosophy 1, Winter, 2006.
- Miles, Murray. *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1999, xviii + 564 pp.,
- Milidrag, Predrag. *Dekartova idea i reprezentacije stvari*. Institut za filozofiju i društvenu teoriju. Beograd: sine anno.
- Milidrag, Predrag. „Poput slika stvari“: temelji Dekartove metafizičke teorije ideja, Beograd: Filip Višnjić, 2010.
- Mimica-Šakota, Jasna. *Dekartova metafizika tela*. Pančevo: Mali Nemo, 2006.
- Nadler, Steven. *Doctrine of Ideas*, The Blackwell Guide to Descartes' Meditations, Stephen Gaukroger, ed., Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Newman, Lex. *Descartes' Rationalist Epistemology*. A Companion to Rationalism, ed. Alan Nelson. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Newman, Lex. *The Fourth Meditation. Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No.3 (Sep 1999), 599-591.
- Nozick, Robert. *The Nature of Rationality*, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Parkinson, G.H.R. ed., *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, London: Routledge, 2000.
- Pavlović, U. Branko. *Filozofija prirode*, Zagreb: Naprijed, 1978.
- Petronijević, Branislav. *Istorija novije filozofije*. Beograd: Nolit, 1982.
- Popkin H. Richard. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Roger Ariew, Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Schmaltz, and Theo Verbeek, eds., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Lanham, Maryland, USA: The Scarecrow Press, 2003.
- Rozemond, Marleen. *Descartes's Ontology of the Eternal Truths, In Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy*, Paul Hoffman, ed., 2008.
- Sarkan, Husain. *Descartes Cogito saved from the Great Shipwreck*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Schmaltz, M. Tad. *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Seager, William. *Theories of Consciousness. An introduction and assessment.*
London: Routledge, 1999.
- Sepper L. Dennis. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity
Of Thinking.* Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Smith D. Nathan and Taylor P. Jason, eds. *Descartes and Cartesianism.* Cambridge:
Cambridge Scholars Press, 2005.
- Šaf, Adam. *Neki problem marksističke teorije istine,* Beograd: Kultura, 1960.
- Šajković, Radmila *Descartes I njegovo delo, knjiga 1,* Beograd: Filozofsko društvo
Srbije, 1978.
- Šajković, Radmila, *Descartes II njegovo delo, knjiga 1,* Beograd: Filozofsko društvo
Srbije, 1978.
- Tweyman, Stanley. *Rene Descartes meditation on first philosophy.* London:
Routledge, 1993.
- Van De Pitte P, Frederick "Descartes's Strategy for the Grounding of Physics in the
Meditations" *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3,
1997, 561-574.
- Vinci, C. Thomas. *Cartesian Truth.* Oxford: Oxford University Press, 1998. 270.
- Voss, Stephen. *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes.* Oxford:
Oxford University Press, 1993.
- Wallace, William. *Rene Descartes.* New York: Encyclopedia Britannica (1911) vol. 8:
79-90.
- Wee, Cecilia. *Material Falsity and Error in Descartes's Meditations.* London:
Routledge, 2006.
- Wilson Dauler, Margaret. *Descartes.* London: Routledge, 2010.