

1

2018

Filozofski vestnik

Filozofski vestnik

fv

DESCARTES
THE ANTHROPOCENE
REALIZEM V MODERNI FILOZOFIJI



ISSN 0353 4510
Letnik/Volume XXXIX
Številka/Number 1
Ljubljana 2018

Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

Programska zasnova

Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) je glasilo Filozofskega inštituta Znanstveno-raziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. Druga številka je posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku s povzetki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je vključen v: Arts & Humanities Citation Index, Current Contents / Arts & Humanities, EBSCO, DOAJ, IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften), The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Scopus in Sociological Abstracts.

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

Filozofski vestnik (ISSN 0353-4510) is edited and published by the Institute of Philosophy of the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a philosophy journal with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics, and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

Three issues of the journal are published annually. The second issue is a special issue that brings together articles by experts on a topic chosen by the Editorial Board. Articles are published in English, French, or German, with abstracts in Slovenian and English.

Filozofski vestnik is indexed/abstracted in the Arts & Humanities Citation Index; Current Contents / Arts & Humanities; DOAJ; EBSCO; IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriften); The Philosopher's Index; Répertoire bibliographique de philosophie; Scopus; and Sociological Abstracts.

Filozofski vestnik is published with the support of the Slovenian Research Agency. Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

Filozofski vestnik

XXXIX | 1/2018

Izdaja | Issued by

ZRC SAZU, Filozofski inštitut
Institute of Philosophy

Založnik | Published by

Založba ZRC

Ljubljana 2018

Kazalo

Filozofski vestnik | Volume XXXIX | Številka 1 | 2018

Descartes

- 7 **Matjaž Vesel**
Descartes o gibanju v *Svetu*
- 35 **René Descartes**
Principi filozofije, drugi del
- 67 **Aleš Bunta**
Singularnost *cogita*: nekaj dopolnil k Hintikkovi teoriji
- 91 **Jaakko Hintikka**
Cogito, ergo sum: sklep ali performativ?

The Anthropocene

- 121 **Tadej Troha**
The Age of H: Towards the Anthropocene Imperative

Realizem v moderni filozofiji

- 137 **Miran Božovič**
Spekulativna zgodovina filozofije
- 157 **Gregor Kroupa**
Realizem Leibnizeve univerzalne karakteristike
- 175 **Slavoj Žižek**
Realnost in Realno: variacije na temo Platonove votline
- 197 **Povzetki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXIX | Number 1 | 2018

Descartes

- 7 **Matjaž Vesel**
Descartes on Motion in *The World*
- 35 **René Descartes**
Principles of philosophy, Part 2
- 67 **Aleš Bunta**
The Singularity of the *Cogito*: Some Additions to Hintikka's Theory
- 91 **Jaakko Hintikka**
Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?

Antropocen

- 121 **Tadej Troha**
Doba črke H: k imperativu antropocena

Realism in Modern Philosophy

- 137 **Miran Božovič**
The Speculative History of Philosophy
- 157 **Gregor Kroupa**
The Realism of Leibniz's Universal Characteristic
- 175 **Slavoj Žižek**
Reality and the Real: Variations on the Theme of Plato's Cave
- 197 **Abstracts**

Descartes

Matjaž Vesel*

Descartes o gibanju v Svetu**

Gibanje v pravem – in ne v običajnem ali »vulgarnem« – pomenu besede je po Descartesu v *Principih filozofije*, II, 25, »prenos enega dela materije ali enega telesa iz sosesčine teh teles, ki se tega neposredno dotikajo in na katera gledamo kot na mirujoča, v sosesčino drugih«.¹ V nadaljevanju Descartes to definicijo bolj podrobno pojasni z naslednjimi besedami:

In tu z <izrazoma> »eno telo« ali »en del materije« razumem vse to, kar je preneseno hkrati, četudi prav to lahko znova sestoji iz mnogih delov, ki imajo v sebi druga gibanja. In pravim da je »prenos« – in ne sila ali dejavnost – tisti, ki prenaša, da pokažem, da je ono <gibanje> vedno v gibajočem se <telesu>, in ne v gibalu, kajti tega dvojega navadno ni mogoče dovolj natančno razločiti, in da je vendar njegov modus, ne pa neka samostojno obstoječa stvar, tako kot je oblika modus oblikovane stvari in mirovanje <modus> mirujoče stvari.²

Descartesova definicija gibanja je bila deležno številnih kritik, med katerimi najbolj izstopata Leibnizeva in Newtonova.³ Leibniz tako piše, da »če gibanje ni nič drugega kot ta vzajemna sprememba, potem sledi, da v naravi ne obstaja noben razlog, zakaj bi morali raje pripisati gibanje eni in ne drugi stvari.

** Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

¹ *Principi filozofije*, II, 25, str. 50. Descartesove *Principe filozofije, drugi del, 1–44*, navajam po prevodu Mateja Hriberška v pričujoči številki *Filozofskega vestnika* 39 (1/2018), str. 37–65. Za prevod prvega dela cf. Descartes, *Principi filozofije, prvi del*, prev. N. Homar, *Problemi-Razprave* 27 (5/1989)/*Razpol* 5, str. 47–78.

² *Principi filozofije*, II, 25, str. 50–51.

³ Za kratek pregled nekaterih sodobnih kritikov Descartesove teorije gibanja, predvsem kar zadeva gibanje v povezavi z individualizacijo teles, cf. Alice Sowaal, »Cartesian Bodies«, *Canadian Journal of Philosophy* 34 (2004), str. 219–222, in nekoliko širše v: ista, »Idealism and Cartesian Motion«, v: A. Nelson (ur.), *A Companion to Rationalism*, Wiley-Blackwell, Padstow 2005, str. 254–257.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU

Posledica tega bo, da stvarno gibanje ne obstaja.«⁴ Podobno meni tudi Newton, ki po analizi ključnih razdelkov drugega dela *Principov filozofije*, v katerih Descartes gibanje obrazloži z vseh po njegovem mnenju relevantnih vidikov, v delu *O gravitaciji* sklene, da »Descartesovo gibanje ni gibanje«.⁵

Ker je za Descartesa gibanje temeljni pojav v vesolju, od katerega je odvisno vse, kar se dogaja v njem,⁶ predstavljata ti dve ugotovitvi, če sta seveda utemeljeni, smrtno obsodbo za celotno Descartesovo fiziko. Še več, ker je Descartes sistematičen filozof in je posledično pojem gibanja tesno povezan s celotno filozofijo – ali, če rečem nekoliko drugače, ker je gibanje temeljni pojem fizike, fizika pa po Descartesu raste iz korenin metafizike, z njegovo metafiziko⁷ – pomeni to smrtno obsodbo celotne Descartesove filozofije: če je napačna fizika, je morebiti, ali zelo verjetno, napačna tudi njegova metafizika. Če poleg same opredelitve gibanja in z njim tesno povezanega pojma individualnih teles (»eno telo«, »en del materije« iz prej navedene definicije gibanja) upoštevamo še druge relevantne vidike, namreč zakone narave ali pravila gibanja, vertikalno in horizontalno vzročnost (tj. Bog kot vzrok in ohranjevalec gibanja, povzročanje gibanja med telesi), silo gibanja, determinacijo, pravila trkov teles, količino sile gibanja, hitrost, plenum, teorijo vrtincev, kopernikanizem ipd., se znajdemo pred ogromnim kompleksom težkih, tesno prepletenih in vzajemno pogojujočih se vprašanj in problemov,⁸ ki imajo implikacije za Descartesov dualizem, zvezo duha in telesa, božje stvarjenje, večne resnice, vrojene ideje in še marsikaj drugega.

⁴ Georg Wilhelm Leibniz, »Animadversiones in partem generalem Principio Cartesianorum«, v: isti, *Die philosophischen Schriften*, IV, ur. C. I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim 1978, str. 349.

⁵ Isaac Newton, »De Gravitatione et aequipondio fluidorum«, v: A. Rupert Hall in Marie Boas Hall (ur.), *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, str. 98.

⁶ *Principi filozofije*, II, 23, str. 49: »In vse lastnosti, ki jih v njej [tj. materiji] jasno dojemamo, je mogoče zvesti na to eno, da je deljiva in gibljiva po <svojih> delih ter zato zmožna vseh tistih afekcij, za katere dojemamo, da lahko sledijo iz gibanja njenih delov.« Moj poudarek.

⁷ Cf. znamenito prisposodbo drevesa iz predgovora k francoskemu prevodu *Principov filozofije*, po kateri deblo fizike raste iz metafizičnih korenin, v: René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, VIII-2, ur. Ch. Adam in P. Tannery, Vrin, Pariz 1897–1913, str. 14. V nadaljevanju se na vsa Descartesova dela, ki niso prevedena v slovenščino, sklicujem po tej izdaji (npr.: *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 39–40).

⁸ Tega se seveda zaveda tudi Descartes sam in to izrecno izpostavi. Cf. pismo Mersennu, 15. april 1630, AT, I, str. 141.

Vendar Descartes ni vedno zagovarjal takšnega pojmovanja gibanja. V svojem relativno zgodnjem delu *Svet ali traktat o svetlobi*,⁹ ki je za časa njegovega življenja ostalo v predalu, je gibanje opredelil kot tisto, kar stori, da »telesa preidejo iz enega mesta na drugo in zaporedoma zasedajo vse prostore, ki so med tema dvema <mestoma>«,¹⁰ in to kljub temu, da je v še zgodnejšem in prav tako neobjavljenem delu *Pravila, kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico*, trdil, da gibanja ni mogoče definirati in ga tudi ni treba definirati.¹¹ V obeh zgodnjih delih pa je izrecno in izjemno ostro napadel Aristotelovo teorijo gibanja. Ravno to nezadovoljstvo z aristotelskim pojmovanjem gibanja ga je vodilo do razvitja lastne teorije v *Svetu*, nato pa še v zrelih *Principih filozofije*.

Velika večina komentatorjev se tako kot Leibniz in Newton, kar zadeva Descartesovo teorijo gibanja, pa tudi fiziko nasploh, osredotoča na *Principe filozofije*. Sam vendarle menim, da Descartesovo zrelo teorijo iz *Principov* mnogo lažje razumemo – mogoče celo na neprotisloven način –, če k njej pristopimo »genealoško«, če spremljamo razvoj Descartesove misli o gibanju in njegovih metafizičnih (pred)postavkah. Zato se bom v tem članku osredotočil na tiste vidike gibanja, ki jih Descartes obravnava ali, bolje rečeno, na bolj ali manj bežen način vpelje v zgodnjem *Svetu*. Tako kot nekateri drugi sodobni interpreti Descartesove misli tudi sam menim, da je Descartesova filozofija po obsodbi Galilejevega kopernikanizma leta 1633 in posledični Descartesovi odločitvi, da ne objavi *Sveta*, doživela dokaj pomembno spremembo in da moramo torej *Svet* in druga dela, ki so nastala pred *Meditacijami* in *Principi* razumeti bolj ali manj neodvisno od teh. Za razumevanje *Sveta* je mnogo bolj koristno, če upoštevamo, kako, s kakšnimi nameni in cilji ga je Descartes pisal, in če poiščemo povezave z drugimi deli, ki jih je pisal v tem obdobju. Na drugi strani pa moramo fiziko iz *Principov* razumeti v luči Galilejeve obsodbe ter sprememb, ki jo je doživela Descartesova metafizika, potem ko je Descartes domislil *Meditacije* in formuliral odgovore na ugovore k temu delu.

V članku bom najprej (1) na grobo orisal proces nastajanja *Sveta*. Sledila (2) bo predstavitev in analiza Descartesove kritike sholastičnega pojmovanja gibanja

⁹ Izvirni naslov iz leta 1664, v katerem je delo posthumno izšlo, je *Le Monde de Mr. Descartes ou le Traité de la Lumière*.

¹⁰ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 39–40.

¹¹ Cf. *Pravila*, XII. pravilo, v: Descartes, *Razprava o metodi, Pravila*, prev. B. Furlan, Slovenska matica, Ljubljana, 1957, str. 170–171. Prevod je terminološko zastarel.

iz 7. poglavja *Sveta*, nato (3) pa še predstavitev in kratka analiza drugih postavk o gibanju, ki jih lahko zasledimo v prvih sedmih poglavjih istega dela. Članek bom (4) sklenil z obravnavo pravil gibanja ali zakonov narave, razvitih konec tega poglavja, ki jih večkrat razumejo kot osnutek klasičnih, newtonovskih inercialnih zakonov. Osnovno vprašanje, ki me bo pri tem vodilo, je, na kakšen način je Descartesov Bog po stvarjenju še vedno prisoten v stvarstvu. Rečeno drugače: ali prehajanje gibanja med telesi povzroča Bog ali pa imajo telesa moč povzročanja sama v sebi?

1. Geneza *Sveta*

Proces pisanja *Sveta* ima svojo predzgodovino in dve neenakomerni obdobji.¹² Descartes, ki je leta 1620 začel s projektom pisanja *Pravil*, je leta 1628 dokončno opustil pisanje. Ključna značilnost tega obdobja, v katerem se je Descartes poglobljeno ukvarjal tudi z optiko in analitično geometrijo, je bila, da se je Descartes v njem opiral na matematiko kot model racionalnega mišljenja.¹³ Že leta 1629 je Descartes našel nov naravno-filozofski izziv v problemu razlage lažnih sonc ali parahelijev, s tega pa je hitro prešel na projekt pojasnitve celotne fizike, ki ga je začel imenovati »moj svet«¹⁴ in »zgodba [ali pripovedka] (*fable*) mojega sveta«.¹⁵ Vzporedno s tem je razmišljal tudi o metafizičnih vprašanjih, svoja razmišljanja pa je nameraval objaviti v *Traktatu o metafiziki*,¹⁶ v katerem si je zadal za nalogo, »dokazati obstoj Boga in naših duš, ko so te ločene od teles, iz česar sledi njihova nesmrtnost«.¹⁷ V pismu Mersennu 15. aprila 1630 pa je razlagal, da imajo po njegovem prepričanju vsi tisti, ki jim je Bog podelil razum, dolžnost, da ga uporabijo za spoznanje Boga in samih sebe. »S tem sem skušal začeti,« je zapisal, »svoje študije; in pravim vam, da ne bi nikoli znal poiskati temeljev fizike, če jih ne bi iskal po tej poti«.¹⁸ To je tudi snov, ki jo je največ preučeval. Sodi tudi, da je našel način, kako je »mogoče dokazati metafizične

10

¹² Najboljša študija, ki obravnava celotno zgodnje Descartesovo obdobje, v katerega sodi tudi *Svet*, je John Schuster, *Descartes-Agonistes. Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism* 1618–33, Springer, Dordrecht 2013.

¹³ Cf. npr. John A. Schuster, »Descartes' *Mathesis universalis*, 1619–1628«, v: S. Gaukroger (ur.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Harvester, Brighton 1980, str. 31–96.

¹⁴ Descartes Mersennu, 4. november 1630, AT, I, str. 176.

¹⁵ Descartes Mersennu, 25. november 1630, AT, I, str. 179.

¹⁶ *Ibid.*, str. 182.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Descartes Mersennu, 15. april 1630, AT, I, str. 144.

resnice, na način, ki je bolj očiten kot so geometrijski dokazi.«¹⁹ Descartes nadaljuje, da se bo tudi v fiziki dotaknil številnih metafizičnih vprašanj, še posebej vprašanja večnih matematičnih resnic. Trdi, da je večne matematične resnice vzpostavil Bog in da so tako kot druge ustvarjene stvari v celoti odvisne od njega. Bog »je vzpostavil te zakone v naravi, tako kot kralj vzpostavi svoje zakone v svojem kraljestvu.«²⁰ Večne resnice so vse *mentibus nostris ingenitae*, tj. vrojene v naš duh.²¹ Metafizična vprašanja, ki jih je v tem obdobju pretehtaval, so torej na eni strani zadevala dualizem duše in telesa, na drugi pa teološki voluntarizem, se pravi božjo svobodno voljo pri ustvarjanju večnih resnic in njihovo vrojenost v naš duh.

Descartes je torej svojo fiziko vseskozi razumel kot utemeljeno na metafiziki in je nameraval o metafizičnih vprašanjih spregovoriti tudi v *Svetu*. Zanj sta bila oba projekta vseskozi notranje povezana. In četudi ne vemo natančno, kaj je bila vsebina *Traktata o metafiziki*, saj se je izgubil, se zdi smiselno domnevati, da je vseboval tiste razmisleke, o katerih Descartes piše v svojih pismih in četrtem delu *Razprave o metodi*²² in jih je kasneje razvil v *Meditacije*. Descartesov izvirni načrt je bil, da bi najprej objavil fiziko, ko bi videl odziv publike, pa še metafiziko.²³ Zaradi izjemno dramatičnega dogodka, obsodbe Galilejevega zagovora gibanja Zemlje leta 1633, je spremenil načrt.²⁴ Vsaj začasno je prenehal s pisanjem *Sveta* in prenehal razmišljati o objavi. Kasneje je *Svet* je sicer še popravljal,²⁵ vendar se je odločil objaviti *Razpravo o metodi*, ki ji je dodal tri eseje: *Meteorologijo*, *Dioptriko* in *Geometrijo*, od katerih je *Geometrija* nastala najprej, drugi dve pa sta deloma in brez kopernikanskega kozmološkega okvirja vzeti iz *Sveta*. Obsodba Galileija je Descartesa spodbudila, da se je posvetil metafizičnim vprašanjem, ki jih je obravnaval na avguštinovski način, svoje rešitve pa objavil v *Meditacijah*.²⁶ Šele po dokončanju *Meditacij* oziroma med

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, str. 145–146.

²¹ Prim tudi pismi Mersennu, 6. in 27. maj 1630, AT, I, str. 149–151, in 151–153.

²² Cf. *Razprava o metodi*, četrti del, prev. S. Jerele, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 49–61.

²³ Cf. Descartes Mersennu, 15. april 1630, AT, I, str. 144.

²⁴ O tem cf. Descartesova pisma Mersennu, konec novembra 1633, AT, I, str. 270–272; februar 1634, AT, I, str. 281–282; in april 1634, AT, I, str. 285–288.

²⁵ O tem cf. Rosaleen Love, »Revisions of Descartes' Matter Theory in *Le Monde*«, *British Journal for the History of Science* 8 (1975), str. 127–137.

²⁶ Cf. Stephen Menn, *Descartes and Augustin*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Michel Friedman »Descartes and Galileo: Copernicanism and the Metaphysical Foundati-

zbiranjem ugovorov in pisanju odgovorov nanje, je zopet pomislil na to, da bi objavil svojo fiziko. Novembra 1640 je prvič omenil »popoln učbenik moje filozofije«, ²⁷ tj. *Principe filozofije*, ²⁸ ki da ga pripravlja, kar pomeni, da se je iz *Sveta* dokončno preusmeril v pisanje *Principov*. Njegova fizika pa v *Principih filozofije*, kljub mnogim navideznim ujemanjem, predvsem pa kar zadeva pojmovanje gibanja, ni več takšna, kot jo je formuliral v *Svetu*. Od nje se v nekaterih temeljnih elementih precej močno razlikuje. Vprašanje je celo, ali ni Descartes zaradi obsodbe gibanja Zemlje spremenil pojma gibanja tako, da skladno z njegovo fiziko ne bi bilo mogoče reči, da se Zemlja giblje. ²⁹

2. Descartesova kritika Aristotelove teorije gibanja

Vrnimo se torej k problemu gibanja. Descartes v *Svetu* aristotelško definicijo gibanja – »gibanje je dejanskost bivajočega v možnosti, kolikor je v možnosti« – podvrže ostri in sistematični kritiki. Aristotel gibanje tako opredeli v *Fiziki*, kjer pravi:

Ker pa je glede posameznega rodu razločeno med (bitjo) v dejanskosti in v možnosti, dejanskost bivajočega v možnosti, kolikor je takšno, pa je gibanje, na primer spremenljivega, kolikor je spremenljivo, spreminjanje, dejansko rastljivega in njemu nasprotnega pojemljivega (za oboje ni skupnega imena), rast in pojemanje, dejanskost nastajljivega in minljivega nastajanje in minevanje, dejanskost premakljivega premikanje. ³⁰

Aristotelovo gibanje je torej proces prehajanja iz možnosti v dejanskost, ki ni omejen samo na gibanje z mesta na mesto, tj. premikanje, temveč je izjemno raznovrsten, saj zajema vse spremembe v svetu, te so poleg omenjene še kvalitativno spreminjanje, rast ter pojemanje in nastajanje ter minevanje. Descartes meni, da je razlika med aristoteliskim pojmovanjem gibanja in njegovim »tako

12

ons of Physics«, v: J. Broughton in J. Carriero (ur.), *A Companion to Descartes*, Routledge, Malden 2008, str. 69–83.

²⁷ Descartes Mersennu, 11. november 1640, AT, III, str. 157.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cf. npr. Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992, str. 181–188.

³⁰ Aristotel, *Fizika*, III, 201a 9–16, prev. V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 155.

velika, da z lahkoto pride do tega, da je tisto, kar je resnično za enega, neresnično za drugega«,³¹ in poudari štiri kritične točke.

Prva je nerazumljivost. Definicija gibanja – »gibanje je dejanskost bivajočega v možnosti, kolikor je v možnosti«³² – po Descartesu ne pove ničesar razumljivega,³³ pravi celo, da je sam ne zna niti dobro prevesti. Na drugi strani pa je naravo Descartesovega gibanja izjemno lahko spoznati, celo lažje kot osnovne geometrijske pojme: »narava gibanja, kot ga pojmujem tu, je tako lahko spoznati, da so jo sami geometri, ki so od vseh ljudi najbolj razločno preučili stvari, ki so jih obravnavali, ocenili kot bolj enostavno in bolj razumljivo od tiste njihovih površin in njihovih črt, kot je vidno v tem, da so pojasnili črto z gibanjem točke in površino z onim <gibanjem> črte.«³⁴

Podobno kritiko nerazumljivosti aristotelske definicije gibanja je Descartes zapisal že v *Pravilih*, kjer pa je polega tega zatrdil tudi to, da gibanja sploh ni mogoče in tudi ni treba definirati. Vsi vemo, kaj je gibanje, če le usmerimo nanj »luč svojega duha«.³⁵ Njegovo stališče iz *Pravil* je torej podobno tistemu iz *Sveta* in če povzamem obe deli, potem je Descartes do sedaj izpeljal naslednje: medtem ko je sholastično gibanje popolnoma nerazumljivo, je Descartesovo gibanje »enostavna narava«, »očitna sama po sebi« (*Pravila*) razumljiva celo bolj, kot so razumljivi osnovni geometrijski pojmi, saj so te geometri pojasnjevali ravno z gibanjem: »črto z gibanjem točke in površino z onim <gibanjem> črte« (*Svet*).³⁶ Toda kaj to natančno pomeni?

Če pogledamo v Evklidove *Elemente*, hitro ugotovimo, da tam črta ni opredeljena z *gibanjem* točke, niti površina z *gibanjem* črte. Toda v 16. in 17. stoletju se je vzpostavila kinematična teorija geometrije, ki je obravnavala nekatere geometrijske entitete s pomočjo gibanja.³⁷ Tudi Descartes sam je v svojih zgodnjih matematičnih premišljevanjih in v *Geometriji* konstrukcijo krivulj opisovali z

³¹ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 38–39.

³² *Ibid.*, str. 39.

³³ Cf. tudi Descartes Mersennu, 16. oktober 1639, AT, II, str. 597.

³⁴ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 39.

³⁵ Cf. *Pravila*, XII. pravilo, v: Descartes, *Razprava o metodi, Pravila*, str. 171.

³⁶ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 39.

³⁷ Cf. François de Gandt, *Force and Geometry in Newton's Principia*, prev. C. Wilson, Princeton University Press, Princeton 1995, str. 202–209.

kontinuiranim *gibanjem*. Po Descartesu so v geometriji sprejemljive tiste krivulje, ki jih lahko zarišemo, konstruiramo s koordiniranim zveznim gibanjem. V povzetku so Descartesovi primarni kriteriji za gibanja, ki zarisujejo sprejemljive krivulje, naslednji: (1) predmeti v gibanju morajo biti preme ali ukrivljene črte; (2) točka, ki začrtuje, mora biti definirana kot presečišče dveh tako gibajočih se črt; (3) gibanja teh črt morajo biti zvezna; (4) koordiniranati jih mora začetno gibanje.³⁸ Mislim, da ti kriteriji dobro pojasnjujejo njegovo trditev o konstrukciji črt z gibanjem točk in površin z gibanjem črt.

Druga Descartesova ost je usmerjena proti obsegu sholastičnega pojmovanja gibanja, obenem pa se zopet sklicuje tudi na to, da je lažje pojmljiva kot črte geometrov:

Filozofi tudi predpostavljajo več gibanj, za katere mislijo, da lahko do njih pride, ne da bi kakšno telo spremenilo mesto, kot na primer tista, ki jih imenujejo: *Motus ad formam*, *motus ad calorem*, *motus ad quantitatem* (gibanje k obliki, gibanje k toploti, gibanje h količini) in tisoče drugih. Sam pa poznam samo tistega, ki ga je lažje pojmovati kot črte geometrov in ki stori, da telesa preidejo iz enega mesta na drugo in zaporedoma zasedajo vse prostore, ki so med tema dvema <mestoma>.³⁹

Za Descartesa je torej edino relevantno gibanje lokalno gibanje, gibanje z mesta na mesto, ne pa tudi ostala gibanja, ki so jih obravnavali v sholastični filozofiji. Tega je tudi lažje pojmovati kot geometrijske pojme. Opredeli ga kot tisto, kar stori, da telesa preidejo z enega mesta na drugo, pri čemer zaporedoma zasedajo vse vmesne prostore med tema dvema mestoma. Tudi tu lahko potegnemo vzporednico med Descartesovim pojmovanjem gibanja in njegovo geometrijo, v kateri prav tako uporablja pojem gibanja. Kot sem že opozoril, Descartes v svoji geometriji tvorbo krivulj pojasnjuje z zveznimi, neprekinjenimi, kontinuiranimi gibanji, da bi tako ločil prave, »geometrijske« krivulje od »imaginarnih«,

³⁸ Cf. Descartes, *Geometrija, Druga knjiga: O naravi krivulj*, AT, VI, str. 388–442. Cf. tudi Mary Domski, »The Intelligibility of Motion and Construction: Descartes' Early Mathematics and Metaphysics, 1619–1637«, *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), str. 119–130, posebej str. 127–128. Domski se opira na delo Henka Bosa, *Redefining Geometrical Exactness: Descartes' Transformation of the Early Modern Concept of Construction*, Springer, New York 2001.

³⁹ Svet, 7. pogl., AT, XI, str. 39–40.

ne-geometrijskih krivulj. Kriterij, ki ločuje geometrijske krivulje od imaginarnih, je v njihovi *pojmljivosti, razumljivosti*.⁴⁰ V matematičnih delih torej uporablja popolnoma isti standard kot v *Svetu*, kjer za svoje gibanje trdi, da je bolj pojmljivo od sholastičnega. Pojem gibanja, ki ga vzpostavlja Descartes v *Svetu*, je tvorjen na podlagi modela kontinuiranega, zveznega geometrijskega gibanja, ki v Descartesovi geometriji deluje pri konstrukciji jasno pojmljivih krivulj.⁴¹

Poleg tega – in s tem smo pri tretji točki kritike –, se Descartes od sholastičnih, šolskih filozofov razlikuje tudi po tem, da pripisuje isti ontološki status gibanju in mirovanju. Šolski filozofi menijo, da še tako neznatno gibanje obstaja na mnogo bolj trden in resničen način kot mirovanje. Mirovanje pa razumejo kot neko manjkanje ali umanjkanje. Descartes na drugi strani meni, da sta tako gibanje kot mirovanje kvaliteti materije. Mirovanje je kvaliteta, ki jo moramo pripisati materiji, ko ta ostaja na enem mestu, gibanje je kvaliteta materije, ko materija spreminja mesto.

In še zadnja problematična točka: narava sholastičnega gibanja je izjemno ne-navadna. Cilj ali smoter tega gibanja je namreč mirovanje. Medtem ko imajo vse druge stvari za svoj smoter dovršenost, popolnost in stremijo k temu, da se ohranijo, je cilj ali smoter sholastičnega gibanja v mirovanju. Sholastično gibanje v nasprotju z vsemi zakoni narave stremi k temu, da bi se izničilo. Descartesovo gibanje pa v nasprotju s sholastičnim »sledi istim zakonom narave, kot to na splošno počno vse dispozicije in vse kvalitete, ki so v materiji, tako tiste, ki jih učenjaki imenujejo *modos et entia rationis cum fundamento in re* (modusi in bivajoče stvari v razumu s temeljem v stvari), kot *qualitates reales* (njihove stvarne kvalitete)«,⁴² v katerih Descartes ne najde »nič več realnosti kot v drugih.«⁴³

⁴⁰ V drugi knjig *Geometrije*, AT, VI, 389, Descartes tako pravi, da je v geometriji kriterij zgolj »pravilnost razmišljanja (*la iustesse du raisonnement*)«, nekoliko naprej, str. 391, pa utemeljuje sprejemljivost kompleksnejših krivulj na podlagi tega, da jih »dojemamo tako jasno in razločno« kot enostavnejše krivulje.

⁴¹ Cf. tudi Domski, *op. cit.*, str. 127.

⁴² *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 40.

⁴³ *Ibid.* O tem, kaj ima Descartes tu v mislih, cf. Stephen Menn, »The Greatest Stumbling Block: Descartes' Denial of Real Qualities«, v: R. Ariew in M. Green (ur.), *Descartes and His Contemporaries. Meditations, Objections, Replies*, Chicago, The University of Chicago Press 1995, str. 183–185, predvsem op. 3, na str. 184.

Naj povzamem. Descartes je v svojih dveh zgodnjih, za časa njegovega življenja neobjavljenih delih, *Pravila* in *Svet*, menil, da je gibanje v pravem pomenu besede samo lokalno gibanje, gibanje z mesta na mesto. Tega gibanja ni mogoče definirati, saj sodi med enostavne narave, ki so same po sebi razumljive in očitne: »Kdo namreč ne dojame vsega tistega, karkoli že je, z ozirom na kar se spreminjamo, ko spreminjamo mesto?«⁴⁴ Vseeno pa v *Svetu* zapiše, da »gibanje stori, da telesa preidejo iz enega mesta na drugo in zaporedoma zasedajo vse prostore, ki so med tema dvema <mestoma>«. ⁴⁵ Naslednji pozitivni moment njegove teorije gibanja je njegova geometrijska narava. To je mogoče opaziti v dveh vidikih. Descartesovo gibanje temelji na modelu gibanja, ki je na delu pri tvorbi osnovnih geometrijskih entitet, kot sta črta, površina in – upoštevaje njegovo geometrijo – krivulj. Poleg tega je kriterij – to je tretji pozitivni vidik –, ki ga Descartes vzpostavi v geometriji in fiziki isti: pojmljivost, razumljivost. Naslednji moment: ontološka izenačitev gibanja in mirovanja, ki sta oba kvaliteti materije. In še zadnja točka: Descartesovo gibanje sledi istim zakonom narave kot ostale dispozicije in kvalitete materije.

3. Bog in zakoni narave

Sedmo poglavje *Sveta*, ki prinaša kritiko aristotelske teorije gibanja, seveda še zdaleč ni vse, kar Descartes v tem traktatu razvije o gibanju.⁴⁶ Kritika gibanja kot »dejanskosti bivajočega v možnosti, kolikor je v možnosti«, je umeščena v širši kontekst vzpostavitve nove, »racionalistične« fizike, kar je osnovni cilj traktata, nova fizika pa seveda v precejšni meri temelji na »racionalističnem« razumevanju gibanja. Descartes tako v prvih šestih poglavjih navede kar nekaj postavk, ki poleg že navedenih osvetljujejo, čeprav na nesistematičen način, kaj naj bi po njegovem mnenju bilo gibanje in katere komponente je treba upoštevati, če ga hočemo razumeti v njegovi celovitosti.⁴⁷ Te postavke in trditve predstavljajo skupaj s tistimi iz 7. poglavja nastavke za kasnejšo, bolj sistema-

16

⁴⁴ *Pravila*, XII. pravilo, v: Descartes, *Razprava o metodi, Pravila*, str. 170–171. Spremenjen prevod.

⁴⁵ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 40.

⁴⁶ Za analizo *Sveta* po poglavjih, cf. npr. Schuster, *Descartes-Agonistes*, str. 425–452.

⁴⁷ O tem cf. tudi Peter Machamer in James E. McGuire, *Descartes' Changing Mind*, Princeton University Press, Princeton 2009, str. 15–23, in str. 119–126. Naj omenim še knjigo Dennis Garberja, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago 1992, v kateri se osredotoča predvsem na *Principe*, vendar nenehno vleče vzporednice s *Svetom*.

tično, vendar, kot sem že dejal, v nekaterih ključnih vidikih tudi precej drugačno obravnavo gibanja v *Principih filozofije*.

Do prve relevantna omembe gibanju pride v drugem poglavju, ko Descartes obravnava gibanje delcev gorečega lesa. Pri gorenju lesa pride do gibanja nekaterih njegovih delov, kar za Descartesa pomeni, da se odstranijo in ločijo od sosednjih.⁴⁸ Ker lahko samo telo, ki se samo giblje, premakne ali spravi v gibanje drugo telo, to pomeni, da pri gorenju majcena, izjemno hitra in nasilna telesa elementarnega ognja premikajo dele ali delce lesa.⁴⁹ Descartes pri tem razlikuje med močjo gibanja in močjo, ki določa, determinira v katero smer se posamezen delec giblje. Moč, ki določa gibanje, in moč, ki določa smer gibanja, sta dve popolnoma različni stvari, ki lahko obstajata neodvisno druga od druge.⁵⁰ Glede tega napotuje na svojo *Dioptriko*,⁵¹ v kateri je determinacijo gibanja v določeno smer vpeljal kot fizikalno količino, ki jo tako kot gibanje in vsako drugo količino lahko delimo na vse dele, za katere si lahko predstavljamo, da jo sestavljajo. Kljub temu, da determinacija prvenstveno zadeva smer gibanja, pa je Descartes ne razume zgolj kot določitev smeri gibanja, temveč kot dejansko količino, ki ima dele, ni pa identična s samim gibanjem niti ni del gibanja.⁵²

V tretjem poglavju Descartes zatrdi, da v svetu obstaja neskončno število različnih gibanj delov materije, katerih trajanje je stalno, tj. gibanj, ki nenehno potekajo. Vzrok gibanja delov materije, tj. teles, je Bog, ki je ta gibanja ustvaril pri stvarjenju:

⁴⁸ Cf. *Svet*, 2. pogl., AT, XI, str. 7–8.

⁴⁹ Descartes priznava zgolj tri elemente: zemljo, zrak in ogenj. Cf. *Svet*, 5. pogl, AT, XI, str. 23–31.

⁵⁰ *Svet*, 2. pogl., AT, XI, str. 8.

⁵¹ Cf. *Razprava o metodi, Dioptrika*, druga razprava, AT, VI, str. 94–95.

⁵² Najpodrobnejše o determinaciji in Descartesovi polemiki s Fermatom in Hobbesom v: Peter Damerow, Gideon Freudenthal, Peter Maclaughlin in Jürgen Renn (ur.), *Exploring the Limits of Preclassical Mechanics. A Study of Conceptual Development in Early Modern Science. Free Fall and Compounded Motion in the Work of Descartes, Galileo, and Beeckman*, Springer, New York 1992, str. 103–125; prevod besedil na str. 302–332. Cf. tudi Peter McLaughlin, »Force, Determination and Impact«, v: S. Gaukroger, J. Schuster in J. Sutton (ur.), *Descartes' Natural Philosophy*, Routledge, London, 2000, str. 87–97. Slednji, op. 16, str. 109–110, sicer meni, da koncepta determinacije v *Svetu*, kljub temu, da v njem večkrat nastopi izraz »determinacija« (Svet, 2., 7. in 11. pogl., AT, XI, str. 8–9, 45 in 85), ne bi smeli razumeti v tehničnem pomenu. Glede na to, da Descartes v *Svetu* sam napotuje na *Dioptriko*, v kateri je koncept že razvit, ne vidim razloga, da ga tudi v *Svetu* ne bi smeli razumeti v njegovem tehničnem pomenu.

Ne zaustavljam se, *pravi Descartes*, da bi poiskal vzrok njihovega gibanja, kajti zadošča mi misliti, da so se <deli materije> začeli gibati takoj, ko je svet začel obstajati. In ker je tako, ugotovim z mojimi razmisleki, da je nemogoče, da bi se njihova gibanja kadarkoli zaustavila niti da bi se kakorkoli spremenila, razen kar zadeva <njihovega> nosilca. To pomeni, da lahko sila ali moč, da giblje samega sebe, ki je v telesu, prenese celoto ali del na drugo [telo]; in tako je ne more biti več v prvem <telesu>, vendar pa tudi ne more sploh ne biti v svetu.⁵³

Descartes tu v bistvu pravi, da »sila ali moč« gibanja dejansko obstaja v delih materije, tj. telesih, in da jo je ob stvarjenju tja položil Bog. Ti deli materije, telesa, gibljejo sami sebe, obenem pa delujejo na druge dele materije, na druga telesa, pri čemer nanje lahko prenašajo to »silo ali moč« gibanja. Na delu je torej vzročnost, s katero se sila ali moč za gibanje prenaša z enega dela materije na drugega, pri čemer je – to lahko izpeljemo iz zadnjega dela navedka, ta izpeljava pa se potrdi v nadaljevanju besedila – izmenjava sile ali moči gibanja omejena s celotno količino sile ali moči gibanja v svetu. V celotnem svetu obstaja omejena, določena količina gibanja, ki se ne more ne zmanjšati ne povečati, lahko se zgolj prenaša z enega predmeta na drugega.

Descartes nadaljuje s takšnim razmišljanjem tudi v šestem in sedmem poglavju *Sveta*. Vendar pa v šestem poglavju vpelje izjemno pomembno epistemološko novost. Bralca prosi, naj njegova misel začasno zapusti naš svet, da bi lahko videl »drug, popolnoma nov svet«, za katerega bo Descartes poskrbel, da se bo rodil v »imaginarnih prostorih«.⁵⁴ Svojo novo fiziko Descartes od tu naprej predstavlja s pomočjo – na videz protislovno za filozofski traktat – pripovedke, zgodbe (*fable*),⁵⁵ ki pa jo uporabi, da bi z njeno pomočjo prišla na dan resnica: »Da bi vam bila dolgost te razprave manj dolgočasna, jo želim delno zaviti v izmislek zgodbe (*dans l'invention d'une fable*), v teku katere upam, da se bo resnica prikazala v zadostni meri in da jo ne bo manj prijetno videti, kot

18

⁵³ *Svet*, 3. pogl., AT, XI, str. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, 6. pogl., AT, XI, str. 32.

⁵⁵ O statusu te zgodbe in posledično novega sveta cf. npr. Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Vrin, Pariz 1991; Roger Ariew, »Descartes's Fable and Scientific Methodology«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 55 (2005), str. 127–138; Theo Verbeek, »The Invention of Nature: Descartes and Regius«, v: S. Gaukroger, J. A. Schuster, in J. Sutton (ur.), *op. cit.*, str. 149–153; Schuster, *Descartes-Agonistes*, str. 440–441.

če bi jo predstavil popolnoma golo.«⁵⁶ Descartes od tu dalje torej ne preučuje dejanskega sveta, ampak, če rečem zelo na kratko, razvija teoretični model.⁵⁷ Kriterij, ki mu mora ta teoretični model zadostiti, pa je, kot smo lahko videli že na primeru njegove kritike aristotelske teorije gibanja, kriterij pojmljivosti. Descartes namreč implicitno razločuje med dejanskim, a nepojmljivim svetom sholastičnih učenjakov, in tistim, ki si ga sam izmišlja (*feindre*): »Moj namen ni, kot je njihov, razložiti stvari, ki so dejansko v resničnem svetu, temveč samo izmisliti si enega po moji všeči, v katerem ni ničesar, česar tudi najbolj zabiti duhovi ne bi bili sposobni pojmovati in ki bi bil lahko, kljub temu da sem si ga izmislil, ustvarjen.«⁵⁸ Izmišljeni svet temelji na tem, da je pojmljiv, kar pomeni, da si ga lahko razločno predstavljamo (*distinctement imaginer*). In četudi v starem svetu sholastične filozofije ne bi bilo ničesar od tistega, kar Descartes na omenjenem temelju razvije v novem svetu, bi Bog vse to lahko v novem vseeno ustvaril, »kajti gotovo je, da lahko ustvari vse stvari, ki si jih lahko predstavljamo (*imaginer*)«.⁵⁹

Descartes tako v šestem poglavju bralca prosi, naj si predstavlja, da je Bog v imaginarnih svetovih, o katerih govorijo filozofi, ustvaril nov svet,⁶⁰ v katerem ni praznine. Ta svet je popolnoma napolnjen z materijo, se pravi, da gre za plenum, vesolje brez praznine ali vakuuma, ki nima substancialnih oblik⁶¹ in kvalitet, tj. z materijo, ki je »resnično telo, popolnoma trdno, ki napolnjuje enako vse dolžine, širine in globine tega velikega prostora.«⁶² Ker smo svobodni, da si to materijo »izmišljamo, kot nam dopušča naša predstavnna zmožnost (*imagination*),⁶³ ji pripišimo, če lahko, naravo, v kateri ni čisto ničesar, česar ne bi mogel vsakdo (s)poznati tako popolno, kot je to le mogoče.«⁶⁴ Descartes torej vzpostavlja imaginarni, predstavljeni svet, v katerem lahko naravo spoznamo in poznamo v popolnosti.

⁵⁶ Svet, 5. pogl., AT, XI, str. 31.

⁵⁷ Cf. Verbeeck, *op. cit.*, str. 150 in 152.

⁵⁸ Svet, 6. pogl., AT, XI, str. 36.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 5. pogl., AT, XI, str. 31. Cf. tudi *Principi filozofije*, III, 44, AT, VIII-1, str. 99.

⁶¹ O tem vidiku Descartesove filozofije cf. Helen Hattab, *Descartes on Forms and Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

⁶² Svet, 6. pogl., AT, XI, str. 33.

⁶³ Imaginacija je za Descartesa, kot pravi npr. v *Razpravi o metodi*, četrti del, str. 57, »poseben način razmišljanja, ki se prilega materialnim stvarjem«.

⁶⁴ Svet, 6. pogl., AT, XI, str. 33.

Ta materija se lahko deli na vse dele in skladno z vsemi različnimi oblikami, ki si jih lahko predstavljamo, vsak od teh delov pa lahko sprejme vase vsa gibanja, ki jih lahko pojmuje:

Dodajmo temu, da se ta materija lahko deli na vse dele in skladno s vsemi oblikami (*figure*), ki si jih lahko predstavljamo, in da je vsak od njenih delov sposoben sprejeti vase vsa gibanja, ki jih lahko tudi pojmuje. Predpostavimo tudi, da jo je Bog resnično ločil na več takšnih delov, ene večje, druge manjše, ene takšne oblike, druge drugačne ... vendar ne tako ..., da bi bila med dvema praznina ...⁶⁵

Vsa raznolikost materije sestoji iz različnosti gibanj, ki jih je delom materije podelil Bog: »Od prvega trenutka, ko so bili <deli materije> ustvarjeni, so se eni začeli gibati v eno smer, drugi v drugo, eni hitreje, drugi počasneje (ali enako, ni važno), tako da še naprej nadaljujejo svoje gibanje, sledeč rednim [ali običajnim; *ordinaires*] zakonom narave«. ⁶⁶ Nato pa nadaljuje:

Kajti Bog je te zakone vzpostavil na tako čudovit način, da tudi če predpostavimo, da ni ustvaril ničesar več od tistega, kar sem omenil, in tudi če v tem ni vzpostavil nobenega reda ali (so)razmerja (*proportion*) in je iz tega naredil kar najbolj zmeden in premešan kaos, kar ga lahko opišejo pesniki, <ti zakoni> zadoščajo, da se deli tega kaosa sami po sebi izvijajo iz njega in se razporedijo v tako dober red, da bodo imeli obliko izjemno popolnega sveta, v katerem bo mogoče videti ne samo svetlobo, temveč tudi vse druge stvari, tako splošne kot posamične, ki bi se pojavili v tem resničnem svetu.⁶⁷

Zakoni narave so torej samostojni, delujejo sami po sebi. Ko je Bog enkrat spravil stvari v gibanje, se na podlagi zakonov narave materija izvije v red popolnega sveta. Kako pride do tega, da se narava sama izvije iz začetnega kaosa, in kateri so zakoni, ki jih je Bog naložil naravi, pojasnjuje Descartes v sedmem poglavju. Poglejmo torej, »s katerim sredstvom se lahko narava sama izvije iz zmede kaosa«⁶⁸ in »kateri so zakoni, ki ji jih je naložil Bog«?⁶⁹

⁶⁵ *Ibid.*, str. 34–35.

⁶⁶ *Ibid.*, str. 36.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 34–35.

⁶⁸ *Ibid.*, 7. pogl., str. 36.

⁶⁹ *Ibid.*

Descartes najprej opozori na to, da zanj izraz »narava« pomeni isto kot materija skupaj s celoto kvalitet, ki jih ji je pripisal v prejšnjih poglavjih traktata, ob pogoju, da jo Bog še naprej ohranja na tak način, kot jo je ustvaril. Iz dejstva, da jo Bog še naprej ohranja na isti način, nujno sledi, da so v delih materije številne spremembe, ki jih ne moremo pripisati dejavnosti Boga, saj se božja dejavnost nikoli ne spreminja. Zato te spremembe pripisuje naravi. Te spremembe pa uravnavajo pravila oz. zakoni narave:

z naravo tukaj ne razumem nobene boginje ali kakšne druge vrste imaginarne moči. To besedo uporabljam, da bi z njo označil materijo, v kolikor jo obravnavam z vsemi kvalitetami, ki sem jih ji pripisal, vzete vse skupaj, in pod pogojem, da Bog nadaljuje s tem, da jo ohranja na isti način, kot jo je ustvaril. Kajti že samo iz tega, da jo tako ohranja, nujno sledi, da morajo v njenih delih biti številne spremembe, ki ne morejo biti – tako se mi zdi – v pravem pomenu pripisane dejavnosti Boga, saj se ta sploh ne spreminja; in ki jih zato pripisujem naravi. Pravila, po katerih pride do sprememb, imenujem zakoni narave.⁷⁰

Iz tega navedka lahko izluščimo kar nekaj pomembnih poudarkov, ki razkrivajo, kako Descartes razume gibanje v naravi in razmerje Boga do vzročnosti v njej.⁷¹ Bog je ustvaril materijo. Potem ko je narava (= materija = deli materije = telesa) ustvarjena, deluje sama po sebi. Karkoli deluje v njej, da se izvije iz začetnega kaosa, ji je notranje. Bog ohranja naravo/materijo/dele materije/telesa na tak način, kot jo/jih je ustvaril. Ohranjanje materije je njegova dejavnost. Ker je Bog nespremenljiv, je njegova dejavnost nespremenljiva, zato so specifične spremembe v naravi stvar dejavnosti narave in ne dejavnosti Boga. Bog je torej prvotni vzrok, narava pa drugotni vzrok. Vse, kar se zahteva od Boga je, da ohranja materijo na isti način, kot jo je ustvaril. Božje ohranjanje materije zagotovi enoličen, nerazlikovan obstoj v vsakemu učinku, ki nastane tako, da Bog ohranja materijo v obstoju skupaj s celotno količino sile gibanja in mirovanja, ki ji pripada. Do sprememb gibanj, ki jih ustvarjajo posamezna telesa, pride zaradi njihove narave in zaradi zakonov narave, neodvisno od božjega sodelovanja ali njegove soudeležbe. Posamičnih, spremenljivih gibanj ne vzdržuje Bog, saj je to v nasprotju z njegovo nespremenljivostjo, temveč narava sama po sebi.

⁷⁰ *Ibid.*, 6. pogl., str. 37.

⁷¹ Cf. tudi Machamer in McGuire, *op. cit.*, str. 121–122.

Materija ima različne kvalitete, med njimi je tudi ta, da imajo deli materije različna gibanja od trenutka, ko so bili ustvarjeni, in da se vsi medsebojno dotikajo z vseh strani. Med njimi ni nobene praznine, nobenega vakuuma. Iz tega sledi, da so se deli materije, od trenutka, ko so bili ustvarjeni, začeli spreminjati in spreminjati tudi svoja gibanja, tako da so se srečevali ali naletavali drug na drugega, da so trkali drug ob drugega. To pa pomeni naslednje:

[Č]etudi jih Bog potem ohranja na isti način, kot jih je ustvaril, jih ne ohranja v istem stanju. Se pravi da so, če Bog vedno deluje enako in posledično ustvarja substancialno isti učinek, v tem učinku številne različnosti kot po naključju. Lahko pa je verjeti, da Bog, ki je, kot mora vsak vedeti, nespremenljiv, deluje vedno na isti način.⁷²

Božje ohranjanje je božja dejavnost, vendar ta dejavnost ni vzrok katerekoli specifične spremembe v svetu. Božja dejavnost je nespremenljiva, svet pa se nenehno spreminja. To je tisto, kar je za Descartesa »lahko verjeti«: Bog deluje nespremenljivo zaradi svoje nespremenljivosti. Bog vedno deluje na isti način in posledično vedno ustvarja isti učinek, kljub temu pa se v učinku kot po naključju pojavijo številne razlike.

4. Pravila delovanja narave ali zakoni narave

Tri pravila gibanja, Descartes jih imenuje tudi zakoni narave, ki po njegovem mnenju zadoščajo za spoznanje vseh ostalih, lahko povzamemo takole: (1) pravilo ohranjanja stanja, (2) pravilo ohranjanja količine sile gibanja in (3) pravilo premočrtnega gibanja. Opisujejo delovanje delov materije, tj. teles, ki naletavajo drug na drugega ali, z drugo besedo, se medsebojno trkajo. V teh pravilih Descartes posebej obravnava moč ali silo gibanja in determinacijo, tj., grobo rečeno, smer gibanja telesa. Vsa tri pravila Descartes v nekoliko spremenjeni obliki in v drugačnem vrstnem redu zapiše kot zakone narave tudi v *Principih filozofije*. Takšna, kot so bila formulirana v *Principih*, pa so zaživela neodvisno življenje in postala temelj, na katerem je Newton v kritičnem dialogu z njimi v *Principia philosophiae* postavil zgradbo klasične mehanike.⁷³

22

⁷² Svet, 7. pogl., AT, XI, str. 37–38.

⁷³ Za širši kontekst Descartesovih zakonov narave cf. npr. John Henry, »Metaphysics and the Origins of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature«, v: Walter

(1) Prvo pravilo gibanja je, »da vsak posamični del materije vedno ostaja v istem stanju, vse dokler ga srečanje z drugimi <deli materije> ne prisili, da ga spremeni«. ⁷⁴ Prvo pravilo, ki ustreza prvemu zakonu iz *Principov*,⁷⁵ je torej pravilo ohranjanja stanja. Stanja teles se ohranijo, ostanejo nespremenjena, razen če kaj ne deluje tako, da jih spremeni. Ta stanja so štiri: velikost telesa, njegova oblika, mirovanje na določenem mestu in gibanje. Del materije, telo, ki ima določeno velikost, se ne more pomanjšati, razen če te materije drugi deli materije ne razdelijo, tako da se posledično zmanjša. Enako se zgodi tudi z obliko materije. Materija ali del materije, tj. telo, spremeni obliko samo, če jo drugi deli materije prisilijo v to. Če se del materije ustavi na nekem mestu, tega mesta nikoli ne zapusti, razen če ga drugi deli materije ne preženejo od tem. Enako velja za gibanje: »Če se je <del materije> začel gibati, se bo vedno gibal z enako silo, vse dokler ga drugi <deli materije> ne zaustavijo ali upočasnijo.«⁷⁶ Medtem ko je pravilo ohranjanja stanja med šolskimi, tj. sholastičnimi filozofi veljalo za prve tri kategorije, velikost, obliko in mirovanje in »še tisoč drugih stvari«, so iz tega pravila izključili gibanje, ki ga želi Descartes kar najbolj izrecno vključiti vanj. Bodimo pozorni na to, da Descartes v prvem pravilu, pravilu ohranjanja stanja, gibanja ne določa natančneje, da ne pove nič o tem, za kakšno gibanje gre (premo ali krožno) itd., in na to, da Descartes ne govori o gibanju *tout court*, temveč, tako kot skozi ves *Svet*, o sili gibanja. To pomeni, da se skladno s prvim pravilom, ki ga je Bog naložil naravi, v istem stanju ohranja sila gibanja.⁷⁷

(2) Drugo pravilo, ki ustreza tretjemu zakonu iz *Principov*,⁷⁸ zadeva prenos sile gibanja med telesi:

Kadar eno telo porine drugo, temu drugemu ne more dati nobenega gibanja, ki ga samo istočasno ne izgubi, niti mu ne more odvzeti gibanja, razen če njegovo lastno ne naraste za toliko, kolikor ga je drugo izgubilo. To pravilo, skupaj s prej-

Ott, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2009, str. 51–53.

⁷⁴ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 38.

⁷⁵ Cf. *Principi filozofije*, II, 37, str. 59–60.

⁷⁶ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 38.

⁷⁷ Glede tega, kako Descartes pojmuje silo, cf. npr. Ott, *op. cit.*, str. 61–63.

⁷⁸ Cf. *Principi filozofije*, II, 40, str. 62–63.

šnjim, se zelo dobro ujema s vsemi tistimi izkustvi, pri katerih vidimo, da se eno telo začne ali preneha gibati, ker ga neko drugo potisne ali zaustavi.⁷⁹

Pri trku teles se gibanje prenaša s telesa na telo. Kolikor ga eno izgubi, ga drugo pridobi in obratno. Tiha implikacija tega pravila je, da se v naravi ohranja dana količina gibanja, da gibanje oziroma bolje, skladno s prvim pravilom, sila gibanja, prehaja s telesa na telo. Kot Descartes izrecno pojasni v nadaljevanju, v svetu obstaja zgolj omejena količina sile gibanja, ki ne narašča niti ne upada, temveč se seli med deli materije pri njihovih medsebojnih trkih.

Descartes vidi prednost tega pravila v tem, da je z njegovo pomočjo mogoče rešiti težave pri razlagi gibanja projektilov. Gibanje projektilov, tj. izstreljenih ali vrženih teles, je sholastična filozofija pojasnjevala ali z medijem, skozi katerega se je projektil gibal, ali s teorijo impetusa. Po prvi teoriji naj bi bil medij tisti, ki še naprej poganja projektil, potem ko je ta že zapustil svojega neposredno gibalno ali gibalca. Po drugi je neposredno gibalno v projektil vtisnilo silo, ki s časom postopoma popušča. Vprašanje je torej: kaj giblje projektil, potem ko ta ni več v stiku s svojim neposrednim gibalom? Descartes vprašanje obrne in se sprašuje, zakaj se, denimo, kamen, potem ko je zapustil roko metalca, ne giblje večno. Razlog, ki ga navaja, je preprost: zrak, skozi katerega se projektil giblje, ustvarja upor.

Descartes meni, da obstajajo nekatera izkustva, pri katerih vidimo, da se poljubno telo začne gibati ali da se zaustavi, a večina izkustev v dejanskem svetu je drugačnih. Zaradi tega nimamo možnosti, da bi vedno zaznali, da telesa, ki se začno gibati ali se zaustavijo, potiskajo ali zaustavljajo druga telesa. Vendar to še ne pomeni, da se v naravi ne dogaja natanko to, kar razkrivata prvi dve pravili. Med navadnim svetom in svetom, ki ga v svoji pripovedki gradi Descartes, je torej razpoka. Dejanski svet, oziroma zaznave, ki jih imamo o njem, govorijo proti prvima dvema pravilom, vendar je kljub temu resnica na strani teoretičnega modela, saj sta, trdi Descartes, prvi dve pravili utemeljeni na izjemno trdnem razlogu, tj. trdnosti in nespremenljivosti, ki je v Bogu.⁸⁰

Tako prvo kot drugo pravilo namreč izhajata iz božje nespremenljivosti. Ker je Bog nespremenljiv, vedno deluje na isti način in tako vedno ustvarja isti uči-

⁷⁹ Svet, 7. pogl., AT, XI, str. 41.

⁸⁰ Cf. Svet, 7. pogl., AT, XI, str. 43.

nek. To pa ima posledice za količino sile gibanja v materiji: skupna količina gibanj v svetu je vedno enaka, ne more je biti več ali manj. To zopet pomeni, da se pri trkih prenaša iz enega dela materije na drugega:

Prvo in drugo pravilo očitno sledita samo iz tega, da je Bog nespremenljiv, in iz tega, ker vedno deluje na isti način, proizvaja vedno isti učinek. Če predpostavljamo, da je postavil določeno količino gibanj (*certain quantité de mouvements*)⁸¹ v svojo materijo na splošno, od prvega trenutka, ko jo je ustvaril, je treba priznati, da jih v njej vedno ohranja toliko, ali pa ne verjamemo, da vedno deluje na isti način. In če predpostavljamo, da so od tega trenutka različni deli materije, v katerih so bila gibanja neenakomerno razpršena, ta <gibanja> začeli zadrževati ali prenašati iz enega <dela> na drugega, kolikor so za to imeli silo, potem je treba nujno misliti, da <Bog> stori (*il leur fait*), da vedno nadaljujejo tako.⁸²

To je načelo ohranitve količine gibanja, ki pa ga, kot lahko vidimo, Descartes ne uvršča med pravila gibanja oziroma zakone narave.

(3) In tu je še tretje pravilo: pravilo premege gibanja, ki ustreza drugemu zakonu iz *Principov*.⁸³ Prvo in drugo pravilo govorita o sili gibanja, tretje pa o vrsti gibanja. Tretje pravilo pravi, da je, ne glede na dejansko pot telesa, njegova težnja ali stremljenje (*tendance*) do gibanja,⁸⁴ z drugo besedo dejavnost (*action*) ali nagib, da se gibljejo (*l'inclination à se mouvoire*), vedno premočrtna. Tudi v tretjem pravilu Bog ohranja gibanje z neprekinjeno dejavnostjo. Descartes po-

⁸¹ O tem, da uporaba množine v primeru gibanj, ki jih je Bog podelil materiji, ni tipkarska napaka, da Descartes tu ne govori o »količini gibanja«, temveč o različnih gibanjih, ki jih je dobila materija, in ki vsa skupaj tvorijo količino gibanja, cf. Pierre Costabel, »Essai critique sur quelques concepts de la mécanique cartésienne«, *Archives internationales d'histoire des sciences* 20 (1967), str. 250–251.

⁸² *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 43.

⁸³ Cf. *Principi filozofije*, II, 39, str. 61–62. O tretjem pravilu, četudi pretežno na podlagi formulacije iz *Principov filozofije*, cf. še Dennis Des Chene, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Cornell University Press, Ithaca 1996, str. 283–284; Geoffrey Gorham, »The Metaphysical Roots of Cartesian Physics: The Law of Rectilinear Motion«, *Perspectives on Science* 13 (4/2005), str. 431–451.

⁸⁴ Cf. *Svet*, 13. pogl., AT, XI, str. 84, kjer Descartes pojasnjuje, da s tem, ko pravi, da telo teži ali stremi (*tend*) v neko smer, ne misli, da je v telesu misel ali volja (*une pensée ou une volonté*), temveč samo to, da ima telo dispozicijo, da se giblje, pa naj se dejansko giblje tja ali pa mu kakšno drugo telo to preprečuje.

veže enostavnost božje dejavnosti in gibanja, ki jih je mogoče dojeti ali razumeti v trenutku.

Ko se telo giblje, teži vsak njegov posamični del (kljub temu, da je njegovo gibanje najbolj pogosto v ukrivljeni črti in – kot smo rekli prej –⁸⁵ da ne more nastati nobeno <gibanje>, ki ne bi bilo na neki način krožno), k temu, da nadaljuje svoje gibanje v premi črti. Tako se njihova dejavnost [tj. dejavnost delov telesa], se pravi nagib, ki ga imajo, da se gibljejo, razlikuje od njihovega gibanja.⁸⁶

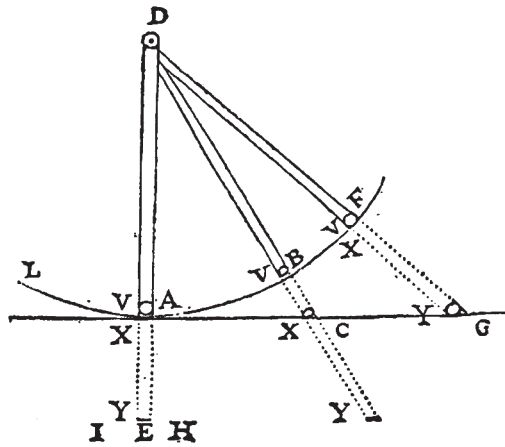
Descartes to pravilo ponazori s primeroma gibanja kolesa na osi in kamna v prači. Kolo, ki se vrti na osi, se sicer giblje s krožnim gibanjem, vendar deli kolesa, če se kolo slučajno razlomi, nadaljujejo svoje gibanje v premi črti. Njihov nagib je, da gredo naravnost. Pravilo še bolje ilustrira primer gibanja kamna v prači. Kamen, ki odleti s prače, ne nadaljuje gibanja v krogu, temveč v smeri po tangenti s krogom. Še več. Kamen tudi takrat, ko je še v prači, izkazuje silo gibanja stran od središča in povzroča, da se vrv prače razteguje, s čimer očitno kaže, da »ima vedno nagib iti v premi črti in da gre v krogu samo pod prisilo«. ⁸⁷ Tretje pravilo torej vzpostavi premočrtno gibanje kot osnovno gibanje, h kateremu teži vsako telo, ne glede na to, kako se v določenem trenutku dejansko giblje. Tudi tretje pravilo se opira na isti temelj kot prvi dve: na božje neprekinjeno ohranjanje stvari s kontinuirano, neprekinjeno dejavnostjo:

To pravilo se opira na isti temelj kot prvi dve in je odvisno samo od tega, da Bog ohranja vsako stvar s kontinuirano dejavnostjo in posledično od tega, da je ne ohranja takšne, kot bi lahko bila pred nekaj časa, temveč natanko takšno, kot je v istem trenutku, ko jo ohranja. Od vseh gibanj pa je le premo v celoti enostavno in tisto, katerega celotna narava je razumljena v enem trenutku. Kajti da bi ga pojmovali, zadošča misliti, da je telo v dejavnosti, da bi se gibalo v določeno smer in da je to v vsakem od trenutkov, ki jih je mogoče določiti v času, ko se giblje. Za dojetje krožnega ali kateregakoli drugega možnega gibanja, pa je treba obravnavati dva trenutka njegovega gibanja ali, bolje, dva njegovo dela in razmerje med njima. [...] <S> tem ne mislim reči, da lahko do premege gibanja pride v trenutku, temveč samo to, da je vse, kar se zahteva, da do njega pride, v telesu

⁸⁵ Cf. *Svet*, 4. pogl., AT, XI, str. 19.

⁸⁶ *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 43–44.

⁸⁷ *Ibid.*, str. 44.



v vsakem trenutku, ki ga je mogoče določiti, medtem ko se giblje, ni pa <v telesu v enem trenutku> vse, kar se zahteva, da pride do krožnega <gibanja>.⁸⁸

To je mogoče razumeti, če analiziramo, kaj se dogaja pri gibanju kamna v prači. Tu vidimo kamen, ki se giblje po loku LF. Če kamen obravnavamo v posamičnih trenutkih, ki jih lahko določimo, vidimo, da ima težnjo, da bi se gibal premočrtno. V trenutku, ko kamen pride v točko A, je v »dejavnosti, da se giblje«, saj se tam ne zaustavi, in »da se giblje v določeno smer«, tj. proti točki C. Njegova dejavnost je v tem trenutku determinirana, določena v to smer. V tej točki ni ničesar, kar bi njegovo gibanje naredilo krožno. Če bi kamen začel tedaj zapuščati pračo in bi ga Bog še naprej ohranjal takšnega, kot je v tem trenutku, je gotovo, da ga ne bi ohranil z nagibom do krožnega gibanja po črti AB, temveč z nagibom do premege gibanja proti točki C.

Če sledimo temu pravilu, je treba reči, da je Bog sam tvorec vseh gibanj, ki so v svetu, toliko kolikor so in kolikor so prema, toda različne dispozicije materije so tiste, ki jih naredijo nepravilne in zakrivljene. Tako da nas teologi učijo, da je Bog tudi tvorec vseh naših dejavnosti, kolikor te so in kolikor je v njih kaj dobrote, da pa so različne dispozicije naših volj, ki jih lahko naredijo zlobne.⁸⁹

⁸⁸ *Ibid.*, str. 44–45.

⁸⁹ *Svet*, VII, AT, XI, str. 46–47.

Descartesova izpeljava in obrazložitev tretjega pravila vsebuje nekaj momentov, ki jih je treba dodatno pojasniti.

Descartes definira »dejavnost« kot »nagib, da se telesa gibljejo v določeno smer«. Bog ohranja telo v vsakem trenutku »v dejavnosti, da bi se gibalo v določeno smer«. Vendar to ni vse. Bog poleg smeri gibanja, ki je premočrtna, ohranja tudi osnovno »težnjo do gibanja«, se pravi količino »sile gibanja«. Medtem ko prvo pravilo vzpostavlja božje ohranjanje absolutne količine težnje do gibanja, se pravi »sile gibanja«, uči tretje, da Bog »silo gibanja« vedno ohranja skupaj z neko edinstveno smerjo. Bog ohranja tako količino gibanja in tej količini pripojeno smer. Tretje pravilo torej specificira smerno količino sile gibanja, ki je premočrtna in jo Descartes imenuje determinacija.

Toda zakaj ima premo gibanje prednost pred krožnim? Zakaj Bog ohranja premo in ne krožno gibanje? Descartes navede dva razloga, zakaj je determinacija gibanja premočrtna: kriterij enostavnosti in kriterij trenutnega razumevanja celotne narave premega gibanja. Od vseh gibanj je, pravi Descartes, le premo gibanje v celoti enostavno, vendar te enostavnosti nikjer podrobneje ne opredeli.⁹⁰ Izčrpnější je glede drugega kriterija, ki je – in to se mi zdi izjemno pomembno –, da lahko celotno naravo premega gibanja *razumemo* v trenutku. Če hočemo razumeti celotno naravo premega gibanja, potem zadošča misliti, da je telo v dejavnosti gibanja v določeno smer in da se to dogaja v vsakem določljivem trenutku gibanja. Na drugi strani pa je za razumevanje narave krožnega gibanja treba imeti v mislih dva trenutka gibanja oziroma dva dela gibanja in razmerje med njima. Razlika je torej v količini trenutkov, ki jim moramo imeti v mislih, ali rečeno na boljši način, v količini delov gibanja in razmerju med njimi (ali njima). Za razumevanje premega gibanja zadošča en trenutek, v katerem je zajeto vse, za razumevanje krožnega moramo tega razbiti na najmanj dva dela, poleg tega pa moramo še določiti, kakšno je razmerje med njima. Kot poudari Descartes, to ne pomeni, da pride do premega gibanja v trenutku, temveč zgolj to, da je v določenem trenutku v določenem telesu vse, kar je potrebno, da pride do premega gibanja, medtem ko v telesu, ki se giblje v s krožnim gibanjem v določenem trenutku tega ni: počakati moramo na dva trenutka, dve točki, da lahko dojamemo njegovo naravo.

⁹⁰ Cf. Des Chenov predlog, *op. cit.*, str. 283–284, in kritiko Des Chena v: Gorham, *op. cit.*, str. 438–439.

Predstavljajmo si krožno gibanje kamna v prači in zanemarimo delovanje prače. Ko je kamen v točki A, nikakor ne moremo vedeti, ali bo šel do točke B. Da se bo gibal proti točki B in da se bo gibal s krožnim in ne kakšnim drugim gibanjem, lahko spoznamo šele, ko je v točki B in ko smo videli, da se je gibal po krivulji. Upoštevati moramo torej dva trenutka, dve točki in razmerje med njima, ki je razmerje krožnice. Tega za dojetje premosti gibanja ne potrebujemo. Zgolj v eni točki, v enem trenutku je v kamnu vse, kar nam zagotavlja, da se bo gibal premočrtno. Descartes torej odločitev za premočrtno in ne krožno gibanje utemeljuje s tem, kar *mi razumemo* v trenutku. V enem trenutku, v eni točki gibanja, pa lahko pojmuje samo eno smer gibanja, tj. premo. Kriterij, ki ga Descartes vzpostavi in po katerem se ravna, je torej kriterij *razumljivosti* ali *pojmljivosti*. Bog je ustvaril gibanje na najenostavnejši način, to je, da je dele materije potisnil v premo gibanje, ki je najenostavnejše gibanje, takšno pa je tudi (ali predvsem?) zato, ker je kar najjasnejše in najbolj razločno za človeški razum, saj ga edinega lahko razumemo, pojmuje v trenutku. To pa je isti standard, kot ga Descartes uporablja v svojih geometrijskih premišljanjih.⁹¹

Descartes analizira gibanje tako, da ga zreducira na trenutke, ki jih prevede v točke na loku krožnice. Kamen v prači ima na točki A v trenutku T_1 težnjo, da bi se gibal po premočrtni poti proti točki C, ali, rečeno drugače, če bi ga prača prenehala zadrževati, bi se gibal v ravni črti proti točki C. To velja za vse točke in vse trenutke, skozi katere se kamen giblje na poti od točke L do točke F. Gibanje kamna po loku LF lahko torej analiziramo na podlagi njegove težnje na vsaki točki, ki jo zasede na tej poti po krožnici. To pa pomeni, da lahko vsa kontinuirana, zvezna, neprekinjena gibanja, ki jih opazimo v naravi, zreduciramo na niz trenutkov. Gre za trenutna gibanja, ki so posledica sestave »naravnih« težnej gibanja v premi črti, ki jih je Bog ustvaril in jih ohranja, in »nenaravnih« razporeditve materije, ki obdaja predmet v gibanju, v našem primeru kamen v prači. Po tej razlagi so zvezna, kontinuirana gibanja v bistvu nezvezna, nekontinuirana. Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da je za zveznost gibanja na nek način odgovoren Bog. Bog namreč vsake stvari ne ohranja, »kot bi lahko bila pred nekaj časa, temveč natanko takšno, kot je v istem trenutku, ko jo ohranja«. Vendar to ne drži.

⁹¹ Cf. Domski, *op. cit.*, str. 127–128.

Kot pravi Descartes, je Bog tvorec vseh gibanj v svetu, in sicer kar zadeva njihov obstoj in kar zadeva njihovo premočrtnost. Vzrok in ohranjalec ne-premosti gibanj ni Bog, temveč materija, natančneje: različne dispozicije materije. Materija je tista, ki naredi izvirna prema gibanja nepravilna in krožna. To še ne pomeni, da Bog pri tem ne sodeluje. Bog je udeležen tudi pri ohranjanju krožnih, nepravilnih gibanj, vendar ne pri ohranjanju njihove nepravilnosti, ne-premosti, temveč pri ohranjanju njihove premosti, ki pa je bila zaradi materije spremenjena v krožnost. Šele seštevek teh točkovnih ohranjanj v premosti in različnih dispozicij materije, ki prisilijo premo gibanje v krožno, ustvari krožno gibanje. To, da Bog vsake stvari ne ohranja, »kot bi lahko bilo pred nekaj časa, temveč natanko takšno, kot je v istem trenutku, ko jo ohranja«,⁹² ne pomeni, da Bog ohranja kamen v krožnem gibanju, temveč da ohranja njegovo težnjo po premem gibanju v vsakem trenutku, v vsaki točki njegove poti, ki jo prisilno določa dispozicija materije. Na točki A ga ohranja v premem gibanju proti točki C, v točki B proti drugi točki v premi smeri (ki je ni na Descartesovi ilustraciji), itd. Takoj, ko se sprostí prisila dispozicije materije (prača), se gibanje vrne v svoje naravno, premočrtno stanje, ki mu ga je Bog podelil ob stvarjenju, in ki ga sedaj iz trenutka v trenutek ohranja tako v njegovi premosti kot v njegovem obstoju.

Descartes zaključí 7. poglavje s trditvijo, da bi lahko dodal še več pravil in določil »kdaj, kako ter za koliko je lahko gibanje vsake stvari odklonjeno in naraste ali se pomanjša pri srečanju z drugimi, kar v povzetku pomeni vse učinke narave«⁹³ vendar se bo v nadaljevanju traktata zadovoljil s tem, da razen zakonov, ki jih je pojasnil, tj. treh pravil gibanja, ne bo predpostavil nobenih drugih, razen tistih, »ki nezmotljivo sledijo iz tistih večnih resnic, na katere so matematiki navajeni opirati najbolj gotove in najbolj očitne dokaze«.⁹⁴ Te resnice so tiste, zaradi katerih nas je Bog poučil, da je vse stvari razporedil v številu, teži in meri, in »katerih spoznanje je tako naravno našim dušam«,⁹⁵ da vedno, ko jih razločno pojmuje, sodimo, da so popolnoma zanesljive ali gotove. Če bi Bog ustvaril več svetov, bi bile tako resnične, kot so v tem, o katerem pripoveduje. Na ta način »bodo tisti, ko bodo znali v zadostni meri raziskati posledice teh resnic in naših pravil, lahko spoznali učinke z njihovimi vzroki, ali, če naj

30

⁹² *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 44.

⁹³ *Ibid.*, str. 47.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

se izrazim v jeziku [sholastične] šole, bodo lahko imeli *a priori* dokaze vsega, kar lahko nastane v tem novem svetu.«⁹⁶

Naj dodam samo kratek komentar o večnih resnicah in zakonih narave. Četudi je Descartes v enem od pism Mersennu večne resnice imenoval zakoni narave,⁹⁷ kar je verjetno zavedlo nekatere sodobne interprete, da so menili, da so za Descartesa večne resnice zakoni narave v strogem pomenu besede, tj. tri pravila gibanja,⁹⁸ to ne drži, kot je razvidno iz gornjega navedka. Descartes naravo v novem svetu pojasnjuje s pomočjo zakonov narave *in* večnih resnic. Kombinacija obojih pa omogoča *a priori* spoznanje vseh učinkov, ki so prisotni v vseh svetovih, se pravi, da lahko učinke v vseh možnih vesoljih spoznamo na podlagi njihovih vzrokov.

5. Sklep

Descartesov teoretični model božjega stvarjenja in stvarstva ter vloge gibanja v njem iz *Sveta* lahko na grobo povzamemo v naslednjih točkah.⁹⁹

- (1) Bog je izbral določeno območje prostora in v njem ustvaril materijo.
- (2) Bog je materijo razdeli na dele in vsakemu delu materije, tj. telesu, podelil gibanje. Telesa v gibanju (ali zgolj telesa, ki imajo težnjo h gibanju) imajo v vsakem trenutku svojega gibanja dve dinamični količini: absolutno količino sile gibanja in determinacijo te količine sile gibanja, ki je premočrtna.
- (3) Gibanje (tj. sila gibanja in determinacija) ustvari materialne predmete kot so znani našemu izkustvu, in pojasnjuje spremembe v naravi. Te so posledica trkov teles.
- (4) Ker je Bog nespremenljiv, ohranja materijo na tak način, kot jo je ustvaril.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cf. Descartes Mersennu, 15. april 1630, AT, I, str. 145–146.

⁹⁸ Cf. npr. Margaret J. Osler, »Eternal Truths and the Laws of Nature: The Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature«, *Journal of the History of Ideas* 46 (1985), str. 349–362.

⁹⁹ Cf. tudi Domski, *op. cit.*, str. 127.

- (5) Obstajajo pravila ali zakoni, ki vladajo materialnim telesom, ki so v zadnji instanci utemeljeni na božji nespremenljivosti in nespremenljivem ohranjanju naravnih gibanj.

V zadnji instanci je torej veliko, skoraj vse, odvisno od Boga, od njegove nespremenljivosti in njegovega ohranjanja stanja. Vprašajmo se torej za zaključek, na kakšen način je Bog povezan s svojim stvarstvom? Kakšen doseg ima njegova vzročnost? Iz zgodovine interpretacij Descartesa poznamo tri različna razumevanja njegovega stališča o tem vprašanju. Prva je okazionalizem, po katerem je za vzročnost med telesi v celoti odgovoren Bog, se pravi, da ustvarjene stvari same po sebi nimajo nikakršne vzročne moči. Po drugi interpretaciji Bog v stvarstvu deluje tako, da v njem sodeluje, je soudeležen v njem (lat. *concursum*, fr. *concoeurs*, db. »zlitje«, »stek«, v angleški literaturi *concurrentism*). Bog za to, da bi proizvedel učinke v svetu, deluje skozi ali prek stvari v svetu. Tretja teorija pa je teorija ohranjanja (v angleški literaturi znana kot *conservationism*). Po tej teoriji je božja dejavnost v svetu omejena na to, da Bog ohranja obstoj stvari v svetu. Spremembe, do katerih prihaja v ustvarjenih stvareh, pa so posledica njihove lastne vzročne dejavnosti.

Descartes v *Svetu* dejavnost Boga v svetu popolnoma očitno razume na način ohranjanja ustvarjenih stvari.¹⁰⁰ Ko je Bog ustvaril svet, je ustvaril gibanje delov materije. Telesom je podelil silo gibanja, ki je, ko je enkrat v njih, neodvisna od delovanja Boga. Vloga Boga je omejena na to, da materijo in njena gibanja ohranja v obstoju in v njihovi premosti. S trenutkom stvarjenja se telesa začno gibati v različne smeri, z različnimi hitrostmi, in to nadaljujejo skladno z običajnimi/rednimi zakoni narave. Zakoni narave so takšne vrste, da sami po sebi vodijo materijo iz začetnega kaosa in jo v popolnosti uredijo. Pravila gibanja ali zakoni narave na podlagi dejstva, da Bog ohranja materijo tako, kot jo je ustvaril (začetno stanje), sami po sebi pripeljejo do sprememb, ki jih ne moremo pripisati Bogu, temveč naravi. Spremembe oziroma razlike so v naravi »kot po naključju«. Ti zakoni so trije, od teh tretji pravi, da so začetna gibanja teles premočrtna. Bog je tvorec vseh gibanj, ki so v svetu, in sicer njihovega obstoja in njihove premosti. Vzrok nepravilnosti oziroma krožnosti gibanj ni Bog. Ne-

¹⁰⁰ Cf. tudi Machamer in McGuire, *op. cit.*, str. 119–127; Ott, *op. cit.*, str. 54–56; Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford 2008, str. 125–128.

prema gibanja povzročajo različne dispozicije materije, v kateri so ta gibanja neenakomerno razpršena.

Ta interpretacija se, kljub določeni terminološki dvoumnosti, ujema tudi s tistim, kar Descartes o Svetu zapiše v *Razpravi o metodi*:

Predpostavil sem namreč, da je Bog sedaj nekje v imaginarnem prostoru ustvaril dovolj materije za nastanek novega sveta; in nadalje, da je različne delce te materije raznoliko in brez reda pretresal, pri čemer je nastal zmeden kaos, kakršnega bi si lahko izmislili le pesniki; potem pa naravi naklanjal le še svojo redno soudeležbo (*concours ordinaire*) ter jo pustil delovati po zakonih, ki jih je postavil.¹⁰¹

Tako je najprej opisal materijo novega sveta, ki jo je prikazal tako, »da ni ... nič drugega na tem svetu bolj jasno in lahko doumljivo« z izjemo tistega, kar je maloprej, (tj. v četrtem delu *Razprave*, v katerem razglablja o metafizičnih vprašanjih), povedal o Bogu in duši. Njegova materija nima nobene od sholastičnih substancialnih oblik in nobene lastnosti, »o katerih se prerekajo v šolah.«¹⁰² V njej ni ničesar, »da bi spoznanje o njej ne bilo za našo dušo tako naravno, da se sploh ne bi mogli sprenevedati, da smo glede tega nevedni.«¹⁰³ Poleg tega pa je pokazal, kakšni so zakoni narave, pri čemer se je opiral samo in zgolj na načelo popolnosti Boga:

Pokazal sem tudi, kakšni so zakoni narave; poskušal sem, ne da bi svoje argumente naslanjal še na kakšno drugo načelo razen na načelo božje neskončne popolnosti, dokazati vse tiste, o katerih bi lahko imel kak dvom, in pokazati, da so ti zakoni takšne narave, da tudi če bi Bog ustvaril več svetov, ne bi moglo biti med njimi nobenega, ki se ne bi ravnal po njih.¹⁰⁴

Descartes je tudi pokazal, da bi se morala večina te kaotične materije po teh zakonih razmestiti in urediti tako, da bi postala podobna našemu nebu; in da

¹⁰¹ Descartes, *Razprava o metodi*, peti del, str. 65. Rahlo spremenjen prevod.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

bi se morali nekateri delci te materije pri tem strniti v Zemlji, drugih planetih, kometih itd.

Toda moj namen ni bil, da bi iz vsega tega sklenil, da je bil na zgoraj razloženi način ustvarjen ta svet; veliko verjetneje je namreč, da ga je Bog že na začetku napravil takšnega, kakršen mora biti. Gotovo pa je, in to mnenje je med teologi vesplošno sprejeto, da je dejavnost, s katero ga zdaj ohranja, povsem istovetna dejavnosti, s katero ga je ustvaril. Ne bomo torej delali krivice čudežu stvarjenja, če bomo verjeli naslednje. Tudi če bi Bog na začetku dal svetu le obliko kaosa – obenem pa postavil zakone narave in tej naklanjal svojo soudeležbo (*son concours*), da bi tako delovala, kako običajno deluje – bi lahko že samo s tem vse zgolj materialne stvari sčasoma postale takšne, kot jih vidimo zdaj.¹⁰⁵

Če upoštevamo vse, kar je Descartes v *Svetu* zapisal o razmerju Boga do narave, potem v navedenih besedilih iz *Razprave* izraz *concours* lahko pomeni zgolj božje ohranjanje. Pa četudi bi mogoče lahko pomenil kaj močnejšega, je tako iz *Sveta* kot iz *Razprave* očitno, da Descartes pri pojasnjevanju različnosti gibanj glavno vlogo pripiše telesom, tj. materiji/naravi in njenim zakonom. Za svet, v katerem živimo, je po Descartesu torej potrebno dvoje: nespremenljivi Bog, ki ohranja materijo na takšen način, kot jo je ustvari, in začetna raznolikost materije (telesa različnih velikosti in hitrosti), ki od trenutka stvarjenja sledi zakonoma narave ali pravilom gibanja.

¹⁰⁵ *Ibid.*, str. 69. Rahlo spremenjen prevod.

René Descartes

Principi filozofije
Drugi del

Besedilo je prevedeno po kritični izdaji *Oeuvres de Descartes*, VIII-1, *Principia philosophiae*, ur. Charles Adam in Paul Tannery, Cerf, Pariz 1905, str. 40–67. Prevod Matej Hriberšek, strokovni pregled in opombe Matjaž Vesel.

Principi materialnih stvari

1–44

Čeprav ni nikogar, ki ne bi bil zadosti prepričan, da materialne stvari obstajajo, moramo sedaj, ker smo malo prej izrazili dvom o tem in to prištelili med predsodke naše zgodnje mladosti,² raziskati razloge, s katerimi je to mogoče z gotovostjo spoznati. Karkoli namreč zaznavamo, nedvomno prihaja k nam od nečesa, kar je različno od našega duha. Ni namreč v naši moči doseči, da bi eno <stvar> zaznavali bolj kot drugo; to je očitno odvisno od tiste stvari, ki učinkuje na naše čute. Seveda se lahko vprašamo, ali je ta stvar Bog ali kaj različnega od Boga. Toda ker zaznavamo – ali bolje: ker pod vplivom <čutne> zaznave jasno in razločno dojemamo – neko materijo, razsežno v dolžino, širino in globino, katere različni deli so obdarjeni z različnimi oblikami in gnani z različnimi gibanji, in tudi storijo, da imamo zaznave različnih barv, vonjev, bolečine itd; če bi Bog sam po sebi neposredno našemu duhu predstavljal³ idejo te razsežne materije ali če bi zgolj storil, da bi ta ideja predstavljala neko stvar, v kateri ni razsežnosti ne oblike

1.
S katerimi razlogi z gotovostjo spoznamo obstoj materialnih stvari.

¹ Izraz *principium* pomeni dvoje: »obči pojem«, tj. »načelo«, in tudi neko »odlikovano bivajoče«, tj. »počelo«. Prim. Descartesovo pismo Clerselierju, junij ali julij 1646, AT, IV, str. 444.

² Prim. *Principi filozofije*, I, 4, slov. prev. str. 48; AT, VIII-1, str. 5–6. Za prevod prvega dela cf. Descartes, *Principi filozofije, prvi del*, prev. N. Homar, *Problemi-Razprave 27 (5/1989)/Razpol 5*, str. 47–78.

³ *Imaginatio, imaginare, imaginari* = »predstavljanje«, »predstavljanje«, »predstavljanje si«. Predstavljanje je za Descartesa, kot pravi npr. v *Razpravi o metodi*, četrti del (slov. prev. str. 57; AT, VI, str. 37) »poseben način razmišljanja, ki se prilega materialnim stvarim«. Za slov. prev. cf. *Razprava o metodi*, četrti del, prev. S. Jerele, Založba ZRC, Ljubljana 2007. V nadaljevanju *Razprava*.

in ne gibanja, bi si ne bilo mogoče izmisliti prav nobenega razloga, zakaj bi ga ne imeli za prevaranta. Za to <materijo> namreč jasno razumemo, da je nekaj povsem različnega od Boga in od nas ali od našega duha. In zdi se nam tudi,⁴ da jasno vidimo, da njena ideja prihaja od stvari, ki so postavljene zunaj nas in jim je povsem podobna. Da pa se naravi Boga povsem upira, da bi bil prevarant, smo omenili že prej.⁵ In zato moramo tukaj vsekakor zaključiti, da obstaja neka, v dolžino, širino in globino razsežna stvar, ki ima vse tiste lastnosti, za katere jasno dojemamo, da ustrezajo razsežni stvari. In to je ta razsežna stvar, ki jo imenujemo »telo« ali »materija«.⁶

2.
S katerimi tudi spoznavamo, da je človeško telo združeno z umom.

Iz istega razloga je mogoče tudi zaključiti, da je neko telo z našim duhom povezano tesneje kot vsa preostala telesa, in sicer na podlagi tega, da razvidno opažamo, da bolečine in druge zaznave pridejo do nas nepričakovano. Zanje se duh zaveda, da ne izhajajo samo iz njega samega in da mu ne morejo pripadati zgolj na podlagi tega, da je misleča stvar, ampak samo na podlagi tega, da je pridružen neki drugi, razsežni in gibljivi stvari, ki se imenuje človeško telo.⁷ Toda to ni pravo mesto za natančnejšo razlago te zadeve.

38 3-
Dojemanja čutov nas ne poučijo, kaj resnično obstaja v stvareh, ampak, kaj lahko človeškemu sestavu koristi ali škoduje.

Dovolj bo, če opazimo, da se dojemanja <naših> čutov našajo zgolj in samo na tisto povezavo človeškega telesa z duhom in da nam sicer praviloma kažejo, kako ji lahko zunanja telesa koristijo ali škodujejo, ne poučijo pa nas,

⁴ Prim. *Pogovor z Burmanom*, AT, V, str. 167.

⁵ Prim. *Principi filozofije*, I, 29, slov. prev. str. 57; AT, VIII-1, str. 16.

⁶ Cf. tudi *Meditacije*, VI, slov. prev. str. 107–108; AT, VII, str. 79–80. Za slov. prev. cf. *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988. V nadaljevanju *Meditacije*.

⁷ Cf. *Razprava o metodi*, peti del, slov. prev. str. 87; AT, VI, str. 59. Prim. tudi *Meditacije*, šesta meditacija, slov. prev. str. 109–110; AT, VII, str. 81.

rozen včasih in po naključju, kakšna so <ta telesa> sama v sebi.⁸ Tako se bomo namreč zlahka otresli predsodkov <ki izhajajo iz> čutov in bomo na tem mestu uporabili samo razum, marljivo posvečajoč se idejam, ki jih je vanj vnesla narava.

Če bomo to počeli, bomo dojali, da narava materije ali telesa, če gledamo na sploh,⁹ ne sestoji v dejstvu, da je trda stvar ali težka ali obarvana ali da na kak drug način vpliva na čute, temveč samo v dejstvu, da je stvar, ki je razsežna v dolžino, širino in globino. Kajti kar zadeva trdoto, nam čut o njej ne nakazuje ničesar drugega kot to, da se deli trdih teles upirajo gibanju naših rok, kadar naletijo nanje. Če bi se namreč vsakokrat, kadar se naše roke premikajo v neko smer, vsa tam obstoječa telesa umikala z enako hitrostjo, s kakršno se naše roke primikajo, bi nikoli ne zaznali nobene trdote. In na noben način ni mogoče razumeti, da bodo telesa, ki se bodo tako umikala, zato izgubila naravo telesa; potemtakem ta ne sestoji v trdosti. Z istim razlogom je mogoče pokazati, da lahko iz nje odvzamemo tudi težo, barvo in vse druge tovrstne kvalitete, ki jih zaznavamo v telesni materiji, medtem ko sama ostaja nedotaknjena. Iz tega sledi, da narava <telesne materije> ni odvisna od nobene od teh <kvalitet>.¹⁰

Preostaneta pa dva vzroka, zaradi katerih je mogoče določiti, ali resnična narava telesa sestoji samo v razsežnosti. Prvi je, in to menijo mnogi, da se večina teles lahko redči in zgoščuje tako, da so razredčena bolj razsežna kot

4.
Narava telesa ne sestoji iz teže, trdote, barve in podobnega, ampak samo iz razsežnosti.

5.
Predsodki o redčenju in o praznini zatamnjujejo to naravo telesa.

⁸ Cf. tudi *Meditacije*, 6. meditacija, slov. prev. str. 111–112; AT, VII, str. 83, in Descartesovo pismo Henryju Moru, 5. februar 1649, AT, V, str. 271.

⁹ Lat. *in universum*, db. »univerzalno«.

¹⁰ O vsem tem cf. tudi Morovo pismo Descartesu, 11. december 1648, AT, V, str. 238–239, in Descartesov odgovor, AT, V, str. 268–269.

zgoščena;¹¹ in nekateri so tudi tako zelo ostroumni, da razločujejo substanco telesa od njegove kvantitete¹² in samo kvantiteto od razsežnosti.¹³ Drugi <vzrok> je, da ko razumemo, da <narava telesa> ni nič drugega kot razsežnost v dolžino, širino in globino, nismo vajeni reči, da je tam telo, ampak samo prostor, in sicer prazen prostor, za katerega so skoraj vsi prepričani, da je čisti nič.

6. *Kako pride do redčenja.*¹⁴

Toda kar zadeva redčenje in zgoščevanje: kdorkoli bo pozoren na svoja razmišljanja in ne bo hotel pripustiti ničesar razen tistega, kar jasno dojemamo, bo menil, da se pri teh <dogodkih> ne dogaja nič drugega kot spreminjanje oblike, in sicer tako, da so redka telesa tista, med deli katerih obstajajo številni razmiki, napolnjeni z drugimi telesi. Gostejša pa postajajo samo tako, da njihovi deli z vzajemnim približevanjem zmanjšujejo te razmike ali jih povsem odpravijo. Če pa se slednje kdaj zgodi, tedaj telo postane tako gosto, da se upira temu, da bi lahko postalo še gostejše. Toda <telo> takrat zato ni nič manj razsežno kot tedaj, ko zato, ker ima medsebojno ločene dele, obsega večji prostor, kajti kolikor je razsežnosti vsebovane v porah ali razmikih, ki so jih pustili <prazne> njegovi deli, jo na noben način ne smemo pripisati njemu samemu, ampak nekim drugim telesom, ki napolnjujejo tiste razmike. Kot tedaj, ko vidimo spužvo polno vode ali kake druge tekočine, ne menimo, da je ona sama, kolikor gre za njene posa-

¹¹ Cf. Evstahij od Svetega Pavla (Eustachius a Sancto Paulo), *Summa Philosophica quadripartita*, Pariz 1609, drugi del, 2. traktat, 6. vprašanje, str. 327. Teorija izvira iz Aristotela, *Fizika*, IV, 9, 216b 22–219a5. Descartes je o tem pisal tudi Plempiju, 3. oktober 1637 (AT, I, str. 428).

¹² Cf. *Svet*, 6. pogl., AT, XI, str. 35.

¹³ Cf. *Pravila, kako naravnati umske zmožnosti*, XIV. pravilo, AT, X, str. 447. V nadaljevanju *Pravila*.

¹⁴ O redčenju in zgoščevanju cf. tudi *Razprava o metodi: Meteorologija*, druga in peta razprava, AT, V, str. 247 in 283, in Descartesovi pismi Mersennu, 11. oktober 1638, AT, II, str. 384, in 11. junij 1640, AT, III, str. 76.

mezne dele, bolj razsežna kot tedaj, ko je stisnjena in suha, ampak samo, da ima bolj odprte pore in da je zato razširjena po večjem prostoru.

In vsekakor ne vidim <razloga>, kaj je nekatere pripravilo do tega, da raje govorijo o tem, da do redčenja pride s povečanjem kvantitete, kot da bi jo razložili s tem primerom spužve. Kajti čeprav tedaj, ko se zrak ali voda redčita, ne vidimo nobenih njunih por, ki bi postajale večje, in tudi nobenega novega telesa, ki bi se bližalo, da jih zapolni, pa kljub temu ni skladno z razumom izumljati nekaj nerazumljivega za zgolj besedno razlago njunega redčenja, kot pa iz tega dejstva, da se redčita, sklepati, da so v njiju pore ali razmiki, ki se povečujejo, in da približa neko novo telo, ki te razmike zapolni, čeprav tega novega telesa ne dojemamo z nobenih čutom. Noben razlog nas namreč ne sili k temu, da bi verjeli, da morajo vsa telesa, ki obstajajo, vplivati na naše čute. In tako dojemamo, da lahko do redčenja zlahka prihaja na ta, ne pa na kak drug način. In končno se povsem upira, da se nekaj poveča za novo kvantiteto ali novo razsežnost, ne da bi se temu obenem približala tudi nova razsežna substanca, to je novo telo. Nobenega dodatka razsežnosti ali kvantitete namreč ni mogoče razumeti brez dodatka substance, ki ima kvantiteto in razsežnost, kot bo še natančneje pojasnjeno v nadaljevanju.

Kvantiteta se namreč v stvarnosti ne razlikuje od razsežne substance,¹⁵ <temveč se od nje razlikuje> samo z vidika našega pojma, tako kot <se razlikujeta> število in šteta stvar.¹⁶ Na primer: tako kot lahko motrimo celotno naravo telesne substance, ki v prostoru zaseda <prostornino> deset čevljev, čeprav sploh nismo pozorni na to mero desetih čevljev. Kajti za telesno substanco se razume, da je v katerikoli delu tega prostora enaka kot v celotnem <prostoru>.

7.
Redčenja ni mogoče razložiti na noben drug razumljiv način.

8.
Kvantiteta in število se od stvari, ki ima kvantiteto in število, razlikujeta samo v razumu.

41

¹⁵ Cf. Svet, 6. pogl., AT, XI, str. 36.

¹⁶ Cf. Pravila, XIV. pravilo, AT, X, str. 445–446.

In obrnjeno: mogoče je razumeti število deset, kakor tudi zvezno kvantiteto deset čevljev, čeprav nismo pozorni na tisto določeno substanco. Kajti pojem števila deset je povsem isti, najsi se nanaša na mero deset čevljev ali pa na karkoli drugega; zvezna kvantiteta deset čevljev pa je lahko, čeprav je ni mogoče razumeti brez neke razsežne substance, katere kvantiteta je, kljub temu določena brez te. V stvarnosti pa se ne more zgoditi, da bi iz te kvantitete ali razsežnosti bil odvzet tudi najmanjši del, ne da bi bil prav tolikšen del odstranjen tudi iz substance. In obrnjeno: ne more se zgoditi, da bi bil iz substance odstranjen najmanjši delček, ne da bi bil prav tolikšen delček odvzet od kvantitete in razsežnosti.

9. Čeprav morda nekateri pravijo drugače, kljub temu menim, da te stvari ne pojmujejo drugače. Ko razločujejo substanco od razsežnosti ali kvantitete, tedaj ali pod imenom »substancia« ne razumejo ničesar ali pa imajo samo zmedeno idejo netelesne substance, ki jo napačno pripisujejo telesni;¹⁷ resnično idejo te telesne substance pa prepuščajo razsežnosti, ki pa jo imenujejo akcidenca in tako z besedo samo jasno izražajo nekaj drugega kot zapopadajo v duhu.

10. V stvarnosti se tudi ne razlikujeta prostor ali notranje mesto in v njem vsebovana telesna substancia; <razlikujeta se> samo v načinu, na katerega ju običajno pojmujejo. V stvarnosti je namreč razsežnost v dolžino, širino in globino, ki sestavlja prostor, povsem ista kot tista, ki sestavlja telo. Razlika pa je v tem, da pri telesu o tej <razsežnosti> razmišljamo kot o posamični in menimo, da se spreminja vedno, kadar se spremeni telo <tj. ko na tisti prostor pride drugo telo>; pri prostoru pa <razsežnosti> pripisujemo samo generično enotnost, tako da če se spremeni telo, ki napolnjuje prostor, za razsežnost prostora kljub temu me-

¹⁷ Cf. tudi Descartesovo pismo princesi Elizabeti, 21. maj 1643, AT, III, str. 665–666.

nimo, da se ne spreminja, ampak ostaja ena in ista, dokler ostaja enake velikosti in oblike in ohranja enako lego med nekimi zunanjimi telesi, po katerih določamo ta prostor.

In sploh bomo zlahka spoznali, da je razsežnost, ki tvori naravo telesa in naravo prostora, ista in da se to dvoje ne razlikuje bolj, kot se narava rodu ali vrste razlikuje od narave individuuma, če usmerjajoč pozornost na idejo, ki jo imamo o nekem telesu, na primer o kamnu, od nje zavržemo vse tisto, za kar vemo, da se ne zahteva za naravo telesa: najprej lahko torej zavržemo trdost, kajti če se kamen stali ali se razdeli na kar najmanjše prahce, bo izgubil trdost, pa kljub temu zato ne bo nehal biti telo; lahko zavržemo tudi barvo, kajti pogosto smo že videli tako prozorne kamne, da v njih ni bilo nobene barve; lahko zavržemo težkost, kajti čeprav je ogenj izjemno lahek, zato zanj nič manj ne menimo, da je telo; in končno lahko zavržemo hlad in toploto in vse druge kvalitete, za katere se meni, ali da niso v kamnu ali pa velja, da v primeru spremembe le-teh kamen zato ni izgubil narave telesa. Tako bomo namreč opazili, da v ideji tega <kamna> ne ostane prav nič, razen tega, da je nekaj razsežnega v dolžino, širino in globino, to isto pa je zajeto v ideji prostora, in to ne samo <prostora> polnega teles, ampak tudi tistega, ki ga imenujemo »praznina«.

Obstaja pa razlika v načinu pojmovanja. Kajti če kamen odstranimo iz prostora ali z mesta, na katerem je, menimo, da je bila odstranjena tudi njegova razsežnost, saj na razsežnost gledamo kot na posamično in od njega neločljivo. Za razsežnost mesta, na katerem je bil kamen, pa menimo, da ostaja in da je enaka, čeprav zdaj tisto mesto kamna zaseda les ali voda ali zrak ali katerokoli drugo telo ali pa se celo verjame, da je prazno. Kajti tam je razsežnost obravnavana generično in velja, da je enaka razsežnosti kamna, lesa, vode, zraka in drugih teles – ali celo same praznine, če obstaja kakšna –, da je le enake velikosti in oblike in da ohranja enako lego med zunanjimi telesi, ki določajo tisti prostor.

11.

Kako se <prostor> v stvarnosti ne razlikuje od telesne substance.

12.

Kako se <prostor> od te iste razlikuje na način, kako ga pojmuje.

13. *Kaj je zunanje mesto.* Imeni »mesto« in »prostor« namreč ne označujeta nečesa, kar je različno od telesa, za katerega se reče, da je na mestu, ampak zaznamujeta samo njegovo velikost, obliko in lego med drugimi telesi. In sicer se moramo zato, da se določi ona lega, ozirati na neka druga telesa, na tista, na katera gledamo kot na negibna. In glede na to, da se oziramo na različna telesa, lahko rečemo, da ista stvar istočasno mesto spreminja in da ga ne spreminja. Tako tedaj, kadar ladja pluje po morju, tisti, ki sedi na krmi, vedno ostaja na istem mestu, če se upošteva dele ladje, med katerimi ohranja isto lego. Ta ista oseba pa nenehno spreminja mesto, če se razmišlja z ozirom na obale, kajti nenehno se od enih obal odmika in se primika k drugim. In vrh tega, če menimo, da se Zemlja giblje in da se pomakne od Zahoda proti Vzhodu natančno toliko, kolikor se ladja medtem pomakne od Vzhoda proti Zahodu, bomo znova rekli, da tisti, ki sedi na krmi, svojega mesta ne spreminja, kajti seveda bomo njegovo mesto določili tako, da ga bomo vzeli na podlagi določenih negibnih točk na nebu. Toda če bi naposled mislili, da se v vesolju ne najdejo nobene tovrstne resnično negibne točke, kot se bo v nadaljevanju pokazalo, da je verjetno,¹⁸ bomo iz tega sklepali, da ni za nobeno stvar nobenega trajnega mesta, razen v kolikor je določeno z našim mišljenjem.

14. *V čem se razlikujeta mesto in prostor.* Imeni »mesto« in »prostor« pa se razlikujeta, ker »mesto« izrecneje zaznamuje lego kot velikost ali obliko, in nasprotno smo na ti <dve> bolj pozorni, kadar govorimo o »prostoru«. Pogosto namreč pravimo, da ena stvar stopi na mesto druge, čeprav ni natančno enake velikosti in tudi ne oblike; toda tedaj zanikamo, da ta stvar zaseda isti prostor. Vedno, kadar se spremeni lega, pa pravimo, da se spremeni mesto, čeprav ostane ista velikost in oblika. In kadar pravimo, da je stvar na tem mestu, pod tem razumemo zgolj in samo to, da ima ta stvar to lego med drugimi

¹⁸ Cf. *Principi filozofije*, III, 28–29, AT, VIII-1, str. 90–92.

stvarmi; in kadar dodamo, da ta ista stvar zapolnjuje ta prostor ali to mesto, razumemo s tem poleg tega to, da je ta stvar takšne določene velikosti in oblike.

In tako prostor vedno jemljemo kot razsežnost v dolžino, širino in globino. O mestu pa včasih razmišljamo kot o nečem notranjem stvari, ki je na mestu, in včasih kot o nečem zunanjem tej stvari. In sicer je notranje <mesto> povsem isto kot prostor; zunanje mesto pa lahko vzamemo za površino, ki najbližje obdaja to, kar je na mestu. Treba pa je zabeležiti, da tu kot »površina« ne razumemo nobenega dela obdajajočega telesa, temveč zgolj mejo,¹⁹ ki je vmes med obdajajočim telesom in tistim, kar je obdano; kar ni nič drugega kot modus.²⁰ Površino pa zagotovo razumemo kot skupno [ali občo],²¹ tako da ni del enega telesa bolj kot del drugega, ampak se zanjo ocenjuje, da je vedno ista, dokler obdrži isto velikost in obliko. Čeprav se spremeni vse obdajajoče telo, vključno z njegovo površino, se zaradi tega ne meni, da stvar, katero obdaja, spreminja mesto, če medtem ohranja isto lego med tistimi zunanjimi telesi, na katere gledamo kot na negibne. Na primer: če predpostavimo, da tok reke ladjo žene v eno smer, veter pa jo enako žene v drugo smer, tako da ne spreminja svoje lege med bregovoma, bi kdo zlahka verjel, da ladja sama ostaja na istem mestu, čeprav se vsa obdajajoča jo površina spreminja.

Da pa praznina, če jo razumemo po filozofski navadi, torej kot tisto, v čemer ni popolnoma nobene substance, ne more obstajati, je očitno iz dejstva, da se razsežnost prostora ali notranjega mesta ne razlikuje od razsežnosti telesa. Ker namreč samo na podlagi tega dejstva, da je telo razsežno v dolžino, širino in globino, pravilno sklepamo,

15.

Kako zunanje mesto pravilno jemljemo za površino obdajajočega telesa.

16.

Upira se temu, da obstaja praznina ali nekaj, v čemer ni čisto nobene stvari.

45

¹⁹ Cf. *Meditacije*, odgovor na četrte ugovore, AT, VII, str. 249–251.

²⁰ O tem kaj je modus v primerjavi s substancno, cf. *Principi filozofije*, I, 64, slov. prev. str. 71; AT, VIII-1, str. 31. O modusih mišljenja in razsežnosti cf. *ibid.*, 65, slov. prev. str. 71–72; AT, VIII-1, str. 32.

²¹ Lat. *communis*.

da je substanca; kajti to se povsem upira temu, da bi obstajala neka razsežnost ničesar. Isto je treba sklepati tudi za prostor, za katerega se predpostavlja, da je prazen, in sicer da je zato, ker je v njem razsežnost, nujno tudi, da je v njem substanca.²²

17. *»Praznina« v običajni rabi ne izključuje vsakega telesa.* In res v običajni rabi z imenom »praznina« navadno ne označujemo mesta ali prostora, v katerem ni čisto nobene stvari, ampak samo mesto, na katerem ni nobene od tistih stvari, za katere mislimo, da morajo biti na njem. In tako se za vrč zato, ker je izdelan z namenom, da vsebuje vodo, reče, da je prazen, kadar je napolnjen samo z zrakom. Tako v ribniku ni ničesar, čeprav je poln vode, če v njem ni rib. Tako je prazna ladja, ki je izdelana za prevoz tovora, če je naložena zgolj s peskom <kot balastom>, da se z njim upira naletom vetra. Tako je končno prazen prostor, v katerem ni ničesar zaznavnega, čeprav je poln ustvarjene materije, ki je samostojno obstoječa, kajti navadno premišljamo samo o stvareh, ki jih zaznamo s čuti. In če potem nismo pozorni na to, kaj je treba razumeti pod imenoma »praznina« in »nič«, utegnemo misliti, da prostor, za katerega pravimo, da je prazen, ne vsebuje ne samo ničesar zaznavnega, ampak nasploh nobene stvari; zapadli bomo v enako zmoto, kakor če bi zato, ker je pač v rabi ustaljeno reči, da je vrč, v katerem ni ničesar razen zraka, prazen, sodili, da v tem <vrču> vsebovani zrak ni samostojno obstoječa stvar.

46

18. *Kako je treba popraviti predsodek o praznini, vzeti v absolutnem pomenu.* Skorajda vsi smo že od zgodnjega otroštva zapadli v to zmoto. Zato ker nismo bili pozorni na to, da med posodo in v njej vsebovanim telesom ni nobene nujne povezave, smo menili, da ni ničesar, kar bi preprečevalo, da bi vsaj Bog <lahko> storil, da se telo, ki napolnjuje neko posodo, iz nje odstrani in da ga na njegovem mestu ne nasledijo nobeno drugo. Da pa bi zdaj popravili to zmoto, je treba razmišlja-

²² Cf. tudi *Principi filozofije*, III, 25, AT, VIII-1, str. 89, in *Svet*, 4. pogl., AT, XI, str. 16–25.

ti, da med posodo in tem ali onim posameznim telesom, ki je v njej vsebovano, sicer ni nobene povezave, da pa je zelo velika in nasploh nujna <povezava> med vbočeno obliko posode in generično vzeto razsežnostjo, ki mora biti vsebovana v tej vbočenosti. Tako da se ne upira temu bolj, da bi mi pojmovali goro brez doline, kot razumeli to vboklost brez razsežnosti, vsebovane v njej, ali to razsežnost brez substance, ki je razsežna, kajti, kot je bilo večkrat povedano, nič ne more imeti nobene razsežnosti. In če se zastavi vprašanje, kaj se bo zgodilo, če bi Bog odstranil vsako telo, ki je vsebovano v kaki posodi, in ne bi dovolil, da na mesto odstranjenega <telesa> pride kako drugo, je treba odgovoriti, da se bodo strani posode prav zaradi tega medsebojno dotikale. Kadar namreč vmes med dvema telesoma ni ničesar, je nujno, da se vzajemno dotikata. Očitno pa se jima upira, da bi bila narazen ali da bi bila med njima razdalja, in to kljub temu, da je ta razdalja nič; kajti vsaka razdalja je modus razsežnosti in zato ne more obstajati brez razsežne substance.²³

Potem ko tako opazamo, da narava telesne substance sestoji samo v tem, da je razsežna stvar, in da se njena razsežnost ne razlikuje od tiste, ki se jo navadno pripisuje še tako »praznemu«²⁴ prostoru, zlahka spoznavamo, da se ne more zgoditi, da bi kak njen del v enem trenutku zasedal več prostora kot v drugem ali da se tako redči drugače kot na način, ki je bil razložen malo prej.²⁴ Ali da bi bilo več materije ali telesne substance v posodi, kadar je polna svinca ali zlata ali kakega drugega še tako težkega in trde-

19.
O tem, da to potrjuje tisto, kar je bilo povedano o redčenju.

²³ O tem razdelku cf. tudi Descartesovo pismo Markizi iz Newcastla, oktober 1645, AT, IV, str. 329; Arnauld Descartesu, 3. junij 1648, AT, V, str. 190–191; Descartes Arnauldu, 4. junij 1648, AT, V, str. 194; Arnauld Descartesu, julij 1648, AT, V, str. 215; Descartes Arnauldu, 29. julij 1648, AT, V, str. 223; More Descartesu, 11. december 1648, AT, V, str. 240–241; Descartes Moru, 11. februar 1648, AT, V, str. 271–273.

²⁴ Cf. *Principi filozofije*, II, 6, tu str. 40–41; AT, VIII-1, str. 43.

ga telesa, kot tedaj ko vsebuje samo zrak in velja za prazno, kajti kvantiteta delov materije ni odvisna od njihove težkosti ali trdosti, ampak samo od razsežnosti, ki je v isti posodi vedno enaka.

20. *To tudi dokazuje, da ne morejo obstajati nobeni atomi.* Spoznavamo tudi, da se ne more zgoditi, da bi obstajali neki atomi ali deli materije, nedeljivi po svoji naravi. Ker morajo namreč <taki deli>, če obstajajo, nujno biti razsežni, najsi si jih umišljamo kot še tako majhne, lahko še vedno slehernega izmed njih v mišljenju delimo na dva ali več manjših in tako spoznamo, da so deljivi. Z mišljenjem namreč ne moremo deliti ničesar, ne da bi prav zaradi tega spoznali, da je deljivo; in zato, če bi sodili, da je prav to nedeljivo, bi se naša presoja ne ujemala z mišljenjem. Še več: tudi če bi si morda umišljali, da je Bog hotel storiti, da kakega delca materije ne bi bilo mogoče deliti na druge, manjše <delce>, kljub temu za ta delec ne bomo smeli reči, da je nedeljiv v pravem pomenu besede. Četudi bi namreč storil, da tega <delca> nobeno ustvarjeno bitje ne more deliti, gotovo samemu sebi ni mogel odvzeti zmožnosti njegove delitve, kajti očitno se ne more zgoditi, da bi zmanjšal svojo lastno zmožnost, kakor je bilo omenjeno zgoraj.²⁵ In zato, če govorimo absolutno, bo ta <delec> ostal deljiv, saj je po svoji naravi takšen.²⁶

21. *Prav tako, da je svet nedoločno razsežen.* Vrh tega spoznavamo, da ta svet ali celokupnost telesne substance nima nobenih meja svoje razsežnosti. Kjerkoli bi si namreč umišljali, da so te meje, si vedno onstran teh <meja> ne le predstavljamo neke nedoločno razsežne prostore, ampak jih tudi pojmujeemo kot resnično predstavljive, to je stvarne, in potemtakem tudi to, da je v njih

²⁵ Cf. *Principi* filozofije, I, 40, slov. prev. str. 61; AT, VIII-1, str. 20.

²⁶ O negaciji atomov cf. tudi Morovo pismo Descartesu, 11. december 1648, AT, V, str. 241–242, in Descartesov odgovor v pismu Moru, 5. februar 1649, AT, V, str. 273–274.

vsebovana nedoločno razsežna telesna substanca.²⁷ Kajti, kot je bilo že obširneje pokazano, ideja te razsežnosti, ki jo pojmuje v kateremkoli prostoru, je povsem ista kot ideja telesne substance.²⁸

Iz tega je mogoče zlahka razbrati, da materija neba ni drugačna kot <materija> Zemlje. In sploh: če bi bilo nešteto svetov, ni mogoče, da ne bi vsi sestajali iz ene in iste materije. In zato ne more biti več <svetov>, ampak samo en, kajti jasno razumemo, da je tista materija, katere narava sestoji samo v tem, da je razsežna substanca, zdaj zaseda sploh vse predstavljive prostore, v katerih bi morali biti ti drugi svetovi; in v sebi ne najdemo ideje nobene druge materije.²⁹

In zato v vsem vesolju obstaja ena in ista materija, in sicer vsa ta, ki se jo spozna samo po tem, namreč da je razsežna. In vse lastnosti, ki jih v njej jasno dojemamo, je mogoče zvesti na to eno, da je deljiva in gibljiva po <svojih> delih ter zato zmožna vseh tistih afekcij, za katere dojemamo, da lahko sledijo iz gibanja njenih delov. Kajti delitev <materije>, do katere prihaja zgolj v mišljenju, ne spreminja ni-

22.

Prav tako, da je materija neba in Zemlje ena in ista; in da ne more biti več svetov.

23.

Vse spreminjanje materije oziroma vsa raznolikost njenih oblik je odvisna od gibanja.

²⁷ O umišljenih neskončnih prostorih *cf.* Svet, VI, AT, XI, str. 31; Descartesovo pismo Mersennu, 18. december 1629, AT, I, str. 86; pismo Elizabeti, 15. september 1645, AT, IV, str. 292; pismo Chanutu, 6. junij 1647, AT, V, str. 52; pismi Moru, 5. februar 1449, AT, V, str. 271, in 15. april 1649, AT, V, str. 345.

²⁸ O neskončni razsežnosti sveta ali vesolja *cf.* tudi Descartesovo pismo Mersennu, 31. december 1640, AT, VII, str. 273–274; Descartesovo pismo Elizabeti, 15. september 1665, AT, IV, str. 292; Elizabetino pismo Descartesu, 30. september 1645, AT, IV, str. 302–303, in Descartesovo pismo Chanutu, 6. junij 1647, AT, V, str. 50–58.

²⁹ O tem *cf.* tudi *Principi filozofije*, II, 22–23, tu str. 49–50; AT, VIII-1, str. 52, in prav tam, III, 46, AT, VIII-1, str. 100; Svet, 4. pogl., AT, XI, str. 17; *Razprava o metodi: Meteorologija*, prva razprava, AT, VII, str. 238–239; Descartesova pisma Vurstiju, 19. junij 1640, AT, III, str. 686–687; Villebresieuju, poletje 1631, AT, I, str. 261; Mersennu, 1635–1636, AT, IV, str. 687; Mersennu, marec 1636 (AT, I, str. 342); Mersennu, 30. julij 1640, AT, III, str. 135.

česar; toda vse spreminjanje materije ali raznolikost vseh njenih oblik je odvisna od gibanja. In zdi se, da so to pogosto opazili tudi Filozofi, kajti dejali so, da je narava počelo gibanja in mirovanja. Tedaj so namreč pod »narava« razumeli to, po čemer vse telesne stvari izhajajo kot takšne, kakršne jih izkušamo, da so.

24. Gibanje pa (in sicer z mesta na mesto, kajti v moje mišljenje ne pade nobeno drugo <gibanje> in zato menim, da si v naravi stvari ne smemo zamišljati prav nobenega drugega),³⁰ gibanje, pravim, kot je v običajnem pomenu besede, ni nič drugega kot *dejavnost, s katero neko telo potuje z enega mesta na drugega*. In zato, kakor smo zgoraj opomnili,³¹ tako kot lahko za eno in isto stvar rečemo, da v istem času spremeni mesto in da ga ne spremeni, tako tudi lahko rečemo, da se giblje in da se ne giblje. Kot tisti, ki sedi na ladji, medtem ko ta pluje iz pristana, sicer meni, da se giblje, če gleda na obale in jih obravnava kot negibne, ne <meni> pa tako, če gleda na samo ladjo, med deli katere vedno ohranja isto lego. Še več: kolikor običajno menimo, da je v vsakem gibanju dejavnost, v mirovanju pa prenehanje dejavnosti, tedaj se v bolj pravem pomenu besede reče, da miruje kot pa da se giblje, kajti v sebi ne zaznava nobene dejavnosti.

25. Toda če bi ne toliko na podlagi običajne rabe kot na podlagi resnice zadeve premislili, kaj je treba razumeti pod »gibanje«, da se mu dodeli neka določna narava: rečemo lahko, da je *prenos enega dela materije ali enega telesa iz sosesčine teh teles, ki se tega neposredno dotikajo in na katera gledamo kot na mirujoča, v sosesčino drugih*. In tu z <izrazoma> »eno telo« ali »en del materije« razumem vse to, kar je preneseno hkrati, četudi prav to lahko znova se-

³⁰ Cf. *Principi filozofije*, I, 49, slov. prev. str. 64; AT, VIII-1, str. 23–24, in *Svet*, 6. pogl., AT, XI, str. 39–40.

³¹ Cf. *Principi filozofije*, II, 13, tu str. 44; AT, VIII-1, str. 23–24.

stoji iz mnogih delov, ki imajo v sebi druga gibanja. In pravim da je »prenos« – in ne sila ali dejavnost – tisti, ki prenaša, da pokažem, da je ono <gibanje> vedno v gibajočem se <telesu>, in ne v gibalalu,³² kajti tega dvojega navadno ni mogoče dovolj natančno razložiti, in da je vendar njegov modus, ne pa neka samostojno obstoječa stvar, tako kot je oblika modus oblikovane stvari in mirovanje <modus> mirujoče stvari.

Treba je namreč pripomniti to, da nas pri tem bremeni predsodek, da razsojamo, da se za gibanje zahteva več dejavnosti kot za mirovanje. In prav zato smo se na začetku svojega življenja prepričali, da je naše telo vajeno gibati se po naši volji, ki se je globoko zavedamo, in <da je vajeno> mirovati zaradi enega samega dejstva, namreč da je pritrjeno na Zemljo zaradi težkosti, katere sile ne čutimo. In sicer zato, ker se ta težkost in mnogi drugi vzroki, na katere nismo pozorni, upirajo gibanjem, ki jih hočemo spodbujati v svojih udih, in povzročajo, da se utrudimo, menimo, da je potrebna večja dejavnost ali večja sila za spodbujanje gibanja kot za njegovo ustavljanje, če seveda vzamemo dejavnost za tisti trud, ki ga vložimo za premikanje svojih udov in z njihovo pomočjo <za premikanje> drugih teles. Kljub temu se bomo tega predsodka zlahka otresli, če bi pomislili, da potrebujemo trud ne le za premikanje zunanjih teles, ampak pogosto tudi za ustavljanje njihovih gibanj, kadar jih ne ustavlja težkost ali kak drug vzrok. Tako na primer za to, da poženemo plovilo, ki miruje na stoječi vodi, ne potrebujemo večje dejavnosti kot za to, da to isto plovilo, ko se premika, nenadoma ustavimo; ali pa vsaj ne dosti večje <dejavnosti>; v tem primeru je namreč treba odvzeti težkost vode, ki jo plovilo izpodrine, in njeno židkost, ki plovilo lahko polagoma ustavita.

26.

Gibanje ne zahteva več dejavnosti kot mirovanje.

³² Cf. tudi More Descartesu, 23. julij 1649, AT, V, str. 384, in Descartesov odgovor, avgust 1649, AT, V, str. 403–404.

27. *Gibanje in mirovanje sta zgolj različna modusa gibajočega telesa.* Ker pa tukaj ne gre za tisto dejavnost, za katero razumemo, da obstaja v tistem, kar giblje,³³ ali v tistem, kar gibanje ustavlja, ampak zgolj in samo za prenos in odsotnost prenosa ali mirovanje, je očitno, da ta prenos zunaj premaknjenelega telesa ne more obstajati, in da je modus tega telesa, ko se premika, različen od modusa, ko se ne premika ali ko miruje; tako da gibanje in mirovanje v njem nista nič drugega kot dva različna modusa.³⁴

28. *Gibanje, vzeto v pravem pomenu besede, se nanaša samo na telesa, ki se jih telo v gibanju dotika.* Razen tega sem dodal, da *prenos poteka iz sosesčine dotikajočih se teles v sosesčino drugih, ne pa z enega mesta na drugega*. Kajti, kot sem razložil zgoraj,³⁵ pomen <izraza> »mesto« je različen in je odvisen od našega mišljenja; toda kadar kot »gibanje« razumemo ta prenos, ki se zgodi iz sosesčine dotikajočih se teles – kajti samo ena telesa se lahko v istem časovnem trenutku dotikajo istega gibajočega –, temu gibajočemu <telesu> ne moremo pripisati več gibanj v istem času, ampak samo eno.

29. *In da se nanaša zgolj na dotikajoča se telesa, na katera gledamo kot da so mirujoča.* Končno sem dodal, da ta prenos poteka iz sosesčine, in sicer ne katerihkoli dotikajočih se teles, ampak samo tistih, »na katera se gleda kot na mirujoča«. Sam prenos je namreč vzajemen³⁶ in ni mogoče razumeti, da se telo AB prenaša iz sosesčine telesa CD, ne da bi obenem razumeli tudi, da se telo CD prenaša iz sosesčine telesa AB. Povsem enaka sila in dejavnost se zahteva od ene strani in od druge strani. In zato, če bi hoteli gibanju pripisati povsem lastno naravo,

³³ Lat. *in movente*. Tudi: »v gibalcu« ali »v gibalcu«.

³⁴ O gibanju in mirovanju *cf.* tudi *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 40; Descartesova pisma Mersennu, 8. oktober 1629, AT, I, str. 28–29; 18. december 1629, AT, I, str. 89–91; februar 1630, AT, I, str. 117; 28. oktober 1610, AT, III, str. 208; 4. marec 1641, AT, III, str. 327; 17. november 1641, AT, III, str. 450; in Debeauneju, 30. april 1639, AT, II, str. 543–544, ter Mersennu za ***, 26. april 1643, AT, III, str. 649.

³⁵ *Cf. Principi filozofije*, II, 10–15, tu str. 42–45; AT, VIII-1, str. 45–49.

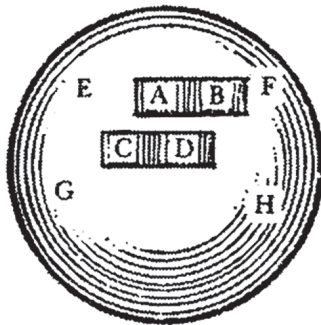
³⁶ O tem *cf.* tudi More Descartesu, 5. marec 1642, AT, V, str. 312–313, in Descartesov odgovor Moru, 15. april 1649, AT, V, str. 345–346.

ki se ne nanaša na nič drugega, potem bi v primeru dveh dotikajočih se teles, ki se prenašata eno v eno, drugo v drugo smer in se tako medsebojno ločujeta, rekli, da je v enem toliko gibanja, kot ga je v drugem. Toda to bi bilo preveč neskladno z običajnim načinom izražanja. Ker smo namreč vajeni stati na Zemlji in o njej razmišljati kot o mirujoči, čeprav vidimo, da se nekateri njeni deli, ki se dotikajo drugih manjših teles, prenašajo iz njihove sosesčine, kljub temu zato ne menimo, da se sama <Zemlja> giblje.

Glavni razlog za to je, da se za gibanje razume, da pripada celotnemu telesu, ki se giblje. Tega pa ne bi bilo mogoče razumeti tako za gibanje celotne Zemlje, in sicer zaradi prenosa nekaterih njenih delov iz sosesčine manjših teles, ki se jih dotikajo. Kajti pogosto je mogoče na njej opaziti precej takšnih prenosov, ki so si vzajemno nasprotni. Naj bo primer telo EFGH Zemlja in naj se nad njo istočasno telo AB prenaša od E proti F in <telo> CD od H proti G. Čeprav

30.

Zakaj se pri dveh dotikajočih se telesih, ki se vzajemno ločujeta, za eno reče, da se giblje bolj kot drugo.



se prav zaradi tega deli Zemlje, ki se dotikajo telesa AB, prenašajo od B proti A, bi dejavnost v njih za ta prenos ne mogla biti niti šibkejša niti drugačne narave kot v telesu AB. Zato ne razumemo, da se Zemlja giblje od B proti A ali od Zahoda proti Vzhodu, kajti na enak način je zaradi tega, ker se njeni deli, ki se dotikajo telesa CD, prenašajo od C proti D, treba razumeti, da se Zemlja giblje tudi v dru-

go smer, in sicer od Vzhoda proti Zahodu. To dvoje pa se medsebojno tepe. Tako torej, da ne zaidemo preveč stran od običajnega načina izražanja, tukaj ne bomo dejali, da se Zemlja giblje, ampak <se gibljeta> samo telesi AB in CD; in enako velja za druge <primere>. Toda vmes se bomo spomnili, da se vse tisto, kar je v telesih, ki se gibljejo, resnično in pozitivno, in zaradi česar se zanje reče, da se gibljejo, najde tudi v drugih <telesih>, ki se teh dotikajo, na katera pa se kljub temu gleda zgolj kot mirujoča.³⁷

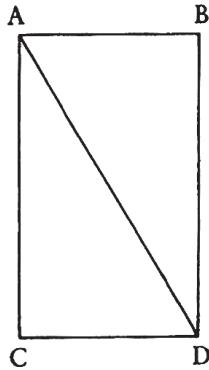
31. *Kako so lahko v istem telesu neštevilna različna gibanja.*

Toda četudi ima slehernno telo samo eno sebi lastno gibanje, kajti razume se, da se odmika samo od enih teles, tistih, ki se ga dotikajo in ki mirujejo, je kljub temu lahko deležno brezštevilnih drugih <gibanjih>, če je kajpak del drugih teles, ki imajo druga gibanja. Na primer, če nekdo, ki se sprehaja po ladji, nosi uro v žepu, se bodo kolesca te ure premikala samo s sebi lastnim gibanjem, vendar pa bodo deležna tudi drugega <[tj. sprehajalčevega] gibanja>, kajti pridružena človeku, ki se sprehaja, bodo skupaj z njim sestavljala en del materije; deležna bodo tudi tretjega, ker bodo pridružena plovilu, ki ga na morju ženejo valovi; deležna bodo tudi četrtega, pridružena samemu morju; in končno petega, ker bodo pridružena sami Zemlji, če se namreč cela Zemlja giblje. In vsa ta gibanja bodo resnično v teh kolescih; toda ker razumeti tako veliko število hkratnih gibanj ni lahko in ker jih tudi ni mogoče vseh spoznati, bo zadostovalo, da razmišljamo v samem telesu o enem samem <gibanju>, ki je lastno slehernemu telesu.

32. *Kako je mogoče gibanje, vzeto v pravem pomenu besede, ki je v slehernemu telesu eno samo, razumeti kot številna <gibanja>.*

Poleg tega je o tistem enem gibanju slehernega telesa, ki mu je lastno, mogoče razmišljati kot o več gibanjih. Na primer: pri kolesih vozov razlikujemo dve različni <gibanji>, in sicer eno krožno okoli osi samih <koles> in drugo premo po dolžini poti, po kateri se premikajo. Toda da takšni gibanji v resnici nista različni, je jasno iz dejstva, da

³⁷ Cf. tudi More Descartesu, 23. julij 1649, AT, V, str. 385.



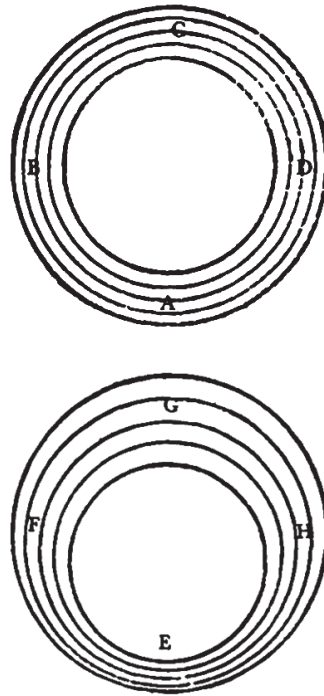
sleherna točka telesa, ki se giblje, opisuje samo eno samo črto. In ni važno, da je ta črta pogosto zelo zavita;³⁸ in se zato zdi, da je nastala z več različnimi gibanji, kajti lahko si predstavljamo, da je lahko na enak način sleherna črta, tudi prema, ki je od vseh najpreprostejša, nastala z neskončnim številom različnih gibanj. Na primer, če se črta AB giblje proti CD in se istočasno točka A giblje proti B, <potem> prema črta AD, ki jo bo opisovala ta točka A, ne bo nič manj odvisna od dveh premih gibanj, <in sicer> od A do B in od AB do CD, kot je ukrivljena črta, ki jo opisuje katerakoli točka kolesa, odvisna od ravnega in krožnega gibanja. In zato, čeprav je pogosto koristno eno gibanje na ta način deliti na več delov, da ga lažje dojemamo, pa je treba, če govorimo absolutno, v vsakem telesu naštetih samo eno <gibanje>.

Iz tega pa, kar je bilo opaženo zgoraj,³⁹ namreč da so vsa mesta polna teles in da se isti deli materije vedno izenačijo z enakimi mesti, sledi, da se nobeno telo ne more gibati drugače kot v krogu, in sicer tako, da z mesta, na katerega vstopi, prežene neko drugo telo, to znova neko drugo in to znova <neko> drugo vse do zadnjega, ki na mesto, katerega je zapustilo prvo <telo>, vstopi v istem trenutku,

33.
Kako se pri slehernem gibanju celoten krog teles giblje istočasno.

³⁸ Cf. *Pogovor z Bormanom*, AT, V, str. 168.

³⁹ Cf. *Principi filozofije*, II, 18–19, tu str. 46–48; AT, VIII-1, str. 50.



kot je bilo zapuščeno. In to zlahka razumemo pri popolnem krogu, saj vidimo, da ni potrebna nobena praznina, nobeno redčenje ali zgoščevanje, da se del kroga A giblje proti B, samo da se istočasno del B giblje proti C, C proti D in D proti A. Toda isto lahko razumemo tudi pri nepopolnem in nekoliko nepravilnem krogu, samo da smo pozorni na to, na kakšen način je vse neenakosti mest mogoče nadomestiti z neenako hitrostjo gibanj. Tako se vsa materija, vsebovana v prostoru EFGH, lahko krožno giblje brez slehernega zgoščevanja ali praznine; in v istem trenutku njegov del, ki je v smeri proti E, prehaja proti G, in del, ki je v smeri proti G, prehaja proti E, samo pod pogojem, da kakor se predpostavlja, da je prostor v G štirikrat širši kot v E in dvakrat širši kot v F in H, se tako tudi giblje štirikrat hitreje v E kot v G in dvakrat hitreje kot v F in H; in tako na vseh ostalih mestih hitrost gibanja nadoknadi ozkost mesta. Na ta način bo v kateremkoli določenem času sko-

zi en del tega kroga prehajala enaka količina materije kot skozi drugega.

Kljub temu je treba priznati, da se v tem gibanju najde nekaj, za kar naš duh sicer dojema, da je resnično, kljub temu pa ne dožene, na kakšen način se dogaja: in sicer <ne dožene> razdelitve nekaterih delcev materije v neskončno ali nedoločno <delitev> na toliko delov, da v mišljenju nobenega <delca> ne moremo opredeliti kot tako majhnega, da bi za sam ta <delec> umevali, da je dejansko razdeljen na druge, še manjše <delce>. Ne more se namreč zgoditi, da bi materija, ki že napolnjuje prostor G, zaporedno napolnjevala vse, za neskončno stopenj manjše prostore, ki so med G in E, razen če kak njen del prilagodi svojo obliko neštevilnim meram teh prostorov: da se to zgodi, je nujno, da se vsi delci te <materije>, ki si jih lahko predstavljamo in ki so resnično brezštevilni, nekoliko odmaknejo drug od drugega; takšno odmikanje pa, najsi je še tako majhno, je prava delitev.⁴⁰

Toda treba je zabeležiti, da tukaj ne govorim o vsej materiji, ampak samo o nekem njenem delu. Četudi namreč predpostavljamo, da so na G dva ali trije njeni deli tolikšne širine, kolikšne <širine> je prostor E, in prav tako tudi še več drugih manjših, ki ostajajo nedeljeni, ni nič manj mogoče razumeti, da se krožno gibljejo proti E, samo da so jim primešani neki drugi <deli>, ki se kakorkoli že upogibajo in svoje like spreminjajo tako, da združeni s tistimi, ki svojih likov ne spreminjajo tako, ampak samo hitrost gibanja prilagajajo v sorazmerju z mestom, ki ga je treba zasesti,

34.

Iz tega izhaja delitev materije na resnično nedoločene delce, čeprav so ti za nas nedoumljivi.

35.

Kako se zgodi ta delitev in da se ne sme dvomiti, da se zgodi, četudi se je ne zapopade.

⁴⁰ O tem cf. tudi More Descartesu, 11. december 1648, AT, V, str. 242, in Descartesov odgovor, 5. februar 1649, AT, V, str. 273–274. Cf. tudi *Razprava: Meteorologija*, prva razprava, AT, VI, str. 238–239; *Svet*, 3. pogl., AT, XI, str. 12; Descartesovi pismi Mersennu, 30. september 1640, AT, III, str. 191, in 28. oktober 1640, AT, III, str. 213–214; Gibieufu, 19 junij 1642, AT, III, str. 477; Markizi iz Newcastla, oktober 1645, AT, IV, str. 328–329.

natančno napolnijo vse kote, ki jih bodo zasedli tisti drugi <deli>. In četudi z razmišljanjem ne moremo zapopasti, kako se zgodi ta nedoločna delitev, kljub temu zato ne moremo dvomiti, da se zgodi, ker jasno dojemamo, da ta nujno sledi iz nam povsem razvidno poznane narave materije, in <ker> dojemamo tudi, da ta <delitev> spada v rod tistih <stvari>, ki jih naš duh ne more zapopasti, saj je končen.

36. *Da je Bog prvotni vzrok gibanja in da vedno ohranja enako kvantiteto gibanja v vesolju.*

Potem ko smo tako raziskali naravo gibanja, je treba obravnavati njegov vzrok, ki je dvojen: najprej namreč univerzalni in prvotni, ki je splošni vzrok vseh gibanj, ki so na svetu; in nato posamični, zaradi katerega se zgodi, da posamezni deli materije dobijo gibanja, ki jih prej niso imeli. Kar zadeva splošni <vzrok>, se mi zdi očitno, da ta ni noben drug <vzrok> kot sam Bog, ki je na začetku ustvaril materijo skupaj z gibanjem in mirovanjem, in zdaj samo s svojo redno soudeležbo⁴¹ v vsej tej <materiji> ohranja toliko gibanja in mirovanja, kolikor ga je tedaj položil <vanjo>. Kajti četudi to gibanje v premaknjeni materiji ni nič drugega kot njen modus, ima kljub temu gotovo in določeno kvantiteto, za katero lahko zlahka razumemo, da je lahko v vsej vesoljnosti stvari vedno enaka, čeprav se v njenih posameznih delih spreminja. Seveda tako, da menimo, da je, kadar se en del materije giblje dvakrat hitreje kot drugi in je ta drugi dvakrat večji kot prvi, v manjšem <delu> prav toliko gibanja kot v večjem; in da, kolikor je gibanje enega dela počasnejše, gibanje nekega drugega, njemu enakega <dela> postane toliko hitrejše. Razumemo tudi, da je v Bogu popolnost, <in sicer> ne samo, da je v samem sebi nespremenljiv, ampak tudi, da deluje na kar najbolj stannoviten in nespremenljiv način.⁴² Tako da, če se izvzame te spremembe, ki jim razvidna izkušnja ali božansko razo-

⁴¹ Lat. *concursum ordinarius*.

⁴² O nespremenljivosti Boga kot temelj pravil oz. zakonov narave, cf. *Principi filozofije* II, 39 in 42, tu str. 61–62; AT, VIII-1, str. 63 in 64; Svet, 8. pogl., AT, II, str. 38 in 44; pismo Mersennu za ***, 26. april 1643, AT, III, str. 649.

detje daje zanesljivost ter zanje dojemamo ali verjamemo, da se zgodijo brez sleherne spremembe na Stvarniku, ne smemo na njegovih delih predpostavljati nobenih drugih <sprememb>, da ga ne bi zato obtožili kakšne nestanovitnosti. Iz tega sledi, da je kar najskladneje z razumom, da na podlagi samo tega <dejstva>, da je Bog raznovrstno spravil v gibanje dele materije, brž ko jih je ustvaril, in da zdaj vso to materijo ohranja na povsem enak način in na podlagi enake zakonitosti,⁴³ s katero jo je prej ustvaril, menimo, da on tudi vedno ohranja v njej prav toliko gibanja.⁴⁴

In iz te iste nespremenljivosti Boga je mogoče spoznati neka pravila ali zakone narave, ki so drugotni in partikularni vzroki različnih gibanj, ki jih opazimo na različnih telesih.⁴⁷ Prvi od teh <zakonov> je, da sleherna stvar, v kolikor je enostavna in nerazdeljena, ostaja, kolikor je v njeni moči, vedno v enakem stanju in da se nikoli ne spremeni, razen zaradi zunanjih vzrokov.⁴⁸ In tako, če je neki del ma-

37.

Prvi zakon narave: da sleherna stvar, kolikor je v njeni moči,⁴⁵ vedno vztraja v enakem stanju; in ko se ta enkrat premakne, vedno nadaljuje gibanje.⁴⁶

⁴³ Lat: *eadem ratione*. Db. »z istim razlogom«.

⁴⁴ Cf. tudi More Descartesu, 29. julij 1649, AT, V, str. 385.

⁴⁵ Lat. *quantum in se*. Se pravi, kolikor je razumljena in obravnavana neodvisno od ostalih stvari. Nekateri prevajalci in interpreti razumejo *quantum in se est* kot »kolikor je v njeni moči«, »kolikor more«, »kolikor lahko«, »kolikor je odvisno od nje«. Različni prevodi seveda implicirajo različne interpretacije Descartesove misli.

⁴⁶ Cf. *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 40; Descartesova pisma Mersennu, 8. oktober 1629, AT, I, str. 28–29; 18. december 1629, AT, I, str. 89–90, 91; 25. februar 1630, AT, I, str. 117; 28. oktober 1640, AT, III, str. 208; 4. marec 1641, AT, III, str. 327; 17. november 1641, AT, III, str. 451; Descartesovo pismo Debeauneju, 30. april 1639, AT, AT, II, str. 543–544; Mersennu za ***, 26. april 1643, AT, III, str. 449.

⁴⁷ Cf. tudi *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 38, 41 in 43.

⁴⁸ O ohranjanju gibanja cf. tudi Descartesova pisma Mersennu, 8. oktober 1629, AT, I, str. 28; 13. november 1629, AT, I, str. 71; 18. december 1629, AT, I, str. 89; januar 1630, AT, I, str. 107; 25. februar 1630, AT, I, str. 117; 15. november 1638, AT, II, str. 442; 28. oktober 1640, AT, III, str. 208 in 213; 17. november 1641, AT, III, str. 450–451; pismo Mersennu za ***, 26. april 1645, AT, III, str. 649 in 653; pismo Huygensu, 18. februar 1645, AT, III, str. 807.

terije kvadraten, se zlahka prepričamo, da bo vedno ostal kvadraten, razen če od drugod <tj. od zunaj> pride kaj, kar spremeni njeno obliko. Če <del materije> miruje, ne verjamemo, da se bo kdajkoli začel gibati, razen če ga bo k temu spodbudil neki <zunanji> vzrok. In če se giblje, ni prav nobenega tehtnejšega razloga, zakaj bi menili, da bo kdaj po svoji volji in ne da bi ga ovirala kaka druga stvar opustil to svoje gibanje. In zato je treba sklepati, da se tisto, kar se giblje, kolikor je v njegovi moči, vedno giblje. Toda ker se nahajamo tukaj okoli Zemlje, katere sestava je takšna, da se vsa gibanja, ki potekajo blizu nje, v kratkem ustavijo in <to> pogosto zaradi vzrokov, ki so našim čutom skriti, zato smo v mladih letih pogosto sodili, da ta gibanja, ki so se ustavljala zaradi nam neznanih razlogov, po svoji volji prenehajo. In zdaj smo nagnjeni k takemu mnenju o vsem, ker se zdi, da nam je izkušnja <to> dokazala ob mnogih priložnostih: namreč da ta <gibanja> po svoji naravi prenehajo ali pa težijo k mirovanju. In to gotovo kar najbolj nasprotuje zakonom narave; mirovanje je namreč nasprotno gibanju in nič se po svoji lastni naravi ne more gibati k svojemu nasprotju ali k uničenju samega sebe.⁴⁹

38. A tudi vsakdanja izkušnja pri vrženih stvareh naše pravilo povsem potrjuje. Ne obstaja namreč noben drug razlog, zakaj vržene stvari včasih vztrajajo v gibanju, potem ko se ločijo od roke, ki <jih> je vrgla, razen da zato, ker stvari, ki so enkrat pognane v gibanje, nadaljujejo z gibanjem, dokler jih ne upočasnijo nasproti nahajajoča se <jim> telesa. In razvidno je, da jih <te stvari> same navadno polagoma upočasnjujejo zrak ali katerakoli druga tekoča telesa, v katerih se gibljejo, in zato njihovo gibanje ne more trajati dolgo. S samim čutom za dotik lahko namreč izkusimo, da se zrak upira gibanjem drugih teles, če ga pretresemo s pahljačo; isto potrjuje letenje ptic. In ni je druge tekočine,

*O gibanju
projektilov.⁵⁰*

⁴⁹ Cf. tudi *Svet*, 7. pogl., AT, XI, str. 40.

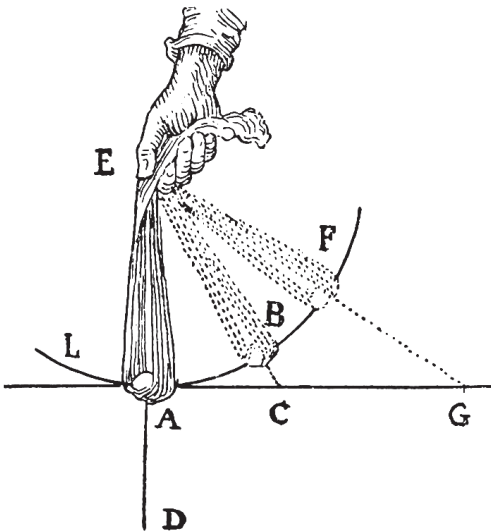
⁵⁰ Lat. *proiecta*. Db. »vržene«, »zagnane« ali »izstreljene stvari«.

ki bi se zaenkrat razvidneje upirala gibanjem projektilov, kot je zrak.

Drugi zakon narave je: sleherni del materije, če ga gledamo ločeno, nikoli ne teži⁵¹ k temu, da bi nadaljeval gibanje vzdolž kakšnih ukrivljenih črt, ampak samo vzdolž premih. Četudi so se mnogi <deli> pogosto prisiljeni odmakniti <spoti> zaradi srečevanja z drugimi <deli> in, kot je bilo malo prej povedano,⁵² v kateremkoli gibanju iz vse materije, ki se premakne skupaj, na neki način nastaja krog. Vzrok za to pravilo je isti kot pri prejšnjem, namreč nespremenljivost in enostavnost delovanja, s katerim Bog ohranja gibanje v materiji. Bog namreč gibanje ohranja samo natančno tako, kakršno je v samem trenutku časa, v katerem ga ohranja, in brez slehernega ozira na to, kakšno je morda bilo prej. In četudi nobeno gibanje ne nastane v trenutku, je kljub temu razvidno, da je vsaka stvar, ki se giblje, v posameznih trenutkih, ki jih je mogoče zaznamovati med

39.

Drugi zakon narave: da je vsako gibanje samo po sebi premo in da zato stvari, ki se krožno gibljejo, vedno težijo <k temu>, da se odmikajo od središča kroga, ki ga opisujejo.



⁵¹ Ali: »stremi«, »se nagiba«, »ima nagnjenje« ipd.

⁵² Cf. *Principi filozofije*, II, 33, tu str. 55–57; AT, VIII-1, str. 57–58.

njegovim gibanjem, determinirana za nadaljevanje svojega gibanja proti nekemu delu vzdolž preme črte, nikoli pa vzdolž kakšne ukrivljene. Tako na primer, če zavrtimo kamen A v prači EA po krožnici ABF, je v tistem trenutku, v katerem je v točki A, sicer določen za gibanje proti nekemu delu, namreč vzdolž preme črte proti C, vendar tako, da je prema črta AC tangenta⁵³ kroga. Ni pa si mogoče umisliti, da je determiniran za kakšno ukrivljeno gibanje; četudi bo namreč prej prišel iz L v A po ukrivljeni črti, kljub temu ni mogoče razumeti, da bi kaj od te ukrivljenosti ostalo v njem, ko je v točki A. In tudi to potrjuje izkušnja, saj če <kamen> tedaj zapusti pračo, ne bo nadaljeval gibanja proti B, ampak proti C. In iz tega sledi, da vsako telo, ki se krožno giblje, nenehno teži <k temu>, da se umakne od središča kroga, ki ga opisuje. To izkušnjo doživljamo s samim čutom roke pri kamnu, medtem ko ga vrtimo s pračo. In ker bomo to razmišljanje v nadaljevanju pogosto uporabili, se mu bo treba skrbno posvetiti in spodaj bo obširneje razloženo.⁵⁴

40. Tretji zakon narave je ta: ko telo, ki se giblje, naleti na drugo <telo>, se tedaj, če ima manjšo silo za nadaljevanje <gibanja> vzdolž preme črte, kot jo ima to drugo <telo> za to, da se mu upre, preusmeri v drugo smer ter, ohranjajoč svoje gibanje,⁵⁵ izgublja samo determinacijo; če pa ima večjo silo⁵⁶ za nadaljevanje <gibanja> vzdolž preme črte, kot jo ima to drugo <telo>, tedaj premika drugo telo s seboj; in kolikor mu da od svojega gibanja, prav toliko <od svojega gibanja> izgubi. Tako izkušamo, da katerakoli zalučana trda telesa, ko udarijo ob drugo trdo telo, zato ne odnehajo z gibanjem, ampak se odbijejo v nasprotno smer; nasprotno pa tedaj, ko naletijo na mehko telo, nanj zlahka prenesejo vse svoje gibanje in se zato nemudoma umirijo.

⁵³ Ali »dotikalnica«.

⁵⁴ Cf. *Principi filozofije*, III, 57 in 58, AT, VII-1, str. 108–111.

⁵⁵ Se pravi, da ohranja isto količino ali kvantiteto gibanja.

⁵⁶ Lat. *vis*. Descartes *vis* velikokrat, ne pa vedno, uporablja kot sopomenko za *potentia* »moč«.

In vsi posamični vzroki sprememb, ki se dogajajo telesom, so vsebovani v tem tretjem zakonu, vsaj tisti <vzroki>, ki so telesni; ali imajo namreč človeški ali angelski umi moč premikanja teles in kakšno, tega zdaj ne raziskujemo, ampak to hranimo za obravnavo *O človeku*.⁵⁷

Prvi del tega zakona pa se dokazuje na podlagi tega <dejstva>, da obstaja razlika med gibanjem, če se nanj gleda v samem sebi, in med njegovo determinacijo v določeno smer;⁵⁸ in zaradi te <razlike> se zgodi, da se ta determinacija lahko spremeni, medtem ko gibanje ostaja nedotaknjeno.⁵⁹ Ker namreč, kot je bilo prej povedano, sleherni stvar, ne sestavljena, ampak enostavna, kakršno je gibanje, vedno še naprej ostaja, dokler je ne uniči kak zunanji vzrok, in <ker> se ob srečanju s trdim telesom sicer pojavi vzrok, ki ovira, da bi gibanje drugega telesa, na katerega naleti, ostalo določeno v isto smer, ne pa nobena, ki samo gibanje vzame ali zmanjša, kajti gibanje gibanju ni nasprotno, iz tega sledi, da ni treba, da se to <njeno gibanje> zmanjša.

Tudi drugi del se dokazuje na podlagi nespremenljivosti delovanja Boga, ki zdaj svet nenehno ohranja z isto dejavnostjo, s katero ga je nekoč ustvaril. Ker je namreč vse polno teles in ker gibanje slehernega telesa nič manj ne teži v premo črto, je očitno, da je Bog na začetku, ko je ustvarjal

41.
Potrjevanje prvega dela tega pravila.

42.
Potrjevanje drugega dela tega pravila.

⁵⁷ Descartes razprave *O človeku*, ki jo omenja in je bila predvidena kot šesti del *Principov*, ni nikoli napisal. Tu ne gre za razpravo, ki se je ohranila v rokopisu in naj bi tvorila celoto s *Svetom*. cf. *Principi filozofije*, II, 2, tu str. 38; AT, VIII-1, str. 41.

⁵⁸ Lat. *determinatio*. Determinacija je Descartesov tehnični izraz, ki ga ni nikjer natančneje opredelil. Vseeno cf. *Razprava: Dioptrika*, AT, VI, str. 94 in 97; *Svet*, 7. Poglavlje, AT, XI, str. 43; pismo Mydorhu, 1. marec 1638, AT, II, str. 17; pismo Mersennu za ***, 26. april 1643, AT, III, str. 650; Cleserlierju, 17. februar 1645, AT, IV, str. 185, in pisma Mersennu: 11. marec 1640, AT, III, str. 37; 11. junij 1640, AT, III, str. 75; 30. avgust 1640, AT, III, str. 163; 3. december 1640, AT, III, str. 250; junija ali julija 1648, AT, V, str. 230.

⁵⁹ Lat. *motu integro*.

svet, ne le na različne načine spravi v gibanje njegove različne dele, ampak je obenem tudi dosegel, da eni <deli> potiskajo druge in svoja gibanja prenašajo na njih, tako da zdaj s tem, ko ohranja svet z isto dejavnostjo in z istimi zakoni, s katerimi ga je ustvaril, ohranja gibanje, ki ni vedno vsajeno v iste dele materije, ampak iz njih <delov> prehaja v druge, kakor pač vzajemno naletijo eni na druge. In tako je samo to nenehno spreminjanje <božjih> stvaritev argument za nespremenljivost Boga.

43. *V čem obstoji sila slehernega telesa k temu, da deluje ali se upira.* Tukaj pa se je treba skrbneje posvetiti <temu>, v čem obstoji sila <ali moč> slehernega telesa, da deluje na drugo ali da se upira dejavnosti drugega <telesa>; v samem tem <dejstvu> namreč, da sleherna stvar, kolikor je v njeni moči, teži k temu, da ostaja v enakem stanju, v katerem je, <in sicer> po zakonu, postavljenem na prvem mestu.⁶⁰ Iz tega namreč <sledi> to, da ima tisto, kar je združeno z drugim, neko moč [ali silo] za to, da preprečuje, da bi se <od tega drugega> ločilo; tisto, kar je ločeno, <ima neko moč ali silo> za to, da ostaja ločeno; tisto, kar miruje, <ima neko moč ali silo> za to, da vztraja v svojem mirovanju in posledično <za to>, da se upira vsemu tistemu, kar lahko to <mirovanje> spremeni; tisto, kar se giblje, <ima neko moč ali silo> za to, da vztraja v svojem gibanju, to je v gibanju z isto hitrostjo in v isto smer. In to silo <ali moč> je treba ocenjevati tako na podlagi velikosti telesa, v katerem je, ter površine, po kateri je to telo ločeno od drugega, kot tudi na podlagi hitrosti in narave gibanja ter raznolikosti načina, po katerem različna telesa vzajemno naletijo ena na druga.

44. *Gibanje ni nasprotno gibanju, ampak mirovanju; in da je determinacija v eno smer nasprotna determinaciji v drugo smer.* In treba je zabeležiti, da eno gibanje nikakor ni nasprotno drugemu, enako hitremu gibanju, ampak da se tukaj v pravem pomenu besede najde samo dvojna nasprotnost. Prva je med gibanjem in mirovanjem ali celo med hitrostjo in počasnostjo gibanja, v kolikor je seveda ta počasnost

⁶⁰ Cf. *Principi filozofije*, II, 37, tu. str. 59–60; AT, VIII-1, str. 62–63.

deležna od narave mirovanja. Druga je med determinacijo gibanja v neko smer in naletom na telo,⁶¹ ki v tej smeri miruje ali se drugače giblje; in glede na smer, v katero se telo, ki naleti na drugo <telo> giblje, je ta nasprotnost večja ali manjša.

⁶¹ Lat. *occursus corporis*.

Aleš Bunta*

Singularnost *cogita*: nekaj dopolnil k Hintikkovi teoriji**

Sestavljanje lestvic filozofskih dosežkov je vedno nehvaležno početje. A v polju študij kartezijske filozofije v obdobju zadnjih šestdeset let – še posebej se to nanaša na ožje področje raziskav *cogita* – večjih dilem ni. V širokem konsenzu namreč velja, da vse od zlate dobe klasičnih interpretacij iz prve polovice 20. stoletja, ko so delovali veliki razlagalci Descartesovega dela, Gilson, Blanchet, Gouhier in malenkost kasneje še sloviti Martial Guéroult, ni bilo na spregled študije, ki bi se lahko postavila ob bok besedilu »*Cogito, ergo sum*: sklep ali performativ«, ki ga je leta 1962 pri reviji *Philosophical Review* objavil finski logik in analitični filozof Jaakko Hintikka. Tekst v slovenskem prevodu objavljamo v tej številki *Filozofskega vestnika*.

V čem je razlog izjemnega slovesa teorije *cogita* kot performativa, ki jo je Hintikka najprej podal v navedenem članku, jo že naslednje leto v besedilu »*Cogito, Ergo Sum as an Inference and a Performance*« delno korigiral in branil pred prvimi kritikami, več desetletij kasneje pa še nadgradil z izvrstnima prispevkoma »*Cogito, Ergo Quis Est?*« in enim svojih zadnjih tekstov, »*René Thinks, Ergo Cartesius Exists?*«

Sodobni interpret Denis Kambouchner je zapisal, da Hintikkova razlaga kartezijskega *cogita* »ponuja brez dvoma edinstven primer [*un example sans doute unique*] v celotni zgodovini filozofije: primer *kanonskega argumenta druge stopnje*, oziroma rečeno drugače, *primer kanonskega argumenta, ki je sam razvit na podlagi nekega kanonskega argumenta*.«¹ Čeprav vsebuje manjšo konfekcijsko napako, ki pa se na koncu izkaže za tvorno, nam ta opis nedvomno približa bistvo Hintikkove teorije. Hintikka je na podlagi Descartesovega argumenta razvil koncept, ki je po eni strani interpretacijsko dovolj prepričljiv, da se je

67

** Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

¹ Denis Kambouchner, »Identification d'une pensée: le *cogito* de Hintikka« v: *Revue Internationale de Philosophie*, št. 250, Vrin, Pariz 2009, str. 405.

kljub nekaterim ostrim kritikam uveljavil kot ena od treh splošno priznanih razlag kartezijanskega cogita. Po drugi strani pa je ta koncept, čeprav je *summa summarum* v celoti, brez dodatkov, zgrajen na Descartesovem pojmu, popolnoma nov. Med preučevanjem Hintikke nas popade eno tistih začudenj, kako je mogoče iz nečesa starega, že tisočkrat premišljenega, narediti nekaj povsem novega, ne da bi ob tem tistemu od prej odvzeli stari lesk. A še pomembnejši je pogled v nasprotni smeri: čeprav novost Hintikkovega koncepta, posebej kasnejših variacij, seže celo na področji matematike in nevroznosti, je njeno jedro vendarle v tem, da odkrije nekaj novega *na cogitu* kot takem. Nekaj, kar je sicer nedvomno že moralo biti tam, da je sploh lahko bilo odkrito, a zgolj v embrionalni obliki, ki se je šele skozi Hintikkovo reformulacijo *istega* razvila do svojega polnega potenciala.

Bi lahko dejali, da je šele Hintikka odkril singularnost kartezijanskega cogita? Najmanj, kar lahko rečemo, tudi če naredimo diskreten korak nazaj, je, da je Hintikka brez dvoma prvi – in za zdaj edini – razvil jasno in sistematično razlago, ki takšno dojetje singularnosti cogita sploh šele omogoča. Vprašanje je prej, ali je Hintikkov »singularni« kartezijanski cogito res kartezijanski cogito? Skratka, ali je za Hintikkovo teorijo možno najti dovolj podlage v Descartesovih tekstih, da jim lahko služi kot adekvatna razlaga? Jedro zagate se namreč zdi v tem, da Hintikkova teorija ponuja rešitev za problem, ki ga je Descartes morda celo želel pustiti nerazrešenega – kar pa je Hintikka vedel, in to »načrtno nerazrešenost problema« vtakl v svojo interpretacijo. A najprej, kaj bi naj to sploh pomenilo: »odkriti singularnost cogita«?

V pomoč nam je lahko nek Pascalov zapis, ki je zaslovel kot ena najbolj kontroverznih sodb o Descartesovi filozofiji sploh. V svojih prejšnjih tematskih besedilih² sem precej govoril o problemu anticipacij, dejstvu, da že pri Avguštinu in kasneje pri Akvinskem obstaja cela serija argumentov, ki jih je tako rekoč nemogoče razlikovati od Descartesovega cogita. Argumentov, kot je denimo, če vzamem enega boljših primerov, ki ga še nisem uporabil, Avguštinova sentenca: »...če se motim, sem: kajti če nekdo ne obstaja, se tudi na noben način ne more motiti«,³ za katero je Avguštin dejal, da predstavlja »resnico, ob kateri

² Cf. Aleš Bunta, *A-cogito*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2016, str. 15–60.

³ Avguštin, *Civitas Dei* XI.26. navedeno po Gareth B. Matthews *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca 1992, str. 29, 30.

trivialni ugovori skeptikov izgubijo svojo silo«,⁴ skratka, na zelo razviden in očit način »anticipiral« Descartesov argument, če je temu sploh mogoče tako reči. Govoril sem tudi o tem, da Descartes ni podal nič kaj prepričljive obrazložitve razlike med svojim in Avguštinovim argumentom, ter o zadregi, v katero je vse to skupaj spravilo filozofijo, ki v Descartesu v dobrem ali slabem vendarle vidi svoj temeljni prelom, utemeljitev racionalizma, začetek nove ere, prvi korak novoveške znanosti.

Zapis sodi v ta kontekst. Pascal je namreč glede možne primerjave s sv. Avguštinom dejal, da je »primerjati Descartesove besede z besedami drugih, tudi takrat, ko so te besede *dejansko iste*, enako, kot če bi človeka, polnega življenja in moči, primerjali z mrtvecem.«⁵ Izjavi sami po sebi seveda ne moremo pripisati večje filozofske vrednosti, v bistvu se niti ne bi znal odločiti, kot kaj bi jo označil: nekakšna mešanica predsodka, pristranskosti, nejasne intuicije in pompozne filozofske naivnosti. Blanchet jo je po svoje upravičeno pospremil z besedami »nič ni bolj žalostno in bolj zmotno«. In vendar – ko pravim, da je Hintikka odkril singularnost kartezijanskega cogita oziroma vsaj odstrl neko možnost, da ga kot takšnega dojemamo, v bistvu trdim natanko to: Hintikka je odkril *nekaj*, kar pokaže, da je Pascalova sodba, *kljub evidentni protislovnosti, pravilna*. Descartesov cogito dejansko vsebuje *nekaj*, nek presežek, ki ga dela drugačnega od vseh drugih oblik mišljenja: tudi v primeru, ko so besede in stavki, prek katerih se posamezno mišljenje izraža, dejansko isti.

Hintikka je ta presežek nedvomno odkril v polju logike, toda kot njeno anomalijsko. Točneje rečeno, odkril ga je na presečišču dveh inkomenzurabilnih logik, *sklepalne* in *performativne* logike, pri čemer temu, kar običajno razumemo pod izrazom logika, ustreza zgolj prva, torej sklepalna logika, skratka, sklepanje na podlagi takšnih ali drugačnih logičnih operacij: silogizmov, dedukcij, indukcij itd., ki jih izraz v najširšem smislu zajema. Izhodišče Hintikkovega odkritja je natanko v tem, da – četudi ga je mogoče v neskončnost razlagati na ta način – cogito preprosto *ni* logični sklep, oziroma vsaj to, da dokler cogito razlagamo izključno kot logični sklep, nujno izgubimo iz vida njegovo bistveno dimenzijo. Ta pa je natanko v tem, da cogito predstavlja edinstven primer misli, ki ima poleg

⁴ *Ibid.*

⁵ Blaise Pascal, *De l' esprit géométrique*, str. 193. navedeno po Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du »Je pense, donc je suis.«*, Felix Alcan, Pariz 1920, str. 27.

(možnega) logičnega sklepa na voljo še *drug tip verifikacije*, in ta prihaja iz reda tiste druge logike, ki beži običajnim logičnim prijemom, logike performativa.

V skladu s to drugo logiko, ki se v izostreni različici uresniči zgolj v cogitu in je vsaj v tem pogledu logika cogita kot takega, njegova lastna logika, cogito ni sklep, na podlagi katerega bi nekdo ugotovil, da zato, ker misli, nedvomno biva – v tem pogledu je sloviti »*cogito, ergo sum*« za Hintikko, kot sam pravi, prej problem kot rešitev. Nasprotno, cogito kot tak v celoti sloni na neki izjemi v redu protislovja. Obstaja namreč *ena sama* misel, ki je protislovna že, in izključno zato, ker nastopi. Točneje rečeno, gre za edino misel, ki je s protislovjem ne povezuje *indikacija neobstoja*, ki jo protislovje sicer zaznamuje v logičnem redu, pač pa jo, obratno, protislovno dela prav – in izključno – njen *možni obstoj*. To je misel: »ni me«; ta zamisel, ki formalno ne vsebuje prav nobenega logičnega protislovja, torej predstavlja edinstven primer neke misli (ali česarkoli sploh), ki je protislovna zgolj in izključno pod pogojem, da je *mišljena*. Ne v redu biti ne v redu nebiti ni *ničesar drugega*, kar bi imelo to lastnost, ki, kot opozori tudi Hintikka, nima nič skupnega z Meinongovimi »neobstoječimi predmeti«, denimo trikotnimi krogi ali živimi mrtveci, ki so protislovni prav na ravni svojih pojmovnih določil. Na ideji, da me morda sploh ni, nasprotno, ni protislovnega popolnoma nič – z izjemo dejstva, da če to *mislim sam*, drugi lahko opazite, da se motim. Hintikka se tako v eni od kasnejših različic opre na anekdoto, kako je Mark Twain v javnosti razpršil ugibanja o njegovi smrti s pripombo, da so močno pretirana. Iz opisanega zornega kota pa postane vidno tudi to, da v samem jedru cogita, če seveda izhajamo iz Hintikkove razlage, ni prav nobenega logičnega sklepa, nobene ugotovitve, zgolj neka misel – in to spodletela –, ki *mu daje bit*. Cogito ni v zadnji instanci nič drugega kot ta nujno spodletela misel, da me ni, ki v lastnem aktu demonstrira izničenje svoje vsebine ter na ta način – s svojo *neposredno predočeno nemožnostjo*, in ne kot spoznanje – dela stavek »sem, obstajam« neovrgljiv.

70

Descartes je spoznal, da njegova neovrgljivost izhaja iz nekega akta mišljenja, namreč poskusa misliti nasprotno. Funkcija besede *cogito* znotraj Descartesovega izreka je v tem, da napotuje na nek miselni akt, skozi katerega se manifestira eksistenčna samoverifikacija »obstajam«. Neovrgljivost tega stavka torej strogo vzeto ni dojeta *na način* mišljenja (tako kot lahko rečemo za neovrgljivost neke resnice, ki jo lahko dokažemo); neovrgljiva je nasprotno *zato – in zgolj toliko –*, ker je aktivno mišljena. Znotraj Descartesovega argumenta relacija med *cogito*

in *sum* ni relacija premise in sklepa. Njuna relacija je prej primerljiva z razmerjem procesa in njegovega produkta.⁶

V čem je torej singularnost cogita? Opazimo, da gre za dve ravni. Kot prvo, cogito predstavlja edino spoznanje, ki ga je možno vselej utemeljiti na dva načina, ki slonita na dveh čisto različnih logikah: bodisi kot aposteriorni logični sklep (*na način mišljenja*) bodisi neposredno, kot performativ (kot misel, katere edina funkcija je, da *je mišljena*). V tem pogledu je cogito res nekakšno presečišče, če se vrnem k analogiji s Pascalom, ki v istih besedah združuje (ne toliko dveh pomenov, temveč) dve različni logiki. A to je le zunanja raven. Dejanska podlaga singularnosti cogita sloni na dejstvu, da obstaja neskončno mnogo misli, ki jih je možno utemeljiti ali dokazati z logičnim sklepom, nasprotno pa *obstaja ena sama misel*, ki ima to karakteristiko, da *sama od sebe ustvari svoje protislovje*, s čimer neposredno verificira resničnost svojega nasprotja: misel »ni me«, ki korelira kartezijanskemu *dvomu* na točki njegovega vrhunca.

Če gre pri inferenčni razlagi še vedno zgolj za *aplikacijo* principa »vse, kar misli, eksistira«, se, razumljen performativno, cogito brez vnaprejšnjih predpostavk verificira *neposredno* prek samega akta misli, ki se samoizniči. Neglede na mnenje, ki si ga ustvarimo o možnosti uskladitve Hintikkove teorije s konkretnimi Descartesovimi izpeljavami, je ta poudarek izjemnega pomena. Tudi če presodimo, da izpeljav ni mogoče interpretirati na Hintikkov način (kar je verjetno res), njegova razlaga še vedno odgovarja na nek bistven problem: kako bi Descartes lahko karkoli, kaj šele točko neizpodbitne gotovosti, izpeljal s pomočjo logičnega sklepa, če je – že najmanj od točke, ko se je prek argumenta vsemogočnosti Boga odpovedal gotovosti matematičnih resnic, ki bi jih Bog lahko v katerem koli trenutku spremenil – *aparatus*, s katerim razpolaga, kvečjemu provizoričen nadomestek logičnega aparata v najširšem smislu, ki mu sicer pomaga ugotoviti, o čem vse še mora dvomiti, skratka, nudi nek minimum gotovosti (o negotovem), a je strogo korelativen še globljemu drsenju v *dvom*. Descartes potrebuje gotovost, ki izhaja *neposredno iz dvoma*, edinega sredstva, ki ga ima na voljo brez pomoči raznoraznih misli, ki bi jih vanj utegnil vsaditi Demon, in to neposredno gotovost, ki »po naravni luči«, kot temu pravi Descar-

71

⁶ Jaakko Hintikka, »Cogito, ergo sum: Inference or Performance?«, v: *Philosophical Review*, št. 71, Duke University Press, Durham, str. 15.

tes, prihaja neposredno iz dvoma, mu Hintikkova razlaga tudi podeli. Problem je le, da gotovost pogleda na dan na docela napačnem mestu.

Iz navedenega citata, ki povzema jedro Hintikkove teorije, je namreč že možno izluščiti tudi njen temeljni problem: zagato, ki jo je Hintikka na različne načine razreševal v teku celotnega opusa. Sklicujoč se na Balza, je ta problem v eni od opomb svojega prvega tekstu o cogitu prvič artikuliral na sledeči način: »Descartes pride do svojega prvega in najpomembnejšega spoznanja tako, da v določenem momentu igra dvojno vlogo: *pojavi se kot svoja lastna publika*«. ⁷ Pol stoletja kasneje, v »René Thinks, Ergo Cartesius Exits«, ta isti, le malenkost drugače zastavljeni problem nastopi v glavni vlogi: »Imamo lep primer analogne ilustracije, zakaj mora biti jaz, čigar obstoj želi Descartes dokazati, identificiran perspektivno: *mora biti tam* (perspektivno), da bi lahko pričal o svoji eksistenci.« ⁸ Oziroma še bolj slikovito: »Če je cogito performativ [*performance*], potem je ta specifični performativ tak kot pravica: ne samo, da mora biti izvajan [*performed*], temveč mora biti njegovo izvajanje tudi opaženo (v širšem smislu pričevanja).« ⁹

Problem ima korenine v samem jedru Hintikkove teze, ki za seboj potegne nekakšno, recimo temu, dislokacijo misli in gotovosti, ki narekuje so-koordinacijo dveh perspektiv. Ker dvomeči subjekt gotovost svojega obstoja dela razvidno izključno prek protislovja, ki ga ustvari sam, in sicer tako, da pomisli, da ga morda sploh ni, skratka, prek samega *akta misli*, ki použije svojo vsebino, je hkrati tudi očitno, da sama ta gotovost, ki jo je proizvedel, *obstaja za vse, razen za njega samega*, in traja le, dokler je hipotetično tudi sam ne spozna. On sam jo namreč šele *ustvari*, na način, da (po)misli, da ga ni, in jo s svojo slepoto zanj tudi vzdržuje v polju neposredno razvidnega. Lahko bi torej dejali, da obstaja *tip resnice*, ki je v mnogo intimnejšem razmerju s subjektom, ki je zanj slep, kot pa s subjektom, ki jo spozna; gre namreč za tip resnice, v katero se subjekt v svojem miselnem aktu uveriži kot podlaga njene manifestacije, torej na način, da sam nadomesti razvidni del nje same, toda obenem je ta miselni akt, v katerem se resnica zrcali, tudi dejanje, v katerem subjekt za to isto resnico oslepi. In mora oslepeti, saj resnica *nastaja iz te slepote zanj*.

72

⁷ *Ibid.*, str. 13. Poudarki so naši.

⁸ Jaakko Hintikka, »René Thinks, Ergo Cartesius Exits«, str. 6.

⁹ *Ibid.*, str. 5.

Hintikkov cogito je vezan na tak tip resnice. Vendar pa tako v povsem strukturalnem smislu kot v relaciji do Descartesa to očitno predstavlja tudi problem, ki se ga Hintikka loti z zelo neobičajnim, a na nek način neizbežnim prijemom. Če namreč vztrajamo na performativnem modelu cogita, kjer mišljenje gotovosti služi prvenstveno kot njena bit in le posredno, prek interference drugega, kot sredstvo spoznanja, kot njena slepa demonstracija, ki potrebuje še nekoga, da jo opazi; in če obenem vendarle poskušamo biti zvesti Descartesovemu tipu monološke naracije, kar Hintikka na svoj način poskuša – potem je rešitev v bistvu samo ena. V monolog mora biti vključen še nekdo, ki ravno *ni* nekdo drug, skratka, *Descartesa sta dva*: »naivni skeptik René« in »veliki filozof Cartesius«. Delo filozofa *strictu sensu* opravlja prvi, čeprav besede prihajajo od drugega. A še preden se bolj natančno posvetimo tej neortodoksni Hintikkovi rešitvi, se moramo znova vrniti k primerjavi med Descartesom in Avguštinom, ki problemu doda še eno, ključno dimenzijo.

*

Subjekt, ki po Hintikki omogoča spoznanje, se torej v bistvenem momentu *moti* (v relaciji do resnice, ki jo proizvede), in prav ta zmota obenem tudi tvori jedro spoznanja. Povsem isto pa vsaj na prvi pogled trdi že Avguštin, ko izreče svoj znameniti »*si fallor, sum*«, »če se motim, sem«.

Vsaj v dveh ozirih je Avguštin, in ne Descartes, izumitelj argumenta, ki se je uveljavil pod izrazom cogito: Avguštin ni cogita izumil le v smislu, da je kot prvi odkril *tip resnice*, do katerega je mogoče priti samo, če v enačbo vključimo *subjektivno perspektivo* – kot vsak na svoj način trdita Taylor in Matthews; Avguštin je, kar je vsaj po mojem enako pomembno, cogito odkril tudi kot postopek, ki *resnico razbere neposredno skozi zmoto*, skratka, izumil je postopek, v katerega zmota ni vključena le kot instanca, ki se ji je potrebno za vsako ceno izogniti, pač pa v njem zavzema *mesto prehoda*, skozi katerega se resnica kot taka šele razodene. Pot do resnice v nekaterih primerih *ne vodi mimo zmote, temveč skozi njo* – to je veliko odkritje Avguštinovega argumenta »če se motim, sem«, ki si, če oba vidika združimo, zasluži oznako »avguštinski cogito«, kot pravi Derrida, in ima morda celo več skupnega z argumentom, ki si ga pod tem imenom običajno predstavljamo, kot pa argument, ki ga je razvil Descartes.

Kljub temu razlike med avguštinsko različico in razlago cogita, ki jo zagovarja Hintikka, ni težko podati. Avguštin se iz zmote, sicer z njeno pomočjo, a vendar, *na koncu tudi izvije* na podlagi logičnega sklepa, v katerem v prvi vrsti izpelje točko *imunosti* na sam dualizem resnice in zmote: tudi če predpostavim, da se motim o vsem, je evidentno, da razpolagam najmanj z eno resnico, ki je na to evocirano hipotetično možnost imuna, namreč resnico gotovosti svojega obstoja. Tudi če bi se res motil o vseh rečeh, kot trdijo skeptiki, to ne bi spremenilo dejstva, da lahko z vso gotovostjo trdim, da bivam, saj se, v primeru, da me ne bi bilo, motiti sploh *ne bi mogel*. Ker je *gola možnost*, da se kakorkoli motim, postavljena pod pogoj mojega obstoja, je moj obstoj izvzet možnosti zmote. Posledično pa je možnosti zmote izvzeta tudi sama misel, da sem. Če se Avguštin na ta način zmoti torej tudi odtegne, pa Hintikkov subjekt gotovosti, nasprotno, *v trenutku zmote otrpne*, kajti sam tip vednosti, ki ga proizvede, *obstaja le v času njenega trajanja*. Ko se zmoti (v relaciji do proizvedene resnice) neha, tudi sama gotovost izgine brez sledu. Da bi cogito *obstajal*, se *mora* nekdo – in to celo tisti, ki stoji v samem centru spoznanja – motiti: v tem je razlika. Zato cogito – kot *spoznanje* – tudi narekuje koordinacijo dveh perspektiv: slepo perspektivo subjekta, ki gotovost proizvede, in perspektivo naključnega mimoidočega, ki jo registrira v zamejeni periodi njenega trajanja.

Vendar pa resnični problem seveda ni razlika med Avguštinovo in Hintikkovo verzijo cogita; bistveno vprašanje je, katera od obeh ustreza Descartesovi izpeljavi v *Meditacijah* – hočeš nočeš, prav to vprašanje odmerja domet Hintikkove teorije –, in prav na tem mestu reči postanejo intrigantne. Ugotoviti moramo namreč dvojce:

- a) Na prvo mesto je treba postaviti nesporno dejstvo, da Descartes na začetku *Druge meditacije* poda ne eno, temveč (najmanj) dve izpeljavi cogita, in *obe* sta – čeprav sta, vzeti vsaka zase, malenkost drugače zasukani – v temelju avguštinski. Ne na eni ne na drugi ni nič specifično kartezijanskega, kar bi že na ravni same strukture posameznega argumenta tvorilo podlago razlike: v obeh primerih gre za *isti*, avguštinski argument, le da je v drugi izvedbi, slovitem preizkusu z Varljivcem, argument podan pod nekoliko drugačnim kotom, in zato avguštinske zgradbe ne prepoznamo takoj. Skratka, odpovedati se je treba ideji (kritika leti tudi name), da bi na ravni same strukture argumentov, ki tvorijo podlago izpeljav, naleteli na samolastno

kartezijanska tla: če je na cogitu res nekaj specifično kartezijanskega, se ta specifična razlika lahko generira le na ravni nekakšne metastrukture.

- b) Hkrati moramo ugotoviti, da Descartes točko gotovosti vendarle dokončno fiksira v drugo izpeljavo cogita (če bi se s prvo zadovoljil, druge ne bi niti rabil). In sicer: dvom ukroti na način nekakšne *javne demonstracije*, oprte na sloviti preizkus varljivega demona, ki pa svoj učinek bolj kot iz avguštinskih tal argumenta črpa iz sosledja obeh izpeljav, ter razlike, ki se med njima *vzpostavi šele potem*, ko ju najprej seštejemo v nek enoten rezultat. Predvsem pa ta javna demonstracija ima neko kvaliteto, ki je sam argument v njeni podlagi preprosto nima, namreč *deluje neposredno na nas*, narekuje naše neposredno soglasje.

Eden od možnih redosledov Descartesove izpeljave neovrgljive gotovosti v *Meditacijah* bi bil torej naslednji. Descartes najprej poda eno različico cogita, ki je, kot sem pokazal že drugje in kot znova lahko nemudoma ugotovimo, povsem enaka avguštinski izpeljavi: »Toda dopovedoval sem si, da na svetu ni sploh ničesar, da ni neba, zemlje, duš, telesa: ali torej tudi mene ni? Nikakor, *jaz sem zagotovo bil, če sem si kaj dopovedoval.*«¹⁰ Neodvisno od tega, ali sem imel prav, ali sem se motil, sanjal, haluciniral pod vplivom »črnega žolča« ali karkoli že pač – sámo dejstvo, *da sem si »nekaj dopovedoval*«, dokazuje, da sem obstajal. Kajti če me sploh ne bi bilo, tega pač ne bi mogel početi. Do tu je vse jasno, Descartesova izpeljava je, če odmislimo kozmetične dodatke, zgrajena popolnoma enako kot Avguštinov argument točke imunosti.

Zatem Descartes v igro vrne Varljivca in cogito ob njegovi pomoči izpelje še enkrat – in v resnici *na enak način* oziroma vsaj na podlagi istega argumenta, le da pod obrnjenim zornim kotom. Za zdaj pustimo ob strani vprašanje, *zakaj* sploh rabi to ponovitev? V resnici ne bo šlo le za stopnjo gotovosti, ampak predvsem tudi za širino njene neposredne distribucije. Skratka, nadaljujem tam, kjer smo končali, na točki, ki neposredno sledi prvi izpeljavi cogita: »Pa vendar je neki, ne vem kakšen, nadvse mogočen, nadvse zvit Varljivec, ki me ves čas pridno slepi. Ni tedaj dvoma, da tudi jaz sem, če me že slepi.«¹¹ Argument se sicer nadaljuje proti svojemu triumfalnemu zaključku, »naj me goljufa kolikor

¹⁰ René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 56.

¹¹ *Ibid.*

more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«, a zanima nas ta (predhodna) točka, kjer je vse že odločeno.

V tej drugi verziji cogita – oziroma, če rečem tako: na ravni reza v izpeljavo, ki ga zastopa dana sentenca – Descartes torej točko gotovosti izpelje ne toliko kot subjektovo spoznanje, pač pa v prvi vrsti *bit subjekta predpostavi kot objektivni pogoj prevare kot take*, skratka, argument (zgolj) obrne od znotraj navzven. Ne gre več toliko za to, *kaj subjekt spozna*, pač pa gre v prvi vrsti za vprašanje, *kot kaj nastopa* (v polju prevare): če naj bo prevara sploh možna, je nujna instanca objekta, nad katerim se izvrši, in ker ta objekt prevare ne more biti sam Varljivec, mora poleg njega – če predpostavimo njegov obstoj – *kot konsekvence* Varljivčevega obstoja *obstajati* tudi sam subjekt, ki naj bi bil hipotetično žrtev njegove nakane, ki pa se, na ta način, tudi že razkrije kot nemožna. To, kar naj bi Varljivec postavil pod vprašaj, je namreč prav sklep predhodne sentence, torej subjektivna gotovost lastnega obstoja. Domet Varljivčeve prevare bi bil v skrajnem primeru torej ta, da me je on sam pripravil k sklepu, da obstajam. Ker pa že sam njegov obstoj prejudicira mojega – kot tisto »nekaj«, nad čemer se prevara izvršuje –, je očitno, da prevara, ko vse skupaj dobro premislimo, ne more uspeti. To, da sem, *vem*, še preden bi me oni o tem utegnili prepričati.

Če po eni strani torej lahko rečemo, da subjektovo spoznanje *anticipira* dogajanje, ki mu bo sledilo na ravni Varljivčeve prevare, že vnaprej predvidi njen potek, tako da ugotovi, da bo Varljivčeva prevara lahko le sovpadla z resnico, pa je po drugi strani možno trditi tudi to, da naš pogled na nek način prehitil subjektovo spoznanje, ki se, kljub temu, da prevaro anticipira, jo preigra vnaprej, obenem šele skozi to fiktivno izkustvo *retroaktivno* zave, da je tisto, kar je s prevaro postavljeno pod vprašaj (se pravi, on sam), hkrati tudi pogoj nje same. Prevara *se mora, če nič drugega, fiktivno odvijati*, da *mi* skoznjo v subjektu prepoznamo objekt, ki jo hkrati pogojuje in dela nemožno. Medtem ko mora subjekt skočiti v času naprej, preživeti fiktivno izkustvo, da bi od tam videl nazaj sem, mi sami dogajanje motrimo neposredno. Ali rajši, zgolj mi, torej instanca zunanjega pogleda, *neposredno* vidimo, da je akt prevare, pogojen s tem, kar naj bi postavil pod vprašaj. Subjekt, ki se drži pravil »igre«, je sprejel, da ga je Varljivec prevaral, in to, kar mi vidimo vnaprej, lahko obravnava le kot rezultat prevare, ki jo je preživel. Če sploh kam, potem je Hintikkovo razlago treba na Descartesa prišiti na tem mestu, kjer se zdi, kot da mora subjekt odigrati svoje, da bi mi nekaj videli, a o tem kasneje.

V vsakem primeru: očitno se v naraciji (v našem razmerju do nje, kot tudi v njenem razmerju do meditatorja) zgodi nekakšen odmik od pozicije, ki jo v njej zavzema subjekt meditacij, kar v sam potek argumentacije zagotovo vnese neko spremembo pogojev razumevanja na bralčevi strani. Če smo prvi izpeljavi lahko sledili samo tako, da smo se povsem vživeli v meditatorjevo vlogo, razmišljali z njegove pozicije in se tako rekoč vselili v njegove misli, se moramo zdaj – da bi dobili celo sliko pred oči – od te vloge malenkost ograditi, nanj gledati z bolj nevtralne pozicije. Še več, prej kot da bi se mi morali še naprej identificirati z njegovim glediščem, se mora subjekt na nek način vtihotapiti v naše, ki omogoča neposreden razgled nad prevaro, v kateri on sam sodeluje le kot nemočen objekt, ki mora skupaj z njo popotovati vse do njenega izteka. V strukturo prevare je na nek način možno pogledati le pod nekim stranskim kotom.

A kljub spremenjenemu zornemu kotu je, kot rečeno, najprej treba ugotoviti, da gre še vedno za različico argumenta, ki je v temelju enak prvemu: pogoj prevare je hkrati točka destitucije njene dovršitve; da bi prevara uspela, je treba vnaprej, kot njen pogoj, *predpostaviti instanco, ki naj bi jo prevara postavila pod vprašaj* – v splošnem primeru cogita torej obstoj subjekta. Tudi v tem primeru se *instanca, ki je podvržena dvomu*, hkrati pokaže tudi za *pogoj dvoma samega*. In to je avguštinski cogito, o tem ni nobenega dvoma: »Kdorkoli torej dvomi o čemerkoli drugem, ne sme dvomiti o nobeni od teh reči [lastnem obstoju, zavesti o njem, zavedanju dvoma in njegovih vzrokov]: kajti če jih ne bi bilo, ne bi bil zmožen dvomiti o ničemer.«¹² Vsi argumenti, ki se razvrščajo vzdolž šiva, ki poteka med dvomom in posameznimi primeri njegove razrešitve – na način, da se entiteta, ki je postavljena pod vprašaj, hkrati prepozna v verigi členov, ki so do dvoma sploh privedli –, so v temelju avguštinski argumenti.

Imamo torej dve izpeljavi, ki ne le da sta obe avguštinski, temveč je druga izpeljava cogita v resnici celo samo zasukana, navzven obrnjena varianta *istega* argumenta, ki tvori že podlago prve izpeljave. Zakaj ne morem dvomiti v lastni obstoj? Ker je moj obstoj pogoj, da o njem sploh lahko dvomim. Zakaj me Varljivec, čeprav zmore vse, ne more prevarati glede mojega obstoja? Zato, ker moram obstajati, da bi njegova prevara sploh lahko uspela. V obeh primerih se subjekt, čigar obstoj je postavljen pod vprašaj, hkrati s tem ko podvomi vase, tudi

¹² Avguštin, *De Trinitate* X. 10. 14., navedeno po Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, str. 39–40.

ove, da je njegov obstoj predpogoj operacije, ki bi ga lahko zapeljala v zablodo: gre torej zgolj za dve variaciji na isto temo. In vendar je v razliki med rezultatom prvega argumenta in rezultatom sosledja obeh morda vsebovano celo ključno dognanje kartezijanske filozofije.

Najprej moramo torej odmeriti končni domet prvega argumenta. Na ravni argumenta »jaz sem zagotovo bil, če sem si že nekaj dopovedoval« subjekt brez dvoma pride do različnega spoznanja neovrgljivosti lastnega obstoja, ki pa, prej kot da bi tvoril dejansko podlago neke biti (ki v danem trenutku neposredno obstaja zgolj »zase«), tvori podlago neki sicer absolutni, a kljub temu zgolj *subjektivni* gotovosti. Subjekt lahko *zase* brez vsakega suma meni, da obstaja. Na ta način dobi jamstvo, da ni povsem odrezan od resnice; da nekaj lahko misli onkraj negotovosti – to pa je tudi vse. Ta gotovost je seveda prenosljiva, oziroma točneje, *priučljiva*. Vsak od nas lahko, vsak pri sebi, ponovi sugerirani mikroeksperiment: se torej vpraša, ali je možno, da ga v trenutku, ko se to sprašuje, sploh ne bi bilo, in takoj ugotovi, da se, če bi to bilo res, sploh ničesar ne bi mogel spraševati. Gotovost je torej prenosljiva, *ni pa tudi neposredno veljavna*. Navsezadnje je v tem tudi moralni nauk cogita: ničesar se ne bomo naučili, če ne bomo sami ponovili eksperimenta, ki pa, kljub absolutni gotovosti, ki nam jo nudi, za vsakega od nas velja zgolj privatno. Splošno veljavna je zgolj metoda. Na ta način je torej možno naokoli razpršiti morje vednosti, ki pa bi, sama po sebi, za vedno ostala atomarna.

In prav v tem pogledu se od prve izpeljave cogita do zaključka druge nekaj bistveno spremeni: če na ravni prve izpeljave samemu sebi dokažem obstoj nekega »sebe«, je rezultat preizkusa z Varljivcem neka bit, ki je sicer še vedno »moja lastna«, a je v *docela enaki meri kot meni samemu razvidna tudi vsem drugim*; sam v razmerju do nje celo izgubim epistemološki privilegij. To pa obenem pomeni, da njen dokaz ni več podvržen pravilu zasebne ponovitve, prek katere se je gotovost vse doslej šele zares vzpostavljala, pač pa je njegova verodostojnost postavljena v odvisnost od našega neposrednega pristanka. Skratka, argument mora delovati direktno, kot nekakšna javna demonstracija, kjer nič ne ostane skrito v neprosojnosti subjektivnega preizkusa. Dejansko bi lahko dejali, da preizkus z Varljivcem dogajanje, ki je bilo v vsej svoji razločnosti skrito v zasebnosti subjektivnih ponovitev, razpre v neko *javno sceno*, okoli katere se zberejo vsi prej zgolj vase zazrti pogledi. Preizkus na nek način doseže, da prenehamo gledati vase in se končno osredotočimo na Descartesa in operacijo, ki jo izvaja na sebi.

Kaj torej stori Descartes? Če je neovrgljivost »mojega« obstoja prej služila kot podlaga sicer absolutni, a kljub vsemu še vedno samo *subjektivni gotovosti* (prej to, kot da bi res lahko govorili o dokazu neke biti), Descartes zdaj zgrabi to subjektivno gotovost in jo – s pomočjo *reformulacije identičnega argumenta*, ki ga po novem žene Demon, a je v resnici še vedno Svetnikov – izstrelji v Zunanost, v kateri ta subjektivna gotovost zdaj *vztraja* prav kot tisto »nekaj«, kar Zunanost, ki jo zastopa Varljivec, natanko zato, ker se na gotovosti ohranja instanca subjektivnega, ne more v celoti integrirati vase. Varljivec gotovost ravno dovolj zbeza iz subjektivnega kokona, da zdaj sama dimenzija subjektivnosti lahko nastopi kot specifična razlika v polju objektivnega koordinatnega sistema, skratka, kot »nekaj«, kar ima svoje mesto (tudi zunaj sebe). Če je, na ravni prve izpeljave, argument »mojega« obstoja (ki je toliko, kolikor je neposredno razviden le »meni samemu«, kvečjemu relacijska entiteta) v celoti podrejen funkciji podlage subjektivni gotovosti, pa v drugem koraku sama ta subjektivna gotovost, ki jo Descartes na nek način odlepi od subjekta, postane *objektivna podlaga neke biti*, ki je dostopna vsem in ji ne more oporekati več nihče.

Bi torej lahko rekli, da je šele na drugi ravni možno govoriti o *dokazu* biti? Kot prvo, gotovo je, da ima takšna razlaga med interpreti več nasprotnikov kot podpore, verjetno najbolj prominenten med njimi pa je sloviti Harry Frankfurt, sicer tudi najbolj zagrizen nasprotnik Hintikkove teorije: ne zato, ker bi menil, da Descartes bit subjekta dokaže že prej, temveč zato, ker meni, da je v orisanem kontekstu začetka *Druge Meditacije* sploh vsaka ontološka pretenzija nepertinentna. Točneje rečeno, Frankfurtovo stališče je, da v tem razdelku, ki se je v splošnem uveljavil kot »Descartesova izpeljava cogita v *Meditacijah*«,¹³ sploh *ni* cogita v polnem pomenu besede: so le štiri *enakovredne* situacije – med njimi tudi obe, ki smo ju obravnavali –, ki jih je možno označiti za »nekaj podobnega cogitu«, njihova izključna funkcija pa je, da Descartes skoznje, na vse možne načine, preveri neovrgljivost stavka »sem, obstajam«, pri čemer te štiri preverbe sledijo štirim možnim razlogom dvoma, ki jih je Descartes podal v *Prvi Meditaciji*. Zato je, kot pravi Frankfurt, domena tega razdelka zgolj in izključno epistemološka.

¹³ Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Princeton University press, Princeton in Oxford 2008, str. 124.

Frankfurtovo stališče je po mojem treba zavrniti na najmanj treh ravneh. Prvič, Descartes sam v sorodnih kontekstih govori o dokazu biti. Drugič, Frankfurtova razlaga v okviru štirih enakovrednih preverb stavka »sem, obstajam« ne vzame v ozir tistega, kar je vsaj po mojem ves čas treba imeti vsaj na enem očesu – namreč dejstvo, da Descartesova argumentacija ves čas korelira *stopnjevanju dvoma*, ki ga Descartes spretno krmili proti ozkemu grlu, kjer se tudi dogodi njegova skoraj punktualna razrešitev. V knjigi *A-cogito sem* z neke druge perspektive pokazal, da se največji tak preskok dvoma dogodi *prav med obema formulacijama cogita*; na točki, ko subjekt kljub dejstvu, da je cogito že formuliran, še vedno dvomi in prav na podlagi prve formulacije cogita, ki bi jo vanj lahko vsadil Varljivec, šele odkrije *možnost dvoma v lastno bit*. To stopnjevanje dvoma se torej ne ujema s Frankfurtovo razlago »štirih enakovrednih preverb«. In tretjič, Frankfurtova (izključno) epistemološka razlaga ne ponuja nikakršne razlage za ločitev od Avguštinovega argumenta, celo nasprotno; o tem tu sicer ne morem obsežneje diskutirati, a sama Frankfurtova razlaga Descartesovega cogita v celoti ostaja omejena na avguštinsko podstrukturo. Če je pri Descartesu sploh kje mogoče govoriti o utemeljitvi sebstva v smislu »ontološkega dokaza«, potem je to možno zgolj na ravni drugega argumenta, kjer bit subjekta ne nastopi kot razvidna le za njega samega, ampak tudi za vse druge. Kot je namreč dejal Hintikka, dokaz neke biti je lahko smiseln, le če je ta »javna«.

Še bolj kot »ontološka odločitev« pa je z vidika te študije ključen sam opisani prehod med obema fazama argumenta: prehod z ravni *subjektivnega eksperimenta*, ki neovrgljivost lastnega obstoja uporabi kot točko opore neovrgljivosti misli, na raven *javne demonstracije*, kjer sama ta subjektivna misel nastopi kot objektivna podlaga vsem razvidnega obstoja. Ta prehod v sebi, poleg vsega ostalega, skriva tudi nek usoden problem: če namreč lahko verjamemo Hintikki, subjekt, ki v dokaz vstopi na prvi ravni, preprosto *ni isti* kot subjekt, čigar bit Descartes na koncu tudi dokaže. Še več, čeprav gre načeloma za isto osebo, se *osebnosti*, ki v dokazu nastopata, med seboj niti ne poznata.

80

*

A če se najprej vrnemo par korakov nazaj – tja, kjer smo prej pustili finskega logika. Ugotovimo lahko, da je to, kar predstavlja največjo prednost Hintikkove teorije, tudi njena največja interpretativna slabost. Hintikka ustvari nekakšen učinkovit *by-pass* okoli problema, ki je za Descartesa očitno najtežji in pred-

stavlja glavno gonilo njegove izpeljave: kako od gole subjektivne vednosti, ki neovrgljivi obstoj nekega »sebe zase« uporabi kot točko neizpodbitne subjektivne gotovosti, napredovati k obratnemu dokazu, prek katerega sama ta subjektivna gotovost postane bit, substanca, ki mora biti neposredno razvidna ne le »meni«, temveč tudi vsem ostalim. Krajše rečeno: kako iz gole subjektivne gotovosti narediti objektivno gotovost z oporo v neki obče dokazani biti. Hintikkova teorija ves ta napor že v prvem koraku preskoči, in dejansko za Hintikko problem cogita ni, kako od subjektivne gotovosti napredovati k njeni objektivni veljavnosti oziroma kako subjektivno spoznanje posredovati drugemu, pač pa je njegov problem kvečjemu obraten: *kako to v subjektu utemeljeno spoznanje pretihotapiti nazaj v njega samega?*

Ker subjekt gotovost šele ustvari – tako da svoj obstoj podvrže dvomu in ga na ta način, hkrati ko vanj dvomi, tudi neposredno verificira –, to obenem tudi že pomeni, da je ta »dvomeča stvar« razvidna sicer neposredno, a če lahko tako rečem, *zgolj navzven*, za »nekoga« drugega, za nek dislociran pogled. Na ta način Hintikka kot s šahovskim konjem skoči na pozicijo, do katere se Descartes prebije korakoma, skozi serijo dveh argumentov: bit subjekta je pri Hintikki že v prvem koraku dokazana za drugega. Težava je, da je dokazana tudi *zgolj in izključno* za drugega, in dejansko je glavni interni problem Hintikkove teorije, na kakšen način lahko subjekt, ki je v aktu misli oslepel za gotovost, ki jo je proizvedel, to gotovost s pomočjo nekakšne zvijače znova naredi za svojo. Skratka, problem, ki je na nek način prej heglovski kot kartezijanski.

Seveda pa na interpretativni ravni ta rešitev, ki postane talec svoje učinkovitosti, odpre številne druge probleme. Prvi je brez dvoma v tem, da v sami Descartesovi izpeljavi v *Meditacijah*, na katero se je Hintikka sicer skliceval, ni videti pravega prostora za so-koordinacijo dveh perspektiv, »slepega dvomljivca« in »pričo«, ki sta nujni za Hintikkov argument. Sicer smo argumentu rahlo odškrtnili vrata – s poudarkom, da na točki prehoda med izpeljavama Descartesov dokaz potrebuje naše neposredno soglasje, kot tudi s tem, da smo pokazali, da na ravni preizkusa z Varljivcem naš pogled, sicer pogojen s subjektivim pristankom na prevaro, svoje gledišče posodi subjektivnemu očesu. Skratka, da na tem mestu obstaja nekakšen naracijski »kratek stik«; nekaj, kar je všito v Descartesovo izpeljavo, a obenem ostaja bolj ali manj zamaskirano. A dejstvo ostaja, da na ravni najslovitejše izpeljave Descartes napreduje po poti »svobodnega kombiniranja« avguštinskih elementov, in ne na Hintikkov način. Drugi,

posledični problem je torej ta, da učinkovitost njegove lastne rešitve Hintikka naredi neobčutljivega za to avguštinsko preteklost Descartesovih gradbenih elementov, o kateri govori precej omalovaževalno.

Nasploh je pripetost Hintikkove teorije na izpeljavo v *Meditacijah* šibka. Hintikka se sklicuje predvsem na performativni karakter časovnih določil, kot so: medtem ko/dokler/v tem ko (mislim/ dvomim). Skratka, v zadnji instanci na poudarek: »A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«. Raba tovrstnih časovnih določil je pri Descartesu res na široko posejana. Problem je v tem, da bi to mehko razlago performativa, ki se naslanja na argument sočasnosti (obstoja in misli) in v skladu s katero *cogito obstaja le prek akta misli* – »utegnilo bi se zgoditi, da bi taisti hip prenehal biti, ko bi nehal misliti«¹⁴ –, za svojo vzeli tako rekoč vsi razlagalci, ne le pristaši performativne teorije. Lep primer je denimo stavek, ki ga je Blanchet zapisal štirideset let pred Hintikko: »cogito, ne pozabimo, ima bit, kolikor je mišljen, in ne, kolikor je.«¹⁵ Da je veljavnost cogita omejena na akt misli, v katerem se skozi svojo refleksijo šele rodi, torej ni niti kakšna Hintikkova iznajdba, niti ta ideja ne predstavlja adekvatne reprezentacije njegove lastne zamisli. *Tour de force* Hintikkove razlage leži drugje: v dejstvu, da je sam Descartes večkrat poudaril, da cogito ni logični sklep. Ključno oporo za Hintikkovo interpretacijo ponuja denimo naslednja pasaža iz *Drugih odgovorov*:

Takrat ko nekdo izreče *mislim, torej sem oziroma obstajam*, ne izpelje eksistence iz mišljenja na podlagi silogizma, temveč jo prek preproste intuicije uma [*mentis intuitu*] dojame kot samoumevno [*per se notam*]. To je razvidno iz dejstva, da bi v primeru, če bi jo deduciral kot silogizem, moral že prej poznati to glavno premiso: *vse, kar misli, je oziroma obstaja*, in vendar se tega, da ne more misliti, če ne obstaja, prej izuči iz tega, kar izkuša v sebi. Kajti narava našega uma je takšna, da splošne propozicije oblikuje iz vednosti o partikularnih.¹⁶

82

Prvo, največkrat obravnavano vprašanje te ključne pasaže je, ali Descartes res v celoti zavrača možnost, da je cogito lahko podan kot logični sklep (kot trdi Hintikka), ali pa je njegova zavrnitev, kot trdi Frankfurt, omejena na možnost,

¹⁴ Descartes, *Meditacije*, str. 58.

¹⁵ Blanchet, *Les antécédents historiques du »Je pense, donc je suis.«*, str. 53.

¹⁶ René Descartes, *Secundae Responsiones AT VII*, str. 140.

da bi cogito izpeljali kot silogizem *strictu sensu*? Drugo, po mojem še bolj bistveno vprašanje pa je: kaj sploh pomeni, da neko eksistenco »prek preproste intuicije uma« dojamemo »kot samoumevno«? Ker sem o tem obsežno govoril že drugje, bi na tem mestu zgolj opozoril na neko dejstvo, ki ga Hintikka nikakor ni dovolj izpostavil, čeprav bi lahko predstavljalo pomemben kamenček v mozaiku njegovega argumenta. V sholastični metafiziki, s katero je bil Descartes dovolj dobro seznanjen, samoumevnost kot taka ni nekaj samoumevnega; vprašanje, kako si razlagati »to, kar je znano samo po sebi«, *per se notum*, predstavlja resen problem, in samoumevnost med drugim nastopi v neki formi, ki bi za Hintikko gotovo bila zelo intrigantna.

Hintikka se je sicer skliceval na tako imenovano tomistično anticipacijo cogita, ki se bistveno razlikuje od avguštinske, ni pa izpostavil dokumentiranega dejstva, da je Descartes v času priprav za pisanje *Meditacij* po lastnih navedbah¹⁷ študiral delo Akvinskega *Summa Theologica*. V tem delu se sama anticipacija cogita sicer ne pojavi, se pa v razdelku, ki govori o vprašanju možne samoumevnosti Božjega bivanja, kot argument za samoumevnost bivanja Boga pojavi naslednja pasaja, ki jo je Descartes torej skoraj zagotovo poznal:

Samo po sebi je znano, da resnica je, kajti kdor pravi, da resnice ni, priznava, da resnica je. Če namreč resnice ni, je res, da resnice ni. Če pa je nekaj res, mora resnica biti. Bog pa je sama resnica, kakor pravi apostol Janez: »Jaz sem pot, resnica in življenje.« Torej je samo po sebi znano, da Bog je.¹⁸

Najmanj, kar moramo ugotoviti je, da ta dokaz samoumevnosti Božjega bivanja sloni na performativni strukturi. »To, kar je znano samo po sebi«, samoumevna bit, bi torej lahko bila dojeta kot ta točka z lastnostjo, da se skozi zanikanje neposredno verificira; vsakdo, ki se nameni zanikati obstoj resnice, se sam pretvori v slepo jamstvo njenega obstoja. Je torej možno, da je Descartes, ko pravi, da cogito dojamemo kot nekaj »samoumevnega«, imel v mislih prav to strukturo, ki se formalno prekriva s Hintikkovo performativno razlago?

A kakor koli že obračamo, v Descartesovi izpeljavi v *Meditacijah*, performativnega elementa, čeprav se za hip zazdi neizbežen, ni mogoče razbrati, prav tako pa je težko, če že ne nemogoče, govoriti o koordinaciji dveh perspektiv. Kljub

¹⁷ Cf. Pismo Mersennu 25. 12. 1639. AT II, str. 630.

¹⁸ Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Tretji dan, Ljubljana 1999, str. 334.

dejstvu, da Hintikka dejansko poda rešitev za to, kar brez dvoma je temeljni Descartesov problem: kako izpeljati gotovost neposredno iz dvoma samega; kljub dejstvu, da se Descartes sam na več mestih odpove razlagi cogita kot logičnega sklepa, kljub nekakšni naravni simpatiji med Hintikkovo razlago in generalno poanto Descartesove preference do »analitičnega« načina mišljenja in kljub dejstvu, da Hintikka tako rekoč v enem koraku razreši problem, ki je za Descartesa najtežji – kako subjektivno gotovost pretvoriti v objektivno vednost z ontološkim fundamentom –, se tako zdi, in za Hintikkov zgodnji opus to slej ko prej tudi drži, da njegova teorija ob tem temeljnem preizkusnem kamnu, vsaj kot možna interpretacija, spodleti.

Vendar pa je Hintikka prav v svojem zadnjem besedilu o cogitu znova premešal elemente in na dan prišel z novo rešitvijo. Ta rešitev pa se začne z novo zaostritvijo problema. Hintikka namreč pride do zaključka, da če v igro ne vrnemo dvojne perspektive, ki konstituira njegovo teorijo, in predvsem če Descartesovi argumentaciji kot taki ne povrnemo statusa igre (performativa), spodleti tudi sama Descartesova izpeljava. Rekli smo že, da zato, ker subjekt, ki vstopi v Descartesov dokaz, *ni isti* subjekt, ki ga Descartes tudi dokaže. A kaj s tem Hintikka pravzaprav misli?

Subjekt, s katerim Descartes začne svoj dokaz, je (in mora biti) »identificiran perspektivno«. To pomeni, da gre, malenkost poenostavljeno rečeno, za tip identitete posameznika, kakršno razberemo iz neke situacije srečanja, prek vloge, ki jo ta oseba zavzema v relaciji do naše subjektivne pozicije. Hintikka za tak primer vzame situacijo, ko pride na nek slavnostni sprejem, tam za nekoga vpraša, »kdo je ta gospod«, in odgovorijo mu: »to je George Soros«. Drug Hintikkov primer perspektivne identifikacije je denimo, da Laurencia Olivierja identificiramo kot igralca, ki je zaslovel v vlogi Hamleta (Joj, glej, tam gre pa »Hamlet«). In tak, perspektivno identificiran subjekt, je tudi René, s katerim Descartes začne svoj dokaz – v zadnji instanci je jasno, da tudi same sebe prepoznamo iz istega fenomenalnega polja kot vse druge. Descartes lahko svoj dokaz začne le z tistim subjektom, ki ga pač pozna, in to je lahko le perspektivno identificirani René.

Po drugi strani je dokaz obstoja kot tak smiseln oziroma ima sploh nek pomen, če je dokazana »javna bit« neke persone. In to je po Hintikki nekaj povsem drugega. »Javna identifikacija« osebe ni vezana na subjektivno perspektivo, prek

katere zavzame določeno mesto v našem subjektivnem univerzumu, pač pa gre, obratno, za objektivno pozicijo, ki osebi nevtralnno pripada v družbenem redu: denimo, državljan Laurence Olivier. Oziroma, če se znova naslonimo na isti primer z gala sprejema, kamor vabijo analitične filozofe: nekdo vpraša, »kdo od teh ljudi je George Soros?« In dobi odgovor, »to je tisti gospod, ki sedi na desni«. V tem primeru je oseba George Soros identificirana javno, čeprav jo na koncu lociramo v prostoru, saj se vprašanje nanaša na identiteto osebe v objektivnem smislu (spraševal bi lahko policaj, ki bi želel videti osebno izkaznico) in je lokacijsko pojasnilo le kontingentno. Kakor koli že – vidimo, da z gledišča tega, kar smo govorili prej, argument pije vodo: Descartes v prvi izpeljavi prek neovrgljivosti obstoja »mene – za mene« poda točko gotovosti, ki pa jo v drugem koraku lahko substancializira le tako, da tega »mene – za mene« nadomesti z bitjo, ki ima karakteristiko »javne identitete« in je, skratka, neodvisna od neke subjektivne percepcije.

Problem pa je v tem, da med identiteto, s katero Descartes začne, perspektivno identificiranim Renéjem, in javno identiteto »Cartesiusa«, pod katero, zdaj tudi uradno bivajoč, Descartes izstopi iz dokaza, ni popolnoma nobene druge povezave razen te, da *mi, bralci Meditacij, predpostavljamo, da naj bi šlo za isto osebo*. Do prve stopnje dokaza smo se nenazadnje povzpeli tako, da smo vsak zase dokazali svoj obstoj, in res ni neke jasne, kontinuirane logike, ki bi na ravni izpeljave pojasnila, za kaj gre zdaj nenadoma za Descartesa. Seveda sami to spontano predpostavimo, a zgolj zaradi narativa, in Descartes to po Hintikkovem mnenju nelegitimno izrabi.

Vidimo torej, na katero karto zaigra Hintikka. Ker Descartes na ravni svojih izpeljav »potlači« so-koordinacijo dveh perspektiv, ki sta nujni, da cogito dojamemo v neposredni kontinuiteti dvoma, se mu, če uporabim izraz, ki ga Hintikka sicer uporabi v malenkost drugačnem kontekstu, dogodi »semantično maščevanje«. Oziroma drugače, dve perspektivi, ki bi morali biti v njegovo izpeljavo vpeti sinhrono, mu razpadeta v dve, na silo skupaj sešiti osebnosti. In zdaj se situacija obrne: je Descartesovo lastno izpeljavo sploh možno rešiti? Je, vendar zgolj na način, da ti dve Descartesovi osebnosti na nek način zložimo eno v drugo. To pa po Hintikki lahko storimo le tako, da Descartesovo izpeljavo obravnavamo kot *igro*.

Po Hintikki namreč obstaja en sam način, kako je možno ustvariti šiv med perspektivično in javno identiteto, in to je prav igra. Polje igre namreč dopušča možnost izjemnih, atipičnih situacij, ko igralec v polju svoje perspektivične vloge, se pravi, v vlogi lika, ki ga upodablja v igri, stori oziroma izjavi nekaj, kar nujno *spravi v delovanje* tudi njegovo javno identiteto. Skratka, ne da bi opustil svojo fiktivno vlogo, vanjo kot akterja igre, na nek način vključi še svojo javno osebnost.

Kako naj bi reč potekala? Hintikka mehanizem najprej pojasni na primeru, v katerem vlogo Renéja prevzame Dirty Harry, sloviti filozof Cartesius pa se pojavi kot Clint Eastwood:

Če vzamemo še en primer: predpostavimo, da Clint Eastwood ponovno nastopa v vlogi Dirty Harrya. Medtem ko nastopa v tej vlogi, bi lahko izjavil: »v tej situaciji še Clint Eastwood ne bi mogel zadržati resnega obraza«. To izjavo poda Dirty Harry in ne Clint Eastwood, vendar pa se nanaša na dejanskega Clinta in ne na fiktivnega Harrya. Verificiramo ali ovržemo jo lahko le prek opazovanja Clinta Eastwooda, resnično živeče osebnosti, ne prek opazovanja Dirty Harrya, pa čeprav je bila izjava podana kot del igre. Posledično lahko Clint Eastwood, medtem ko še vedno igra vlogo, podaja izjave, ki ne le zadevajo tudi njegovo javno osebnost, temveč lahko svojo lastno izjavo tudi ovrže, tako da bodisi nekaj stori ali nekaj reče. V mojem primeru bi lahko izjavo ovrgel celo preprosto tako, da zadrži mirno svojo zgornjo ustnico.¹⁹

Kaj Hintikka pridobi s tem primerom? S tem ko Clint Eastwood v vlogi Dirty Harrya svojo dejansko osebnost, torej javno persono Clinta Eastwooda pretihotapi v svojo fiktivno identiteto, dejansko pridobi nekaj, kar je bistveno tudi za samo strukturo performativnega cogita: na ta način se namreč znajde v sferi neke precej bizarne svobode, ko hkrati s tem, ko nekaj izjavlja, *sam tudi sočasno kreira empirijo, ob kateri se resničnost njegove izjave verificira*, ne da bi ta situacija lahko postala zares empirično sporna. V bistvu si ves čas lahko sproti nekaj izmišlja in hkrati poskrbi, da njegove izmišljotine pridejo na dan kot resnice, enako kot lahko, kot pokaže zgornji primer, svojo izjavo ovrže, ne da bi sploh karkoli storil ali dejal. Celó obratno: svojo izjavo od znotraj ovrže tako, da ne naredi prav nič.

¹⁹ Hintikka, »René Thinks, Ergo Cartesius Exists«, str. 8.

Osnovni šiv je torej v tej skupni lastnosti, zmožnosti kreiranja lastne empirične verifikacije: tako kot subjekt dvoma šele s tem, ko podvomi v lastni obstoj, ustvari protislovje, ki tvori podlago neposredne empirične verifikacije stavka »sem, obstajam«, enako tudi Clint, tako da ne naredi prav nič, sam ustvari empirične pogoje za ovržbo svoje izjave. Če pri tem upoštevamo še, da se mora načeloma tudi Clint sočasno odločiti, kaj bo rekel in kakšen obraz bo naredil – le tako cela reč zares deluje –, lahko torej rečemo, da se v obeh primerih pogoji za njegovo empirično verifikacijo pojavijo *šele kot posledica samega miselnega akta, čigar domet naj bi ob njih izmerili*. V tem je torej prvi ključ, skratka, nekašna notranja povezava.

Hkrati z njo pa je seveda ves čas treba imeti pred očmi tudi osnovno Hintikkovo stavo: če performativ vzamemo v strogi obliki, ki velja za cogito, potem to brez dvoma drži: subjekt, ki s svojim mišljenjem proizvede spoznanje, skozi to isto mišljenje, ki spoznanje drži v polju vidnega, zanj tudi oslepi. To predstavlja seveda veliko težavo za neko naracijo, ki naj bi se odvila kot samoten monolog. In osnovna Hintikkova stava je prav v tem, da preprosto rečeno Descartes rabi družbo, ker pa je nima, obstaja še ena rešitev. Če namreč cogito vzamemo samo malo manj resno, če mu nadenemo *karakter uprizoritve* ter predpostavimo, da je *odigran*, to obenem pomeni tudi to, da Descartes v polju, ki ga je prej zavzemala slepota, sam v sebi najde prijatelja, ki morda celo nekaj vidi; oziroma še rajši: če tega notranjega tovariša v igri pripravi, da namesto njega odigra vlogo dvomljivca, skratka, če to vlogo sam *odigra* – in glede na dejstvo, da Descartes pač ni bil skeptik in je dvom uporabljal le kot orodje, to celo ni neplavzibilna ideja –, potem postane celo možno, da se lahko sam znotraj sebe postavi na pozicijo gledalca, *priče udejanjenja* lastnega obstoja. Pravzaprav je to glede na odstopanja presenetljivo, a Hintikka z zgolj malenkost drugačnimi besedami od Descartesa »terja« samo to, da javno *prizna*, da ima njegova izpeljava v *Meditacijah* karakter igre, in cel problem je zanj rešen. Od Descartesa pričakuje le to, da nam da vnaprej vedeti, da so njegovi argumenti strukturirani kot igra; da je to vnaprej sprejeto kot konvencija oziroma »konceptualna resnica«, kot temu reče sam; če bi Descartes to storil, potem je cogito – tudi tak, kot ga izpelje Descartes – docela veljaven argument. Seveda pa ga Hintikka zopet obrne malenkost po svoje:

Zdi se, kot da bi Descartes uprizarjal igro, v kateri tudi sam nastopa. Predpostavimo, da se lik, ki ga upodablja, imenuje René. René lahko potem v igri reče

»Cartesius obstaja«. S tem ko to izjavi, demonstrira obstoj figure, imenovane René. To je analogno njegovemu razkritju očitnosti njegovega obstoja prek miselnega akta kontemplacije njegove eksistence kot perspektivnega objekta (objekta njegove misli). To še ne implicira obstoja Cartesiusa, javno identificiranega filozofa. Toda zunaj igre je René ista oseba kot Cartesius. *Ergo*: Renéjev miselni akt – pod dodatno predpostavko, da je igralec, ki igra Renéja, res Cartesius – demonstrira obstoj Cartesiusa. In to ni kontingentna resnica o faktičnih identitetah, temveč je določeno z razdelitvijo vlog, ki predstavlja del definicije same igre.²⁰

Če torej Descartesovi izpeljavi vrnemo karakter uprizoritve, kar kot velika drama dvoma nedvomno tudi je, potem se vse res nekako sešije skupaj. Če zadevo v Hintikkovem duhu obrnemo še za nianso drugače: recimo torej, da gre za enega tistih plesov v maskah, ko karakterji ne vedo, katero masko nosijo na obrazu. René, ki v domeni svoje vloge gotovo tudi zase meni, da je veliki Cartesius (če se ne bi do te mere vživel v lastno vlogo, bi bila Descartesova igra precej neprepričljiva), torej trdi, da on, Cartesius, obstaja – s čimer pa, paradoksalno, dokaže nekaj precej bolj resničnega, namreč da obstaja *on kot tak*, se pravi, fiktivni René. Seveda mu to, če bi poskušal neposredno, zaradi pravila performativne slepote nikoli ne bi uspelo. Torej, medtem ko René, prepričan, da je Cartesius, kontemplira svoj sloviti obstoj, *zares* demonstrira svojo lastno eksistenco. Ker pa je René maska, za katero je, ne da bi to vedel, skrit Cartesius, René – s tem ko po nesreči dokaže samega sebe – v resnici dokaže Descartesa.

Literatura:

Akvinski, Tomaž, *Izbrani filozofski spisi*. (Ljubljana: Tretji dan 1999)

88 Avguštin, Avrelj, *City of God*. (Garden City: Image Books 1958)

Blanchet, Léon, *Les antécédents historiques du »Je pense, donc je suis.«* (Pariz: Felix Alcan 1920)

Božovič, Miran, »Descartes – dvom, gotovost, norost«, v: *Dvom in norost*. (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo 1990)

Bunta, Aleš, *A-cogito*. (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo 2016)

– »Descartes med svetnikoma: *cogito* in problem »anticipacij«, v: *Problemi 9-10*. (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo 2015)

²⁰ Prav tam, str. 10.

- Kambouchner, Denis, »Identification d'un pensée: le *cogito* de Hintikka« v: *Revue Internationale de Philosophie*, št. 250 (Pariz: Vrin 2009)
- Descartes, René, *Meditacije*. (Ljubljana: Slovenska matica 2004)
- *Razprava o metodi* (Ljubljana: Založba ZRC 2007)
 - *Oeuvres de Descartes*, ur. Charles Adam in Paul Tannery, (Pariz: Vrin 1964–76)
- Frankfurt, Harry, *Demons, Dreamers, and Madmen*. (Princeton: Princeton University Press: 2008)
- Hintikka, Jaakko, »*Cogito, Ergo Sum*: Inference or Performance?«, v: *The Philosophical Review*, št. 71. (Durham: Duke University Press 1962)
- »*Cogito, ergo sum* as an Inference and a Performance«, v: *The Philosophical Review*, št. 72, (Durham: Duke University Press 1963)
 - »*Cogito, Ergo Quis Est?*« v: *Revue Internationale de Philosophie*, št. 195 (Pariz: Vrin 1996)
 - »Rene Thinks, *Ergo* Cartesius exits«. Dostopno na: http://people.bu.edu/hintikka/Papers_files/Rene_Thinks_Ergo_Cartesius_Exists_Hintikka_041610.pdf
- Matthews, Gareth, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*. (Ithaca: Cornell University Press 1992)
- Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*. (Cambridge: Cambridge University press 1998)

Jaakko Hintikka

Cogito, ergo sum: sklep ali performativ?¹

1. *Cogito, ergo sum kot problem.* Zaradi slovitosti (nekateri bi dejali razvpitosti) izreka *cogito, ergo sum* bi bilo pričakovati, da je akademska produkcija že zdavnaj izčrpala vsakršno zanimanje zanj, najsi bo to historično ali vsebinsko. Vendar pa podrobno branje relevantne literature ne izpolni teh pričakovanj. Po stotinah razprav o Descartesovem slovitem principu se še vedno zdi, da nimamo na voljo načina, kako bi lahko izrazili njegov domnevni uvid v pojmi, ki bi bili dovolj obči in hkrati dovolj natančni, da bi nam omogočali podati oceno njegove veljavnosti ali relevantnosti v razmerju do konsekvenc, za katere je trdil, da jih je iz njega uspel izpeljati. Pred tridesetimi leti je Heinrich Scholz zapisal, da ne le ostaja neodgovorjenih veliko pomembnih vprašanj, ki zadevajo kartezijski izrek, pač pa ostaja tudi veliko pomembnih vprašanj, ki sploh še niso bila postavljena.² Po sicer lepem številu poučnih besedil se stanje še danes zdi bistveno nespremenjeno.

2. *Nekateri zgodovinski vidiki tega problema.* Ta negotovost, ki zadeva vsebinski pomen Descartesovega izreka, se nujno odraža na razpravah o njegovem zgodovinskem statusu. Descartesovi sodobniki niso odlašali z ugotovitvijo, da je bil Descartesov princip osupljivo anticipiran pri sv. Avguštinu. Čeprav so poznejše študije potegnile na plano še druge anticipacije,³ predvsem pri Campanelli in znotraj sholastike, se zdi, da na strokovnjake vedno znova naredi največji vtis prav Descartesova sorodnost s sv. Avguštinom, kljub vsem njegovim očitnim poskusom, da bi zmanjšal pomen Avguštinove anticipacije. Seveda je nemogo-

¹ Prevedeno po: Jaakko Hintikka, »Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?«, *The Philosophical Review*, zv. 71, št. 1 (1962), str. 3–32.

² Heinrich Scholz, »Über das Cogito, ergo sum«, v *Kant Studien*, št. 36, De Gruyter, Berlin 1931, str. 126–147.

³ Glej L. Blanchet, *Les antécédents historiques du »Je pense, donc je suis«*, Librairie Felix Alcan, Pariz 1920; Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Études de philosophie médiévale, Vrin, Pariz, 1930; Heinrich Scholz, »Augustinus und Descartes«, v: *Blätter für deutsche Philosophie*, let. 5, št. 4, Delbrück 1932, str. 405–423.

če zanikati, da so podobnosti res osupljive. Se je pa mogoče vprašati, ali so te podobnosti res vse, za kar gre tu. Kajti morda med Descartesom in Avguštinom obstajajo tudi določene nepodobnosti, ki so dovolj pomembne, da upravičujejo, ali pa vsaj pojasnjujejo, zadržanost prvega do priznanja obsega anticipacije drugega. Ali je na Descartesovem *cogito, ergo sum* res nekaj več kot na podobnem argumentu sv. Avguština, pa ne moremo vedeti, vse dokler do potankosti ne razumemo, za kaj pri argumentu *cogita* sploh gre.

Če obstajajo pomembne razlike med Descartesom in njegovimi predhodniki, se postavlja tudi vprašanje, ali so mu morda nekatere od teh anticipacij bližje od ostalih. Descartes bi recimo lahko trčil na ta princip tako pri sv. Tomažu Akvinskem kot pri sv. Avguštinu. Kdo od obeh svetnikov se je torej bolj približal *cogito, ergo sum*?

3. *Kakšno je razmerje cogito do sum?* Kakšno vrsto topičnih vprašanj sproža *cogito, ergo sum*? Eno od pomembnejših je nedvomno vprašanje o logični obliki Descartesovega sklepa. Ali gre za formalno veljaven sklep? In če ne gre, kaj je potem, v logičnem oziru, narobe z njim?

Obstaja pa še bolj temeljno vprašanje od naštetih. In sicer, ali Descartesov izrek sploh izraža neki sklep? Člen *ergo* na to sicer napeljuje. Vendar pa, v skladu s samim Descartesom, pri tem, ko izreče *cogito, ergo sum*, ne gre za logično (silogistično) dedukcijo *sum* iz *cogito*, temveč prej za intuitivno spoznanje (»prek preproste intuicije uma«) samorazvidnosti *sum*.⁴ Podobno Descartes včasih pravi, da je naš obstoj intuitivno razviden, ne da bi sploh vpeljal *cogito* kot premiso.⁵ Včasih namigne, da je njegovo »prvo načelo« dejansko obstoj njegovega lastnega uma, in ne princip *cogito, ergo sum*, iz katerega ta obstoj dozdevno deducira.⁶ V enem primeru načelo *cogita* celo formulira kot: *ego cogitans existo*, ne da bi pri tem sploh uporabil besede *ergo*.⁷

92

⁴ René Descartes, *Œuvres de Descartes*, C. Adam in P. Tannery, Paris, 1897–1913, *Secundae Responsiones* VII, str. 140. V nadaljevanju se bomo sklicevali na to izdajo kot na AT.

⁵ *Regulae ad directionem ingenii, Regula III*, AT X, str. 368.

⁶ Cf. *Pismo Clerselierju*, Egmond, junij ali julij 1648, AT IV, str. 444; René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 45.

⁷ *Quaestio secunda. An sit bona methodus philosophandi per abdicationem dubiorum omnium. Paratus ingressus in methodum*, AT VII, str. 481.

Vendar pa se nam, tudi če morda drži, da kartezijanski izrek ne izraža sklepa, posledično nujno začnejo pojavljati še dodatna, enako zapletena vprašanja. Ne le da se člen *ergo* v tem primeru nekam založi; tudi beseda *cogito* nima več svojega mesta v stavku, ki naj bi služil zgolj temu, da opozarja na samorazvidnost *sum*.

Ali je morda beseda *cogito* zamišljena prav kot izraz dejstva, da je misel potrebna tudi za dojetje tega, da je *sum* intuitivno razviden? Je morda s tem nakazano, da za Descartesa intuicija ni iracionalen dogodek, temveč dejanje mislečega uma, »umska intuicija«, kot je to ustrezno imenoval.⁸ Tudi če je v tem res delni pomen te besede, ostaja vprašanje, zakaj ga je želel Descartes poudariti prav v povezavi s tem specifičnim uvidom. Enaka trditev bi se prav lahko nanašala na večino drugih predpostavk kartezijanskega sistema, pa vendar Descartes ne reče, na primer, *cogito, ergo Deus est* na enak način, kot izreče *cogito, ergo sum*.

Jasno je, da mora beseda *cogito* v Descartesovem stavku imeti še druge funkcije. Tudi če stavek ne izraža silogističnega sklepa, namreč izraža nekaj, kar je sklepu dovolj podobno, da je Descartesa pripravilo do tega, da je svoj stavek imenoval rezoniranje (*ratiocinium*),⁹ se nagibal k temu, da ga izrazi kot sklepanje (*inferre*),¹⁰ ter oklical *sum* za sklep (*conclusio*).¹¹ Kot je problem učinkovito povzel Martial Gueroult: »1) Descartes odklanja, da bi Cogito obravnaval kot sklepanje [*raisonnement*] ... 2) Čemu potemtakem ne okleva, da ne bi najmanj ob treh priložnostih (*Raziskavi o resnici*, *Razpravi* in *Principih*) Cogita predstavil prav v tej obliki, ki mu jo odreka ...«.¹²

Ker beseda *cogito* torej ni pogrešljiva in ker obenem ni preprosto premisa, iz katere bi bil izpeljan sklep *sum*, razmerje obeh besed postane problem. Eden glavnih ciljev tega eseja pa je razjasniti njuno razmerje.

⁸ L. J. Beck, *The Method of Descartes*, Oxford University Press, Oxford 1952.

⁹ René Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, *Poliandre*, *Epistemon*, *Eudoxe*, AT X, str. 523.

¹⁰ AT VII, str. 352; HR II, 207; cf. AT III, str. 248.

¹¹ *Principia philosophiae I*, str. 9; *Principiorum Philosophiae Pars Prima. De Principiis cognitionis humanae*, AT VIII, str. 7; cf. *Pismo osebi ****, Marec 1638, AT II, str. 37; cf. *Pismo Merseenu*, Egmond, 4. april 1648, AT V, str. 147.

¹² Martial Gueroult, »Le Cogito et la notion „pour penser il faut être“« predstavljeno na 9. *Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)* (Pariz, 1937; ponatisnjeno v: M. Gueroult's, *Descartes selon l'ordre des raisons II*, Aubier Éditions Montaigne, Pariz 1953, str. 307–312). Glej str. 308.

4. *Cogito, ergo sum* kot logični sklep. Toda ali smo res lahko prepričani, da Descartesov izrek ne izraža logičnega sklepa? V več pogledih se namreč vseeno zdi verjetno, da ga izraža. Njegovo logično formo se zdi preprosto definirati. V stavku »[jaz] mislim« individualno pridobi neko lastnost; za sodobnega logika je to torej oblika »B(a)«. V stavku »[jaz] sem« ali »[jaz] obstajam« je za istega individualuuma rečeno, da obstaja. Kako lahko formalno predstavimo takšen stavek? Če ima Quine prav, ko trdi, da »biti pomeni biti vrednost vezane spremenljivke«, potem formula »(Ex) (x = a)« služi svojemu namenu. In tudi če na splošno nima prav, je v tem konkretnem primeru njegova trditev več kot očitno upravičena: »a obstaja« in »obstaja vsaj en individualuom, ki je enak a – ju« brez dvoma pomenita isto. Zdi se, da potemtakem Descartesov izrek zadeva implikacijo oblike:

$$(I) B(a) \supset (Ex) (x = a).$$

Descartes zaznava, da misli; iz tega pridobi premiso B (a). Če je (I) resnična, lahko uporabi *modus ponens* in sklene, da sam obstaja. Tisti, ki želijo razložiti *cogito* kot logični sklep, lahko sedaj trdijo, da je (I) dejansko resnična in celo logično dokazljiva; kajti, ali ni

$$(II) B(a) \supset (Ex) (x = a \ \& \ B(x))$$

dokazljiva formula za naše funkcijske račune nižjega reda? In ali iz te formule ne izhaja (I) na osnovi popolnoma nespornih načel? Zdi se, da je treba na ta vprašanja odgovoriti pritrdilno ter da je Descartesov argument tako mogoče zlahka razložiti kot veljaven logični sklep.

94

Mnenja, ki so v splošnem tega tipa, imajo dolgo zgodovino. Že Gassendi je trdil, da je *ambulo, ergo sum*, »hodim, torej sem«, enako dober sklep kakor *cogito, ergo sum*.¹³ Po pravkar predlagani razlagi bi imel Gassendi očitno prav. Domnevna dokazljivost (I) sploh ni odvisna od lastnosti »B«. Bistvo Descartesovega argumenta je za zdaj mogoče izraziti s tem, da rečemo, da ne moremo misliti, ne da bi obstajali; in če je (I) enakovredna reprezentacija logične oblike tega načela, potem lahko kajpada tudi rečemo, da ne moremo hoditi, ne da bi obstajali.

¹³ V njegovem ugovoru *Drugi Meditaciji*, René Descartes, *Meditacije*, str. 55–64.

Že zaradi tega je razlaga (I) sumljiva. V svojem odgovoru Gassendiju Descartes zanika, da je *ambulo, ergo sum* primerljiv s *cogito, ergo sum*.¹⁴ Razlogi, ki jih poda, vseeno niso povsem jasni. Del teže njegovih opazk je morda v tem, da čeprav sta si sklepa *ambulo, ergo sum* in *cogito, ergo sum* podobna – saj sta oba obliki (I) –, se njuni premisi bistveno razlikujeta. *Ambulo* ni tako neizpodbitna premisa, kot to lahko trdimo za *cogito*.

A tudi če to dopustimo, ostane še veliko težav. Kot smo videli, Descartes ponekod zanika, da je v argumentu o cogitu *sum* deduciran iz *cogita*. Vendar po stališču, ki ga kritiziramo, je argument natanko dedukcija. To stališče potemtakem ni zadovoljivo.

Nezadovoljivo je tudi zato, ker nam ne omogoča razumeti vloge argumenta o *cogitu* v kartezijanskem sistemu. Po mojem mnenju nam denimo ne pomaga razumeti posledic, ki jih je Descartes hotel izpeljati iz svojega prvega in najpomembnejšega uvida.

Toda najhujši očitke šele prihaja. Mogoče je namreč pokazati, da dokazljivost (I) v običajnih sistemih funkcijskega računa (kvantifikacijska teorija) nima nobene povezave z vprašanjem, ali obstoj izhaja iz mišljenja. Poskus razlage Descartesovega argumenta v smislu dokazljivosti (I) je tako obsojen na to, da ostane jalov.

S tem mislim sledeče: če si poglobljevo ogledamo logične sisteme, v katerih je (I) dokazljiv, hitro odkrijemo, da se opirajo na pomembne *eksistenčne predpostavke*, kot sem jih poimenoval drugje.¹⁵ Te bolj kot ne implicitno predpostavljajo, da se vsi singularni pojmi, s katerimi imamo opravka, v resnici nanašajo na (oziroma označujejo) dejansko obstoječega individuuma.¹⁶ V našem primeru je to enako predpostavki, da pojem, ki nadomesti *a* v (I), ne sme biti prazen. Ker pa je zadevni pojem »jaz«, je to samo še en način, kako reči, da »[jaz] sem«. Pokaže

¹⁴ *De iis quae in secundam Meditationem objecta sunt*, AT VII, str. 352.

¹⁵ V članku »Existential Presupposition and Existential Commitments« v: *Journal of Philosophy*, let. 54, št. 3, Journal of Philosophy, Inc., New York 1959, str. 125–137.

¹⁶ Za vse singularne pojme (npr. imena in zaimke), ki pri uporabi lahko zamenjajo prosto individualno spremenljivko, to tudi predpostavimo; in posledično se morajo vse proste individualne spremenljivke vesti kot singularni pojmi, ki v resnici posedujejo referenco (ali »nosilca« oziroma, vulgarno rečeno, »referenta«).

se torej, da smo se že odločili, da je stavek »[jaz] obstajam« resničen takrat, ko smo se odločili, da ima stavek »[jaz] mislim« obliko B(a) (za namene običajnih sistemov funkcijske logike).¹⁷ Da smo potemtakem uspeli izpeljati (Ex) ($x = a$) iz B (a) je nedvomno res, vendar je popolnoma postranskega pomena.

Mogoče je razviti logični sistem, ki shaja brez eksistenčnih predpostavk.¹⁸ Če bi v takem sistemu lahko izpeljali »[jaz] obstajam« iz »[jaz] mislim« – tj. (Ex) ($x = a$) iz B (a) –, bi to bilo izjemnega pomena za vprašanje o tem, ali mišljenje implicira obstoj v Descartesovem smislu. Vendar tega ne moremo storiti. Resničnost stavka oblike (I) je v celoti odvisna od eksistenčnih predpostavk. Če se jim odrečemo, splava po vodi tudi dokazljivost (I).

Kar želim povedati, morda najbolje ilustrira primer, ki ga je konstruiral Shakespeare. Hamlet je mislil na veliko reči, toda – ali iz tega sledi, da je obstajal?

5. *Descartesova skušnjava*. Vsemu temu navkljub obstajajo odlomki v Descartesu, za katere se zdi, da podpirajo kritizirano razlago. Sicer nočem zanikati, da ta razlaga izraža *eno* od reči, ki jih je imel Descartes bolj ali manj zmedeno v mislih, ko je osnoval svoj sloviti izrek. Vendar je pomembneje spoznati, da je ta razlaga v ključnih ozirih pomanjkljiva. Ne pripomore k pojasnitvi nekaterih Descartesovih najeksplicitnejših in najnatančnejših formulacij. V najboljšem primeru gre le za delno razlago.

Ni težko opaziti, zakaj je podobna razlaga, kot je ta, ki smo jo ravnokar kritizirali, lahko pritegnila Descartesa. Ponudila mu je nekaj, kar je sam moral videti kot izjemno koristno sredstvo za obrambo svojih lastnih doktrin ter utišanje kritike. Vedno se je lahko vprašal: kako bi lahko bilo mogoče, da nekdo misli, če ne obstaja? In če bi zavrnilo premiso, da misli (zakaj mu vsemogočni *malin génie* ne bi mogel zgolj vzbuditi predstave, da misli?), bi Descartes lahko odgo-

96

¹⁷ Cf. Leibnizova prodorna opazka: »Reči *mislim*, *torej sem*, ni pravi način za dokazovanje obstoja z mišljenjem, kajti misliti in razmišljati je ista stvar; in reči *mislim*, je že reči *sem*.« G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III. (prev. A. G. Langley), Open Court, La Salle 1949, IV, str. 7, raz. 7.

¹⁸ Prav tak očrt sistema je mogoče najti v članku, na katerega se nanašamo v opombi št. 15. V bistvu isti sistem sta povsem samostojno razvila Hugues Leblanc in Theodore Hailperin v »Nondesignating Singular Terms«, v: *Philosophical Review*, let. 68, št. 2, Duke University Press, Durham 1959, str. 239–243.

voril, da je premisa na neki način odveč. Lahko bi se zatekel k argumentu, kot je tale: če imam prav, ko mislim, da obstajam, potem seveda obstajam. Če se motim, ko mislim, da obstajam, ali pa če vsaj dvomim, da obstajam, potem moram prav tako obstajati, saj se nihče ne more motiti ali dvomiti, ne da bi obstajal. V vsakem primeru torej moram obstajati: *ergo sum*.

Vendar pa je ta spretni argument *petitio principii*, kar je morda bolj opazno prek primerjave z naslednjim, podobnim argumentom: Homer je bil bodisi Grk bodisi barbar. Če je bil Grk, je moral obstajati; kajti kako bi lahko nekdo bil Grk, ne da bi obstajal? A tudi če je bil barbar, je prav tako obstajal. Skratka, v vsakem primeru je obstajal.

Argument je očitno zmoten; slovito homersko vprašanje je na papirju nerešljivo. Po istem kopitu pa je zmoten tudi prejšnji argument.¹⁹

Je Descartes spredel, da je njegov uvid napačno razlagati na način, o katerem smo razpravljali? Težko je reči. Zagotovo tega ni spredel v celoti. Sicer se zdi, da je spoznal, da je po tej razlagi veljavnost njegovega argumenta že po svojem bistvu odvisna od eksistenčnih predpostavk. Ko je namreč poskušal predstaviti svoje temeljne teze v deduktivni oziroma »geometrijski« obliki, je poskušal te predpostavke formulirati z besedami, da »si ničesar ne moremo zamisliti drugače kot bivajoče« (*nisi sub ratione existentis*) (AT VII, 166). Ta izjava je še toliko bolj presenetljiva, saj *prima facie* nasprotuje temu, kar Descartes v *Tretji meditaciji* govori o »idejah ... če jih opazujem v njih samih in jih ne vežem na kaj drugega«, namreč da »pravzaprav ne morejo biti lažne«. Obenem izjava nasprotuje tudi preprostem dejstvu, da lahko mislimo (umsko motrimo) samorože ali Princa Hamleta, ne da bi se tako zavezali trditvi, da obstajajo.

97

Ostaja tudi dejstvo, da se je Descartes h kritizirani razlagi pretežno zatekal v svojih bolj popularno naravnanih pisanjih. Kot je opazil že Gueroult, pa se k njej ne zateče tudi v *Meditacijah*. Njena najizrazitejša raba se tako pojavi v *Recherche de la vérité*, dialogu, na katerega didaktični značaj je še zlasti opo-

¹⁹ Morda še niste prepričani; morda menite, da je vprašanje o Descartesovem lastnem obstoju bistveno drugačne narave kakor vprašanje o Homerjevem obstoju. Če menite tako, imate prav. Nisem želel zanikati, da obstaja razlika, in to pomembna. Vse, kar pravim, je, da rekonstrukcija, ki jo obravnavamo, ne opozori na to razliko.

zarjal Ernst Cassirer.²⁰ Zdi se torej, da Descartesove najbolj natančne izpeljave argumenta o *cogitu*, predvsem tiste v *Meditationes de prima philosophia*, predpostavljajo drugačno razlago argumenta.

6. *Eksistenčna nekonsistentnost*. Da bi razumeli to drugo razlago *Cogita*, si moramo nekoliko поблиže ogledati logiko Descartesovega slovitega argumenta. Descartesove formulacije v *Meditacijah* in drugod nakazujejo, da se njegov rezultat lahko izrazi v tem, ko reče, da je zanj nemogoče zanikati svoj lasten obstoj. Eden od načinov, kako bi Descartes lahko to poskušal zanikati (vendar ni), bi bil, da bi dejal: »Descartes ne obstaja«. Preden se spustimo v obravnavo Descartesovega prvoosebnega stavka *cogito, ergo sum*, se moramo torej poglobiti v naravo tega tretjeosebnega stavka. Če imam prav, se bo pokazalo, da do razlogi, zaradi katerih Descartes ni mogel vztrajati pri slednjem, tesno povezan z razlogi, zaradi katerih je podal prvega.

Kakšni so torej ti razlogi? Katera glavna značilnost stavka »De Gaulle ne obstaja« slednjega spremeni v hudo neroden za De Gaulla, če bi ga želel izreči sam?²¹ To glavno značilnost bom poskusil formulirati s tem, da bom dejal, da je *eksistenčno nekonsistentno* za De Gaulla, da bi podal (izrekel) ta stavek. Pojem eksistenčne nekonsistentnosti je torej mogoče definirati takole: naj bo *p* stavek in *a* singularen pojem (npr. ime, zaimek ali določen opis). Dejali bomo, da je *p eksistenčno nekonsistenten za osebo, na katero se nanaša z a, da bi ga izrekla*, če in samo če je daljši stavek

(2) »*p*; in *a* obstaja«

98

nekonsistenten (v običajnem pomenu besede). Da bi se izognili našim lastnim ugovorom, moramo seveda zahtevati, da pojem običajne nekonsistentnosti, ki je uporabljen v definiciji, ne vsebuje nobenih eksistenčnih predpostavk. Pod pogojem, da je tako, lahko napišemo (2) bolj formalno

(2)⁴ » $p \ \& \ (\text{Ex}) (x = a)$.«

²⁰ Ernst Cassirer, *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Bermann–Fischer, Stockholm 1939, str. 126.

²¹ Moj primer je navdahnila njegovo nagnjenje k temu, da o sebi govori v tretji osebi ednine.

(Kot je poučeni bralec gotovo že opazil, bi dejansko morali uporabiti kvazi narekovaje namesto dvojnih narekovajev v (2) in (2)').

Trivialna reformulacija definicije pokaže, da pojem eksistenčne nekonsistentnosti resnično opredeljuje glavni razlog, zakaj je določene izjave nemogoče zagovarjati, čeprav so lahko stavki, iz katerih so narejene, konsistentni in razumljivi. Namesto da bi dejali, da je (2) nekonsistenten, bi lahko tudi rekli, da p vključuje » a ne obstaja« (brez uporabe eksistenčnih predpostavk, sicer pa v običajnem pomenu). Izrekanje takega stavka, p , bo zelo nerodno za nosilca a : saj pomeni, da s tem ko poda takšno izjavo – v primeru, da je resnična –, to tudi pomeni, da on, kot njen avtor, ne obstaja.

Pomembno je opaziti, da za slabosti tovrstnih *izjav*, ne moremo kriviti *stavkov*, iz katerih so sestavljene.²² Dejansko se pojem eksistenčne nekonsistentnosti sploh ne more nanašati na stavke. Kot je razvidno iz naše definicije koncepta, gre prej za razmerje med stavkom in singularnim pojmom kakor za značilnost stavkov. Pojem eksistenčne nekonsistentnosti pa se kljub temu pogosto lahko v dokaj spontanem smislu nanaša na izjave. Da bi določili izjavo, moramo opredeliti (*inter alia*) izrečeni stavek (denimo q) in njegovega govorca. Če se slednji, ko tvori svojo izjavo, s pomočjo posameznega pojma b nanaša nase, bi lahko dejali, da se pojem nanaša na izjavo, če in samo če se nanaša na q v razmerju do b .

To situacijo lahko razjasni preprost primer. Stavka »De Gaulle ne obstaja« in »Descartes ne obstaja« nista nič bolj nekonsistentna ali na kakršen koli način bolj problematična, kakor je sporen stavek »Homer ne obstaja«. Nobeden od njiju ni nepravilen samo zaradi logičnih razlogov. Tisto, kar bi bilo (eksistenčno)

²² Morda si je na tem mestu vredno priklicati v spomin distinkcijo med stavkom, izrekanjem (izgovorjeno besedo) in izjavo. Stavek je seveda gramatična entiteta, ki ne vsebuje nobene reference na nobenega posebnega izjavjalca ali na specifičen čas izrekanja. Izrekanje je dogodek (dejanje govora), ki ga je mogoče določiti z opredelitvijo izgovorjenega stavka, govorca in priložnosti, ob kateri se izreka. Izrekanja deklarativnih stavkov (z intenco po *prima facie* izjavljanju dejstev) so tipični primeri izjav. (Ta pojem ni ravno posrečen, vendar ga bom obdržal, saj se zdi, da je precej razširjen.) Izjava je dogodek (dejanje), ki se primeri v nekem določenem kontekstu. Običajno gre za neke vrste govorno dejanje, vendar ne bomo vztrajali pri tem. Za naše namene je izjava lahko podana tudi, denimo, z zapisom stavka. Zadošča *katero koli* dejanje, ki je *prima facie* oblikovano tako, da služi enakim namenom kot dejanje izjavljanja deklarativnega stavka, z namenom po posredovanju *bona fide* informacij.

nekonsistentno, bi bil poskus določene osebe (De Gaulla, Descartesa oziroma Homerja), ki bi poskusil uporabiti enega od teh stavkov za svojo izjavo. Če pa te stavke izusti nekdo drug, ni nujno, da je na njih kaj nepravilnega ali celo nenavadnega.

To pomembno značilnost pojma eksistenčne nekonsistentnosti se zdi prikladno izraziti s pomočjo termina, ki se je pred kratkim zelo razširil. Na neki način bi lahko dejali, da je nekonsistentnost (absurdnost) eksistenčno nekonsistentne izjave *performativnega* (performativnega) značaja. Odvisna je od dejanja ali »performativa«, in sicer dejanja izrekanja osebe, ki stavek izreka (ali na kak drug način nekaj izjavlja), in ni odvisna samo od sredstev, ki se uporabljajo za ta namen, torej od izrečenega stavka. Stavek kot tak je lahko povsem pravilen, vendar pa je poskus določene osebe, da bi ga izrekel kot trditev, nenavadno brezpredmeten. Če bi, denimo, te dni v jutranjem časopisu prebral »De Gaulla ni več«, bi seveda lahko razumel, kaj je bilo s tem rečeno. Toda vsakdo, ki pozna Charlesa de Gaulla, bi bil močno presenečen, če bi te besede izrekel sam Charles de Gaulle; edini način, da bi iz njih sploh lahko razbral smisel, bi bil, da bi jih razumel v prenesenem pomenu.

Od tod lahko vidimo, kako se manifestira eksistenčna nekonsistentnost De Gaullove fiktivnega izjavljanja (pa tudi nekonsistentnost drugih eksistenčno nekonsistentnih izjav). Ponavadi si govorec želi, da bi njegov poslušalec verjel temu, kar pravi. Celotna »jezikovna igra« diskurza, ki izjavlja dejstva, temelji na predpostavki, da je običajno tako. Vendar pa prav nihče ne more svojega poslušalca pripraviti do tega, da bi mu ta verjel, da v resnici ne obstaja, tako, da mu to dopoveduje; tak poskus bo zelo verjetno imel ravno nasproten učinek. Brezpredmetnost eksistenčno nekonsistentnih izjav torej izhaja iz dejstva, da samodejno izničijo enega glavnih smotrov, ki ga dejanje izjavljanja deklarativnega stavka običajno ima. (»Samodejno« tu pomeni nekaj takega kot: »zaradi zgolj logičnih razlogov«). Ta izničujoči učinek je seveda pogojen z dejstvom, da poslušalec ve, kdo je tvorec izjave, da torej prepozna govorca za to isto osebo, o kateri izjavljeni stavek govori.

100

V nekem prav posebnem primeru pa je notranje protisloven poskus tega tipa mogoče opraviti, ne da bi sploh rekli, zapisali ali naredili kar koli primerljivega. Da bi *druge* pripravil do tega, da bi nekaj verjeli, moram običajno storiti nekaj, kar je mogoče slišati, videti ali občutiti. Toda da bi sami sebe pripravili do tega,

da bi v nekaj verjeli, nam ni treba prav ničesar izreči na glas ali zapisati na list papirja. Performativ, s katerim eksistencialna nekonsistentnost vznikne, je v tem primeru lahko preprosto le poskus mišljenja – oziroma, bolj natančno, poskus, da bi sami sebe prepričali – da ne obstajamo.²³

Ta premik od »javnih« govornih dejanj k »zasebnim« miselnim dejanjem pa kljub vsemu ne zadeva glavnih značilnosti njihove logike. Razlog, zakaj Descartesov poskus misliti, da ne obstaja, nujno spodleti, je za logika natanko enak kakor razlog, zaradi katerega bi po nujnosti spodletel tudi njegov poskus, ko bi enemu od svojih sodobnikov skušal dopovedati, da Descartes ne obstaja, in to v trenutku, ko bi poslušalec spoznal, kdo je govorec.

7. *Eksistenčno nekonsistentni stavki.* Vedno bolj očitno postaja, da se približujemo Descartesovemu slavnemu izreku. Da pa bi prišli do njega, bo potreben še en korak. Ugotovili smo, da se pojem eksistenčne nekonsistentnosti v osnovi navezuje prej na izjave (npr. deklarativna izjavljanja) kot na stavke. Seveda pa ga je na neki način mogoče definirati tudi za stavke, namreč na način, da ga postavimo v razmerje s terminom (imenom, zaimkom ali določenim opisom), ki se v tem stavku pojavlja. Prav to smo naredili, ko smo prvič predstavili ta pojem: *inter alia* smo dejali, da je *stavek* »De Gaulle ne obstaja« eksistenčno nekonsistenten za De Gaulla, da bi ga izrekel (torej, za osebo, na katero se De Gaulle navezuje). Občasno je mogoče celo opustiti ta del »za ... da bi ga izrekel«, in sicer takrat, ko je že iz konteksta možno razbrati, kdo govori.

V pogosto se pojavljajočem posebnem primeru takšno opuščanje ni le spontano, pač pa tudi skoraj neogibno. In sicer v primeru, ko govorec govori o sebi s pomočjo prvoosebnega zaimka »jaz«. Ta zaimek se neogibno nanaša na tistega, ki v danem trenutku govori. Specifikacija »nekonsistentno za ... da bi ga izrekel«, se potemtakem skrči na tautologijo »nekonsistentno za kogar koli, ki go-

²³ To posledično pomeni, da Descartes pride do svojega prvega in najpomembnejšega uvida tako, da za hip odigra dvojno vlogo: pojavi se kot svoje lastno občinstvo. Zanimivo in pomenljivo je tudi to, da Balz, ki je za svoje lastne namene oklical Descartesov podvig za dialog med »kartezijancem, ki ubesedi sam Razum«, in »Renéjem Descartesom, ki je lahko kdor koli«, ugotovi, da oba »soglašata s tem znanim izrekom«, *cogito, ergo sum*, v katerem se »v nekem smislu, njegov pomen nanaša tako na kartezijanca kakor na Renéja Descartesa.« Več v Albert G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind*, Yale University Press, New Haven 1952, str. 89–90.

vori, da ga izreče« in se jo zato skoraj vedno spregleda. Iz tega razloga se lahko v določenem primeru pojem eksistenčne nekonsistentnosti definira za stavke *simpliciter* in ne le za stavke, za katere se zdi, da jih je izustil nek partikularen govorec. Gre za stavke, ki vsebujejo prvoosebni edninski zaimek. Eksistenčna nekonsistentnost takega stavka pomeni, da tisti, ki ga izgovori, ne more dodati »in [jaz] obstajam«, ne da bi pri tem samemu sebi, tako implicitno kakor eksplisitno, oporekal.

Toda obstajajo razlogi, zaradi katerih bi bila opustitev te specifikacije lahko zavajajoča. Njena pozaba je lahko nevarna, saj nas lahko zavede, da spregledamo pomembne podobnosti, ki se pridobijo med eksistenčno nekonsistentnimi *stavki* in eksistenčno nekonsistentnimi *izjavami*. Eksistenčno nekonsistentni stavki so, kot stavki, popolnoma smiselni. Mogoče je reči, da so konsistentni in včasih celo pomembni (npr. ko se pojavijo kot deli bolj zapletenih stavkov). V skladu s samo definicijo eksistenčno nekonsistentni stavki niti niso tako zelo nekonsistentni, kot je njihovo izrekanje absurdno za kogar koli, ki bi jih poskušal izreči. Njihova (eksistenčna) nekonsistentnost ima potemtakem performativen značaj v docela enakem pomenu kot pri eksistenčno nekonsistentnih izjavah. Edina razlika temelji na dejstvu, da so druge nekonsistentne v primeru, če jih poda partikularna oseba, medtem ko so prvi nekonsistentni za kogar koli, ki bi jih izrekel. Nekonsistentnost eksistenčno nekonsistentnih stavkov torej pomeni, da kdor koli, ki bi kogar koli poskušal prepričati, naj jim verjame, na ta način, s tem ko to počne, pripomore k ovržbi svojega lastnega namena.²⁴ Tak poskus bi lahko prevzel obliko trdilnega izrekanja stavka, lahko pa bi prevzel tudi obliko poskusa prepričevanja samega sebe o resničnosti tega stavka.

102

Na enak način kot eksistenčno nekonsistentni stavki ovržejo sami sebe, s tem ko so izrečeni ali mišljeni, se njihove negacije samoverificirajo tako, da so jasno izrečene ali kakor koli drugače izražene. Takšne stavke je potemtakem mogoče imenovati za eksistenčno samoverificirane. Najbolj preprost primer takega stavka je »[jaz] sem«, v Descartesovem latinskem *ego sum, ego existo*.

8. *Descartesov uvid*. Prispeli smo do točke, ko lahko natančno izrazimo pomen Descartesovega uvida (ali vsaj enega izmed njegovih najpomembnejših vidi-

²⁴ Zato bi jih morda bilo bolj primerno imenovati (eksistenčno) *samoovrgljive* kot (eksistenčno) nekonsistentne.

kov). Zdi se, da je najbolj zanimiva razlaga, ki mu jo lahko ponudimo, ta, da rečemo, da je Descartes spoznal, četudi ne docela jasno, eksistenčno nekonsistentnost stavka »ne obstajam« in posledično tudi eksistenčno samoverifikacijo »obstajam«. *Cogito, ergo sum* je le eden od mogočih izrazov tega uvida. Drug način, ki ga je Descartes tudi dejansko uporabil, pa je dejati, da je stavek *ego sum* intuitivno samorazviden.

Sedaj lahko razumemo razmerje med obema členoma *cogito, ergo sum* in pretehtamo razloge, zakaj ne more predstavljati logičnega sklepa v običajnem pomenu besede. Tisto, za kar gre v Descartesovem izreku, je status (neovrgljivost) stavka »[jaz] sem« (kar najbolj jasno pokažejo formulacije v *Drugi meditaciji*.) Nasprotno kot bi se morda zdelo, Descartes te neovrgljivosti ne dokaže prek dedukcije *sum* iz *cogito*. Po drugi strani pa stavek »sem« (obstajam) tudi ni sam na sebi logično resničen. Descartes je spoznal, da njegova neovrgljivost izhaja iz nekega miselnega dejanja, namreč poskusa misliti nasprotno. Funkcija besede *cogito* znotraj Descartesovega izreka je v tem, da napotuje na miselno dejanje, prek katerega se manifestira eksistenčna samoverifikacija »obstajam«. Neovrgljivost tega stavka torej strogo vzeto ni dojeta *na način* mišljenja (tako kot lahko rečemo za neovrgljivost resnice, ki jo lahko dokažemo); neovrgljiva je nasprotno *zato* in *kolikor* je aktivno mišljena. Znotraj Descartesovega argumenta razmerje med *cogito* in *sum* ni razmerjeise in sklepa. Njuno razmerje je prej primerljivo z razmerjem *procesa* do njegovega *produkta*. Neovrgljivost mojega lastnega obstoja izhaja iz mojega mišljenja nje same, skoraj tako kot zvok glasbe izhaja iz njenega igranja ali kakor (če uporabimo Descartesovo lastno metaforo)²⁵ svetloba (*lux*) izhaja iz prisotnosti vira luči (*lumen*).

Razmerje, ki ga beseda *ergo* izraža v Descartesovem stavku, je torej nadvse nenavadno.²⁶ Morda bi bilo manj zavajajoče, če bi Descartes dejal »sem v tem, da

²⁵ Glej njegovo *Pismo Morinu* z dne 13. julija, 1638, AT II, str. 209.

²⁶ Martial Gueroult je spet spretno lociral vir težav, s tem da je opozoril na več nenavadnosti tega razmerja. Spoznal je, da Descartesov izrek, ne (samo) izraža logično razmerje med mišljenjem in obstojem, pač pa da ga zadeva še en, dodatno »dejstvo« ali »dejanje« (» *le fait ou l'acte*, » *le fait brut de l'existence donnée*«), ki je prav tisto, kar je potrebno za prikaz gotovosti mojega obstoja. Kakor koli že, njegove razlage puščajo status tega dejstva ali dejanjta (ki pa ne more biti običajno dejstvo, ki ga pridobimo s čuti ali z introspekcijo) bolj ali manj nejasen. Gueroult tudi ne uvidi, da je logični aspekt Descartesovega uvid načeloma povsem pogrešljiv. Glej M. Gueroult's, *Descartes selon l'ordre des raisons II*, str. 310.

mislim« ali »skozi mišljenje dojemam svoj obstoj«, kot pa »mislim, torej sem«. Morda je vredno pripomniti, da je eno od naših formulacij natančno anticipiral sv. Tomaž Akvinski, ko je zapisal: »*Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse*« [»Nihče ne more s pritrditvijo misliti, da ne obstaja: v tem ko misli nekaj, namreč dojame, da obstaja«].²⁷ Nenavadnost tega razmerja pojasni Descartesovo obotavljanje, ki se izraža v tem, da včasih govori o *cogitu* kot o sklepu, včasih pa kot o spoznanju intuitivne samoevidentnosti druge polovice [citiranega stavka].

Podobno pa je zdaj mogoče ovrednotiti tudi funkcijo besede *cogito* v Descartesovem stavku, kot tudi njegove razloge, zakaj jo je uporabil. Beseda izraža performativni značaj Descartesovega uvida; nanaša se na »izvišitev [*performance*] (na miselno dejanje), skozi katerega se stavek »obstajam« izreče, da bi se samoverificiral. Iz tega razloga ima najpomembnejšo funkcijo v Descartesovem stavku. Noben poljubni glagol ga ne more nadomestiti. Performativ (dejanje), skozi katerega se manifestira eksistenčna samoverifikabilnost, ne more biti nobena arbitrarna človekova dejavnost, kar je v nasprotju s tem, kar je trdil Gassendi. Ne more biti dejanje hoje ali dejanje gledanja. Prav tako ne more biti instanca arbitrarne psihične aktivnosti, denimo volje ali občutenja. Mora biti natanko to, kar smo dejali, da je: poskus misliti – in to v smislu, da prepričam samega sebe [*making myself believe*] (poskus misliti *cum assensu*, kot je dejal Akvinski) –, da me ni. Od tod izbor besede *cogito*. Ta beseda pa vseeno ni povsem nenadomestljiva, kajti miselno dejanje, na katerega Descartes napotuje, bi lahko imenovali tudi dejanje dvoma, in Descartes tudi prizna, da bi njegov uvid lahko izrazili tudi z *dubito, ergo sum* [dvomim, torej sem].²⁸

Toda ali nisem dejal, da je lahko performativ, s pomočjo katerega se eksistenčno samoverificiran stavek verificira, tudi dejanje njegovega izrekanja? Ali ni to nezdržljivo z Descartesovo uporabo besede *cogito*? Nezdržljivosti ni, kajti Descartes trdi natanko isto. V *Drugi meditaciji o prvi filozofiji* na več načinov pove, da je stavek »jaz sem, jaz bivam« nujno resničen »kolikorkrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu« – »*quoties a me profertur, vel mente concipitur*«. ²⁹

²⁷ *De veritate*, X, 12, raz. 7.

²⁸ *Recherche de la vérité*, AT X, str. 528; cf. tudi *Principia philosophiae*, I, 7.

²⁹ René Descartes, *Meditacije*, str. 56. Kar smo do sedaj povedali, kaže na to, da Descartesova glagola *cogitare* in *dubitare* konec koncev nista najbolj točna za opisovanje dejanja, s katerim se stavek »ne obstajam« samoovrže. Ni nujno resnično, da nekonsistentnost vznik-

Performativni značaj Descartesovega uvida predpostavlja značilno potezo njegove slovite metode dvoma, ki se jo pogosto komentira v nekaterih drugih kontekstih. Descartesov dvom ne tvori opustitev vseh mnenj, kot je to mogoče trditi za skeptikov dvom. Prav tako ne predstavlja poskusa odstranitve določenih virov zmot našega mišljenja, kakršen je Baconov. Je aktiven poskus mišljenja prav nasprotnega od tega, kar običajno mislimo. Zato bi Descartes lahko trdil, da njegov, precej doktrinaren dvom na ključni točki ovrže samega sebe. Skeptikovemu pasivnemu dvomu to ne bi nikoli uspelo.

9. *Cogito in introspekcija*. Poskus, da bi videli cogito kot logični sklep, ni edina enostranska interpretacija Descartesovega uvida. Občasno je bil razumljen, nasprotno, kot bolj ali manj popolnoma faktična izjava, kot gola *Tatsachenwahrheit*.³⁰ Ta interpretacija se pogosto povezuje z določenim stališčem o tem, kako je ta partikularna resnica odkrita, namreč z introspekcijo. Po tem stališču je funkcija *cogita* pritegniti našo pozornost k nečemu, kar lahko odkrije vsakdo, ko se »zazre vase«.

Vendar pa se je pri razlaganju pomena *cogita* zelo zavajajoče sklicevati na introspekcijo, četudi je zelo verjetno, da obstaja povezava med idejo o introspekciji in posebnostmi kartezijskega argumenta. Videli smo, da eksistenčno nekonistenten stavek lahko odpravi samega sebe tudi z »zunanjim« govornim dejanjem. Razlog, zakaj Descartes ni mogel podvomiti o svojem lastnem obstoju, je načeloma polnoma enak razlogu, zakaj se ni mogel nadejati, da bi zavedel kogar koli s tem, ko bi dejal »ne obstajam«. Prvi ne predpostavlja introspekcije nič kaj dosti bolj kakor drugi. Tisto, kar imajo filozofi, ki so na tej točki govori-

ne iz Descartesovega poskusa misliti, da ne obstaja, ali dvomiti, da obstaja. Kdo drug bi morda lahko mislil tako; zakaj potem ne tudi Descartes sam? Zagotovo lahko tako misli kot kontemplacijo »gole možnosti«. Česar pa ne more storiti, je *prepričati* kogar koli (tudi samega sebe ne), da ne obstaja, ne da bi se mu ta njegov poskus ponesrečil. Pravzaprav se Descartes sam zateče k razlagam te vrste, ko poda eno svojih najbolj eksplicitnih razlag korakov, ki so ga pripeljali do prepoznanja samorazvidnosti lastnega obstoja. V odlomku, ki smo ga pravkar navedli, v ta namen uporabi latinski glagol *proferre* in malo prej še glagol *persuadere*. Če bi bili zelo dobesedno naravnani, bi torej lahko rekli, da bi Descartes moral prej priti do sklepa *ego sum professor* kot pa *sum res cogitans*.

³⁰ Za pregled zgodovine tega pogleda, kot tudi zanimivega argumenta o njegovem pomenu, glej P. Schrecker, »*La méthode cartésienne et la logique*«, *Revue philosophique*, let. 123, Presses Universitaires de France, Pariz 1937, str. 336–367, predvsem str. 353–354.

li o introspekciji, najpogosteje v mislih, je verjetno prej njena performativnost kakor introspektivnost.

Neodvisnost Descartesovega uvida od introspekcije se kaže v dejstvu, da obstaja posebnost nekaterih stavkih v *drugi* osebi ednine, ki je tesno povezana s posebnostmi Descartesovega *ego sum, ego existo*. Enako, kot je notranje protislovno reči »jaz ne obstajam«, je običajno enako absurdno reči »ti ne obstajaš«. Če je slednji stavek resničen, je tudi *ipso facto* prazen, saj ni nikogar, na kogar bi se sploh lahko nanašal.

Tisto, kar nas napotuje na povezovanje *cogita* z introspekcijo, je »spiritualizacija«, ki se dogodi, ko je »zunanje« govorno dejanje nadomeščeno z miselnim dejanjem, ki smo ga komentirali zgoraj. V *cogitu* je predpostavljeno ne le, da se človek lahko pogovarja z drugimi ljudmi, pač pa je tudi zmožen »razprave s samim seboj, ne da bi izustil besedo«, na način, ki močno spominja na Platonovo znamenito definicijo mišljenja kot »pogovora, ki ga ima um s samim seboj« (kar prav tako spominja na Piercove pripombe o dialoškem značaju misli³¹).

Drug razlog, zakaj se *cogito* tako spontano povezuje s samospoznanjem, se nakazuje v že zgoraj povedanem. Da bi ugotovil, da je izjava »De Gaulle ne obstaja« (kolikor predvidevamo, da jo izreče De Gaulle sam) eksistenčno nekonsistentna, moram poznati govorca; moram ga identificirati kot taistega človeka, o katerem govori izjava. Na enak način prepoznanje eksistenčne nekonsistentnosti izgovorjene oblike »ne obstajam« predpostavlja spoznanje, da je oseba, o kateri govori, nujno govorec sam. Descartesov uvid o *cogitu* je potemtakem odvisen od »spoznanja samega sebe« v enakem, dobesednem smislu, kot je uvid o notranje protislovnem značaju izjave »De Gaulle ne obstaja« odvisen od poznavanja De Gaulla. Izraženo v manj paradoksnih pojmi: pripoznanje argumenta o *cogitu* predpostavlja zmožnost pripoznanja logike prvoosebnega zaimka »jaz«. In čeprav obvladovanje slednjega ni isto kot zmožnost introspekcije, sta najverjetneje drug z drugim povezana konceptualno (logično). Uvid *cogita* je bistveno povezan z našim lastnim primerom, enako kot bi to lahko dejali za introspekcijo.

³¹ *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, ur. Charles Hartshorne in Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1931–1958, VI, raz. 338; V, raz. 421.

10. *Singularnost cogita*. Descartes je spoznal, da ima njegov argument o *cogitu* opravka z nekim določenim primerom, in to z njegovim lastnim. Pravzaprav je to značilno za njegov celoten postopek; tipično za nekoga, ki se je vprašal »Kaj lahko vem?« namesto »Kaj lahko ljudje vedo?«. Descartes je zanikal, da je njegov argument entimem, katerega vodilna potlačena premisa je »Vsi, ki mislijo, obstajajo«. Zdi pa se, da je vendarle mislil, da je ta splošni stavek pristna generalizacija uvida, ki ga izraža njegov singularni stavek.³²

Vendar pa splošen stavek ne more biti generalizacija *cogita*; ne more služiti kot splošna resnica, iz katere je mogoče izpeljati stavek *cogito, ergo sum*, kot je očitno mislil Descartes. To je morebiti najbolj vidno takrat, ko eksistenčne predpostavke, ki so v splošnem stavku implicitne, spremenimo v eksplicitne. Če so odstranjene, stavek prevzame obliko »Vsak dejansko obstajajoč posameznik, ki misli, obstaja.« in postane tautologija. Ta tautologija je neuporabna za to, kar je imel Descartes v mislih: »mislim, torej obstajam« lahko vključuje le v konjunkciji z dodatno premiso »obstajam«. Ta dodatna premisa pa je prav sklep, ki ga je Descartes želel dokončno potegniti na podlagi argumenta o *cogitu*. Zaradi tega domnevna dedukcija postane *petitio principii*.

Namesto tega bi morda lahko poskusili interpretirati besedo »vsi«, ki se pojavi v splošnem stavku kot nekaj, kar zajema vse *zamisljive* posameznike, in ne vseh *dejansko obstajajočih* posameznikov. Prepričan sem, da je takšen postopek nedopusten, kolikor niso podane dodatne razlage. Vendar tudi če bi bil legitimen, ne bi pripomogel k formuliranju prave generalizacije kartezijskega stavka. Takrat bi naša posplošitev prevzela obliko »vsak zamisljiv posameznik, ki misli, obstaja« in postala napačna, kot nam dokazuje Shakespearov premišljujoči danski princ.

Descartesov uvid je torej na neki način neposplošljiv. To seveda izhaja iz njegovega performativnega značaja. Vsak od nas lahko »zase« formulira stavek v prvi osebi ednine, ki je resničen in neovrgljiv, in sicer kartezijski stavek *ego sum, ego existo*. A ker je njegova neovrgljivost posledica miselnega dejanja, ki ga mora opraviti vsak zase, ne more obstajati noben splošen stavek, ki bi bil ne-

³² Glej *Les principes de la philosophie, Quatriesme partie, De la Terre*, AT IX, str. 205–206; *Cf. Responsio ad secundas objectiones*, AT VII, str. 140–141.

ovrgljiv na enak način, ne da bi bil obenem tudi trivialen. Uvid o *cogitu* vsakega izmed nas je vezan na svoj lasten primer še celo bolj, kot je mislil Descartes.

11. *Vloga cogita v Descartesovem sistemu.* Našo razlago podpira dejstvo, da nam omogoča oceniti vlogo Descartesovega prvega in najpomembnejšega uvida znotraj njegovega sistema, torej razumeti sklepe, za katere je menil, da jih lahko potegne iz *cogita*. Sedaj lahko dejansko vidimo razlog, zakaj je Descartesovo spoznanje v njegovih lastnih opisih prikazano kot presenetljivo *momentana* zadeva. To je posledica performativnosti njegovega uvida. Ker gotovost mojega obstoja izhaja iz mojega mišljenja nje same v pomenu, ki ni docela nepodoben tistemu, po katerem svetloba izhaja iz prisotnosti vira luči, je popolnoma mogoče sklepati (pravilno ali napačno), da sem lahko resnično prepričan o svojem obstoju le toliko, kolikor ga aktivno tudi mislim. Lastnost, ki jo trditev ima le *zato* in *kolikor* je dejansko mišljena, se zlahka spremeni v lastnost, ki ji pripada *le tako dolgo*, kot je mišljena. V vsakem primeru pa je to tisto, kar Descartes trdi o gotovosti svojega lastnega obstoja. Lahko sem prepričan o svojem obstoju, »medtem« oziroma »istočasno«, ko ga mislim, ali »kadar koli« oziroma »tako pogosto«, kot to počnem.³³ »Vendar pa, če bi bil zgolj prenehal misliti,« pravi, »ne bi imel nobenega razloga več za prepričanje, da sem, čeprav bi bilo resnično vse drugo, kar sem si kdaj predstavljal.«³⁴

Tako po naključju pokažemo, da edina funkcija besede *cogito* v Descartesovem izreku nikakor ne more biti v tem, da opozarja, da je njegov uvid pridobljen *na način* mišljenja. V običajen uvid tega tipa (npr. dokazljive resnice) smo seveda lahko še naprej prepričani tudi potem, ko smo ga enkrat pridobili.

Na enak način pa mogoče lahko tudi opazimo, zakaj je Descartesu uvid *cogito, ergo sum* sugeriral določen pogled na naravo tega obstoječega *ego*, namreč, da njegova narava v celoti sestoji iz mišljenja. Videli smo, da Descartesov uvid ni primerljiv s situacijo, ko se ovemo zvoka glasbe tako, da se ustavimo in ji prisluhnemo, pač pa s situacijo, ko sami poskrbimo, da bo glasba slišana, in sicer tako, da jo odigramo. Prenehanje igranja ne bi samo prekinilo poslušanja glasbe, kot bi to se to zgodilo, če bi jo nehali poslušati, pač pa bi zaključilo tudi samo glasbo. Na enak način se je Descartesu moralo dozdevati, da bi tudi nje-

³³ Glej npr. *Principia philosophiae I*, str. 7; I, str. 8; I, str. 49.

³⁴ René Descartes, *Razprava o metodi*, Založba ZRC, Ljubljana 2000, str. 51.

govo prenehanje mišljenja pomenilo ne le konec njegovega zavedanja lastnega obstoja, temveč bi pomenilo tudi konec specifičnega načina, na katerega je bil njegov obstoj odkrit kot manifesten. Oziroma, če spremenimo metaforo, prenehanje mišljenja ne bi bilo videti tako, kot da bi zaprli oči, pač pa tako, kot da bi ugasnili svetilko. Iz tega razloga je bilo za Descartesa mišljenje nekaj, kar ne more biti razloženo od njegovega obstoja: predstavljalo je samo bistvo njegove narave. Tako lahko domnevamo, da je bil prvotni razlog, zaradi katerega je Descartes napravil (nedopusten, vendar naraven) prehod od *cogito, ergo sum* k *sum res cogitans*, popolnoma enak kot razlog za nenavadno trenutnost prvega, kar smo navedli zgoraj, namreč performativni značaj uvida, ki ga predstavlja *cogito*. V vsakem primeru pa je Descartes obe ideji predstavil v isti sapi. Odlomek, ki smo ga pravkar citirali iz *Razprave*, se nadaljuje tako: »Iz tega sem spoznal, da sem substanca, katere celotno bistvo ali narava je zgolj mišljenje«³⁵. V *Meditacijah* je Descartes bolj zadržan. Tam se že začne zavedati težavnosti pretvorbe svoje intuitivne ideje o odvisnosti lastnega obstoja od mišljenja v dejanski dokaz. Način, kako je ideja o odvisnosti uvedena, je kljub temu popolnoma enak: »Jaz sem, jaz bivam, to je gotovo. Toda kako dolgo? Kolikor dolgo mislim kajpada, zakaj utegnilo bi se zgoditi, da bi taisti hip prenehal biti, ko bi tudi nehal misliti. Toda zdaj ne dopuščam ničesar razen nujno resničnega. Natanko vzeto sem tedaj zgolj misleča stvar«³⁶.

Prehod od *cogito, ergo sum* k *sum res cogitans* ostaja nerazložljiv, kolikor si *cogito* razlagamo v pojmih logične resnice (I). Kajti takrat dobi Hobbesov ugovor določeno težo: tudi če bi bilo res, da bi lahko sklepali *ambulo ergo sum* ali *video ergo sum* na veljaven način, ne bi obstajala niti najmanjša skušnjava, da bi z njo predpostavili, da naša narava v celoti sestoji iz hoje ali gledanja na način, na kakršen je Descartes mislil, da se lahko premakne od *cogito, ergo sum* k *sum res cogitans*.³⁷

109

12. *Descartes in njegovi predhodniki*. Zdi se, da Descartes odstopa od večine svojih predhodnikov v tem, da se zaveda performativnega značaja svojega prvega in najpomembnejšega uvida.³⁸ Kljub vsem podobnostim, ki obstajajo med

³⁵ *Ibid.*

³⁶ René Descartes, *Meditacije*, str. 58.

³⁷ Cf. René Descartes, *Objectio II. Ad Meditationem Secundam. De Natura mentis humanae*, AT VII, str. 172.

³⁸ Razliko smo označili, četudi se Descartes ni v celoti zavedal narave svojega uvida.

Descartesom in sv. Avguštinom, obstajajo med njima tudi jasne razlike. Kolikor vem, prav nič ne kaže na to, da bi se Avguštin kadar koli nagibal k možnosti razlaganja svoje različice *cogita* kot performativa raje kot sklepa ali faktičnega opažanja.³⁹ Kar zadeva Avguština, bi bilo precej težavno ovreči »logično« razlago kartezijanskega argumenta o *cogitu*, ki so jo podali Gassendi in drugi. Avguštin se opira le na »nemožnost mišljenja brez obstoja«. Sam ne vidim nobenega načina, kako bi Avguštin lahko zanikal, da sta *ambulo, ergo sum* ali *video, ergo sum* enako dobra sklepa kakor *cogito, ergo sum* ter da je edina razlika med njimi v različnih stopnjah gotovosti njihovih premis.

V tem oziru je, četudi implicitno, v Descartesovih formulacijah prisoten bistveno nov element. Ta razlika se kaže tudi v zaključkih, ki sta ju Descartes in Avguštin izpeljala iz svojih uvidov. Avguštin je recimo uporabil svoj princip kot del argumenta, ki je bil namenjen temu, da bi pokazal, da je človeška duša trodelna ter sestavljena iz biti, vednosti in volje. Videli smo že, kako je bil za Descartesa njegov lasten uvid tesno prepleten z idejo mišljenja (bolj kakor, recimo, z voljo ali čustvi): performativnost, s katero eksistenčno nekonsistenten stavek ovrže samega sebe, je lahko miselno dejanje, nikakor pa ne more biti dejanje volje ali čustev. Iz tega razloga bi Descartes lahko uporabil performativno razložen uvid o *cogitu*, da bi z njim argumentiral, da je človeška duša *res cogitans*, ne bi pa mogel z njim trditi, da je po svojem bistvu bitje volje ali občutij. Ali – glede na te razlike – sploh preseneča, da je Descartes poudarjal svojo neodvisnost od Avguština?

Če sploh obstaja kakšen predhodnik, ki se je približal Descartesu, je to bolj verjetno sv. Tomaž Akvinski kot pa sv. Avguštin. Navedli smo že odlomek iz Akvinskega, ki kaže veliko večje razumevanje performativnega aspekta *cogita* od česar koli pri Avguštinu. To ujemanje ni naključno: zmožnost Akvinskega, da zazna performativnost *cogita*, je bila del njegovega splošnejšega pogleda na to, da »um prepozna samega sebe ne po svojem bistvu, pač pa po svojem dejanju«. ⁴⁰

110

³⁹ Na to, da se ga ni zavedal, namiguje tudi njegova izstopajoča raba argumenta, s katerim se je boril s skeptiki. Videli smo, da za tak namen (ki je pri Descartesu drugotnega pomena) argument o *cogitu*, razložen na performativen način, ne pomaga kaj dosti.

⁴⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Theologica*, I. del, vpr. 87, raz. I.

Šel bom tako daleč, da se bom vprašal, ali je na tem nekaj več kot le naključje, da se je Descartes zelo približal Akvinskemu (vsaj kar se zadeva uvid o *cogitu*) ravno v *Meditacijah*, tistem njegovem delu, kjer je, v marsikaterem oziru, tomišnični vpliv več kot očiten.

13. *Zaključni povzetek.* Nekatero glavne teze naše analize *cogita* bi lahko povzeli takole: kar koli je že menil on sam, je Descartesov uvid sicer *jasen*, ni pa tudi *razločen*,⁴¹ če uporabimo kar njegovo lastno terminologijo. To pomeni, da obstaja več različnih argumentov, ki se zgoščajo v navidez preprosto formulacijo *cogito, ergo sum*, med katerimi Descartes ne naredi jasnih razločkov.

(i) Včasih se Descartes loti *cogita*, kot da bi ta bil izraz logične resnice stavkov oblike (I) ali vsaj neovrgljive resnice partikularnega stavka te oblike. Po tej razlagi ima argument *cogito, ergo sum* isto podlago kot argumenti, kakršen je *volo, ergo sum*. Za argumente, kot so *video, ergo sum* ali *ambulo, ergo sum* bi lahko rekli, da so manj prepričljivi kakor *cogito* samo zaradi tega, ker njihove premise niso tako gotove kakor tiste iz Descartesovega argumenta. Besedo *cogito* je potemtakem mogoče nadomestiti s katero koli drugo besedo, ki napotuje h kakšnemu od mojih aktov zavesti.

(ii) Descartes pa se je zavedal, da je na *cogitu* še nekaj več kot le interpretacija (i). Spoznal je, čeprav medlo, da je mogoče *cogito* uporabiti tudi za izražanje eksistenčne samoverifikabilnosti stavka »obstajam« (ali eksistenčne nekonsistentnosti stavka »ne obstajam«). Po tej razlagi je posebnost stavka *ergo sum* performativnega značaja. Glagol *cogitare* bo treba sedaj razložiti precej natančneje. Besedo *cogito* je še vedno mogoče nadomestiti s takšnimi »glagoli intelekcie«, kot je *dubito* (ali *profero*), vendar ne več z glagoli, ki se nanašajo na arbitrarna miselna dejanja, kot sta *volo* ali *sentio*. Zgolj in izključno ta razlaga nam omogoča razumeti Descartesovo nenadni prehod od *cogito, ergo sum* k *sum res cogitans*.

S primerjavo obeh razlag lahko priženemo razlago določenih posebnosti Descartesove misli še dlje. Predvsem nas bosta zanimali naslednji dve točki:

⁴¹ Za obravnavo razmerja obeh pojmov pri Descartesu glej N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Macmillan, London, 1952, str. 52 ff.

(A) Descartes ne razloči dovolj jasno obeh razlag. Ne moremo vedno pričakovati jasnega odgovora na vprašanje, ali je določena instanca argumenta o *cogitu* zanj sklep ali performativ. Obe razlagi se v njegovih delih zlijeta druga v drugo na zmeden način.

(B) Navkljub temu razmerje med tema dvema možnima razlagama kartezijskega *cogita* osvetli vlogo ključnega glagola *cogitare* znotraj različnih delov Descartesove filozofije.

14. *Dvournost kartezijskega cogita.* (A) Interpretacija (ii) zlahka proizvede pričakovanje, ki bo ostalo delno neizpolnjeno. Vodi nas k pričakovanju dokončnega odgovora na vprašanje: *kaj* je Descartes mislil v tistem miselnem dejanju, ki mu je razkril neovrgljivost njegovega lastnega obstoja? Razlaga (ii) namiguje, da naj bi Descartes mislil *svoj lasten obstoj*. To se ujema z nekaterimi Descartesovimi najbolj eksplicitnimi izjavami. Ena izmed njih je bila že citirana zgoraj (v predzadnjem odstavku razdelka 8). V zvezi s tem Descartes zapiše: »A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj.« Isto stališče se ponovi v *Tretji Meditaciji*.⁴²

Toda drugje Descartes pogosto uporablja formulacije, ki več kot očitno predpostavljajo, da se njegovo ključno miselno dejanje nanaša na nekaj drugega kot njegov lastni obstoj. Menim, da je te formulacije mogoče razumeti kot hibride med dvema argumentoma (i) in (ii). To hibridizacijo je nedvomno spodbudilo naslednje (pravilno) opažanje: če je stavek »ne obstajam« eksistenčno samovrgljiv, potem to *a fortiori* velja tudi za stavke tipa »mislim, vendar ne obstajam« ali »dvomim, vendar ne obstajam«. Povedano drugače, načeloma ni ugovorov zoper to, da bi dejali, da je to, za kar gre pri *cogitu*, prav status teh zadnjih stavkov, in ne status stavka »ne obstajam«.

112

Po tej, vmesni interpretaciji ima beseda *cogito* zanimivo dvojno vlogo v Descartesovem izreku. Po eni strani je del propozicije, katere status (neovrgljivosti) je ogrožen. Po drugi strani se nanaša na performativnost, prek katere se neovrgljivost te propozicije razkrije. Če smo na pravi poti, lahko pričakujemo, da bo ta dualnost funkcij razvidna iz Descartesovih formulacij, in sicer da bo ponekod uporabil dva »glagola intelekcije« (kot so na primer *misлити, dvomiti, si*

⁴² René Descartes, *Meditacije*, str. 67.

zamisliti in podobno), medtem ko bi po razlagi (i) moral biti en sam. To pričakovanje se pokaže za upravičeno: »prav iz tega namreč, da sem v mislih dvomil (*je pensais à douter*) o resničnosti drugih stvari, je nasprotno zelo razvidno in z gotovostjo izhajalo, da sem «⁴³; »vendar ne moremo si na isti način zamisliti, da mi, ki *dvomimo* v te reči, nismo«⁴⁴.

Ta podvojitvev glagolov intelekcijske⁴⁵ pokaže, da imamo še zmeraj opraviti s performativnim izrekom. Tam, kjer bi Avguštin trdil, da nihče ne more dvomiti o ničemer, ne da bi tudi obstajal, Descartes dejansko reče, da nihče ne more misliti, da dvomi o čemer koli, na da bi s tem hkrati tudi dokazal samemu sebi, da obstaja. Vendar Descartes ne razločuje dovolj jasno med obema argumentoma. Misli, da je na ta način razširjena razlaga (ii) enaka razlagi (i). Na primer, odlomek, ki smo ga pravkar citirali iz *Principia*, se nadaljuje takole: »v zamisli, da nekaj, kar misli, obenem ko misli, ne obstaja, tiči protislovje«. Sprememba se morda zdi zanemarljiva, vendar je v tem vsa razlika. V prvem odlomku Descartes pravi, da je *zanj* nemogoče, da bi mislil, da ne obstaja, ko v nekaj podvomi. V drugem odlomku pravi, da bi bilo *zanj* nemogoče, da bi mislil, da *kdor koli drug* ne obstaja, kolikor (ta drugi človek) podvomi o nečem. Prvi odlomek izraža performativni uvid, medtem ko ga drugi ne more. Izvili smo se iz primeža razlage (ii) in prešli k razlagi (i).⁴⁶

15. *Dvoumnost kartezijanske cogitatio*. (B) Ugotoviti, kaj je Descartes mislil z glagolom *cogitare*, je v veliki meri enako ugotovitvi, kaj naj bi pomenil njegov izrek: *sum res cogitans*. Videli smo, da je bil ta izrek za Descartesa prva (sicer zmotna, čeprav spontana) posledica načela *cogito, ergo sum*, ki je posledično zahteval razlago (ii). Iz tega izhaja, da je treba besedo *cogitans* interpretirati kot besedo, ki v običajnem pomenu besede napotuje na mišljenje. Vendar pa

⁴³ René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 51, poudarki so moji.

⁴⁴ *Principia philosophiae* I, str. 7; poudarki so moji.

⁴⁵ Da naj bi glagol intelekcijske pri Descartesu rabil temu, da opisuje objekt nekega drugega miselnega dejanja, toliko bolj preseneča, saj je tako rekoč nekonsistenten z njegovimi izrecnimi nauki. Kajti Descartes je trdil, da »ena misel [zavestno dejanje, *cogitationem*] ne more biti objekt drugega«. (Odgovor Hobbesovemu drugemu ugovoru; cf. René Descartes, *Responsio ad sextas objectiones*, AT VII, str. 422.)

⁴⁶ To ni nujno resnično, kajti drugi odlomek zadeva domnevno nekonsistentnost stavkov oblike »*b* misli, da *a* ne obstaja takrat, kadar *a* dvomi o nečem«, medtem ko razlaga (i) zadeva domnevno nekonsistentnost stavkov oblike »*a* ne obstaja, kadar dvomi o nečem«. Razlika je sicer nebitvena za naš namen, Descartes jo je očitno zanemaril.

ne preseneča, da je moral Descartes v svoj domnevni sklep *sum res cogitans* vključiti več, kot je lahko razbral na podlagi načina, kako je do njega prispel, pa čeprav je ta način postal njegova demonstracija.

Descartes je moral uskladiti svoj »sklep«, da bistvo človeške biti v celoti sestoji iz mišljenja (v običajnem smislu te besede), z očitnim dejstvom, da poleg mišljenja obstajajo tudi druga pristna dejanja zavesti, kot so na primer dejanja volje, zaznavanja, občutij in podobnega. To je poskušal doseči tako, da je razširil pomen glagola *cogitare*. Vsa druga dejanja zavesti je poskušal interpretirati kot različne vrste mišljenja.⁴⁷ Pri tem sta mu bili v pomoč sledeči dejstvi:

a) Pomen glagola *cogitare* je bil tradicionalno zelo širok. Za Alexandra Koyréja »je zajemal ne samo 'misl', kot to razumemo danes, pač pa vse umske procese in njihove podatke: voljo, čustva, presojo, percepcijo itd.«⁴⁸ Zaradi tega, tradicionalno širokega razpona čutov, ki ga je vsebovala ta beseda, je Descartesu uspelo vtihotapiti več vsebine v njegov »rezultat«, *sum res cogitans*, kot si je mislil, da mu bo lahko uspelo upravičiti.

Bistvenega pomena je, da neumska dejanja zavesti vstopijo v argument *Meditacij* v trenutku, ko se Descartes ustavi in vpraša, kaj je *res cogitans* v resnici? Torej, kaj je mišljeno s *cogitatio res cogitans*: »Kaj sem torej? Misleča stvar [*res cogitans*]. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.«⁴⁹

Descartes na tem mestu ne le zatrdi, kaj misli z *res cogitans*: ne gre samo za to, da bi formuliral zaključek argumenta, pač pa nadaljuje z njegovo razlago.⁵⁰ To se kaže v zadnjih stavkih, ki smo ju navedli. Kajti če bi bili volja in zaznava vključeni v Descartesov misleči *ego* že v pomenu argumenta, ki ga je pripeljal do sklepa *sum res cogitans*, se ne bi sploh bilo smiselno spraševati, ali zares sodita k njegovi naravi.

⁴⁷ Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, str. 324–331.

⁴⁸ Glej njegovo spremno besedo k *Descartes, Philosophical Writings*, ur. in prev. E. Anscombe in P. Geach, Nelson, Edinbourg, 1954, str. xxxvii.

⁴⁹ René Descartes, *Meditacije*, str. 59.

⁵⁰ Malo pred tem je Descartes zapisal: »Torej sem resnična in resnično bivajoča stvar – vendar kakšna stvar? Dejal sem že: misleča.« (*Ibid.*, str. 58.)

b) Pa vendar širok razpon pomenov glagola *cogitare* pri Descartesu ni samo posledica zunanjega vpliva. Obstajajo dejavniki njegovega lastnega mišljenja, ki se nagibajo v isto smer. Med drugim imamo tu opraviti z tudi z mešanjem obeh razlag. Descartes lahko upa (kot smo videli), da mu bo uspel preskok od *cogito, ergo sum* k *sum res cogitans*, samo če predpostavi razlago (ii). Ta razlaga v za nazaj predpostavlja ožji »umski« pomen glagola *cogitare*, ki ne more biti nadomeščen z nobenim arbitrarnim glagolom, ki se nanaša na dejanja naše trenutne zavesti. Prav nasprotno je v razlagi (i) glagol *cogitare* mogoče razumeti v tem širšem smislu. Zmešnjava med obema razlagama je omogočila Descartesu, da je opravil s »sklepom« *sum res cogitans*, kot da bi ta temeljil na argumentu o *cogitu*, v katerem *cogitatio* pokrije vsa naša zavestna dejanja – in, strogo vzeto, ni bil upravičen do tega.

To pojasni Descartesovo dozdevno nekonsistentno rabo glagola *cogitare*. Kot zanimivost lahko omenimo, da so bili nekateri kritiki (npr. Anscombe in Geach⁵¹), ki so zelo močno poudarjali širok obseg tega glagola pri Descartesu, na koncu primorani reči, da je glagol v argumentu o *cogitu* uporabljen v nekoliko ožjem smislu in se nanaša na nekaj, čemur bi danes rekli mišljenje. To se morda zdi paradokсно, če se ozremo na dejstvo, da se generalizirana razlaga nanaša predvsem na stavek *sum res cogitans*, na katerega je Descartes prešel neposredno iz argumenta o *cogitu*. Po našem mnenju ta *prima facie* paradoks izgine, če spoznamo, da je argument o *cogitu* dvoumen.

Tesno povezavo med tem argumentom in pojmom *cogitatio* pri Descartesu obširno demonstrirajo njegove formulacije. V zadnjem citatu, ki smo ga navedli, se je Descartes spraševal, ali dvom, razumevanje, volja, občutja, domišljija in podobno pripadajo njegovi naravi. To vprašanje zaporedoma reformulira: »Ali je med vsem tem kaj, kar – pa naj tudi ves čas spim, pa naj me tudi ta, ki me je ustvaril, slepi, kolikor more – ni enako resnično kakor to, da sem? Kaj od tega se razlikuje od mojega mišljenja? O čem bi mogel reči, da je ločeno od mene samega?«⁵² Descartesovi naravi bi lahko pripadale le tiste reči, ki bi bile tako gotove kot njegov lasten obstoj. Zakaj? Descartes je že razglasil svoj *cogito*; že je preveril neovrgljivost svojega obstoja. Menil je, da nič od tega, kar ni bilo treba vedeti, da bi to lahko ugotovil, v objektivnem redu reči ni moglo konstituirati-

⁵¹ Glej opombo št. 48.

⁵² *Ibid.*, str. 59

ti nujnega pogoja njegovega obstoja.⁵³ Take reči ne bi mogle pripasti njegove-
mu bistvu, kajti »nič, brez česar reč še lahko obstaja, ni del njenega bistva«. ⁵⁴
Skratka, njegovemu bistvu oziroma naravi ne more pripadati nič, o čemer ne bi
bil gotov že v danem trenutku argumentiranja, se pravi, nič, česar ne bi mogel
zagotoviti na enak način in sočasno, kot je zagotovil svojo lasten obstoj. Iz tega
razloga ne more biti nič od tega, kar pripada njegovi naravi, »manj resnično kot
njegov obstoj«.

Kar ta zahteva prinese, je, da je za vse, kar je bil Descartes pripravljen sprejeti
kot del svoje narave (celo v smislu biti goli način njegove osnovne narave mi-
šljenja), moralo biti prikazano, da mu pripada s pomočjo argumenta o *cogitu*
na enak način, kot je z »deduciranjem« *sum res cogitans* iz *cogito, ergo sum*
»dokazal«, da mu pripada mišljenje. Umska aktivnost je bila za Descartesa del
njegove narave, če in samo če je ustrezen glagol lahko funkcioniral kot premi-
sa različice *cogita*. Na primer, pomen, v katerem lahko rečemo, da dozdevno
občutenje pripada njegovi naravi (kot načinu mišljenja), je za Descartesa na-
tanko isto občutenje, prek katerega bi lahko sklepal *sentio, ergo sum*. Ta stavek
Descartes pojasni tako:

Navsezadnje, sem jaz taisti, ki čutim ali ki tako rekoč po čutih zaznavam telesne
stvari. Zdajle vendar vidim luč, slišim hrup, čutim toploto! Ne, ne – to je lažno,
saj spim! A zagotovo se zdi, da vidim, slišim in se grejem. To ne more biti lažno,
prav to je tisto, kar se v meni imenuje čutenje: in to je tisto, kar se v meni imenuje
čutenje: in to v natanko tem pomenu ni nič drugega kakor mišljenje [*cogitare*].⁵⁵

Slednje je pojasnjeno na presenetljivo podoben način:

116

Recimo, da rečem *vidim* ali *hodim, torej obstajam*. Če vzamem to, da izpeljem vid
ali hojo kot telesno delovanje, zaključek ni absolutno določen; kajti lahko bi, kot
se pogosto zgodi med spanjem, mislil, da gledam, ne da bi odprl oči ali mislil,
da hodim, čeprav se ne bi premaknil iz mesta; bilo bi celo mogoče, da nimam

⁵³ Ta del njegove teorije so kritizirali Arnauld in drugi. V predgovoru *Meditacijam* in v svojih
odgovorih na ugovore se je Descartes poskušal braniti. Vprašanje, ali mu je to tudi uspelo,
tukaj nima posebnega pomena.

⁵⁴ René Descartes, *Objectiones Quartae, Responsio ad primam partem, de natura mentis hu-
manae*, AT VII, str. 219.

⁵⁵ René Descartes, *Meditacije*, str. 60.

telesa. Vendar, če ga uporabim, da iz njega sklenem dejansko občutenje ali zavedanje [*sensu sive conscientia*] videnja in hoje, potem je precej gotovo; kajti v tem primeru se nanaša na um in le um sam, ki ima občutek ali misli [*sentit sive cogitat*] sebe, da vidi ali hodi.⁵⁶

Razlog, zakaj bi čutenje pripadalo Descartesovi naravi, je bil skratka zanj natanko enak kot razlog, da bi lahko trdil *sentio, ergo sum*. Zanj so bili dvomljenje, hotenje in videnje načini njegove osnovne narave mišljenja v natanko enakem smislu, kot so bili argumenti *dubito, ergo sum, volo, ergo sum* in *video, ergo sum* različice ali »načini« argumenta *cogito, ergo sum*.

Zakaj je torej eden od teh argumentov privilegiran? Če bi Descartes lahko trdil *volo, ergo sum* in *sentio, ergo sum* enako kot *cogito, ergo sum*, zakaj je potem zavrnil sklepanje, da njegovo naravo tvorita »*Wille und Vorstellung*«, tako da je trdil, da jo v celoti tvori mišljenje? Odgovor je ponovno ekspliciran v dvoumnosti *cogita* kot argumenta. Takšen vzporeden argument, kot je *volo, ergo sum*, predpostavlja interpretacijo (i). A pri kartezijanskem *cogito* je šlo za nekaj več kot zgolj to interpretacijo: Descartes je obenem tudi vedel za »performativno« interpretacijo (ii). Ta zadnja interpretacija je tista, ki daje glagolu *cogitare* privilegiran položaj glede na glagole, kot sta *velle* ali *videre*. Descartes je lahko zamenjal besedo *cogito* z drugimi besedami v *cogito, ergo sum*; ni pa mogel zamenjati performativnosti, ki mu je razkrila neovrgljivost takšnega stavka. To performativnost je bilo mogoče opisati samo z »glagolom intelekcije«, kot je *cogitare*. To je tudi azlog, zakaj je bil glagol *cogitare* za Descartesa privilegiran glagol; zato, po njegovem, ne bi moglo biti del njegove narave nič, kar je bilo »nekaj drugega od njegovega mišljenja«.

To posebno vlogo glagola *cogitare* se mi zdi težko razložiti drugače. Če imam prav, potem je očitna privilegiranost tega glagola pri Descartesu še en košček dokaza, ki kaže na to, da se je zavedal interpretacije (ii).

Na tem mestu bi bilo treba poudariti še eno poanto. Izpostavili smo že, da glagol *cogitare* ni najpreciznejši glagol za to, da opišemo performativ, ki je Descartesu razkril gotovost njegovega lastnega obstoja (glej opombo št. 29). Ta netočnost je Descartesa vodila do asimiliranja posebnosti eksistenčno samoovrgljivega

⁵⁶ *Principia* I, str. 9; cf. Descartesov podoben odgovor na Gassendijev ugovor na *cogito*.

stavka »ne obstajam« s posebnostmi stavkov, kot so »dvomim v vse« ali »nič ne mislim«. Vendar tukaj obstaja pomembna razlika. Ti stavki niso instance eksistenčne nekonsistentnosti. So instance določenih sorodnih idej; vanje je dobesedno nemogoče verjeti ali jih misliti – v pomenu, ki za »ne obstajam« ne drži. Posebnosti nekaterih takšnih stavkov sem preučil nekje drugje (v prihajajočem delu z naslovom »*Vednost in prepričanje*«⁵⁷). V številnih ozirih so njihove lastnosti analogne tistim, ki jih imajo eksistenčno samoovrgljivi stavki.⁵⁸

Prevedla Marisa Žele

(Redakcija prevoda: Peter Klepec in Jelica Šumič Riha)

⁵⁷ [Prim. Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Cornell University Press, Ithaca 1962. Op. ur.]

⁵⁸ Zahvaljujem se profesorjema Normanu Malcomu in G.H. von Wrightu za več koristnih predlogov v zvezi s pričujočim esejem.

The Anthropocene

Tadej Troha*

The Age of H: Towards the Anthropocene Imperative**

I

The mainstream narrative on the early development of the concept of the Anthropocene contains all the conventional elements one would expect from a historico-scientific account. It provides not only a very precise starting point thereof, but also a well-defined inventor – and some prehistory. Strictly speaking, the term itself was coined long ago. In the 19th century, the Italian geologist Antonio Stoppani already spoke of the Anthropozoic; in 1922, the Russian geologist Alexei P. Pavlov came up with the term Anthropocene or the Anthropogene; and, in the 1980s, Eugene Stoermer re-launched the Anthropocene, although without much response.¹ However, it was the atmospheric chemist Paul J. Crutzen who first applied the term to the current situation, suggesting at the beginning of the new millennium that “it seems appropriate to assign the term ‘Anthropocene’ to the present ... geological epoch, supplementing the Holocene.”²

The facts on which the basic outline is grounded are indisputable. It was indeed Crutzen who first came out with the idea that human impacts on the non-human have become so profound that it may no longer be scientifically plausible to reduce the situation to an intra-Holocene crisis. It is, furthermore, to his credit that he not only proposed a new geological epoch, but was also attentive enough to anchor its onset relatively close to the present – i.e. to the beginning of the Industrial Revolution – despite considering the decision “somewhat arbitrary.”³

121

** This article is a result of the research programme P6-0014 »Conditions and Problems of contemporary Philosophy«, which is funded by the Slovenian Research Agency.

¹ Ian Angus, *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, Monthly Review Press, New York 2016, p. 27.

² Paul J. Crutzen, “Geology of Mankind”, *Nature* 415 (2002), p. 23. Cf. P. J. Crutzen and E. F. Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, *Global Change Newsletter*, No. 41 (2000), p. 17.

³ “To assign a more specific date to the onset of the ‘Anthropocene’ seems somewhat arbitrary, but we propose the latter part of the 18th century, although we are aware that al-

* Institute of Philosophy, Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts

By no means, however, is Crutzen's early account of the Anthropocene flawless, and his general standpoint appears to be over-optimistic even by the standards of that time, thereby setting the ground for what was subsequently termed "the good Anthropocene". Crutzen may well have been the inventor of the concept, as well as the initiator of public debate on the subject in those early days, but in no way should we regard him as the proverbial founding father. It is, therefore, of vital importance for any discussion on the Anthropocene and its theoretical value to establish the precise context in which Crutzen's intervention emerged and in which its consequences were further developed. Put differently, one should be careful to avoid the double trap of over- *and* underestimating what Crutzen's intervention was actually about.

Being a double trap in the strict sense, it should come as no surprise that we can confront both of its elements by means of a single paragraph written by Will Steffen, one of the most prominent theorists of the Anthropocene:

It is entirely fitting that the first attempt to define the Anthropocene appeared in the newsletter of the global change research program IGBP (International Geosphere-Biosphere Programme) rather than in one of the mainstream scientific journals. The term was introduced in 2000 by Paul Crutzen and Eugene Stoermer in IGBP Newsletter 41. This publication was a crystallization of Paul Crutzen's first use of the term Anthropocene during a discussion at a meeting of the IGBP Scientific Committee in Cuernavaca, Mexico, in February 2000. Scientists from IGBP's palaeo-environment project were reporting on their latest research, often referring to the Holocene, the most recent geological epoch of Earth history, to set the context for their work. Paul, a vice-chair of IGBP, was becoming visibly agitated at this usage, and after the term Holocene was mentioned yet again, he interrupted them: "Stop using the word Holocene. We're not in the Holocene any more. We're in the ... the ... the ... (searching for the right word) ... the Anthropocene!"

122

The concluding anecdote, often used in introductory presentations of this topic, is extremely telling. It clearly shows that the term did not arise out of a long and exhaustive deliberation, but appeared somewhat spontaneously, out of no-

ternative proposals can be made (some may even want to include the entire Holocene)." (Crutzen and Stoermer, "The 'Anthropocene'", p. 17.)

where, and was primarily triggered by the excessive repetition of a term that no longer seemed appropriate. In other words, the invention of the Anthropocene was not motivated by either some strange anthropocentric megalomania or by the will to deny the destructive systemic impact of capitalism and replace it with an abstract “anthropos”, as some critics seem to believe. It was, rather, an *ad hoc* solution to resolve the discrepancy between facts and theory, to denote the increasingly obvious rift between what should otherwise be called the early and the late Holocene. Primarily, it was a gesture of naming, of giving a positive designation to the merely negative “stop using that word” – nothing more and nothing less.

However, despite having the structure of what Germans aptly call *ein Einfall*, a sudden inspiration, Crutzen’s proposal was not the isolated brainwave of an individual. On the contrary, the suggestion was, in a certain sense, a necessary product of the International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP), an unprecedented collective research enterprise conducted between 1987 and 2015. This programme was based on a concept that opened up a new path for thinking *any (not necessarily anthropogenic) global shift: the concept of the Earth System*. As the initiators of the IGBP wrote in 1986, even before the official launch, the main goal of the programme was “to describe and understand the interactive physical, chemical, and biological processes that regulate *the total Earth System*, the unique environment that it provides for life, the changes that are occurring, and the manner in which changes are influenced by human actions.”⁴

Again, it is evident that the gesture of marking a geological epoch in the early stages of its formation is in itself an unparalleled event, and is not only extremely challenging for geology, but also a watershed in human history. Nevertheless, Crutzen’s suggestion was not groundbreaking as such, but rather primarily because it was made in the context of a scientific community that, with its hypothesis of the Earth System as “one single, complex, dissipative, dynamic entity, far from thermodynamic equilibrium,”⁵ seems to have established the foundations for the paradigm shift that allowed this form of the Anthropocene to be detected in the first place. Prior to this, changes could only

⁴ <https://web.archive.org/web/19990117062310/http://www.ciesin.org/TG/HDP/igbp.html>.

⁵ Hans Joachim Schellnhuber, “‘Earth System’ Analysis and the Second Copernican Revolution”, *Nature* 402 (1999), p. 20.

be detected in retrospect, from a sufficient temporal distance. They could be detected only after they had been fully constituted, only after they had been finally realised and were materially tangible in the form of layers in the geosphere (as such, they were traditionally the domain of stratigraphy, a branch of geology). As opposed to this, the introduction of the concept of Earth as a single system and the study of its dynamics have opened the possibility of detecting changes in the present – moreover, it has opened the possibility of detecting in the present the changes that are yet to happen.

In the definition of the single complex Earth System as developed within Earth System science, the following features are worth pointing out:

- It deals with a materially closed system that has a primary external energy source, the sun.
- The major dynamic components of the Earth System are a suite of interlinked physical, chemical and biological processes that cycle (transport and transform) materials and energy in complex dynamic ways within the System. The forcings and feedbacks *within the System* are at least as important to the functioning of the System as are the external drivers.
- Biological/ecological processes are an integral part of the functioning of the Earth System, and not just the recipients of changes in the dynamics of a physico-chemical system. Living organisms are active participants, not simply passive respondents.
- Human beings, their societies and their activities are an integral component of the Earth System, and are not an outside force perturbing an otherwise natural system. There are many modes of natural variability and instabilities within the System as well as anthropogenically driven changes. By definition, both types of variability are part of the dynamics of the Earth System. They are often impossible to separate completely and they interact in complex and sometimes mutually reinforcing ways.
- Time scales considered in Earth System science vary according to the questions being asked. Many global environmental change issues consider time scales of decades to a century or two. However, a basic understanding of Earth System dynamics demands consideration of much longer time scales in order to capture longer-term variability of the System, to understand the fundamental dynamics of the System, and to place into context the current suite of rapid global-scale

changes occurring within the System. Thus palaeo-environmental and prognostic modelling approaches are both central to Earth System science.⁶

In this framework, the Anthropocene hypothesis takes on very precise and much more binding content than one might assume based on the broad and often arbitrary use of the term. The Anthropocene is not merely a loose definition of an epoch more or less marked by human impact; it is also not a bare speculative thesis that can be left to an infinite series of interpretations. On the contrary, the onset of the Anthropocene is marked by the moment that humanity as an integral *component* of the Earth System, i.e. as a component that in the material sense was never external to the System, was recognised as one of the *drivers* of the System's dynamics – *with all the resulting consequences*. The Anthropocene could thus be defined as *an irreversible transition to a new regime of the Earth System's dynamics in which the human factor, precisely at the point of its maximal intensity, is deprived of its former relative autonomy*. Once human activity becomes one of the drivers of the System's dynamics, it is no longer able to dissociate itself from the other processes of the now reconfigured Earth System. As will be demonstrated below, the Anthropocene calls for a clear decision, a decision to fully affirm the existence of the new predicament – i.e. the extremely forceful, yet immensely precarious potency of human activity. All the alternatives that adhere to the Holocene *forma mentis*, including the most conservative ones, which some decades ago would have still appeared reasonable, will inevitably bring us to the same result: to a state of complete dissolution in the System.

II

If we follow the given scientific frameworks and maintain conceptual strictness, the decision on the precise beginning of the Anthropocene epoch is far from arbitrary – even though, at this moment, a precise dating cannot be provided with certainty. An important step in the right direction can be seen in the decision of the working group on the subject, established within the International Commission on Stratigraphy, to move the beginning of the Anthropocene from the onset of the Industrial Revolution to the period around 1950, i.e. to the post-

⁶ Cited in full from Will Steffen et al., *Global Change and the Earth System*, Springer, Berlin 2004, p. 7.

war period of the ‘great acceleration’ when intensive socioeconomic development led, with a slight delay, to equally intensive changes in the bio- and eco-sphere significantly beyond natural variability.⁷ Although it might seem plausible to stick to the earlier date, which comes closer to ascribing responsibility to the capitalist system as such (and not only to its later form), this would most certainly result in further abstractions, thus neglecting the very point of the Anthropocene, which confronts us with the necessity to face the material and in many ways irreversible consequences of the capitalist production system, which, in turn, *are irreducible to capitalism* – just as a symptom is irreducible to its cause. As Dipesh Chakrabarty put it, albeit in a slightly different context: “The question of global warming has a logic of causality, which *intrinsically*, not historically, is *indifferent* to the question of injustice between humans.”⁸ Or, to quote McKenzie Wark’s latest book:

The Anthropocene does not mean the centrality of the “Anthropos”. It is not an anthropocentrism. It is not the figure of the replacement of God and Goddess with Man ruling the world with Reason. It is something quite different. What marks the turning, the break into another kind of time, is that the Earth is not marked by human intention but by unintended effects of collective human labor. The Anthropocene is the figure for a series of metabolic rifts destabilizing the world—of which climate change is just one—as unconscious and unintended effects, a kind of latent destiny.⁹

True, resolving the acute crisis we are in will have to take place within the capitalist framework, engaging not only with the economic power structures, but also with its pseudo-democratic political supplement, which will keep on resisting any form of ‘authoritarian’ decree – even on the international level, as the Paris Agreement clearly demonstrated.¹⁰ Any solution to the problem that

⁷ Will Steffen, “The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration”, *The Anthropocene Review*, Vol. 2, Issue 1, 2015, pp. 81–98.

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=svgqLPFpaOg&t=754s>.

⁹ McKenzie Wark, *General Intellects*, Verso, London and New York 2017, chapter 9.

¹⁰ “The proposed emission cuts by individual nations under the Paris Agreement are voluntary (unilateral), without an enforceable compliance mechanism. In this sense, the Agreement cannot be considered ‘binding’ on signatories.” (David Spratt and Ian Dunlop, *What Lies Beneath*, Breakthrough, Melbourne 2018, p. 36.)

ignores the fact of being objectively situated in the capitalist condition is to be regarded as a pure – and, one may add, essentially capitalist – phantasy.

Policymakers, in their magical thinking, imagine a mitigation path of gradual change to be constructed over many decades in a growing, prosperous world. The world not imagined is the one that now exists: of looming financial instability; of a global crisis of political legitimacy and ‘fake news’; of a sustainability crisis that extends far beyond climate change to include all the fundamentals of human existence and most significant planetary boundaries (soils, potable water, oceans, the atmosphere, biodiversity, and so on); and of severe global energy-sector dislocation.¹¹

In contrast to the notion of ‘environmental crisis’, the Anthropocene redefines the relationship between environmental and socio-economic questions by establishing an internal connection between them. In view of this presupposition, no longer can any social question – or any crisis in the social sphere – be said to be *a priori* exempt from this connection. Once human action is inseparably involved in the operation of the single Earth System, every social activity and every social crisis produces certain effects in the System as a whole: the financial crisis, for example, produced an indifference to environmental issues that lasted several years; in many parts of the world, the fiscal crisis slowed down investment in the energy transition; one by-product of war is not only local but, indirectly, also systemic environmental degradation due to the increase in the military industry; in the final analysis, climate change denial is feasible only as violence against thought, which can also produce negative effects in other spheres, resulting in general ignorance of scientific findings and the relativisation of logical reasoning, which in turn leads to the formation of new political collectives that support and strengthen new forms of climate change denial, etc.

127

However, replacing the Anthropocene with the Capitalocene, *or adding* the Capitalocene problem to the Anthropocene problem and still pretending to be able to maintain theoretical and practical focus on both, simply misses the point and leads to further confusion.

¹¹ Spratt and Dunlop, *What Lies Beneath*, p. 5.

In left-wing circles, the most often proposed alternative name for the new epoch is Capitalocene. Proponents argue that global change is being driven by a specific form of society, not humans in general, so the new epoch should be named after capitalism. Most people who make that suggestion simply want to focus attention on capitalism's responsibility for the crisis in the Earth System. ... But a few academics go overboard, proposing that we accept capitalism and Capitalocene as different names for the same thing: a new social/economic/environmental epoch that emerged in the 1500s. ... The root word anthropos also appears in another common Earth Science term, anthropogenic. The expression "anthropogenic climate change" does not mean that all humans cause global warming; rather, it distinguishes changes that are caused by human action from those that would have occurred whether or not humans were involved. Similarly, Anthropocene does not refer to all humans, but to an epoch of global change that would not have occurred in the absence of human activity. So take a deep breath, folks. The fact of the Anthropocene raises important political issues, but there is no hidden political agenda in the word. Anthropocene does not imply a judgment about all humans or human nature. The name is not perfect. As the often overheated discussions show, it is open to misinterpretation. Maybe if ecosocialists had been present when Paul Crutzen invented the word in 2000 a different name would have been adopted, but now Anthropocene is widely used by scientists and non-scientists alike. Insisting on a different word (for left-wing use only?) can only cause confusion, and direct attention away from far more important issues.¹²

Again, it is of crucial importance to understand the gist of Crutzen's original gesture. As a gesture of naming, it managed to subsume the previously dispersed aspects of the environmental crisis under a single denotation. With the Anthropocene, the focus is no longer on a multitude of environmental issues that individually call for concrete solutions and *ad hoc* interdisciplinary connections, but on a concept – a concept that establishes a new mode of the permanent integration of science and, last but not least, also enables philosophy to join the discussion. In this case, the gesture of naming in itself already formed an essential part of the concept, and therefore cannot (and should not) be repeated. From this perspective, any attempt at renaming the Anthropocene, now that the latter is established and has started to produce results, is a form of negation, yet another form of resistance to confronting the unprecedented situation.

¹² Angus, *Facing the Anthropocene*, p. 232.

Aside from the various attempts to replace the Anthropocene with a different *cene*, be it Chthulucene or Capitalocene, and the even more uncalled for decision of the International Union of Geological Sciences to declare, only in July 2018 – after many years of discussion on the Anthropocene – that for 4,250 years we have been living in the Meghalayan age (i.e. a subdivision of the Holocene)¹³, there is also an internal negation of the Anthropocene – one that keeps the term but struggles to accept the radical content of the concept. The difference between the implications of the simple, essentially anthropocentric concept of the Anthropocene – which to some extent is still present with Crutzen and which, despite recognising the negative effects of human action, understands the epoch as a developed form of human control over natural processes, thereby often serving as an argument to reject the very term as such – and the stricter concept of the Anthropocene, as proposed in the provisional definition above, is best illustrated precisely by the currently most prominent signal of the Earth System crisis, the problem of climate change.

As argued by many respected climatologists, the official goals of the Paris Agreement (limiting the rise in temperature to 1.5 or 2 °C above pre-industrial levels) could still have been achieved with a moderate reduction in emissions at the time of the UN Rio Conference of 1992. As opposed to this, considering the current level of cumulative greenhouse gas emissions and the combined inertia (i.e. a combination of the belated response of the climate system, which conceals the urgency, and the inertia of the socioeconomic sphere preventing the possibility of rapid adaptation befitting the urgency), certain radical effects have manifested themselves as a not fully realised, yet definitive, irreversible future fact.

¹³ “What happened behind the scenes was a race between two ‘committees’, some scientists wedded to the Holocene, others backing the acknowledgement of the Anthropocene. The Holocene scientists committee has been around for longer and has won the first round. The competitive committee structure that presides over the Geologic Time Scale has caused much rancour in scientific circles. Defining – or not defining – when humanity became a significant geological influence is highly political, and crucial in an age of ever-increasing environmental change and degradation. By ignoring the evidence and defining the present day as this new Meghalayan Age, it seems like a small group of scientists – 40 at most – have pulled off a strange coup to downplay humans’ impact on the environment.” (M. Maslin & S. Lewis, “Anthropocene vs Meghalayan: why geologists are fighting over whether humans are a force of nature”, <https://theconversation.com/anthropocene-vs-meghalayan-why-geologists-are-fighting-over-whether-humans-are-a-force-of-nature-101057>.)

In this respect, it has become clear that criticising the most manifest form of climate change denialism – that is, denial of the fact of anthropogenic climate change – merely by affirming the fact, i.e. by promoting awareness of the reality of climate change, is not only politically ineffective but also based on an incorrect understanding of the actual situation, and consequently of one’s own subjective position. The denial accompanying climate change as a manifest signal of the Anthropocene appears in several more or less conscious forms (as a wager on future technological solutions and thereby an affirmation of the simple, anthropocentric concept of the Anthropocene; as the opposite position of passive fatalism; as a focus on non-systemic environmental issues; as insistence on gradual transition, etc.). We can see, however, that at its core there lies the denial of irreversible systemic change, in short, the denial of the onset of the Anthropocene. The systemic denial denies both aspects: both ‘being-more’ (the realisation that humanity has become a factor of the Earth System and has triggered essential changes in the System) and ‘being-less’ (the realisation that, at the same time, humanity has become one of the many factors of the Earth System).

III

In 2017, Owen Gaffney and Will Steffen of the Stockholm Resilience Centre formulated what they termed ‘the Anthropocene equation’, summarising at the most abstract level the key findings of Earth System science obtained thus far.¹⁴ The onset of the Anthropocene can thus be depicted as the transition from the first to the second equation, both indicating the rate of change in the Earth System:

$$dE/dt = f(A,G,I) \rightarrow dE/dt = f(A,G,I,H)$$

130

Formerly, the rate of change of the Earth System (dE/dt) was a function of astronomical forcing (A), geophysical forcing (G), and the system’s internal dynamics (I), while in the Anthropocene human activity (H) is added as an entirely new forcing – despite in principle being, as Gaffney and Steffen argue, a subset of (I).

¹⁴ Owen Gaffney and Will Steffen, The Anthropocene Equation, *The Anthropocene Review*, Vol. 4, Issue 1, 2017, pp. 53–61.

Moreover, comparing the relative stability of the Holocene epoch, established on the basis of paleoclimate data, and the extraordinary rate of change, broadly correlating to trends in the socio-economic activities of the “great acceleration” starting in the 1950s, the definitive version of the Anthropocene equation is given as:

$$\begin{aligned} dE/dt &= f(H) \\ A, G, I &\rightarrow 0 \end{aligned}$$

That human activities have become the dominant forcing by no means implies everlasting human control over the functioning of the Earth System. Due to the nonlinear responses of the system, “continued increases in H could well lead to abrupt changes in the Earth System that could trigger societal collapse, forcibly reducing H dramatically and returning control of the system to A, G, and I,” notwithstanding the fact that the legacy of the human impact might “be discernible in the dynamics of the Earth System for millions of years.”¹⁵

Let us now repeat the definition of the Anthropocene given above: the Anthropocene designates *an irreversible transition to a new regime of the system’s dynamics in which the human factor, precisely at the point of its maximal intensity, is deprived of its former relative autonomy*. On the one hand, it has become increasingly obvious that the impact of H is irreversible. Whatever trajectory the system takes, it will be marked by the influence of H. On the other hand, what is not certain is whether the trajectory will be formed as its direct or indirect consequence. In other words, what remains undecided is whether the main driving force will be H, human activities, or I, the internal dynamics of the system, i.e. the non-linear response of the system to H, which, in the process, will itself cease to function as a relevant forcing.

131

In the 2018 paper *Trajectories of the Earth System in the Anthropocene*, written by all of the main representatives of the Earth System science community, the latter dilemma led the authors to present an even clearer picture. The environmental crisis has long been perceived as the problem that forced us to take the following decision: to either remain ignorant, stick to business as usual, and produce a catastrophe, or to start to act differently, reduce emissions, and grad-

¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

ually return to the normal state of the system, in which environmental issues will again become a non-issue. In this constellation, the chance of a possible catastrophe was easily suppressed, for both of the outcomes implied a scenario in which humans will have an opportunity to become relatively insignificant once again. The former alternative between catastrophe and the normal in fact represented two sides of the same coin – of the same desire to not be bothered by non-human affairs, or better, to not be bothered by the unintended consequences of one's acts in general. In this constellation, even the well-informed climate scientists played an ambiguous role. As Hans Joachim Schellnhuber wrote in a short but very effective foreword to *What Lies Beneath*, a recent report written by David Spratt and Ian Dunlop, mainstream climate science, brought together in the Intergovernmental Panel on Climate Change, is “stricken by the probability obsession”:

[C]alculating probabilities makes little sense in the most critical instances, such as the methane-release dynamics in thawing permafrost areas or the potential failing of entire states in the climate crisis. Rather, we should identify possibilities, that is, potential developments in the planetary make-up that are consistent with the initial and boundary conditions, the processes and the drivers we know. This is akin to scenario planning, now being proposed for assessing climate risks in the corporate sector, where the consequences of a number of future possibilities, including those which may seem highly unlikely, but have major consequences, are evaluated. This way one can overcome the probability obsession that not only fantasizes about the replicability of the singular, but also favours the familiar over the unknown and unexpected. As an extreme example, the fact that our world has never been destroyed previously would conventionally assign probability zero to such an event. But this only holds true under steady-state assumptions, which are practically never warranted.¹⁶

132

When science says probability, the public hears improbability. Whereas a collective psychology that would be able to grasp the reality of the Anthropocene remains to be invented, the private psychology of denial works perfectly: even a single percent of probability that the situation is not yet extremely critical easily suffices to trigger a chain of inaction. However, it is precisely this small percentage that even some parts of mainstream climate science are no longer

¹⁶ Hans Joachim Schellnhuber, “Foreword”, in: Spratt and Dunlop, *What Lies Beneath*, pp. 2–3.

convinced of. It will, of course, take some time until it completely disappears in terms of pure statistical probability. Still, many scientists are increasingly positive that they are no longer willing to grant it. Not because the figurative single percent of hope is simply gone, but because they have come to reject the logic of probability as such – and the now phantasmatic alternative between returning to the old Holocene stability and the objectively appeasing catastrophe that comes with it. Stability perhaps – but only in the form of a new stable state of the system, well beyond adaptation.

A new alternative presented in the *Trajectories* paper is the alternative between two outcomes of the Anthropocene trajectory, between the new, probably uninhabitable stable state (so called Hothouse Earth) and an extremely fragile “Stabilized Earth Pathway”:

In essence, the Stabilized Earth pathway could be conceptualized as a regime of the Earth System in which humanity plays an active planetary stewardship role in maintaining a state intermediate between the glacial–interglacial limit cycle of the Late Quaternary and a Hothouse Earth. We emphasize that Stabilized Earth is not an intrinsic state of the Earth System but rather one in which humanity commits to a pathway of ongoing management of its relationship with the rest of the Earth System.¹⁷

The alternative we are facing requires – and perhaps for the first time enables – a very clear decision. In order to avoid catastrophe, the time has come for us to finally and actively start producing a proper *Anthropocene crisis*, to start contaminating the phantasmatic field of political economy with the reality it has produced. The Anthropocene is an unprecedented state, and so is the Anthropocene crisis, an almost impossible insistence on H remaining the active and ever-present driver of the dynamics of the Earth System. The threshold has been irreversibly crossed; there is no way for humanity to either stick to business as usual *or* to simply renounce its active role in the system. Therefore, what the environmentalists term ‘stewardship’ should not be associated with a humble and passive subjective stance. It should rather be taken as a completely new form of human activity, as a completely new form of political engagement,

¹⁷ W. Steffen et al., “Trajectories of the Earth System in the Anthropocene”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115, 33 (August 2018), p. 5.

as a collective subjective position that fully affirms the crisis, which was produced by its precise opposite, i.e. by the reckless systemic activity that, in the strict sense, had not known what it had been doing – and which now seems to be increasingly inclined towards fatalism with a human face, one in which humanity surrenders to the backlash of the Earth System and limits itself to building safe havens for the chosen few.¹⁸

What we should strive for – precisely in order to confront such by-passes by the ruling class – is the Age of H, the age in which humanity sets itself a single goal: to invent theoretical and practical solutions that would enable H to remain a significant variable in the Anthropocene equation. This, perhaps, is what one should term the Anthropocene imperative.

¹⁸ Cf. Ian Angus and Simon Butler, *Too Many People?*, Haymarket Books, Chicago 2011.

Realizem v moderni filozofiji

Miran Božovič*

Spekulativna zgodovina filozofije**

S spekulativnim realizmom se je v filozofijo vrnila določena argumentativna strategija, ki je prišla iz mode s Kantovim transcendentelnim obratom: strategija miselnega eksperimenta, ki premesti filozofa (in njegovega bralca) na neki drug svet, bodisi v pretekli ali prihodnji čas tega planeta bodisi na povsem drugo nebesno telo. Šele tam, v čistosti novega, skonstruiranega, včasih popolnoma fiktivnega okolja bo mogoče v celoti in brezpogojno uprizoriti avtentično sceno resnice. Tako si je denimo v otvoritveni gesti celotnega gibanja spekulativnega realizma Quentin Meillassoux zamislil primer »prafosila,« na katerega ne zre »prednamska Priča« v času, ki predhaja nastanek človeške vrste.¹ Ray Brassier je na podoben, a nasproten način zasnoval doktrino »transcendentelnega izumrtja,« ki si predstavlja svet brez ljudi kot nekakšen poslednji preizkus, kaj realnost v resnici je.² A danes se komajda še zavedamo in smo skorajda že pozabili, da so se veliki filozofi pred Kantom zatekali k podobnim scenarijem o novih krajih in okoljih, kjer bo, kot so upali, človeku mogoče čudežno zaobiti vse omejitve njegove zemeljske, vsakdanje eksistence.

V tem smislu institut miselnega eksperimenta vselej in na najbolj jedrnat način pokaže, kje natanko potekajo velike diskriminante mentalitete določenega obdobja. Ker je na začetku enaindvajsetega stoletja obveljalo, da je tisto, česar se ne da prekoračiti, meja človekove »korelacije« do sveta, je najbolj običajna fantazija tega časa postala predstava sveta brez človeka. Nasprotno pa se zdi, da se je imaginacija sedemnajstega in osemnajstega stoletja zatikala ob neki povsem drug vogal. Stražarja velikega »zapora misli« tedaj nista bila zavest in jezik, kot je to bilo v dvajsetem stoletju, temveč je duha omejevala predvsem

137

** Članek je rezultat dela na raziskovalnem projektu »Jezik in znanost: možnost realizma v moderni filozofiji« (št. J6-7364), ki ga financira ARRS.

¹ Glej Quentin Meillassoux, *Po končnosti: Razprava o nujnosti kontingence*, prev. Samo Tomšič, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2011, str. 24 ff.

² Glej Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007, 7. poglavje, str. 205–239.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

človekova lastna zemeljska telesnost. Zato je nekakšno ultimativno fantazijo spiritualistične, idealistične dobe, ki se je raztezala med Descartesom in Berkeleyjem, predstavljala ideja človeškega duha, ki ga ne težijo več meseni okovi njegovega nadležnega telesa. Pojavile so se zgodbe o duhu, ki je sposoben potovati kamorkoli po vesolju, komunicirati z drugimi duhovi celovito, neposredno in nemudoma, preseči omejitve človeške smrtnosti ter razvijati in kopičiti vednost ad infinitum.

Če torej današnji realisti premišlujejo o možnostih, kako bi zrli v obraz nečloveške realnosti, so idealisti iz časa pred Kantom sanjarili o tem, da bi odpravili telesne ločnice med duhovi, s tem pa bi duhu omogočili neposreden in intimen stik z umom drugih ljudi. Popularna filozofska fantazija tega obdobja zato ni govorila o svetu brez človeka, torej o materialni substanci brez dodatka duha, temveč raje o človeku brez telesa, posledično pa tudi o možnosti, da bi ves svet osvobodili spon razsežne, fizične realnosti.

Namen pričujočega teksta je torej predstaviti nekaj primerov takšnega »spekulativnega življenja« duha v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, katerega cilj je bil v preseganju zapor, ki jih našemu mišljenju nalagajo telesne omejitve človeške eksistence.

1

John Locke v zadnjem poglavju svojega *Eseja o človeškem razumu* pravi, da »prizorišča idej, ki tvorijo misli enega človeka, ni mogoče razkriti neposrednemu pogledu drugega,«³ in da so potemtakem za to, da bi svoje misli posredovali drugim ali pa jih ohranili za lastno uporabo, potrebni še znaki za ideje itn. Ni si težko predstavljati, da je filozofe dolga stoletja vznemirjala zamisel, da bi bile misli enega človeka neposredno dostopne drugemu, se pravi, ne da bi jih prvi kakorkoli hotel posredovati drugemu. To zamisel, najbrž prav zaradi tega, ker je videti tako zelo malo verjetna, najdemo v delih, ki sodijo v zvrst spekulativne ali celo fiktivne zgodovine filozofije. Mislec, ki se ga najpogosteje povezuje z zmožnostjo branja misli drugih, je prav Descartes, kar morda niti ni presene-

³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ur. A. C. Fraser, 2 zvezka, Dover, New York 1959, zv. 2, str. 462.

tljivo glede na odlikovani status mišljenja kot pglavitnega atributa duhovne substance v njegovi metafizični teoriji.

Eno takšnih del spekulativne filozofske historiografije je kratka knjižica *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, ki jo je leta 1692 izdal Pierre-Daniel Huet pod psevdonimom M. G. de L'A. Gre za satirični spis o popotniku, navdušenem bralcu Descartesa, ki je na svojih popotovanjih slišal govorice, da na Laponskem neki neznanec poučuje kartezijsko filozofijo tako suvereno in s tolikšno avtoriteto, da tega še sam Descartes ne bi mogel bolje. Ker je veliki metafizik takrat uradno že štiri desetletja mrtev, sklene te govorice preveriti na kraju samem, zato se odpravi na Laponsko, kjer se izkaže, da skrivnostni, učeni neznanec ni nihče drug kot Descartes, ki tistega februarja leta 1650 ni zares umrl, ampak je svojo smrt samo hlinil. Jedro satire tvori pripoved, v kateri Descartes radovednemu popotniku – skozi dialog s Pierrom Chanutom, takratnim francoskim ambasadorjem na Švedskem, v čigar hiši v Stockholmu je Descartes zaigral svojo smrt – obnovi potek dogodkov, ki so ga pripeljali na Laponsko.

Razočaran nad nerazumevanjem, na katerega je naletela njegova metafizična teorija, nad posmehom in celo zaničevanjem, ki ga je bil zaradi nje deležen – če navedemo en sam primer: ko mu nekoč sluga prinese zdravila iz lekarne, so ta zavita v papir, za katerega Descartes z grozo ugotovi, da gre za stran, iztrgano iz njegovih *Meditacij*⁴ –, se sklene umakniti na skrajni sever, na Laponsko, kjer bo, kot se nadeja, našel bolj dovtetne in hvaležne učence. Tam bo našel potreben mir in samoto, da bo lahko nemoteno preučeval naravo in premišljeval o njej itn. Laponska v tem času očitno velja za skrivnostno in obenem čisto, neokrnjeno deželo, daleč stran od pasti civilizacije. Descartes pravi, da je že ves čas čutil posebno naklonjenost do dežel daljnega severa. Poleg naravnih pojavov, kot so »dolgi poletni dnevi brez noči« in »dolge zimske noči brez dneva,« severni sij, ki ga je prav njegov sodobnik Pierre Gassendi poimenoval *aurora borealis*, ga na tej deželi privlačijo tudi številni nadnaravni pojavi, kot so prikazni, demoni, uroki itn. Zlasti pa njegovo radovednost zbujejo »skrivnostni učinki magičnih bobnov« laponskih šamanov. S preučevanjem naštetih pojavov se bo, kot upa, dokopal do spoznanja, »kje se končajo naravne in začnejo nadnaravne reči« (36–37).

⁴ Pierre-Daniel Huet, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, s.n., s.l. 1692, str. 26. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

Descartesov umik na daljni sever pa ne pomeni nujno pretrganja vseh njegovih stikov z ljudmi v preostalem delu sveta, zlasti s prijatelji in učenci. Pri vzdrževanju teh resda maloštevilnih stikov si Descartes pomaga z »veliko skrivnostjo« (41), ki so mu jo zaupali rožni križarji, o katerih pove, da »se znajo po svoji volji narediti nevidne,« da si zmorejo »življenje podaljšati do štiristo ali petsto let« in da »poznajo misli drugih ljudi« (47). Čeprav se Descartes s temi izjemnimi sposobnostmi praviloma ne postavlja pred drugimi – to mu navsezadnje prepovedujejo tudi stroga pravila bratovščine rožnega križa, katere član je domnevno bil –, pa občasno pred katerim od svojih najbližjih prijateljev vendarle izvede kak spreten trik: tako je, pravi, očeta Mersenna večkrat presenetil tako, da je pred njim ponovil »ne le vse tisto, kar je le-ta govoril in počel v moji odsotnosti, ampak tudi vse tisto, kar je mislil« (50). Teh darov, s pomočjo katerih lahko »brez Gigesovega prstana ali Plutonove čelade« prodre v »najgloblje skrivnosti človeških dejanj, in ne le njihovih dejanj, ampak tudi njihovih misli« (51), pa Descartes ne bo zlorabil, ampak jih bo, kot pravi, uporabil izključno za pospeševanje napredka svoje lastne filozofije. Ker imajo Laponci moč, da se s pomočjo svojih magičnih bobnov prestavijo v prostoru kamorkoli hočejo, jih bo poslal poizvedovat, kakšno je stanje njegove sekte kartezijancev v Parizu, Leydnu ali Utrechtu. Po potrebi se bo tudi sam prestavil tja, kjer se bo razkril svojim »modrim prijateljem in zvestim učencem« ter jim »dal nasvete in navodila, potrebna za širjenje svoje sekte in izkoreninjenje filozofije aristotelizma« (53-54). Se pravi, svojim učencem bo svetoval najboljši možni način obrambe v njihovih besednih dvobojih z aristotelskimi nasprotniki in jih »oskrbel z zvitiimi razložki, dvosmiselnimi izrazi in dvoumnimi pojmi, s katerimi je moč čisto preprosto zaustaviti še tako pretanjenega dialektika«; svoje učence bo »utrdiril proti ugovorom vseh vrst; kadar se bodo zapletli v očitno protislovje, ... jih [bo] spodbujal, naj se ne pustijo zmešati in naj se drzno rešijo s pomočjo kakšnega navideznega argumenta« (54). Da bi se tudi sam lahko postavil s tako dolgim seznamom komentatorjev, kot ga je imel Aristotel, mu ne bo treba čakati toliko stoletij kot njemu, še pravi Descartes in doda, da lahko »človek v petsto letih življenja postori marsikaj« (54-55).

140

Satira se zaključuje z Descartesovo hlinjeno smrtjo in pogrebom v Stockholmu, na katerem so namesto velikega metafizika pokopali »v obleko povito poleno.« Descartes se je medtem skrtil na podstrešje, kjer je napenjal ušesa, da bi slišal, kaj pogrebci govorijo o njem, a žal je bil predaleč, da bi lahko karkoli slišal. »Če že ni imel tega veselja, pa je imel neko drugo, nič manj redko veselje, da

je namreč prisostvoval svojemu lastnemu pogrebu« (71), dodaja Huet. Nedolgo zatem Descartesov grob obišče neki neimenovani peripatetik – človek se sprašuje, ali skrivnostni obiskovalec nemara ni bil kar sam Huet, ki je, kot beremo v njegovih spominih, leta 1652 tudi sam prišel na Descartesov grob⁵ –, ki z grozo opazi, da napis na nagrobniku velikega »obnavljavca resnice« ne ustreza resnici. Napis se je namreč glasil »sub hoc lapide,« sam nagrobnik pa je bil iz lesa in zgolj »pobarvan tako, da je bil videti kot kamen.«⁶ In kar je bilo še huje, prav Descartes sam je bil tisti, ki je sestavil nagrobni napis medtem ko se je pretvarjal, da leži na smrtni postelji. Nakar peripatetik »skriva in zlobno« prečrta besedico »lapide« in z ogljem pripiše besedico »ligneo« (72) – ter na ta način obnovi resnico stvari.

Ena zanimivejših ramifikacij te satire, ki sicer prav gotovo ni avtorjevo najboljšo delo, je ta, da so k razcvetu kartezijske filozofije in posledično k zatonu filozofije aristotelizma pomembno prispevali prav Descartesovi naknadni, se pravi, »posmrtni« posegi v potek dogodkov na filozofskem prizorišču, ki so mu jih omogočale njegove izjemne sposobnosti, se pravi, sposobnost, da se naredi nevidnega, zlasti pa sposobnost branja misli drugih, kar oboje dolguje rožnim križarjem, ter sposobnost bliskovitega prestavljanja v prostoru, ki jo dolguje laponskim šamanom. Prav te Descartesove izjemne sposobnosti – v prvi vrsti najbrž sposobnost branja misli drugih – so bile tiste, ki so njegovim učencem dajale pomembno in nemara celo odločilno prednost pred njihovimi aristotelskimi nasprotniki, tako da so zlahka zmagovali v besednih dvobojih z njimi. V očeh nekoga, ki je prisostvoval takemu dvoboju, je moral biti Descartesov učenec videti nadvse več razpravljavec, ki brez pomišljanja takoj najde pravo besedo in ni nikoli v zadregi za odgovor ter se praviloma hitro in spretno izvije iz še tako težavne zagate, v katero ga je spravil njegov aristotelski sogovornik. A to je bilo zgolj slepilo, saj je bil v resnici prav Descartes – ki se je naredil nevidnega in se s pomočjo šamanskih bobnov z Laponske predstavil, denimo, v Pariz – tisti, ki je svojemu učencu skrivaj polagal besede na jezik. Ker je Descartes, zahvaljujoč svoji sposobnosti branja sogovornikovih misli, vnaprej vedel, kaj bo ta rekel, je imel njegov učenec res lahko vedno pripravljen odgovor in njegove besede so bile res lahko videti skrbno pretehtane in umestne itn. Če Descartes ne bi imel

⁵ Glej Huet, *Memoirs of the Life of Peter Daniel Huet, Bishop of Avranches*, prev. John Aiken, 2 zvezka, Longman *et al.*, London 1810, zv. 1, str. 154.

⁶ *Ibid.*

teh izjemnih sposobnosti, ki jih dolguje rožnim križarjem in laponskim šamanom, bi bila zgodovina filozofije prav lahko ubrala povsem drugačno pot in aristotelizem bi morda na dolgi rok lahko zasenčil in celo izpodrinil kartezijanstvo.

Čeprav navzven odkrito smešijo Descartesa – kljub svojim izjemnim sposobnostim je Descartes svoje učence oskrbel zgolj z «dvoumnimi,» «dvosmiselnimi» koncepti, «navideznimi argumenti» itn., s katerimi so lahko ti zgolj zmedli svoje aristotelske nasprotnike – pa Huetovi *Nouveaux mémoires* niso samo satira, ampak navznoter najbrž še mnogo več. Spis, ki prihaja izpod peresa enega takratnih poglavitnih nasprotnikov in kritikov kartezijanske filozofije, lahko beremo tudi kot svojevrstno žalovanje za nekdanjo prevlado filozofije aristotelizma in racionalizacijo naraščajočega vpliva kartezijanske filozofije: v kontekstu Huetovega spisa bi se peripatetiki sedemnajstega stoletja lahko upravičeno čutili opeharjene, saj so besedne dvoboje s kartezijanci izgubljali v neenakem boju, to je zahvaljujoč nezaslужeni prednosti slednjih. Spopad obeh šol za prevlado na filozofskem prizorišču bi bil enakovreden šele, če bi tudi peripatetikom sredi njihove diskusije s kartezijanci lahko priskočil na pomoč sam Aristotel – kakor je njihovim kartezijanskim nasprotnikom priskočil na pomoč sam Descartes –, se pravi, če bi Aristotel, ki bi se bil naredil nevidnega in znal brati misli drugih, svojim učencem skrivaj prišepetaval odgovore in jim sugeriral možno smer obrambe pred njihovimi kartezijanskimi kritiki. Šele to bi bil pošten dvo boj, saj bi se v njem, skozi svoje učence, tako rekoč v živo, iz oči v oči pomerila kar oba velika mojstra sama; šele tisti, ki bi zmagal v takšnem dvo boju, bi zares zaslužen zmagal.

2

142

Diderot na zadnji strani svojega zadnjega dela, *Éléments de physiologie*, pravi, da je »med živimi precej razširjena fantazija, da se imajo za mrtve, da stojijo ob svojem truplu in da spremljajo svoj lastni pogrebni sprevod.«⁷ Človek, ki stoji ob svojem lastnem truplu, ga spominja na »plavalca, ki iz vode opazuje svoja oblačila, ki jih je pustil ležati na obrežju.«⁸ V Huetovih *Nouveaux mémoires* je fantazija prisostvovanja lastnemu pogrebu realizirana samo na pol. Pri Huetu

⁷ Denis Diderot, *Éléments de physiologie*, v: *Œuvres*, 5 zvezkov, ur. Laurent Versini, Robert Laffont, Pariz 1994–97, zv. 1, str. 1317.

⁸ *Ibid.*

Descartes, ki je zgolj zaigral svojo lastno smrt, opazuje uprizorjeni pogrebni obred, v katerem pokopavajo poleno, povito v njegova oblačila, medtem ko pogrebci, ki jim skrivaj prisluškuje, zmotno mislijo, da pokopavajo prav njega. Kar je bilo pri Huetu samo predstava oziroma slepilo, se dejansko zgodi v romanu Brigitte Hermann z naslovom *Histoire de mon esprit ou le roman de la vie de René Descartes* iz leta 1996. V tem zelo lepo napisanem romanu spremljamo prvoosebno pripoved, v kateri Descartes podrobno obnavlja to, kar je sam ime noval »zgodba mojega duha.«⁹ Zadnji stavek tega obsežnega romana se glasi: »In medtem ko so me vsi objokani nesli onstranstvu naproti, se je moja duša ..., polna radosti, končno osvobodila mojega telesa in se neovirano odpravila na pot odkrivanja resnice.«¹⁰ V tem stavku slišimo glas Descartesa, ki z neke vzvišene točke spremlja in komentira pokop svojega lastnega mrtvega telesa. Že samo zaradi tega enega stavka je vredno prebrati skoraj petsto predhodnih strani. Ko preberemo ta stavek, se v trenutku vse spremeni. Vse, kar smo prebrali doslej, za nazaj dobi zlovešč in nekoliko grozljiv prizvok. Zdaj namreč uvidimo, da smo ves čas poslušali glas nekoga, ki je očitno prestopil ločnico med življenjem in smrtjo, se pravi, glas, ki je prihajal iz onstranstva. Kar nam je ves ta čas pripovedoval Descartesov zagrobni glas, je v jedru pripoved o njegovi pozemski oziroma tostranski eksistenci, se pravi zgodba njegovega utelešenega duha. Smrt telesa pa vendarle ne more pomeniti tudi konca zgodbe duha, ki je »realno različen« od telesa. Tako da se zgodba Descartesovega duha najbrž nadaljuje tudi še po njegovi ločitvi od telesa. Še več, ker je utelešeno stanje duha samo manjši del njegove celotne eksistence, je zgodba utelešenega duha zgolj prehodna epizoda v njegovi totalni življenjski zgodbi, katere večji del tvori zgodba njegove neutelešene eksistence.

In prav takšno zgodbo, se pravi, zgodbo Descartesovega neutelešenega duha najdemo v sijajnem romanu francoskega jezuita in zgodovinarja Gabriela Daniela *Voiage du Monde de Descartes* iz leta 1690. Ta roman z nemalo duha slika prav posebno srečanje, namreč srečanje, v katerem se kartezijanci ob koncu sedemnajstega stoletja v živo soočijo s samim Aristotelom. Posebna odlika romana je, da pokaže, kako vrtoglavo kompleksne, bogate in večplastne so lahko

⁹ Glej Guez de Balzac v pismu Descartesu, 30. marec 1628, v: *Œuvres de Descartes*, 12 zvezkov, ur. Charles Adam in Paul Tannery, Vrin/CNRS, Pariz 1964–76, zv. 1, str. 570.

¹⁰ Brigitte Hermann, *Histoire de mon esprit ou le roman de la vie de René Descartes*, Bartillat, Pariz 1996, str. 460.

zgodbe neutelešenih duhov v primerjavi z njihovimi pozemskimi, utelešenimi življenji. O tem, kako zelo odmeven je bil ta roman v tistem času, dovolj zgovorno priča dejstvo, da je bil nedolgo po izidu preveden v angleščino, v naslednjih letih pa še v latinščino, italijanščino itn. Še pred koncem sedemnajstega stoletja o romanu zelo pohvalno piše – in ga obširno povzema – tudi Pierre Bayle v svojem *Historičnem in kritičnem slovarju*, in sicer v eni od opomb h geslu »Rorarius.«¹¹ Kljub slavi, ki je je bil deležen na prelomu sedemnajstega stoletja, pa je roman potem zlagoma utonil v pozabo.

Gre za delo, katerega žanr bi morda lahko še najustrezneje označili kot *phi-fi*, se pravi, kot filozofsko fikcijo: avtor za svojo premiso vzame kartezijanski pojem »realne razlike« med dušo in telesom ter sledi njenim številnim ramifikacijam, ki segajo od tako slikovitih, kot je, denimo, potovanje po vesolju, pa vse do tako miselno bogatih in plodnih, kot je ta, da se v luči premise romana zgodovina filozofije, kot jo poznamo, za nazaj izkaže najmanj za pomanjkljivo, če že ne za povsem zgrešeno, in bi jo bilo treba napisati povsem na novo.

Kot beremo v romanu, je Descartes razvozlal »skrivnost zveze med dušo in telesom,« se pravi, »skrivnost njunega poljubnega ločevanja in ponovnega združevanja.«¹² Se pravi, svojo dušo je znal ločiti od svojega telesa in jo ponovno združiti z njim. Kot duh pa se je od svojega telesa ločil s pomočjo tobaka za njuhanje, ki ga je dobil od nekega amsterdamskega trgovca, ki ga je prinesel z nekega otoka v bližini Kitajske (40). Ker je bil čisti tobak za Descartesov okus premočan, mu je primešal neko »posušeno zel,« in kot je verjel, je bila prav ta zel tista, ki je izzvala ločitev njegove duše od telesa (40-41). Descartes je nekaj te magične zeli izročil enemu od svojih učencev, ni pa bil pripravljen razkriti ne njenega imena ne kraja, kjer je uspevala (40). Descartes se je rad kratkočasil tako, da je vzel ščepec njuhanca in kot »ločena duša« s hitrostjo »tri ali štiri tisoč milj« na minuto (38) letal naokrog po svetu in preučeval »največja čudesa narave« (42). Ko se je vrnil s takšnega izleta, pa se je takoj znova naselil v svojem telesu, ki je medtem negibno ležalo na postelji in čakalo na njegovo vrnitev. Naključje je hotelo, da so nekoč Descartesa prišli iskat prav v času, ko je bil na enem svo-

¹¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4 zvezki, peta izdaja, P. Brunel et al., Amsterdam, Leiden, Haag, Utrecht, 1740, zv. 4, str. 81b–82a.

¹² Gabriel Daniel, *Voiage du Monde de Descartes*, Veuve de Simon Bénard, Pariz 1690, str. 22. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

jih poučnih izletov, in v postelji našli njegovo negibno telo. Ker ga niso mogli prebuditi, se pravi, ker njegovega telesa, ki je bilo takrat brez duše, niso mogli priklicati v življenje, so zmotno domnevali, da je preminil in so ga pokopali. Ker Descartes zdaj ni imel več telesa, v katerem bi se lahko ob povratku naselil, se je odločil za vedno zapustiti ta svet in odpotoval na obrobje univerzuma, kjer živi še danes, se pravi, štirideset let po svoji domnevni smrti. Kot se izkaže, se je naselil na »tretjem nebu,« kjer gradi svoj lastni svet, ki bo deloval po principih, ki jih je razvil v svoji »postumno« objavljeni razpravi o kozmologiji *Le Monde*.

Zgodba romana je razmeroma preprosta. Njen pripovedovalec je vnet bralec filozofskih del, »odločen, da se temeljito pouči o Descartesovi filozofiji« (19), ki gre na obisk k Descartesu, kamor sta ga povabila neki »stari kartezijski« in »duh očeta Mersenna,« dva od »peščice« tistih, ki poznajo resnico o njegovi domnevni smrti. Namen obiska je prisostvovanje poskusnemu zagonu svetovnega stroja, ki ga namerava izvesti Descartes pred dokončnim uresničenjem »načrta svojega sveta« (64). »Stari kartezijski,« ki je vsaj tako tesen Descartesov sodelavec in zaupnik kot oče Mersenne, očitno pozna učiteljevo skrivnost ločevanja duše od telesa. V posesti ima »večjo količino« Descartesove zmesi kitajskega tobaka in skrivnostne zeli, s pomočjo katere je že »šestkrat ali sedemkrat« obiskal Descartesa v njegovem eksilu na obrobju univerzuma in mu prinesel novice z našega sveta. Potem ko vzamejo ščepec Descartesovega njuhanca, se vsi trije odpravijo na pot k tretjemu nebu. Na svoji poti skozi univerzum naletijo na nekatere znamenite mislece – med drugim na Sokrata, Platona in Aristotela –, ki so vsi očitno prav tako poznali skrivnost ločevanja duše od telesa. Ti misleci, kot »ločene duše,« živijo na Luni, kjer – na veliko veselje vesoljskih popotnikov – nadaljujejo z delom pri projektih, ki so jih zasnovali še za časa svojega življenja na »spodnjem svetu,« se pravi, na Zemlji. Kot Descartes gradi svoj lastni svet na tretjem nebu, tako tudi Platon upravlja svojo lastno državo na Luni, ki jo je ustanovil v skladu z načeli, razvitimi v istoimenskem dialogu, *Država*, medtem ko Aristotel vodi filozofsko šolo na Luni, novi Licej, ki ga je ustanovil in kjer ob koncu sedemnajstega stoletja, se pravi, več kot dva tisoč let po svoji domnevni smrti še vedno poučuje filozofijo (119).

Naslednja dva pogovora, v katera se kartezijski zapletejo na poti skozi vesolje – prvi je pogovor s Sokratom in drugi z Aristotelom – morda dovolj dobro pričarata duh romana. Ko Sokrat izve, da obiskovalci prihajajo z Zemlje, kjer on sam zmotno velja za mrtvega, pove, kaj se je v resnici zgodilo v Atenah tistega dalj-

nega leta 399 pr. n. št. »Duša filozofa mojega kova,« razlaga Sokrat, »ni čakala, da bi jo s sveta pregnal ukaz klike sprijenih sodnikov in vpitje drhali« (114). Namesto tega je Sokrat takoj po aretaciji zapustil svoje telo in naročil svojemu demonu, naj se namesto njega naseli v njem ter kaže pogum in odločnost do samega konca, kar je demon tudi brezhibno izpeljal (114). To seveda pomeni, da tisti, ki je mirno in dostojanstveno sprejel smrtno obsodbo, tisti, ki je neustrahovano zrl smrti v oči, skratka, tisti, ki je do samega konca ravnal kot pravi filozof, v resnici ni bil Sokrat, ampak njegov demon. Skladno s tem sta sloves in občudovanje, ki ju je bil Sokrat deležen dolga stoletja po svoji domnevni smrti, vsaj deloma neupravičena, njegova junaška, »filozofska smrt,« ki mu je prinesla odlikovano mesto v zahodni kulturi in v osebnem panteonu marsikaterega kasnejših filozofov, pa nič drugega kot mit.¹³ Še več, njegov sloves častivrednega in srčnega človeka je vsaj nekoliko omadeževan, saj se je smrti izognil s strahopetno zvijačo, namreč tako, da je v smrt namesto sebe poslal nekoga drugega.

To, kar popotniki izvedo od Sokrata, bi že potegnili za sabo nekatere pomembne popravke v zgodovini filozofije. Vsaj nekaj Platonovih dialogov zgodnjega in srednjega obdobja, kot so *Apologija*, *Kriton* in *Fajdon*, ki vsi veljajo za nesporne mojstrovine, bi najverjetneje izgubilo svoje odlikovano mesto v Platonovem kanonu, s tem pa tudi v zgodovini antične filozofije, saj se je prelomni, usodni dogodek, ki ga vsi obravnavajo, v resnici zgodil bistveno drugače, in tako ne bi več veljali za avtentične, zveste prikaze dogajanja. Ali ne bi ta zvijača, ki jo je Sokrat uporabil ob (domnevnem) koncu svojega življenja, vrgla sence dvoma tudi na nekatera od njegovih predhodnih dejanj – če smo v tem primeru zmotno mislili, da je bil modrec, ki je pogumno spil čašo trobelike v ječi, sam Sokrat, medtem ko je bil to v resnici nekdo drug, namreč demon, ki se je naselil v njegovem telesu, kako naj vemo, da tudi že kdaj prej ni bilo tako? Kaj pa, če tudi tisti, ki se je kot hoplit junaško boril v več bitkah, v resnici ni bil Sokrat, ampak demon v njegovem telesu, ki ga je Sokrat poslal v boj s sovražnikom namesto sebe? Kar bi pomenilo, da je tudi njegov sloves neustrahovane vojsčaka rezultat prevare. Še več, kako bi reagiral Platon, ko bi uvidel, da je v nekaterih svojih osrednjih dialogih zgodnjega in srednjega obdobja dejansko nasedel Sokratovi prevari? Sokratova smrt je morala biti v očeh mladega Platona prelomni dogodek, ki je pomembno vplival na njegovo odločitev za kariero v filozofiji – kako

¹³ Več o vplivu Sokratove smrti na zahodno kulturo, glej Emily Wilson, *The Death of Socrates: Hero, Villain, Chatterbox, Saint*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007.

bi reagiral Platon, ko bi izvedel, da je njegova nesporno bleščeča kariera v filozofiji osnovana na laži oziroma prevari njegovega filozofskega učitelja? O vsem tem v romanu ne izvemo ničesar, čeprav bi najbrž lahko pričakovali, da Platon ob koncu sedemnajstega stoletja pozna resnični potek dogodkov ob domnevni Sokratovi smrti na Zemlji, zlasti še zato, ker se je slednji, kot beremo, na Luni najverjetneje naselil v novi »državi svojega dragega učenca Platona« (119).

To, kar kartezijanski vesoljci izvedo v pogovoru z Aristotelom, pa bi za sabo pogegnili še veliko bolj korenito in daljnosežno revizijo zgodovine filozofije. Kot smo videli, ima Aristotel na Luni svoj Licej, v katerem očitno še vedno poučuje filozofijo. Zares zanimivo vprašanje, s katerim pa se roman, žal, ne ukvarja, bi bilo, kakšna je Aristotelova lastna filozofija ob koncu sedemnajstega stoletja, se pravi, potem ko ima za sabo že več kot dve tisočletji rasti in razvoja? Medtem ko misleci na Zemlji sploh ne vedo za obstoj bogatega filozofskega življenja na Luni, pa po drugi strani Aristotel, ki ga popotniki srečajo na Luni, zelo dobro pozna Descartesovo filozofijo. Zelo podrobno je prebral vsaj *Meditacije*, *Razpravo o metodi* in prvi del *Principov filozofije*. V romanu poda več strani obsegajočo avtoritativno interpretacijo vseh naštetih del in razvije posebej ostro kritiko *Meditacij* (120–33). Na trenutke se celo zdi, kakor da se Aristotel odkrito postavlja s svojim poznavanjem Descartesove metafizične teorije pred »gospodi kartezijanci,« ki so pri njem v gosteh. Aristotel torej na Luni očitno še vedno pozorno spremlja razvoj filozofske misli na Zemlji; se pravi, že več kot dva tisoč let prebira dela mislecev, ki so na filozofsko prizorišče na Zemlji stopili – in ga zapustili – po njegovi domnevni smrti in umiku na Luno. Po drugi strani pa Descartes, ko ga popotniki končno srečajo iz oči v oči, prizna, da o razvoju filozofije na Zemlji v štiridesetih letih po njegovi domnevni smrti tako rekoč ničesar ne ve. Na primer, vse, kar Descartes ve o stanju kartezijanske filozofije na »spodnjem svetu,« je samo to, da ima še vedno mnogo privržencev kakor tudi mnogo nasprotnikov (265–66), ni pa še slišal za Malebrancha, ki ta čas velja za enega največjih kartezijancev na Zemlji (293). Temu je tako deloma zaradi tega, razloži Descartes, ker ga je mnenje ljudi preprosto nehalo zanimati, odkar je ob domnevni smrti zapustil svoje telo (265). Aristotelova predavanja iz zgodovine filozofije v njegovem novem Liceju na Luni morajo biti vsekakor nekaj izjemnega, saj jih izvaja nekdo, ki je bil živa priča oziroma »sodobnik« tako Plotina, Avgušтина in Tomaža Akvinskega kakor tudi Giordana Bruna, Galileja in Descartesa. V sedemnajstem stoletju poslušati predavanja iz zgodovine filozofije pri Aristotelu bi vsekakor pomenilo poučiti se o njej iz najboljšega možnega vira. Še bolj zanimivo pa bi

najbrž bilo poslušati Aristotelova predavanja iz njegove lastne filozofije: filozofska teorija, ki jo Aristotel v sedemnajstem stoletju razvija na Luni, mora biti nekaj čisto drugega od tiste, ki jo je v četrtem stoletju pr. n. št. poučeval v Liceju v Atenah, saj Aristotel na Luni najbrž pozna tudi vse ugovore, ki so jih filozofi skozi stoletja naslovili zoper njegovo filozofijo, in jih je ob koncu sedemnajstega stoletja verjetno že ovrigel ter svoje odgovore na te ugovore vgradil v svojo novo filozofsko teorijo. Mimogrede, na stropu novega Liceja na Luni se nahaja freska, ki prikazuje Aristotela, kako iz Minervinih rok prejema strelo, s katero naj bi pokončal »vse voditelje novih filozofskih sekt,« med katerimi popotniki zlahka prepoznajo Descartesa, Gassendija itn. (168). Aristotel, ki bi govoril o svoji lastni filozofiji iz perspektive njenega dvatisočletnega razvoja, bi bil brez dvoma neprimerno bolj zanimiv sogovornik – in bolj kompleksen, večplasten lik – od Descartesa, ki ga srečamo komaj štiri desetletja po njegovi domnevni smrti, ko nekje na obrobju vesolja svoje ideje, zapisane v *Le Monde*, uresničuje v praksi, medtem ko filozofije po lastnih besedah sploh ne spremlja več.

Nadaljnja zanimiva implikacija romana bi lahko bila tudi ta: kot beremo, večino »ločenih duš,« ki letajo sem in tja po vesolju, tvorijo prav duše filozofov, domnevno zaradi tega, ker je prav med filozofi največ takih, ki poznajo »skrivnost ločevanja duše in telesa« (53; 76). Kar seveda pomeni, da začetniki številnih filozofskih šol, ki so v teku dolgih stoletij cvetele in odmrle na Zemlji, še vedno prebivajo nekje v vesolju, večinoma na Luni, česar pa njihovi učenci na Zemlji, ki so jih nasledili po njihovi domnevni smrti, praviloma ne vedo. Tako na Zemlji velja splošno prepričanje, da so vsi misleci od Sokrata do vključno Descartesa mrtvi. Domnevamo lahko, da se nemajhno število teh »filozofskih duš« še vedno živo zanima za filozofijo in da podobno kot Aristotel, a drugače kot Descartes, berejo drug drugega in svoje izvorne filozofske sisteme ves čas predelujejo in izboljšujejo bodisi v luči kritike, ki so je deležni drug od drugega, bodisi v luči novih, navdihujočih idej kasnejših, včasih celo stoletja mlajših mislecev. V luči takrat najnovejšega razvoja dogodkov v vesolju bi bil revizije potreben že Descartesov *Le Monde*, čeprav je moral po lunarni časovni skali v devetdesetih letih sedemnajstega stoletja še vedno veljati za relativno nedavno delo. Kot je znano, Descartes v izvirni različici knjige, objavljeni na »spodnjem svetu,« nastanek »novega sveta« predstavi kot »bajko.«¹⁴ Ko pa bi Descartes

¹⁴ Descartes, *Le Monde ou le Traité de la Lumière*, v: *Œuvres de Descartes*, 12 zvezkov, ur. Charles Adam in Paul Tannery, Vrn/CNRS, Pariz *Œuvres*, (1964–76), zv. 11, str. 31.

enkrat ustvaril svoj lastni svet na tretjem nebu, bi besedilo najverjetneje modificiral tako, da bi odslikavalo to dejstvo. Kot poročilo, ki iz prve roke opisuje proces nastajanja novega sveta, bi se knjiga zdaj nemara brala nekako tako kot Knjiga stvarjenja oziroma Prva Mojzesova knjiga. V očeh morebitnih prebivalcev Descartesovega novonastalega sveta bi *Le Monde* bržčas veljal za biblijo njihovega sveta, Descartes sam pa za Boga. Poskusimo si predstaviti, kako bi bila videti zgodovina filozofskih idej v univerzumu romana očeta Daniela: ne gre samo za to, da bi se, visoko na nebu, predstavniki različnih filozofskih šol – od katerih se marsikateri na Zemlji niti ne bi bili mogli srečati, saj šole, ki jim pripadajo, razdvajajo cela stoletja – srečevali, izmenjevali ideje ter soočali svoje filozofeme, podobno kot Duns Scotus v romanu obišče Aristotela, v čigar knjižnici opazi več zvezkov Descartesovih del (193), nakar se, kot si najbrž lahko zlahka zamislimo nadaljevanje, razvije živahna debata, v kateri sogovornika družno udrihata čez Descartesa in kritizirata, recimo, njegovo pojmovanje evharistije. Gre tudi za to, da so na nebu vse te šole še vedno aktivne in, kar je še več, da jih domnevno še zmeraj vodijo njihovi začetniki oziroma natančneje rečeno, njihove duše. Na Zemlji so nekatere izmed teh šol prenehale obstajati in so jih nadomestile nove, nekatere druge pa obstajajo še naprej. Po drugi strani pa na nebu vse filozofske šole obstajajo hkrati, ena ob drugi, le da so ene starejše – včasih celo stoletja starejše – od drugih, pač odvisno od tega, kdaj so se prvič pojavile na filozofskem prizorišču. Ker z izjemo maloštevilnih kartezijsancev, člani tistih šol, ki na Zemlji obstajajo še po domnevni smrti njihovih ustanoviteljev, praviloma ne vedo, da so njihovi učitelji še vedno živi in da se še naprej ukvarjajo s filozofijo na nebu, največkrat na Luni, bi bil vsekakor potreben nov žanr filozofske historiografije, namreč vsaj zgodovina lunarne filozofije, kot onstransko nadaljevanje njene pozemske zgodovine oziroma kot dopolnilo k njej. O zgodovini filozofije na Zemlji pa je mogoče z gotovostjo reči vsaj to, da je le blede senca silno pestre in cvetoče filozofske aktivnosti, ki poteka na Luni. Do konca sedemnajstega stoletja je marsikatera od »filozofskih duš« na Luni preživela bistveno daljše časovno obdobje kot pred tem na Zemlji. Duns Scotus, na primer, je do takrat, ko ga srečajo kartezijsanci, na Luni preživel že približno desetkrat dlje časa kot pred tem na Zemlji. Če so ti misleci na Luni vsaj približno tako plodoviti, kot so bili za časa svojih pozemskih življenj, potem morajo njihova »postumna« dela po številu najbrž večkratno presegati seznam vseh njihovih spisov na Zemlji.

Kako radikalno drugačen mora biti lunarni filozofski kanon, lahko morda najlepše uvidimo, če pogledamo izjemne kognitivne sposobnosti ločenih duš. Poglejmo najprej na kratko, kako se ločene duše kartezijskih vesoljcev sporazumevajo med sabo in s tistimi dušami, ki jih srečajo na svoji poti po vesolju. Ker so brez teles in potemtakem svojih idej ne morejo izražati z govorjenjem ali pisanjem, se sporazumevajo v »duhovni govorici« (52), se pravi, s pomočjo neka-kšne »neposredne izmenjave ... misli« (67). Kar pa ne pomeni, da lahko ena duša bere misli druge brez soglasja ali celo proti volji le-te. Neposrednost izmenjave misli pomeni samo to, da le-ta poteka brez posredovanja oziroma pomoči telesa. Telo oziroma »razsežna stvar,« ki ima sposobnost govorjenja, po eni strani res omogoča govorno sporazumevanje, po drugi pa ga pomembno omejuje, saj je s pomočjo jezika »mogoče izgovoriti en sam zlog naenkrat« (107). Ko govori o očitno dolgotrajnih pogovorih med ločenimi dušami, pripovedovalec romana, naslavljač se na bralca, pravi, da so ti pogovori – ne glede na to, koliko prostora zasedajo na papirju oziroma v knjigi – v resnici »trajali en sam trenutek« (107). To pa zato, ker ena sama »duhovna beseda« pove več kakor »tisoč izrečenih ali zapisanih« (107). Glede na velikansko izrazno moč »duhovnih besed,« morajo biti umske zmožnosti ločenih duš res izjemne, da zmorejo sprejeti vase in predelati tolikšno količino informacij naenkrat. V ločenem stanju se duša dokoplje do »izredne množine imaterialnih oziroma čisto duhovnih spoznanj«; do te ogromne količine duhovne vednosti pa duša pride »na precej popolnejši in živahnejši način« kakor v utelešenem stanju, v katerem njeno pozornost nenehno motijo prikazni domišljije, nadaljuje Descartes (33-34). Nato pa svoj premislek sklene z besedami: na ta način je mogoče »v enem samem trenutku odkriti več resnic kakor po običajni poti v desetih letih« (34). Avtor romana s tem ne namiguje, da je naraščajoči vpliv kartezijske filozofije in postopni zaton aristotelskega vpliva v drugi polovici sedemnajstega stoletja rezultat Descartesovega uživanja substance, ki z začasno ločitvijo duše od telesa močno poveča njene kognitivne sposobnosti. Kot presenečeno ugotavlja sam Descartes, je bila skrivnost ločevanja duše od telesa – se pravi, »skrivnost, za katero je verjel, da jo je sam prvi odkril« (53) – znana večini njegovih tekmecev in predhodnikov v filozofiji, vključno z Aristotelom, ki bi potemtakem načeloma vsi morali biti zmožni razviti vsaj enako učinkovite kognitivne sposobnosti. Avtorjeva implikacija je prej v tem, kako zelo intenzivno, vsebinsko bogato in plodno mora biti življenje filozofskih idej na Luni, ter kako silno kompleksno, mnogostransko in večplastno je občevanje med neutelešenimi »filozofskimi dušami« v primerjavi s tistim, ki poteka med njihovimi utelešenimi ustrezniki na Zemlji.

3

Lepo in domiselno variacijo Danielovega motiva ločevanja duše od telesa s pomočjo njuhanca najdemo v dveh od približno ducata esejev, ki jih je George Berkeley napisal za *The Guardian*. V eseju št. 35 z dne 21. aprila 1713, objavljenem pod psevdonimom Ulysses Cosmopolita, Berkeley trdi, da si je uspel prikrbeti Descartesovo takrat očitno že razvpito mešanico tobaka in skrivnostne zeli – oziroma »filozofski njuhanec,«¹⁵ kot jo posrečeno imenuje v eseju –, ki jo je dobil iz rok nečaka »avtorja *Potovanja v Descartesov Svet*« (185), ki ga je očitno bral v angleškem prevodu. Učinkovanje njuhanca, se pravi, ločitev duše od telesa, pa Berkeley, kot filozof idej, v čigar očeh vse obstaja samo v duhu, izkoristi na drugačen, bolj inovativen način. Potem ko je vzel ščepec njuhanca in zapustil svoje telo, Berkeley ne leta preprosto sem in tja po nebu in ne obiskuje oddaljenih krajev. Potem ko se je ločila od svojega telesa, se Berkeleyjeva duša raje naseli v drugem telesu, a ne tako, da bi ga od tistega trenutka naprej animirala in da bi bilo to potemtakem njeno novo telo. Berkeleyjeva duša se naseli v drugem telesu v času, ko le-tega še vedno animira njegova lastna duša, in na skrivaj, se pravi, ne da bi slednja to opazila.

Berkeleyjev lik je v eseju predstavljen kot nekdo, ki je željan spoznati čim več stvari s področja umetnosti in znanosti. In prav z namenom, da bi stregel svoji vedoželjnosti, tudi potuje po svetu. Ko ga pot zanese v Francijo, tu sreča nečaka očeta Daniela, ki mu, ko izve za njegovo vedoželjnost, podari »škatico njuhanca« rekoč, da ni »bolj pripravnega načina, kako duha oskrbeti in okrasiti s spoznanji s področja umetnosti in znanosti, kot je tisti, ki ga nudi pravilna uporaba tega njuhanca« (185). V nadaljevanju nečak Berkeleyju podrobno opiše delovanje njuhanca rekoč, da se lahko duša, potem ko se je enkrat ločila od svojega telesa, »po svoji volji s hitrostjo misli prestavi kamorkoli hoče« (186). Ločena duša lahko med drugim vstopi tudi v možgane oziroma natančneje v češeriko – ki po Descartesu, kot je znano, velja za sedež duše v telesu – nekoga drugega, pravi nečak. Ko je duša enkrat umeščena v češeriki nekoga drugega, »postane opazovalec vseh idej v njegovem duhu,« navaja Berkeley besede Daniela mlajšega. S tem ko dobesečno vstopi v duha druge osebe in opazuje misli, ki jih le-ta

151

¹⁵ George Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 zvezkov, ur. A. A. Luce in T. E. Jessop, Thomas Nelson, Edinburgh 1948–57, zv. 7, str. 187. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

misli, lahko Berkeleyjeva ločena duša dobi kar najbolj neposredno in tako rekoč notranjo vednost o idejah v duhu te osebe. Še več, s pomočjo tovrstnega privilegirane vpogleda v duh drugega se lahko Berkeleyjeva duša dokoplje do spoznanja stvari, ki jo zanimajo, »v neprimerno krajšem času kot pa s pomočjo običajnih metod« (186). V nadaljevanju eseja potem Berkeley pripoveduje, kako je svojo slo po znanju uspešno tešil s prebivanjem v možganih tako filozofov, matematikov in državnikov kakor tudi pesnikov, ženskarjev in celo gospa. Tako je, na primer, ob neki priložnosti spremljal zapleten proces nastajanja teorema v duhu nekega matematika, ob neki drugi priložnosti pa prisostvoval rojevanju in oblikovanju idej v duhu nekega filozofa itn. Vse to je lahko počel, dodaja Berkeley, »brez izčrpanja oziroma naprezanja svojega duha« (186).

Nedolgo zatem Berkeley posveti celoten esej, namreč esej št. 39 z dne 25. aprila 1713, svojemu bivanju v glavi enega svojih glavnih filozofskih nasprotnikov, materialističnega filozofa in »svobodomisleca« Anthonyja Collinsa, kjer je od blizu spremljal miselni proces nastajanja njegove naslednje knjige, *A Discourse of Free-Thinking*, ki je izšla nekoliko kasneje istega leta in ki mu očitno ni bila všeč. Berkeley zaključí esej z zlobno pripombo, da se skrajni nered, ki je vladal med idejami v Collinsovi glavi, zrcali tudi v sami natisnjeni knjigi, kjer zastopniki teh idej tudi »na papirju nastopajo v nič manj zmedenem neredu« (190).

Berkeleyjev prikaz bivanja njegove duše v Collinsovih možganih (pa tudi v možganih matematikov, politikov, pesnikov itn.) nam priklíče v spomin besede, s katerimi je švicarski naravoslovec Charles Bonnet nekaj desetletij kasneje opisal sicer redek primer zlitja oziroma zraščeniosti možganov dveh sladkovodnih polipov, tako imenovanih zelenih trdoživov, v ene same možgane: v tem primeru imamo opraviti, piše Bonnet v svojih *Considérations sur les corps organisés*, z »dvema Jazoma v istih možganih.«¹⁶ In vendar je med Bonnetovim polipom z dvema Jazoma in Berkeleyjevim filozofom (oziroma matematikom, politikom, pesnikom itn.) z dvema dušama pomembna razlika. Zdi se, da je Berkeley imel nekakšen neposreden, zavesten dostop do idej in doživetij oseb, v možgane katerih je vstopil. Ko opisuje način, kako so bile takratne misli in doživetja njegovih gostiteljev dostopni njegovi zavesti, Berkeley enkrat pravi, da se je »zavedal sublimnih idej in vseobsegajočih pogledov filozofa«; ob neki drugi priložnosti

¹⁶ Charles Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, 2 zvezka, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762, zv. 2, str. 86.

je »prisostvoval divjanju bitke oziroma viharja ... v [pesnikovi] domišljiji«; spet ob neki drugi priložnosti pa je opazoval »nežne podobe v duhu mlade dame« (186) itn. Berkeleyjevi gostitelji za njegovo prisotnosti v njih samih oziroma v njihovih glavah ves ta čas niso vedeli, saj Berkeley na njihove misli in doživetja bodisi ni mogel bodisi ni hotel vplivati. Medtem ko se je Berkeley očitno zavedal misli in doživetij svojih gostiteljev, to pa najverjetneje prav v času, ko so jih le-ti imeli oziroma doživljali, pa nobeden od obeh Jazov, nastanjenih v možganih Bonnetovega polipa, nima prav nikakršnega dostopa do izkustev drugega. Kot zapiše Bonnet, »ni videti, da bi lahko oba Jaza imela isti občutek v istem nedeljivem trenutku«;¹⁷ se pravi, nekatere občutke ima en Jaz, nekatere druge pa drugi Jaz. Bonnetov polip, katerega Jaza se izmenično – in ne da bi vedela eden za drugega – manifestirata in menjavata pri nadzoru nad skupnim telesom, bi nemara lahko imeli za zgled tako imenovane alternirajoče osebnosti *avant la lettre*. Kljub temu, da je Bonnet samo večglave polipe oziroma »hidre« opredelil kot »sestavljene osebe,«¹⁸ pa najbrž ne more biti dvoma, da bi tudi njihovo enoglavo različico z dvema jazoma uvrstil mednje.

* * *

Oče Daniel nam slika duha po njegovi ločitvi od telesa ob smrti. V njegovem romanu duh v onstranstvu še dolga stoletja vztraja v neutelešenem stanju. Ko kartezijanci na Luni naletijo na Sokrata, Platona in Aristotela, so slednji brez telesa že več kot dva tisoč let. Obstajajo pa tudi maloštevilni prikazi posmrtno usode duha, v katerih se le-ta neposredno po smrti svojega nekdanjega, zemeljskega telesa v onstranstvu združi z novim telesom. Eno redkih zgodb utelešene-ga duha v onstranstvu najdemo v romanu *La Vie, les aventures et le Voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange* iz leta 1720, katerega avtor je Simon Tyssot de Patot. Naslovni junak romana, Pierre de Mésange, se na svojih popotovanjih znajde na Grenlandiji, kjer nekaj časa preživi v tamkajšnjih mestih, ki so zaradi arktičnih klimatskih razmer zgrajena pod zemljo. Tu sliši zgodbo o nekem Raoulu, ki je sam zase trdil, da prihaja iz onstranstva.¹⁹ Pri tem ne gre za to, da bi bil Raoul dejansko vstal od mrtvih, saj v onstranstvo ni

153

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, zv. 2, str. 83.

¹⁹ Za epizodo, glej Simon Tyssot de Patot, *La Vie, les aventures et le Voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*, 2 zvezka, Etienne Roger, Amsterdam 1720, zv. 1, str. 142–97. Strani iz tega dela v nadaljevanju navajamo v oklepajih v tekstu.

prišel po smrti, ampak se je tam, povsem po naključju, znašel še zaživa. Ko se je namreč nekega dne med lovom izgubil v gozdu, je padel v globok prepad, kjer je bila v skali razpoka, ki je očitno vodila v onstranstvo. Na Grenlandiji se poleg mest tudi paradíž nahaja pod zemljo. Med sprehodom po paradížu, na katerem ga spremlja vodič, ki je »izvrsten filozof« (1: 171), Raoul opazi številne nenavadne podrobnosti. Na primer, prebivalci paradíža imajo človeška telesa, ki pa so precej manjša, visoka samo okrog »dveh čevljev« (1: 150). Kar je še bolj nenavadno, vsi so si med sabo popolnoma podobni in med njimi ni mogoče razlikovati niti po spolu. Po svojem videzu Raoula spominjajo na »nekoliko deformirane otroke« (1: 152). In kar je še nekoliko bolj nenavadno, čeprav je v paradížu vsega v izobilju, se zdi, da njegovi prebivalci ne vedo prav dobro, kaj početi z vsemi temi dobrinami. Na primer, čeprav je sadno drevje polno okusnega sadja skozi vse leto, pa ga nihče ne je. Nasprotno, zdi se, da ga samo gledajo in premišljajo o njem. Kot vidno začudenemu obiskovalcu razloži vodič, prebivalci paradíža v stvareh uživajo drugače, in sicer ne tako, da bi jih jedli ali pili, ampak tako, da jih »opazujejo, preudarjajo o njih in v njih občudujejo božjo previdnost« (1: 163). Ugodja v paradížu so potemtakem zgolj estetska in umska, medtem ko čutnih očitno ne poznajo. A ne le, da prebivalci paradíža ne jedo in ne pijejo; kot opazi vedno bolj zbegani obiskovalec, tudi nikoli ne spijo. V onstranstvu je spanec razumljen kot kazen za grehe, ki so jih zagrešili v prejšnjem življenju. Se pravi, grešniki svojo kazen odslužijo tako, da določeno časovno obdobje, katerega trajanje je sorazmerno teži storjenega greha, enostavno prespijo (1: 178–79). Ko kazen odslužijo, pa se normalno vključijo v življenje skupnosti v paradížu in nikoli več ne zatisnejo očesa. Globok spanec se morda res ne zdi kakšna posebna kazen, razen seveda v svetu čisto estetskih in umskih ugodij, ki terjajo budnost in nenehno zbranost.

V svojem zagrobnem življenju, kot ga slika Raoul, se duša neposredno po smrti svojega »čutnega,« zemeljskega telesa naseli v novem, »poveličanem telesu.« Kot izkušnjo svoje lastne smrti radovednemu obiskovalcu opiše vodič, »med ločitvijo duha od čutnega telesa in njegovo združitvijo s poveličanim telesom ni nikakršnega časovnega intervala«; vsaj on sam ni opazil, da bi bila njegova »duša en sam trenutek brez telesa« (1: 156). Odsotnost bioloških potreb, kot sta lakota in žeja, se zrcali v fiziologiji njihovih novih, »poveličanih« teles. Kot bremo v Tyssotovem prvem romanu, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, so telesa v onstranstvu samo še prazne, votle lupine, brez tistih notranjih delov,

ki v tostranstvu služijo vnosu in prebavi hrane ter njenemu izločanju.²⁰ Telesa prebivalcev paradiža so brez nohtov, zob, prebavnega trakta itn., saj le-ti v onstranstvu niso potrebni za njihovo normalno fiziološko delovanje in preživetje. Stanje teles v onstranstvu v obeh Tyssotovih romanih opiše nekdo, ki je »poveličana« telesa videl na lastne oči, se pravi, nekdo, ki je bil sam dejansko priča vstajenju teles od mrtvih. Mimogrede, odsotnost občutkov lakote, žeje in utrujenosti v onstranstvu očitno ni odvisna izključno od fiziologije »poveličanih« teles, saj tudi Raoul, ki je v paradiž prišel v svojem »umrljivem,« »težkem in mesenem« telesu, v vsem času, kar ga je preživel tam, ni občutil »ne lakote ne žeje ne zasanosti« (1: 169).

Kot izve Raoul, so duše neposredno po prihodu v onstranstvo – in združitvi z novim telesom – domala brez vsakršne vednosti. Edino, česar se sicer »precej zmedeno« spomnijo, je, da so bile v svojem prejšnjem življenju človeška bitja, in pa kraj na Grenlandiji, od koder prihajajo; razen tega pa ne vedo ničesar drugega (1: 169). Vodič njihovo izvorno nevednost pojasni takole: vsa vednost, kar so je bile posedovale v prejšnjem življenju, je v onstranstvu izginila brez sledu, saj »so bili sami možgani skupaj s celotnim telesom [*toute la machine*], katerega del so bili, uničeni« (1: 157). V onstranstvu pa imajo »drugo telo, ki je pravcati nepopisan list,« na katerega se bodo vtisnile »podobe stvari,« ki se jim kažejo v paradižu (1: 157). Se pravi, vso svojo vednost so si morale duše pridobiti na novo, po prihodu v onstranstvo. In pri pridobivanju nove vednosti so morale biti zelo učinkovite. Na primer, Raoul med svojim sprehodom po paradižu med drugim vidi tudi zapleten vodomet, ki predstavlja edinstven in konkreten primer stroja, ki deluje kot *perpetuum mobile* (1: 173). Med obiskom tako imenovanega »laboratorija sveta« na svoje veliko začudenje izve, da imajo prebivalci paradiža v posesti tudi »resnični kamen modrosti« (1: 178). Ko gre še nekoliko naprej, vidi mizo kvadratne oblike, na kateri se nahaja cesarska krona okrogle oblike; kot pojasni vodič, je ploščina mize natanko enaka ploščini notranje krožne odprtine krone, kar pomeni, da so prebivalci paradiža uspešno rešili znameniti geometrijski problem kvadrature kroga (1: 182) itn. Raoula pa matematika in znanosti žal niso zanimale dovolj, da bi bil vodiča povprašal po podrobnostih rešitev naštetih problemov, ki tako v našem svetu po njegovi vrnitvi iz onstranstva še vedno ostajajo nerešeni. Čeprav Raoul iz onstranstva

²⁰ Glej Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Jacques L'Aveugle, Bourdeaux 1710, str. 15.

ni prinesel nikakršne posebne vednosti, pa je že sama novica o obstoju posmrtnega življenja povzročila veliko vznemirjenje med prebivalci Grenlandije, ki so množično začeli delati samomore v upanju, da bi na ta način po najkrajši poti tudi sami prišli v paradiž (1: 185).

Duše prebivalcev paradiža so svojo veličastno vednost pridobile ne le kljub temu, da so bile utelešene, ampak v nemajhni meri prav zaradi tega. Po Tyssotu vednost za svoj obstoj – tako na tem svetu kakor tudi v onstranstvu – očitno terja materialni substrat oziroma fiziološkega nosilca. Kot smo videli, so prebivalci Grenlandije ob smrti hkrati s svojimi zemeljskimi telesi izgubili tudi svojo vednost. Podobno so tudi po smrti potrebni novo telo in novi možgani, v katere se vtisne nova vednost oziroma nove »podobe stvari.« Za razliko od zemeljskega, »čutnega« telesa, ki je »težko in minljivo« (1: 172), je njihovo novo, »poveličano« telo »majhno, lahko [in] sestavljeno iz poroznih in nežnih delov« (1: 153). Njihovo »poveličano« telo jim sicer res omogoča, da »z enako lahkoto hodijo, plavajo in letajo« (1: 153), je pa očitno še vedno materialno. Pri Tyssotu je prav njihovo »poveličano« telo tisto, ki dušam umrlih omogoča tako zaupno izmenjavo idej med njimi samimi kakor tudi branje misli drugih, in sicer ne glede na to, ali je telo slednjih »čutno« ali »poveličano.« Da znajo duše umrlih prav s pomočjo svojih »poveličanih« teles res brati misli drugih, vodič nazorno demonstrira Raoulu tako, da mu pokaže, da pozna njegove najbolj notranje, neizrečene misli. Potem ko mu je razložil, da so njihova »poveličana« telesa, čeprav majhna in deformirana, povsem primerna za uživanje v »ugodjih večne blaženosti« (1: 153), vodič Raoulu vljudno očita, da je imel pred tem prebivalce paradiža za »drobne in slabo raščene« (1: 154). Ko se Raoul brani, češ da nikoli ni rekel nič takega, mu vodič najprej odvrne rekoč, da morda res ni rekel nič takega, nato pa doda: »ste pa tako mislili [*mais vous en avez eu la pensée*]; takrat sem vas namreč držal za roko in sem to razbral iz bitja vaše žile« (1: 154). V tem morda najbolj sublimnem momentu Tyssotovega romana se potemtakem izkaže, da je prav materialnost »poveličanega« telesa tista, ki njegovi duši omogoča branje misli drugih, saj prebivalci paradiža misli drugih berejo tako, da jih dobesedno tipajo s prsti. Če »prizorišča idej, ki tvorijo misli enega človeka,« kot je bil prepričan Locke, morda res ni mogoče razkriti »neposrednemu pogledu drugega,« pa ga je vendarle mogoče razkriti vsaj njegovemu čutilu tipa, bi dodal Tyssot.

Gregor Kroupa*

Realizem Leibnizeve univerzalne karakteristike**

Čeprav je znano, da se je t. i. »nova filozofija« v sedemnajstem stoletju v veliki meri uveljavila s pomočjo pojmovnega aparata tiste tradicije, proti kateri je nastopila – pomislimo le na avguštinske elemente *cogita*, na pojma formalne in eminentne eksistence, ontološki dokaz in pa nauk o božjem ohranjanju substanc v Descartesovih *Meditacijah* –, pa kljub temu ostaja njena značilnost prav vehementna artikulacija preloma z utečenimi dogmami sholastičnega aristotelizma in platonizma. A medtem ko na primer Descartes in Spinoza sprevrata ustaljene načine mišljenja *navkljub* stari terminologiji in pojmom, Leibniz v okviru novih pradijem rehabilitira prav tiste miselne sheme, ki jih nova filozofija pošilja v pozabo, in je nemara izviren *prav zaradi njih*.

Spomnimo le na prepričanje, ki se je tedaj začelo uveljavljati zahvaljujoč vplivu kartezijskega mehanicizma, da namreč novih dognanj v naravoslovju ni več mogoče resno obravnavati v okviru hilomorfističnega modela, kar Leibniz problematizira z nekim presenetljivim terminološkim obratom. Potem ko odkrije, da v Descartesovem povsem geometrijskem modelu mehanike ni nobene razlike med mirujočim telesom in telesom, na katerega deluje sila in ki bi se sicer začelo gibati, če bi bila odstranjena fizična ovira, Leibniz v svoji dinamiki postulira zapleten sistem pasivnih in aktivnih sil, v katerih nemudoma najde zgolj nove pojavne oblike tistega, kar so šolski metafiziki imenovali prva materija, substancialna forma in akcidence. Tako rekoč z eno potezo, z dopolnitvijo kartezijske fizike z elementom, brez katerega preprosto ne deluje in ki je z Newtonom dokončno postal osnovni pojem mehanike, Leibniz na en mah stori, kar se je še malo prej zdelo nemogoče – uskladi paradigmo mehanicizma s hilomorfizmom, njegovim sholastičnim nasprotnikom. V takšnih pogledih sicer Leibniz nikoli ni našel ne zaveznikov ne učencev, pa vendar je ta gesta avantgardna prav kolikor je konservativna; izvorna prav v tem, da ne nadaljuje nove

157

** Članek je rezultat dela na raziskovalnem projektu "Jezik in znanost: možnost realizma v moderni filozofiji" (št. J6-7364), ki ga financira ARRS.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

paradigme v njeni načrtani smeri, ampak vpelje tradicionalne koncepte tam, kjer bi jih najmanj pričakovali. Jedro in utemeljitev Leibnizeve pozne filozofije, metafizike brezštevilnih nematerialnih in med seboj harmoniziranih monad, ki neposvečenega bralca kaj hitro osupne s svojo bizarnostjo, moramo iskati prav v prijemih, v katerih neomajno kaže svojo zavezanost prepričanju, da potenciali vsega tistega, kar nova filozofija posmehljivo zavrača, še zdaleč niso bili izkoriščeni.

Podoben konservativni obrat, ki ga obravnavamo v nadaljevanju, izhaja iz Leibnizevega načrta filozofskega jezika, ki se ga je kljub celi vrsti alternativnih poimenovanj še najbolje prijela oznaka »univerzalna karakteristika«. Semiotična plat tega projekta kaže, da gre pri njem za mnogo več kakor le za še en poskus racionalistične filozofije prenesti deduktivno metodo na celoto vednosti. Referenčni model univerzalne karakteristike je mogoč le kolikor Leibniz ne sprejme premise, ki je nato postala ključna za celo moderno filozofijo, namreč da je njeno glavno orodje introspekcija. Leibniz se namesto analize idej – *way of ideas*, kot bi rekel Locke – drži klasičnega realizma, v katerem zagovarja dosledno utemeljitev epistemologije v logiki večnih resnic. Ideja univerzalne karakteristike, ki je zagotovo vrhunec ambicij in epistemološkega optimizma racionalističnih sistemov, pa s tem začne izkazovati osupljive podobnosti z najbolj arhaičnimi pogledi na jezik, ki jih najdemo že v Platonovem *Kratilu*. Leibniz si je namreč prizadeval *konstruirati* jezik, ki je bil v nekaterih ključnih značilnostih povsem analogen tistemu, kar so zagovorniki t. i. adamicizma, teorije o izvornem prajeziku paradiža, poskušali *rekonstruirati* iz ostankov katastrofe babilonskega stolpa.

Leibnizeva semiotika

158

Leibnizev pogled na vprašanje prenosa gotovosti iz matematike na druga področja se v nekem pomembnem elementu razlikuje od Descartesove *mathesis universalis*, univerzalne matematike, ki naj bi vsak problem zvedla na splošno raven reda in mere, in tudi od ambicije prenesti zgolj metodo geometrijskih dokazov na metafiziko. Okrog leta 1677 je Leibniz spisal več krajših tekstov in pisem, v katerih najdemo ključne sestavine njegove semiotike in v katerih podaja neko zapostavljeno refleksijo tega, kaj pravzaprav pomeni matematizacija misli. V krajšem besedilu, znanem pod uredniškim naslovom *La vraie méthode* in katerega ambicija je povsem očitno revizija Descartesove metode, naslovna

resnična metoda znanosti ni le deduktivni dokaz – to za Leibniza seveda ni vprašljivo –, pač pa je spregledano bistvo vsakega matematičnega izračuna v tem, da se izvaja z operiranjem znakov. Aritmetični in algebrski zapis je tako veliko več kot le nevtralno sredstvo reprezentacije količinskih razmerij, omogoča hkrati preizkus pravilnosti izračuna zgolj na ravni simbolov in ne potrebuje nobene zunanje verifikacije. Prav tu po Leibnizu tiči razlog za nekaj, kar je bilo že za Descartesa obžalovanja vredno dejstvo, da se namreč matematična metoda ni uspela uveljaviti v metafiziki ali empiričnih vedah. Ne gre torej zgolj za postopek, pač pa za to, da sistem matematičnih simbolov misel popolnoma osvobaja refleksije predmetov računskih operacij, kajti v matematiki se izračuni »ne izvajajo s stvarjo samo, ampak z znaki [*ne se font pas sur la chose même, mais sur les caractères*], s katerimi smo bili stvar nadomestili.«¹ Matematika je torej v prvi vrsti takšen jezik, v katerem je mogoče spoznavati resnice zgolj s pomočjo jezika samega, ker omogoča razumu – to še zlasti velja za operacije z velikimi števili in kompleksnejšimi geometrijskimi liki in telesi –, da se posveti semiotičnim substitucijam, premestitvam in pretvorbam, ki natančno spoštujejo količinska razmerja, ne da bi mu bilo treba vsakokrat ozavestiti semantično vrednost simbola. Kot Leibniz neutrudno ponavlja, omogoča ta lastnost matematike nekakšno »slepo misel« (*cogitatio caeca*),² mehansko mišljenje, v katerem se s pomočjo simbolov, ob upoštevanju določenih pravil in brez posebnega truda resnica tako rekoč sama od sebe razvije na papirju. Kot Leibniz v približno istem času razlaga v pismu Heinrichu Oldenburgu, šele zaupanje v simbole – in ne zgolj ohlapna pravila kartezijanske metode – zares daje misli neko vodilo, *filum meditandi*, »neko zaznavno in skoraj mehansko vodilo duha«, ki kakor ograja, ki se je držimo v temi, usmerja razum do pravilnega sklepa, ne da bi ta venomer moral biti pozoren na svoje korake.³

To pa seveda ne pomeni, da izražanje resnice pripada izključno matematiki. V dveh besedilih iz leta 1677, *Quid sit idea* in *Dialogus*, Leibniz prvič razvije svojo teorijo ekspresivnosti, v kateri opisuje izrazni mehanizem znakov. Za ekspresivnost nekega sistema znakov ni toliko pomembno, ali znaki nekaj izražajo

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ur. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie Verlag, Berlin 1923–. V nadaljevanju navajamo po ustaljenem načinu: kratica A, rimska številka serije, številka zvezka in stran. V tem primeru: A VI, 4, str. 5.

² A VI, 1, str. 170, cf. tudi A VI, 4, str. 587.

³ A II, 1, str. 379, cf. tudi A II, 1, str. 570.

arbitrarno, kot na primer besede izražajo ideje in številke števila, ali je povezava med izrazom in izraženim utemeljena v podobnosti, kot je majhen krog podoben velikemu ali zemljevid neki pokrajini, ali pa v kakšni drugi povezavi.⁴ Prav vsak izraz (*expressio*) namreč temelji na nečem, kar je izrazu in izraženemu skupno, nekaj, kar je lahko osnova korespondence med njima, četudi med njima ni nobene podobnosti: »Kajti čeprav so znaki [*caractères*] arbitrarni, vsebuje njihova raba in povezovanje nekaj, kar ni arbitrarno, namreč neko sorazmerje [*proportio*] med znaki in stvarmi ter razmerja med različnimi znaki, ki izražajo isto stvar.«⁵ Preslikava razmerij med stvarmi na ravni znakov je tudi glavna panta Leibnizeve zavrnitve zanj naravnost šokantne Hobbesove teze, da so vse resnice arbitrarne, saj da slonijo na definicijah, ki so zgolj kombinacije besed, katerih pomen je arbitraren. Leibniz sicer v *Dialogu* sprejme tako tezo, da resnice slonijo na definicijah, kakor tudi, da je pomen besed navsezadnje arbitraren, vendar pa najde izhod iz Hobbesove zagate prav v tej naravnost wittgensteinovski preslikavi razmerij med znaki in stvarmi. Analogija med znaki in stvarmi je pri Leibnizu *fundamentum veritatis*,⁶ podlaga resnice, in zato je v različnih jezikih mogoče izraziti iste resnice, prav kakor je v matematiki mogoče napraviti izračun v različnih matematičnih sistemih, kajti resnica ni v tistem, kar je v znakih arbitrarnega, temveč v tistem, kar je v njih nespremenljivega,⁷ v samem izomorfizmu razmerij med znaki na eni strani in med stvarmi na drugi – v razmerju med različnimi razmerji, se pravi, v njihovem sorazmerju ali analogiji.

V *Dialogu* Leibniz tudi prvič izrazi misel, h kateri se bo z določenimi odkloni vračal tudi mnogo kasneje, da namreč prav nobeno racionalno sklepanje ni izvedljivo brez določenih znakov,⁸ zakaj povsem nemogoče bi bilo razmišljati zgolj s pomočjo idej: geometri nikoli ne bi prišli do svojih dokazov, če bi morali vsakokrat ozavestiti definicije terminov in nato še definicije terminov teh

⁴ A VI, 4, str. 1371.

⁵ A VI, 4, str. 24.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. A VI, 4, str. 25. Po Leibnizevem prepričanju so arabske številke primernejše za računske operacije kot rimske, ker »bolje izražajo porajanje števil«, kot zapiše v pismu von Tschirnhauusu leta 1679 (A II, 1, str. 623), pri tem pa ima nedvomno v mislih decimalni sistem.

⁸ Cf. A VI, 4, str. 22. Jaap Maat v eni najboljših študij o univerzalni karakteristiki pregledno obravnava Leibnizeve različne formulacije o odvisnosti misli od znakov, ki zajemajo tudi trditve, da »skoraj« nobeno mišljenje ne zmore brez znakov, vsekakor pa za Leibniza ta odvisnost priča o šibkosti človeškega duha. Cf. Jaap Maat, *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*, Kluwer, Dordrecht 2004, str. 354–5.

definicij; aritmetiki nikoli ne bi dokončali nobenega zapletenega računa, če bi namesto simbolov računskih operacij in števil v duhu interpretirali njihove vrednosti, kakor da bi preštevali kamenčke; in niti pravniki nikoli ne bi mogli razumeti nekega zakona, če bi si morali vsakokrat priklicati v spomin zadostne pogoje nekega pravnega akta in se ne bi mogli zanesti na to, da so termini, ki jih označujejo, dovolj natančno definirani.⁹ A medtem ko Leibniz še zlasti spise rimskih pravnikov v pandektih šteje med redke primere argumentacije, ki vsebujejo stroge dokaze tudi brez posebnega znakovnega sistema, pa je na splošno težava naravnih jezikov, v katerih svoje teorije podajajo tudi metafiziki, v tem, da v njih ni mogoče preveriti resničnosti neke propozicije *samo na podlagi nejene forme*. Pomanjkljivost nematematičnih ved je torej zlasti v jeziku, ki sicer omogoča izražati resnice kot vsak drug jezik, vendar pa je ta resnica povsem odvisna od spoznavnega napora in sposobnosti subjekta. Matematični simboli, na katere se lahko slepo zanesemo, so za formalna sklepanja seveda primernejši od besed, te pa spet od simbolov, ki so se v Leibnizevem času uporabljali na primer v astrologiji in kemiji. Primernost znakov se meri z njihovo ekspresivnostjo, ta pa s količino razmerij, ki jih znaki izražajo, kot pravi Leibniz v uvodu v svoj osnutek »geometrijske karakteristike«:

Natančnejši ko so znaki, se pravi, več ko izražajo stvarnih razmerij, koristnejši so; če pa izražajo vsa medsebojna razmerja stvari, tako kot aritmetični znaki, ki jih uporabljam sam, tedaj v stvari ni nič, česar ne bi bilo mogoče odkriti s pomočjo znakov [*quod non per characteres deprehendi possit*].¹⁰

Če pa hkrati velja, da misliti pomeni vselej že tudi operirati z znaki, potem »slepa misel«, ki je v matematiki tako koristna, zlasti v metafiziki kaže svojo problematično plat. Besede nekega jezika so sicer izrazne, vendar pa jezik zahteva zgolj slovnično in skladenjsko pravilnost, ki pa nikakor ne zagotavlja semantične pravilnosti. Jezik torej dopušča, da se nanj slepo zanesemo in govorimo o sreči, vrlinah in Bogu, ne da bi se ubadali z analizo idej, ki jih te besede izražajo.¹¹

⁹ Cf. A VI, 4, str. 918–9.

¹⁰ *Leibnizens mathematische Schriften*, Carl I. Gerhardt (ur.), H. W. Schmidt, Halle 1858, 5. zv., str. 141.

¹¹ Cf. A VI, 6, str. 186.

Ker torej racionalna misel nikoli ni zgolj motrenje čistih idej brez znakov ali besed, ki nam dajejo nekakšne bližnjice do kompleksnih misli, bi bilo po Leibnizu treba zasnovati neki univerzalni simbolizem idej po vzoru matematike, sistem znakov, ki bi bil v zadostni meri ekspresiven, da bi omogočal zanesljivo »slepo misel« tudi v fiziki, metafiziki, morali ali politiki. Prenos matematične gotovosti drugam torej v Leibnizevih očeh nikakor ni samo v tem, da neki problem razčlenimo in razvrstimo definicije, aksiome in teoreme *more geometrico*, pač pa mora biti hkrati mogoče preveriti veljavnost sklepov *par une espece de calcul*, z nekakšnim računom, ki pomeni kakršnokoli zanesljivo operacijo z znaki,¹² ne le takšno, ki operira s količinami, se pravi z aritmetičnim redom in geometrijsko mero kartezijanske *mathesis universalis*. Če je namreč algebra znanost o velikostih, se pravi o enakosti, neenakosti in sorazmerjih, je za Leibniza *ars combinatoria*, kombinatorična logika, ki jo je razvijal vse od svoje mladostne *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), znanost o formah podobnosti in nepodobnosti in kot taka je nadrejena algebri, zakaj enakost in sorazmerje sta le forme, vrsti, ki pripadata rodu podobnosti in nepodobnosti.¹³ Za Leibniza so potemtakem prav vse resnice, ki so dostopne razumu, dovezetne za zanesljiv račun, ki temelji na slepi operaciji z znaki. Glavni razlog, zakaj so dokazi praviloma matematični, je v tem, da manjkajo dovolj ekspresivni znaki, ki bi bili primerni za izražanje nekoličinskih pojmov.¹⁴ V tem lahko seveda že prepoznamo zahteve univerzalne karakteristike, razpršene v številnih osebnih zapiskih, osnutkih, pismih in raznih nedokončanih in tudi spodletelih logičskih računih, v katerih je Leibniz denimo poskušal formalizirati silogistiko s pomočjo praštevil. Ko bo *ars characteristica* kot univerzalni račun enkrat vzpostavljena, bodo kvantitetni izračuni le primerki splošnega semiotičnega mehanizma, ki bo zajemal znake vseh znanosti, aritmetike in algebre, logike in tudi glasbe.¹⁵

Calculemus!

Univerzalna karakteristika¹⁶ torej obeta veliko. Po Leibnizevem prepričanju »bodo [ljudje] videli, da logično sklepanje ni težje od govorjenja« in da »so pra-

¹² Cf. A VI, 4, str. 6.

¹³ Cf. A II, 1, str. 621–2.

¹⁴ Cf. A VI, 4, str. 910.

¹⁵ Cf. A II, 1, str. 622.

¹⁶ Tu povsem puščamo ob strani evolucijo karakteristike od prvih poskusov v *Dissertatio* pa vse do *Novih esejev*, ki je zaradi razdrobljenosti korpusa Leibnizevih del vse prej kot eno-

vilni argumenti kakor igra,«¹⁷ kot pravi v pismu Oldenburgu, tajniku angleške Kraljeve družbe, pri kateri je Leibniz iskal podporo za izvedbo svoje zamisli. V naslednjih letih se je seznam optimističnih obljub in zelo splošnih opisov prednosti karakteristike le še daljšal. Poglejmo najpomembnejše.

Prvič, v jeziku, ki »ne slika govornice ..., ampak misli, in govori razumu bolj kakor očem«,¹⁸ je sintaktično pravilna kombinacija znakov že hkrati tudi resnična, kajti protislovje v pojmih se kaže kot nezdržljivost samih znakov, ki jih ni mogoče kombinirati poljubno. Kdor bo pisal v tem jeziku, ne bo mogel formulirati zmotne trditve, »če se bo le obvaroval računskih pomot, barbarizmov, solecizmov ter drugih slovničnih in skladenjskih napak«,¹⁹ ki jih sicer v svoji materinščini prepozna vsakdo. Karakteristika je, *dalje*, realna ali stvarna; Leibniz je edinima primerkoma dokočanih univerzalnih jezikov v sedemnajstem stoletju izpod peres Škota Georgea Dalgarna in Angleža Johna Wilkinsa²⁰ očital prav to, da v svojih zasnovah univerzalnih jezikov ne zadostita kriteriju tistega, kar sta imenovala *real character*, ki ga sicer prvi celo obljublja v naslovu svoje knjige. Ker njuna jezika ne temljita na analizi pojmov v najenostavnejše, tudi ne moreta zrcaliti stvari samih. Za to, da bi bil jezik zares stvaren, ni dovolj, da se njegovi znaki nedvoumno nanašajo na pojme, marveč morajo razkriti strukturo samih pojmov, ki so zrcalo realnosti. Najpogostejšo metaforo karakteristike najdemo v že citiranem pismu Oldenburgu: kar je teleskop za vid, bo karakteristika za um; »sestavili bomo nov teleskop za duha, ki nam ne bo približal le zvezd, temveč tudi naš lasten um; in ne bo nam kazal le površine teles, pač pa

stavno izsledljiva, hkrati pa nanese kar nekaj alternativnih poimenovanj tega projekta. Prav tako ne komentiramo nekaterih sicer pomembnih posebnosti, ki so tesno povezane z Leibnizevo logiko, kot je na primer distinkcija med nujnimi in kontingentnimi resnicami, in se omejujemo zgolj na osnovno predstavitev semiotičnega aspekta karakteristike. Obvezni referenci o teh temah sta še vedno: Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, Félix Alcan, Pariz 1901 in pa Olga Pombo, *Leibniz and the Problem of a Universal Language*, Nodus, Münster 1987.

¹⁷ A II, 1, str. 380.

¹⁸ A II, 1, str. 569.

¹⁹ A VI, 4, str. 7.

²⁰ George Dalgarno, *Ars signorum* (London, 1661) in John Wilkins, *An Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language* (London, 1668). Leibniz je domneval, da Dalgarnov jezik trpi za podobnimi pomanjkljivostmi kot Wilkinsov, vendar pa je v resnici Dalgarnov načrt nekoliko bolj soroden Leibnizevemu. Za primerjavo vseh treh jezikov cf. Maat, *op. cit.*, str. 382–90.

nam bo razkril notranje forme stvari.«²¹ In *nazadnje*, karakteristika je potemtakem izvrstno orodje za reševanje sporov. Sklepom, ki jih bomo dosegli z njeno pomočjo, se enostavno nihče ne bo mogel upreti nič bolj kakor matematičnemu dokazu; nepoučeni bodo umolknili, besedni spori, ki zdaj zaposlujejo metafizike in moralne filozofe, pa se bodo razblinili. Kadarkoli se namreč dva učenjaka ne bosta strinjala o kaki zadevi, bosta vzela pero in list papirja in si prijateljsko rekla: *calculemus!* Računajva!²²

Leibniz nam torej ne obljublja nič manj kot nekakšen semiotični stroj za resnice, ki ga poganja kombinatorična logika. Pojmi so kombinacije enostavnejših pojmov in če bi analizirali pojme vse do njihovih nesestavljenih ali primarnih pojmov, tem pa pripisali določene znake ali »karakterje«, bi dobili »nekakšno abecedo človeških misli«²³ – seznam najvišjih rodov ali najsplošnejših kategorij, iz katerih je sestavljena vsaka misel, opremljenih z elementarnimi karakterji, ki bi se povezovali po enakem načelu kot sami pojmi, zakaj »analiza pojma natančno ustreza analizi karakterja«. ²⁴ Če je vsak enostaven pojem označen s »črko« v abecedi človeških misli, sestavljeni pojmi pa so besede, napisane s pomočjo teh črk, potem je definicija nekega pojma oziroma karakterja njegova analiza oziroma substitucija z elementarnejšimi karakterji, ki so ekvivalentni definiranemu, četudi analiza ni bila privedena vse do najenostavnejših pojmov, ki jih ni več mogoče definirati. Če k temu dodamo Leibnizevo načelo, da so vsi predikati v subjektu, potem niti propozicija v S-P obliki – in v tej obliki je po Leibnizu mogoče izraziti vse resnice – ni nič drugega kot kombinacija dveh terminov v sestavljenem terminu oziroma pojmu, kot pravi že v *Dissertatio*.²⁵ Od tod je razvidno, zakaj Leibniz pogosto trdi, da je dokaz nekega sklepanja le veriga definicij pojmov,²⁶ kajti tezo je mogoče tudi obrniti: definicija neke stvari ni nič drugega kot dokaz *možnosti* stvari same, se pravi, neprotislovnosti njenega kompleksnega pojma, če je bila seveda v analizi izkazana *compossibilitas*, logična združljivost njegovih konstitutivnih pojmov. Na ravni znakov pa je potem definicija nekega pojma z operacijo substitucije ekvivalentnih znakov »označe-

²¹ A II, 1, str 380, cf. tudi str. 701, A VI, 4, str. 717 idr.

²² A VI, 4, str. 913.

²³ A VI, 4, str. 911.

²⁴ A II, 1, str. 623.

²⁵ A VI, 1, str. 192.

²⁶ Cf. A VI, 2, str. 479.

na ideja«, kot pravi Leibniz, prav kakor je dokaz »označeno sklepanje«. ²⁷ Vse to naj bi po Leibnizu zmogli povsem brez napora, če bi le imeli abecedo človeških misli, kjer bi lahko to isto operacijo izvedli zgolj s substitucijo nedvoumnih znakov, kakor je zmnožek 35 mogoče substituirati s kombinacijo njegovih »pojmov« 7 in 5.

Da kompatibilnost karakterjev sintaktično determinira njihove semantične vrednosti, je nedvomno drzna zahteva, ki je Leibnizu ves čas povzročala največ preglavic. Glavna težava karakteristike je bržkone v tem, da Leibniz nikjer zadovoljivo ne razloži, kako bi bilo mogoče karakteristiko uporabiti še kje drugje kot pri apriornih resnicah, kjer je mogoče vsako analizo prignati do konca. Zdi se, da njena apriorna zasnova zahteva postopek tako rekoč od spodaj navzgor, od enostavnih pojmov h kompleksnim in da torej ni mogoče določiti karakterjev kompleksnih pojmov, če jih nismo bili prej sestavili iz enostavnih znakov abecede človeških misli, kar pa predpostavlja, da je bila analiza pojmov končana. Ko je Descartes v pismu Mersennu novembra leta 1629 komentiral neki neimenovan načrt univerzalnega jezika in pri tem na hitro skiciral svoj načrt, ki je v zasnovi povsem podoben Leibnizevemu, je idejo hitro zavrnil, češ da odkritje takega jezika že predpostavlja »resnično filozofijo«, se pravi končano analizo vseh pojmov, kar pa bi bilo podobno, kakor pričakovati, da se bo svet spremenil v paradiz. Vendar pa je Leibniz je v svojem komentarju Descartesovega pisma prepričan, da je ta težava premostljiva, saj karakteristika res predpostavlja »resnično filozofijo«, urejen katalog pojmov, vendar pa ne zahteva, da bi bil ta tudi že v popolnosti izveden. ²⁸ Po Leibnizu bo namreč *ars characteristica* napredovala skupaj s spoznanjem in bi bilo denimo v fiziki mogoče na začetku določiti zgolj začasne karakterje substanc in lastnosti ter jih ob napredujoči analizi nadomestiti s popolnejšimi, iz *samih karakterjev* pa bi potem postalo razvidno, katere praznine vednosti je treba še zapolniti s pomočjo poskusov. ²⁹ V morali, pravu in politiki pa bi bilo potem mogoče na osnovi stopnje vednosti, ki jo imamo (in torej »ločljivosti« ustreznih znakov), še vedno izračunavati najverjetnejšo resnico ali najkoristnejšo odločitev in se tako zgledovati po računovodskih

²⁷ [*Definitio est idea significata. Demonstratio ratiocinatio significata.*] V margini tega rokopisa iz leta 1671 ali 1672 najdemo še: *Ratiocinatio est catena idearum in Demonstratio catena definitionum* (A VI, 2, str. 479).

²⁸ Cf. A VI, 4, str. 1029–30.

²⁹ Cf. A VI, 4, str. 915, tudi A II, 1, str. 669.

bilancah ter nedvoumno izračunati verjetnost ali tehtnost te ali one rešitve na podlagi pregleda njenih prednosti in slabosti ter argumentov za in proti njej.³⁰

Problem dosegljivosti enostavnih pojmov, glede katerega se Leibniz nikoli ni dokončno izjasnil – v zgodnjih letih na primer trdi, da je število teh pojmov majhno, kasneje, da je neskončno, spet tretjič, da enostavni pojmi sploh niso dosegljivi – seveda predstavlja nepremostljivo težavo tudi praktični izvedbi karakteristike. Najbrž ne preseneča, da Leibnizevo neutrudno iskanje primernih znakov ni nikoli zares obrodilo sadov. Medtem ko v *Dissertatio* in nekaterih zgodnjih tekstih pravi, da morajo biti znaki »kar najbolj naravni«, se pravi takšni, ki so kar najbolj ekspresivni in so torej osnovani na neki elementarni podobnosti (ker Leibniz tu preizkusi možnost dokazovanja z definicijami pri evklidskih teoremih, predlaga like, točke, črte in enostavne piktograme),³¹ pa se od leta 1679 povsem posveti karakterističnim številom, še zlasti v nizu logiških računov iz istega leta.³² A prav tu se pojavi problem Leibnizevih začasnih znakov. V primeru sestavljanja kompleksnih pojmov s pomočjo množenja praštevil kot karakterjev (na primer: ZLATO = KOVINA x NAJTEŽJA / 15 = 3 x 5), je lahko pojem sicer definiran s kombinacijo osnovnejših pojmov, vendar pa ta na ravni znakov več ne dopuščata nadaljnje analize, ker sta praštevili. Skratka, karakteristika terja konstrukcijo od spodaj navzgor, pri začasnih karakterjih pa bi jo morali konstruirati od zgoraj navzdol, določiti arbitrarno število, a potemtakem bi bilo število korakov, v katerih bi prišli do praštevil, že vnaprej določeno, česar pa nikakor ne moremo zagotoviti pri analizi pojmov, za katere ne vemo, kako daleč bo segala njihova analiza.

Zaradi teh tehničnih težav, ki se zgoščajo prav na točki ambicije aplicirati aprioren sistem na aposteriorno spoznanje, se zastavlja vprašanje, v čem bi bile operacije s takšnimi začasnimi in nepopolnimi karakterji, katerih končne analize si pogosto ne obeta niti Leibniz sam, zanesljivejše od naravnih jezikov. Leibnizev epistemološki optimizem se tu napaja iz prepričanja, da je univerzalna karakteristika, četudi bi bila izvedena zgolj fragmentarno, dejanski jezik

³⁰ Cf. A II, 1, str. 570 in 573–4.

³¹ A VI, 1, str. 202.

³² Glej sklop tekstov v A VI, 4, str. 181–262. Za podrobno analizo teh računov, ki se v svojih zadnjih različicah ukvarjajo bolj s formalizacijo silogističnega sklepanja s pomočjo števil in ne z analizo pojmov, glej Klaus Glasshoff, »Leibniz's Characteristic Numbers«, *Studia Leibnitiana*, 34 (2/2002), str. 161–184.

narave, kolikor se naslanja na neko naravno zaporedje idej ali pojmov, kajti vse, kar obstaja ali kar je mogoče misliti, kot pravi že v *Dissertatio*, je sestavljeno iz delov, bodisi realno ali konceptualno³³ in karakteristika za razliko od naravnih jezikov absolutno zrcali deduktivno zaporedje pojmov, četudi so v deduktivnih verigah pojmov praznine, ki jih bo potrebno dopolniti.

Nasprotje med naravnimi jeziki in karakteristiko, ki temelji na logičnih relacijah, lahko razberemo na nekem kjučnem mestu tretje knjige *Novih esejev*, kjer Leibniz komentira Lockovo ugotovitev, da nas čutno poreklo metaforičnih poimenovanj nezaznavnih pojmov in dejanj, kot so operacije človeškega duha (*imagine, apprehend, comprehend, conceive* ipd.), »vodi k izvoru naših pojmov in spoznanja«:³⁴

To je zato, ker so nas naše potrebe prisilile, da smo zapustili naravni red idej, ki bi bil sicer skupen angelom, ljudem in umnim bitjem [*les intelligences*] nasploh, mi pa bi mu morali slediti, če ne bi skrbeli za lastne interese. Morali smo se torej okleniti tistega reda, ki so nam ga namenile prilike in naključja, katerim je podvržena naša vrsta; v tem redu pa ni izvora pojmov, temveč tako rekoč le zgodovina naših odkritij.³⁵

Ta odlomek je v literaturi zelo pogosto citiran, vendar njegov potencial ostaja neizkoriščen. »Izvor naših pojmov« je tu v nasprotju z »zgodovino naših odkritij« in etimologije izrazov, ki se ji Teofil, Leibnizev *porte-parole* v *Novih Esejih*, posveti nekoliko kasneje, nam ne ponujajo drugega kot vpogled v to, kako so ljudje mislili in ne v naravni red idej, ki bi mu *lahko* sledili, če ne bi bili povrženi naključjem življenja, ki nas ločujejo od angelov. V tem odlomku šele zares vidimo, kaj ločuje naravne jezike od filozofskega jezika karakteristike: ne gre le za semantično nestalnost in nedoločnost, ampak za radikalno razliko v tem, kako sta oba jezika strukturirana. Bistvo karakteristike je v tem, da restavrira »naravni red idej«, ki ga naravni jeziki opuščajo, in s tem vzpostavlja logiko kot gramatiko misli. Semantične in etimološke analize, ki se jim je Leibniz začel posvečati šele v drugi polovici osemdesetih let in ki temeljijo na onomatopejski

³³ Cf. A VI, 1, str. 177.

³⁴ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ur. Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, str. 403 (III.i.5).

³⁵ A VI, 6, str. 276.

teoriji harmonije med glasovi in afekti izvornega prajezika ne odražajo naravnega zaporedja idej. Na drugi strani sintaktična analiza jezikov v Leibnizevih različnih osnutkih racionalne gramatike, ki temeljijo na redukciji latinščine na zgolj samostalnice, pridevnike, nekaj členkov in veznikov in odstranjujejo spregatve, sklanjatve, slovnična spol in število, delno zrcali logične relacije med pojmi in v tem pogledu so jeziki celo »najboljše zrcalo človeškega duha«. ³⁶ Vendar pa karakteristika hoče biti več kot to, zrcalo človeškega duha še ni zrcalo samega sveta, projekt racionalne gramatike pa je obremenjen z neizvedljivo nalogo sprevreči jezik zgodovine odkritij (in zablod) v jezik, v katerem se zrcalijo pojmi in njihove relacije in je zato edini pravi jezik narave. Kar je v besedah zgolj deskriptivno in povrh še historično obarvano, je v karakterjih povsem transparentno in urejeno natančno v skladu z logičnimi relacijami med pojmi.

Rodovi, vrste, bistva in možnosti

Logika pri Leibnizu ni zgolj notranja zakonitost človeškega duha, pač pa je trdno zasidrana v ontološkem okviru. Če namreč obstaja kakšen prijem, v katerem je Descartes bliže empiristom kakor Leibnizu in Spinozi, potem je to zagotovo privilegirano mesto, ki ga nameni teoriji spoznanja, ki se je, če le malo pomislimo, prav v »metafizičnih« *Meditacijah* vzpostavila kot resnična *prima philosophia*. Spinoza in Leibniz sta v tem pogledu med velikimi imeni postkartezijanske filozofije pravzaprav izjemi. Spinozova *Etika* je ontologija vse od prve definicije naprej. Njegovo vprašanje ni, kako priti do gotove vednosti zunanjega sveta iz zavesti, ampak kako pojasniti zavest znotraj strukture realnosti; izhaja iz teorije substance, da bi šele v njenem okviru pojasnil ideje in afekte. Pri Leibnizu se morda na prvi pogled še zdi, da je njegova epistemologija ekvivalentna ontologiji, vendar pa nikakor ne moremo reči, da izhaja iz samokonstitucije subjekta ali da bi bilo izhodišče njegove epistemologije v introspekciji, kot je temu nedvomno pri Descartesu, Locku ali Humu. Če Leibniz za razliko od Spinoze namesto metafizike biti za izhodišče vzame logiko, s tem nikakor ne privilegira filozofije duha, zakaj ontološka dimenzija logike pri njem nikoli ni vprašljiva, od vsega je začetka desubjektivizirana v Božjem duhu. Fenomenologija lastnih misli in percepcij je tu sekundarna: tu ne gre za gotovost, ki jo išče subjekt, pač pa za objektivno veljavnost sistema propozicij. Mesto resnice ni v adekvaciji zavesti in sveta, marveč v adekvaciji neskončne množice možnih izjav, ki jih

³⁶ A VI, 6, str. 333.

lahko producirajo znakovni sistemi, z domeno večnih resnic, logika pa potem-takem niso le formalne zakonitosti izpeljav, ki so naložene subjektu, pač pa je zrcalo idealnega sveta in karakteristika je prej medij subjektovega zrenja idealnih bistev stvari kakor pa zunanja podoba njegovih dognanj.

Jedro Leibnizevega realizma zdaj lahko vidimo v tem, da so bistva ali *possibilia* ultimativna domena realnosti in da so obstoječe stvari le njena podmnožica, ki je aktualizirana z Božjo izbiro najboljšega možnega sveta. Če naj bi bila karakteristika model stvari samih, ki naj bi nas popeljal *ad intima rerum*, v notranjost stvari,³⁷ potem to zgolj pomeni, da je njen končni smoter zajeti bistva stvari, ki pa se ne omejujejo samo na aktualni svet, temveč odpirajo domeno možnosti, univerzalij, rodov in vrst, ki pa pri Leibnizu nikakor niso delo človeškega razuma. Ko se v *Novih esejih*, med Filaletom in Teofilom razvije pogovor o pomenu splošnih izrazov, privre na dan vsa dimenzija razkoraka med Lockovo nominalistično in Leibnizevo platonistično epistemologijo. Teofil kar ne more skriti svoje zaprepačenosti nad tem, kar sliši iz Filaletovih ust: »Ne vem, iz česa to sledi«, se čudi, ko Filalet izjavi, da »to, kar imenujemo splošno ali univerzalno, ne pripada obstoju stvari, ampak je delo razuma,« ter da »so bistva, ki pripadajo vsaki vrsti le abstraktne ideje«; »Priznam, gospod, da sem redkokdaj manj razumel moč vaših argumentov kot jih zdaj in to me skrbi,« pravi, ko je poučen, da naj bi bila ideja ali bistvo pohlepa delo razuma vsakega posameznika prav zato, ker ne pripisujejo vsi besedi 'pohlep' enakega pomena; dalje, »Oprostite mi, gospod, toda, kar govorite, me je zbegalo, kajti v tem ne vidim povezave,« zmajuje z glavo, ko izve, da niti bistvo človeka ni delo narave, pač pa le spremenljiv skupek idej, ki jih razum sestavi, posploši in jih opremi z imenom 'človek'.³⁸ V Leibnizevi platonistični perspektivi je za obstoj rodov in vrst, njihovih bistev, poponoma nerelevantno, kakšne ideje si o njih ustvarjamo, kajti bistvo nečesa ni nič drugega kakor *možnost* stvari same.³⁹ To pa seveda ne velja nič manj za tisto, kar Locke imenuje *mixed modes*, mešani modusi, se pravi moralne kategorije, kot so pohlep, umor, sreča ali pravičnost. Pri Leibnizu imajo tudi ti pojmi resnico ali bistvo, ki ni odvisno od naše volje in naših idej, pojem pravičnosti, na primer, *bodisi je ali ni resničen*, pojmi bodisi izražajo njeno bistvo ali pa ne. Tako v primeru substanc kot tudi mešanih modusov, so podobnosti, ki vzposta-

³⁷ A II, 1, str. 623.

³⁸ A VI, 6, str. 292.

³⁹ Cf. A VI, 6, str. 293 in 296.

vljajo rodove in vrste, del notranje narave stvari, četudi jih včasih ne moremo spoznati in imajo ljudje o njih različne pojme. Obstajajo od razuma neodvisna realna bistva moralnih kategorij in dejanj, prav kakor obstajajo realna bistva materialnih substanc in zato ne v prvem ne v drugem ni prav nič arbitrarnega:

Menim, da se arbitrarnost nahaja samo v besedah in sploh ne v idejah, te namreč izražajo zgolj možnosti. Zakaj četudi se nikoli ne bi zgodil noben očetomor in četudi bi mu noben zakonodajalec ne namenil več besed kakor Solon, bi bil očetomor možen zločin, njegova ideja pa bi bila realna. Zakaj ideje so v Bogu od vekomaj in so celo v nas samih še preden jih dejansko mislimo, kot sem pokazal v najinih prejšnjih pogovorih.⁴⁰

Ko torej uporabljamo splošne izraze – Locke in Leibniz se strinjata, da je pomen vseh besed, ki niso lastna imena, splošen –,⁴¹ s tem ne označujemo zgolj neke zbirke enostavnih idej, ki temelji le na našem izkustvu, izrazi imajo namreč svoje reference v nespremenljivih bistvih.

Vendar kako je mogoče, da besede označujejo bistva, ki so nam pogosto nedostopna? Vrnimo se za hip še k Leibnizevi tezi, da so »ideje so v Bogu od vekomaj in so celo v nas samih še preden jih dejansko mislimo«. Med Leibnizem in Lockom je namreč na delu še neki terminološki nesporazum, ki se na več mestih *Novih esejev* pojavi ob interpretaciji termina 'ideja'.⁴² Ideje so po Leibnizu vrojene, na kar namiguje tudi zgornji citat, vendar ideja ni nikoli prisotna v zavesti kot celota, ideja je predmet spoznanja, ki je že v nas, lahko jo – podobno kot suženj v Platonovem *Menonu* – razvijemo, vendar zgolj tako, da jo postopoma odkrivamo s pojmi. Kot pravi Leibniz že v *Quid sit idea*,

170

Da so ideje stvari v nas, ne pomeni nič drugega kot to, da je Bog, stvarnik stvari in duha, vtisnil v duha zmožnost mišljenja, tako da lahko ta s svojim delovanjem pojmuje vse, kar popolnoma ustreza naravi stvari.⁴³

⁴⁰ A VI, 6, str. 300.

⁴¹ Cf. A VI, 6, str. 288.

⁴² Cf. A VI, 6, str. 261 in 300–301.

⁴³ A VI, 4, str. 1371.

Ideje pri Leibnizu niso »dejanske misli«, pač pa »sama forma ali možnost teh misli«, ⁴⁴ niso psihološke entitete, pač pa *konceptualni modeli bistev*, so predmeti in ne mediji spoznanja, njihovo primarno mesto pa je seveda v Božjem duhu, saj tvorijo osnovno tkivo realnosti, na podlagi katerih je aktualno obstoječi svet sploh mogoč: »Bog ima ideje [substanc] še preden ustvari predmete teh idej.« ⁴⁵ Razmerje med pojmi, s pomočjo katerih spoznavamo, in idejami Leibniz še najbolj razloži s tradicionalno distinkcijo med nominalnimi in realnimi definicijami, ki je stalnica Leibnizevih tekstov vsaj od leta 1678. ⁴⁶

Najnatančnejšo opredelitev najdemo v *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684), v članku, na katerega se je v *Novih esejih* in nasploh v kasnejšem obdobju skliceval kot na dokončen prikaz svoje epistemologije. *Nominalna definicija* neke stvari je samo deskriptivna, ne razodeva nam celotnega bistva stvari, temveč se nanaša na jasne in povrhu razločne pojme, ki implicirajo zmožnost naštetih dovolj lastnosti, da lahko stvar nedvoumno identificiramo (Leibnizev primer je tu spoznanje, ki ga ima preskuševalec žlahtnih kovin o zlatu). *Realna definicija* pa nasprotno prikaže neko bistvo kot možno, zatrdi neprotislovnost ideje, ⁴⁷ kar je mogoče doseči na dva načina. Prvi je ta, da pokažemo »nastanek [definirane] stvari ali, če to ni mogoče, vsaj njeno konstitucijo, to pa pomeni prikazati, kako je mogoča njena produkcija, ali vsaj, kako je stvar možna;« drugi način, ki je pogosto nedosegljiv, ker je najbolj popoln, pa zahteva, da je »stvar razčlenjena na čiste osnovne pojme [*in meras notiones primitivas*], ki so razumljivi po sebi«. ⁴⁸

Iz Leibnizevega nauka o definicijah sledi, da so pojmi fragmenti večnih idej, kajti realna definicija se od nominalne ne razlikuje po referenci, pač pa v tem, ali je napredujoče spoznanje stvari že odkrilo zaporedje pojmov v ideji do te mere, da lahko zatrdimo možnost bistva, ki ga izraža. Leibniz tako pogosto ne

⁴⁴ A VI, 6, str. 301.

⁴⁵ A VI, 6, str. 296.

⁴⁶ Cf. A II, 1, str. 624.

⁴⁷ Cf. A VI, 4, str. 589.

⁴⁸ A VI, 4, str. 541, 543. Pri obstoječih stvareh tako pridemo do njihovih realnih definicij a posteriori, tako rekoč po bližnjici, saj obstoj že implicira možnost, to pomeni, da zagotavlja neprotislovnost njenega pojma, čeprav njegove sestave in produkcije ne poznamo. Tu podajamo le najosnovnejšo opredelitev, nauk o definicijah je pri Leibnizu sicer precej bolj razvejan. Cf. Marcelo Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought: A Collection of Essays*, John Benjamins, Amsterdam 1987, str. 61–79.

razlikuje med pojmi in idejami prav zato, ker so posamezni pojmi lahko bolj ali manj jasni, razločni in adekvatni, v svoji popolni različici pa sovpadajo z idejo v strogem pomenu.⁴⁹ Pojmi so fragmenti vrojenih idej, kolikor je ideja njihova absolutna limita, ki se v svoji transparentnosti razodeva zgolj Božjemu duhu. Univerzalna karakteristika pa se potem kaže kot sredstvo premostitve fregovske distinkcije med pomenom in referenco izraza, prav kolikor naj bi karakteristika pomagala pretvarjati nominalne definicije v realne. Karakteristika, ki je namenjena v prvi vrsti produkciji resnic (metafizičnih, fizikalnih, moralnih idr.), izraža vselej splošno in se potemtakem ne more nanašati na individuum, katerih pojmi bi po Leibnizu terjali neskončno analizo, marveč na eksplikacijo tistih aspektov aktualnega sveta, ki jih je mogoče razumeti s kombinacijo univerzalij kot možnih bistev. Znotraj Leibnizeve idealistične perspektive tako *pomen* karakterja povsem sovпада z njegovo *referenco*, saj njegova referenca niso stvari in bitja, ki jih je Bog aktualiziral s stvarjenjem, pač pa prav tisto, kar karakter pomeni – idealno bitnost, zajeto v pojmih. Leibnizev realizem, kolikor ga razumemo kot možnost spoznati stvari kot take, je torej mogoč le preko klasičnega realizma, ki zatrjuje ontološko dimenzijo univerzalij.

Adam

Leta 1964 je Hans Aarsleff objavil članek z naslovom »Leibniz on Locke on Language«,⁵⁰ v katerem je zagovarjal tedaj povsem izvirno tezo, da je Lockova filozofija jezika v tretji knjigi *Eseja* napisana zlasti kot polemika z nekim naukom, ki ga danes sicer ne povezujemo s stoletjem znanstvene revolucije, vendar tedaj še ni povsem zamrl in ga je bilo moč brati med drugim v spisih Jana Amosa Komenskega, Johna Websterja, Frančiška Merkurija van Helmonta ter v prevodih Jakoba Böhmeja. Lockovo poudarjanje arbitrarnosti besed, ki so le znaki naših idej in ne stvari samih ali njihovih inherentnih bistev, je po Aarsleffu uperjeno v prvi vrsti proti adamicizmu, se pravi nauku, ki pravi, da je v sta-

172

⁴⁹ Podobno poanto, ki se sicer opira na Leibnizeve tekste v *De summa rerum* (1675–1676), je izrazila Christia Mercer, ki ugotavlja, da Leibnizev platonizem v njegovi epistemologiji in metafiziki seže mnogo globlje, kot pa se običajno obravnava v literaturi. Cf. Christia Mercer, »The Platonism ant the Core of Leibniz’s Philosophy«, v: D. Hedley in S. Hutton (ur.), *Platonism at the Origins of Modernity: Studies in Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008, str. 225–38, zlasti str. 235–6.

⁵⁰ Ponatisnjeno v: Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Athlone Press, London 1982, str. 42–83.

rozavezni zgodbi o Adamu, ki je poimenoval vse živali in rastline, treba videti izvorni jezik človeštva, iz katerega kljub zgodbi o babilonskem stolpu izhajajo vsi ostali jeziki in da so sledi tega prvotnega jezika v njih še vedno prisotne. Adamicizem seveda ni bil koherentna teorija, marveč prej zelo inspirativna ideja, ki je proizvedla cel kup hipotez o naravi tega jezika. Adam naj bi tako poznal resnično govorico narave, govorico bistev stvari samih, v skladu s katerimi je vsa bitja v paradizu poimenoval. Ta poimenovanja torej niso bila arbitrarna, niso izražala zgolj zaznavnih lastnosti stvari in bitij, marveč so bila popolnoma transparentni odsevi realnosti. V tem seveda ni težko prepoznati elementov ti-stega pogleda na jezik, ki ga v Platonovem dialogu zagovarja Kratil, v srednjem delu dialoga pa nekaj časa tudi Sokrat, namreč da »so poimenovanja lastna stvarim po naravi,« tako da lahko stvari poimenuje »samo tisti, ki se ozira na poimenovanje, ki je po naravi svojsko vsaki resničnosti, in zmore njegovo obliko postaviti v črke in zloge;«⁵¹ da zato »v poimenovanjih po naravi obstaja neka pravilnost«,⁵² iz česar nedvoumno sledi, da »kdor pozna poimenovanja, pozna tudi stvari.«⁵³ Kratil je bil zelo vpliven za renesančni novoplatonizem, razne kabalistične nauke in celotno okultistično pojmovanje znaka, ki je temeljilo na uvidu, da simbole in substance vežejo skrivna razmerja, ki omogočajo ne le odkriti resnico zgolj z raziskovanjem skritih pomenov besed, marveč tudi obvladovati sile kozmosa zgolj z manipuliranjem simbolov.⁵⁴

A če je po Aarsleffu Locke popolnoma zavrnil tradicijo adamicizma s tem, ko je med besede in stvari dokončno vrinil ideje in prekinil neposredno povezavo med njimi, pa Leibnizeva univerzalna karakteristika nenadoma izkazuje nekaj ključnih značilnosti te moderni filozofiji navidez najbolj tuje teorije. Leibniz sicer ne verjame, da bilo mogoče rekonstruirati Adamov jezik, po drugi strani pa poleg vseh matematičnih vzporednic predstavlja karakteristiko tudi kot sistem, ki zasleduje podobne cilje kot nekateri spodleteli spokusci, med katerimi navaja ne le že omenjena Dalgarna in Wilkinsa, ampak tudi pitagorejce,

⁵¹ Platon, *Kratil*, 390e. Prevod navajamo po Platon, *Zbrana dela*, prev. G. Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004, 1. zv.

⁵² *Ibid.*, 383a–b.

⁵³ *Ibid.*, 435d.

⁵⁴ Sijajen in sistematičen prikaz tega, kako renesančni okultizem izhaja iz kartilovskega razumevanja znaka najdemo v: Brian Vickers, »Analogy versus Identity: the Rejection of Occult Symbolism, 1580–1680«, v: B. Vickers (ur.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, str. 95–164.

ljudsko kabalo, Böhmejevo *Natur-Sprache* in druge mistike, kot sta John Dee in Anathasius Kircher.⁵⁵

Leibnizeva karakteristika na neki način rehabilitira idejo, da se resnica skriva v samih znakih. Prav kakor na primer Kratil verjame, da »kdor pozna poimenovanja, pozna tudi stvari,« bo tudi karakteristika, ko bodo njene analize pojmov enkrat dovolj dovršene in pojmi označeni – najsibo z umetelnimi piktogrami, hieroglifi ali karakterističnimi številkami – omogočala poučiti se o stvareh iz njenih znakov in ne več z mukotrpnim raziskovanjem sveta. »Etimologija« njenih »besed« bo hkrati analiza pojmov in ne več zgolj odkrivanje zgodovine odkritij in zablod, zaznamovanih z naključji. Obstaja vsaj ena skupna točka vse filozofije jezika v sedemnajstem stoletju, to pa je gotovo opozorilo, naj se duh ne zanaša preveč na varljive besede. Ta strah je zdaj odveč.

Za razliko od Adamovega jezika pa nas karakteristika ne popelje »v notranjost stvari« zato, ker bi bila delo same narave, neposredna preslikava bistva v znak – zakaj sami karakterji so arbitrarni –, ampak zaradi njihove ekspresivnosti, se pravi zaradi analogije med razmerji med bistvenimi določitvami stvari na eni strani in razmerji med elementarnimi karakterji na drugi. Karakteristika s tem zaobide podobnost in jo nadomesti z zgolj formalno analogijo. Samo arbitraren karakter je lahko *real character*, kajti podobnost, harmonija med zvoki in afekti v onomatopejskem izvoru jezika, je resničnemu spoznanju prej v napoto kakor v korist.

Končna implikacija Leibnizevega načrta je, da je popoln filozofski jezik, ko je enkrat vzpostavljen, pravzaprav ne-intencionalen, povsem mehanski, saj misli ne nalaga več niti tega, da bi verificirala njegove vsebine in interpretirala njegove propozicije. Slepa misel, kolikor se zanaša na popolnoma ekspresivne znake, zagotavlja, da nezmotljiva analiza in sinteza pojmov postane skoraj otipljiva. Spoznanje resničnih bistev in konstitucije substanc, od tod pa tudi denimo spoznanje vzročnih razmerij med kemijskimi substancami – kemija je bržkone področje, za katerega lahko brez zadržkov rečemo, da so se na njem ideje karakteristike uresničile –, mora biti iztrgano iz nestabilnega duha in njegovih lockovskih idej ter premeščeno na raven idealnega. Breme zanesljivosti spoznanja nosijo znaki sami, njegov izračun pa je na papirju dostopen vsem.

⁵⁵ Cf. npr. A VI, 4, str. 264 in A VI, 4, str. 919.

Slavoj Žižek*

Realnost in Realno: variacije na temo Platonove votline**

1. Rilec v Platonovi votlini

Oktoberja 2017 so mediji poročali, da so arheologi odkrili trideset metrov dolg tunel skrit v apnenčastih in granitnih stenah Velike piramide v Gizi. Ker njegova funkcija ni bila povsem jasna, so ga poimenovali enostavno – in povsem primerno – »praznina«.¹ S tem se je piramida izkazala za gigantsko Reč, *Ding*, v Heideggerjevem pomenu, torej za ogromno obliko, ki oklepa praznino, ta pa je njen pravi »objekt«. Odkod prihaja ta nenavadna potreba po podvajanju praznine, po izolaciji nekega prostora v neskončni praznini našega univerzuma, po tem, da bi sredi te enklave proizvedli še eno praznino? Da bi razumeli to, moramo spremeniti naš najbolj osnoven pojem realnosti.

Prevladujoče filozofsko stališče danes je, da zastopa nekakšno perspektivo popolne odprtosti nasproti svetu: od zunanje realnosti nas ne ločuje nobena stena ali zaslon naših mentalnih predstav, temveč smo vselej že v svetu, vrženi in zapleteni vanj, tako da je (kot je trdil zgodnji Heidegger) vprašanje »Kako lahko sežemo onstran naših predstav v realnost samo?« napačno zastavljeno, saj predpostavlja natanko tisto vrzel (med našimi predstavami reči in rečmi samimi), ki jo skuša preseči ... Ta prevladujoči pogled ima prav v toliko, kolikor je celotna slika našega jaza, ki se nahaja »notri«, in zunanje realnosti, ki je tam »zunaj«, pravzaprav preživeta skupaj s koekstenzivno težavo, kako lahko stopim iz svojega uma in dosežem zunanjo realnost, kot je na sebi. Seveda pa te slike ne smemo zavreči na ta danes prevladujoč način, torej s postuliranjem »biti-v-svetu« (tega, da smo vselej že vrženi v svet). Sledeč modelu zavitega prostora, bi morali raje raziskati, kako, če se spustimo dovolj »globoko« v svoj jaz, za pojavnim samoizkustvom naše misli spet najdemo sami sebe v (imanentni)

175

** Članek je rezultat dela na raziskovalnem projektu "Jezik in znanost: možnost realizma v moderni filozofiji" (št. J6-7364), ki ga financira ARRS.

¹ Glej <http://edition.cnn.com/2017/11/02/world/new-void-in-pyramid-of-giza-trnd/index.html>.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

zunanosti nevronalnih procesov. Naš singularni jaz se razkroji v pandemonij procesov, katerih status je vse manj »psihičen« v običajnem pomenu te besede. Paradoks je torej v tem, da »sem« neko sebstvo zgolj v distanci ne le do zunanje realnosti, temveč tudi v distanci do najbolj notranje notranosti; moja notranost ostane nekaj notranjega le, če se ji ne približam preveč. Zato bi morali ponuditi drugačen model, ki bi nadomestil običajni par mojega mentalnega življenja »notri« in realnosti »zunaj«: postaviti bi torej morali idejo jaza kot krhkega zaslona, tanke površine, ki ločuje dve zunanosti, na eni strani zunanjo realnost, na drugi pa Realno.

Proti prevladujočemu pogledu bi torej morali brez sramu zagovarjati idejo, da, podobno kot zaporniki v Platonovi votlini, živimo v zaprtem univerzumu. Z drugimi besedami, ponovno bi lahko povedali zgodbo o Platonovi votlini. Na splošno bi morali Platonovo parabolo brati kot mit v Lévi-Straussovem pomenu, zato ne bi smeli iskati koscev pomena s pomočjo neposredne interpretacije, temveč raje tako, da bi jih locirali šele s pomočjo serije variacij, torej tako, da bi parabolo primerjali z drugimi variacijami te iste zgodbe. Osnovni okvir tako imenovanega »postmodernizma« bi lahko razumeli kot mrežo treh načinov obrata Platonove alegorije. Prvič, obrnemo lahko pomen osnovnega vira svetlobe, sonca. Kaj če se v središču nahaja črno sonce, grozljiva in strašljiva zla reč, v katero natanko iz tega razloga ne moremo gledati? Drugič, obrnemo lahko (sledč *Sferam* Petra Sloterdijka) tudi pomen votline. Kaj če je zunaj nje mrzlo in vetrovno, če je na zemeljski površini preveč nevarno, da bi tam preživeli, tako da so se ljudje odločili, da si izkopljejo votlino, da bi imeli v njej nekakšno zavetje/dom/sfero? Na ta način se votlina kaže kot prvi model gradnje doma, kot varen, izoliran kraj prebivanja – to, da smo si zgradili votlino, je tisto, kar nas ločuje od zveri, je prvo dejanje civilizacije. Nazadnje pa lahko, tretjič, ponudimo še standardno postmoderno variacijo. Pravi mit je natanko predstava, da se zunaj gledališča senc nahaja nekakšna »resnična realnost« središčnega sonca – a to je mit, kajti vse, kar obstaja, so le različna gledališča senc in njihova neskončna medigra. Lacanovski obrat te zgodbe bi bil v tem, da se nam, ki smo znotraj votline, Realno lahko prikaže le kot *senca sence*, torej vrzel med različnimi modusi ali domenami senc. Ne gre torej enostavno za to, da substancialna realnost izgine v medigri videzov; v tej premestitvi prej pride do tega, da sama nezvedljivost videza na njegovo substancialno oporo, njegova »avtonomija« glede nanjo, proizvede svojo lastno Reč, nekakšno »resnično Reč«. Poleg tega pa obstaja še en aspekt Platonove prispodobe o votlini, ki se dotika najbolj notranje osti pro-

cesa emancipacije. Lahko spet uporabimo še eno različico obrata Möbiusovega traku in jo tokrat apliciramo na razmerje med svobodo in suženjstvom:

Prvi korak izhoda iz votline ni le v tem, da se enega od zapornikov osvobodijo njegovih okovov (kot pokaže Heidegger, to nikakor ni dovolj, da bi ga osvobodili od libidinalne navezanosti na sence), temveč ga moramo najprej prisilno napotiti ven. In na to očitno mesto lahko sedaj stopi (libidinalna, pa tudi epistemološka, politična in ontološka) funkcija gospodarja. To nikakor ni gospodar, ki bi mi povedal, kaj natanko naj storim, niti ne predstavlja nekoga, čigar instrument bom postal; prej je njegova funkcija v tem, da me zgolj »da nazaj sebi samemu«. Na neki način se to zdi povezano s Platonovo teorijo *anamnesis* (torej spominjanja nečesa, česar pravzaprav ne vemo) in implicira, da pravi gospodar le potrdi oziroma mi omogoči, da sam zatrdim, da »to lahko storim«, ne da bi mi povedal, kaj »to« je, oziroma, ne da bi mi s tem (preveč) povedal, kdo sem.²

Rudova poanta je subtilna: ne gre le za to, da če bi me prepustili samemu sebi v votlini, pa čeprav brez verig, bi raje ostal v njej, tako da me mora gospodar s silo napotiti ven – še več, sam se moram prostovoljno odločiti za to prisilo, podobno kot mora subjekt prostovoljno stopiti v psihoanalitični proces in prostovoljno sprejeti psihoanalitika kot svojega gospodarja (čeprav na zelo poseben način):

Natanko na tem mestu omemba gospodarja v psihoanalizi sproži vprašanje: ali to pomeni, da so tisti, ki potrebujejo gospodarja, vselej že v poziciji analizanda? Če – v političnem smislu – nekdo potrebuje takega gospodarja, da bi postal to, kar je, če uporabimo Nietzschejevo formulo (in v tem so strukturne podobnosti z osvobajanjem zapornika iz votline, torej s tem, da ga je po tem, ko smo mu že sneli okove, on pa noče oditi, potrebno prisilno napotiti ven), tedaj se zastavlja vprašanje, kako naj to povežemo z idejo, da mora analizand v konstitutivnem smislu biti prostovoljni subjekt (in ne zgolj suženj ali hlapec). Skratka, očitno gre tukaj za dialektiko gospodarja in prostovoljca: dialektika zato, ker gospodar do neke mere vzpostavi prostovoljca kot prostovoljca (ga osvobodijo njegove sprave na videz nevprašljive in trdne pozicije), tako da potem postane prostovoljni slednik gospodarjeve geste, po kateri gospodar sam nazadnje postane redundanten. Seveda pa gospodar postane odvečen le za kratek čas, saj je pozneje ves proces potrebno ponoviti. Kajti nikoli zares ne zapustimo votline in se moramo

² Frank Ruda, osebna komunikacija.

vselej ponovno soočiti z gospodarjem in vso tesnobo, ki je povezana s tem, kot je treba stvari vsakič, ko obstanejo ali se ujamejo v morbidnost navade, ponovno preresetati.³

Kar naredi to situacijo še bolj zapleteno, pa je dejstvo, da

je kapitalizem v veliki meri odvisen od neplačanega in torej strukturno »prostovoljnega« delu. Če se izrazimo z Leninom, obstajajo prostovoljci in »prostovoljci«, zato ni treba le razlikovati med različnimi tipi gospodarjev, temveč jih je treba navezati (kolikor je navezava na psihoanalizo tukaj pertinentna) na različna razumevanja prostovoljca (oziroma analizanda). Celu analizand kot prostovoljec mora biti nekako prisiljen v analizo. Na prvi pogled se zdi, da smo se s tem le vrnili h klasičnim branjem dialektike gospodarja in hlapca, toda mislim, da je treba upoštevati tudi to, da hlapec v hipu, ko se identificira kot hlapec, ni več hlapec, medtem ko se lahko prostovoljni delavec v kapitalizmu identificira kot to, kar je, pa to ne spremeni ničesar (kapitalizem interpretira ljudi kot »ničle«, kot prostovoljce itn.).⁴

Ti dve ravni prostovoljstva (ki sta hkrati dve ravni *servitude volontaire*) se razlikujeta ne le glede na vsebino hlapčevstva (torej hlapčevanja tržnim mehanizmom, emancipacijskim smotrom ipd.), temveč predvsem po njuni formi. V kapitalističnem hlapčevanju se počutimo enostavno svobodne, medtem ko v avtentični osvoboditvi sprejmemo služenje Smotru in ne le samim sebi. V današnjem ciničnem funkcioniranju kapitalizma lahko zelo dobro vem, kaj počnem, in s tem nadaljujem, toda osvobodilni vidik moje vednosti je vseeno inhibiran, medtem ko je v avtentični dialektiki osvoboditve moje zavedanje situacije že prvi korak na poti k tej osvoboditvi. V kapitalizmu sem zaslužjen natanko zato, ker se »počutim svobodnega«. Ta občutek predstavlja samo formo mojega hlapčevstva. V emancipatornem procesu, po drugi strani, pa sem svoboden tedaj, ko se »počutim kot suženj«, kar pomeni, da sam občutek zaslužjenosti priča o dejstvu, da sem v jedru svoje subjektivnosti svoboden. Z drugimi besedami, le tedaj, ko govorim z mesta izjavljanja svobodnega subjekta, lahko svoje hlapčevanje izkusim kot škandal. S tem se tukaj soočimo z dvema različicama Möbiusovega traku: če mislimo kapitalistično svobodo do konca, se preobrazi v

³ Frank Ruda, osebna komunikacija.

⁴ Frank Ruda, osebna komunikacija.

samo formo suženjstva, če hočemo izstopiti iz kroga kapitalistične *servitude volontaire*, pa mora naše uveljavljanje svobode privzeti formo svojega nasprotja, torej prostovoljnega služenja Smotru.

Zato bi lahko dodali še eno verzijo Platonove votline, takšno, ki je v notranjosti Kleinove steklenice. Popotnik/subjekt hodi po valoviti površini proto-realnosti in pade v brezno (tako kot pade atom v starogrškem atomizmu); namesto da bi le izginil v breznu, popotniku/subjektu uspe »klinamenski« obrat, s katerim preusmeri smer jaška, v katerega pada s strani, naredi obrat za 180 stopinj in nazadnje gleda navzgor v kroglast prostor votline (ki je seveda ista površina, po kateri je hodil na začetku, le da jo sedaj gleda od znotraj). Kar gledalec vidi v notranjosti, je kot monolit iz slike Arnolda Böcklina *Otok mrtvih* (ta slika je pogosta referenca, uporabil pa jo je tudi Patrice Chéreau kot model za Brünnhildino skalo v svoji sloviti uprizoritvi Wagnerjevega *Prstana*) – torej zakrožen prostor, ki evocira odrsko sceno.



Zaprto krožni prostor seveda vdružuje kompleksna odrska mašinerija – toda nenavadno je, da naše zavedanje tega nikakor ne uniči njegovega magičnega učinka na nas. Bolj ogrožajoča kot zavedanje te mašinerije je izboklina, ki deluje kot slepa pega te podobe, torej točka, v kateri smo mi, gledalci, vpisani vanjo. Če bi se pred sliko znašel kakšen idiot in skušal izbrisati to izboklino, bi s tem ne proizvedel popolne podobe, temveč razvezavo vozla, ki je držal podobo skupaj, to-

rej popolno razkrojitev njene realnosti. "I was the world in which I walked, and what I saw / Or heard or felt came not but from myself"⁵ – ključ do razumevanja vrstic te pesmi je, da jih beremo na popolnoma nesolipsističen način: ne gre za to, da bi bil jaz edini vir svoje realnosti, tako da ta obstaja le v mojem umu, temveč da jaz in moja realnost tvoriva (zaprečeno) celoto, ki bi se razpustila, ko bi bil jaz izrezan iz nje. In model Kleinove steklenice nam natanko omogoča, da izpeljemo proces, v katerem se ta zaprta celota vzpostavi.

Tu bi bilo dobro omeniti, da tak pogled potrjuje današnja kognitivna znanost – Thomas Metzinger je predlagal ponovno branje in celo radikalizacijo treh standardnih prisodob človeškega uma: Platonove votline, reprezentacijske prispedobe in prispedobe popolnega simulatorja letenja. Kar zadeva Platonovo votlino, Metzinger sicer podpira njeno osnovno premiso: pojavno »gledališče senc« (torej naše neposredno izkustvo realnosti) pomotoma jemljemo za realnost, ta iluzija, ki nas drži na vajetih, je nujno »avtomatična«, in seveda bi morali stremeti k temu, da bi dosegli pravo vednost o sebi. Od Platona pa se Metzinger razlikuje v zelo ključni točki: pri njem namreč ni nobenega jaza, ki bi bil priklenjen sredi votline in potem zapustil ta prostor v iskanju resnične svetlobe sonca:

Po nevalni uporabniški površini možganov prebivalca votline sicer plešejo nizko-dimenzionalne pojavne sence zunanjih zaznavnih predmetov. To je res. Prav tako obstaja tudi pojavna senca *njega samega*. Toda senca česa je ta nizkodimenzionalna projekcija? ... To ni senca ujete osebe, temveč votline v celoti. ... V votlini ni nobenega resničnega subjekta in nobenega homunkula, ki bi se lahko imel za karkoli. Le votlina kot celota tu in tam, med obdobji budnosti in spanja, projicira senco same sebe na eno od njenih mnogih notranjih sten. Senca votline obstaja. Toda votlina je prazna.⁶

180

S tem smo že pri drugi, reprezentacijski prispedobi: naše pojavno izkustvo je dinamični, večrazsežni zemljevid sveta – toda z malim zasukom: "Kot le redki *zunani* zemljevidi, ki jih uporablja človek, ta premore tudi rdečo puščico. ... Pojavni jaz *je* ta rdeča puščica v vašem zavestnem zemljevidu realnosti."⁷

⁵ Wallace Stevens, *Tea at the Palaz of Hoon v Harmonium, poems by Wallace Stevens*, Alfred J. Knopf, New York 1947.

⁶ Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, str. 550.

⁷ *Ibid.*, str. 551.

Metzinger s tem misli zemljevide mest, letališč in trgovskih centrov, na katerih rdeča puščica kaže gledalčevo mesto znotraj kartografranega prostora (»Vi se nahajate tukaj!«):

Mentalni modeli jaza so rdeče puščice, ki pojavni geografiji pomagajo navigirati skozi njen lastni kompleksni mentalni zemljevid relnosti. ... Najbolj pomembna razlika med rdečo puščico na zemljevidu podzemne železnice in rdečo puščico v naših nevrofenomenoloških trogloditskih možganih je v tem, da je zunanja puščica *neprosojna*. Vselej je jasno, da je le reprezentacija – zastopnik nečesa drugega. ... Model zavestnega jaza v možganih jamskega človeka pa je v veliki meri prosojen: ... je pojavni jaz, ki ga ne določa le polnokrvno predrefleksivno utelešenje, temveč tudi celovito, vseobsegajoče subjektivno izkustvo *umeščenosti*.⁸

Ta »rdeča puščica« je seveda tisto, čemur je Lacan rekel označevalec, ki reprezentira subjekt za druge označevalce; in naša popolna potopitev v zemljevid nas privede do tretje prispodobe, prispodobe *popolnega simulatorja letenja*:

Možgani se razlikujejo od simulatorja letenja po tem, da jih ne uporablja študent pilotiranja, ki le tu in tam vstopi v njih. ... Popoln simulator letenja je letalo, sposobno samodeliranja, ki je vselej letelo brez pilota in je proizvedlo cel kompleks notranjih podob samega sebe znotraj svojega *lastnega* notranjega simulatorja letenja. Podoba je prosojna. Informacija, da gre za notranje proizvedeno podobo, še ni dostopna sistemu kot celoti. ... Kot nevrofenomenološki jamski človek se tudi »pilot« rodi v virtualno realnost že od vsega začetka – brez možnosti, da bi kdaj odkril to dejstvo.⁹

Seveda pa lahko tej različici argumenta votline (votlina samo sebe projicira na svojo steno, s tem pa *proizvede/simulira samega opazovalca*) očitamo krožno dokazovanje: medtem ko lahko votlina simulira substancialno identiteto/vsebino opazovalca, ne more simulirati njegove FUNKCIJE, kajti v tem primeru bi imeli fikcijo, ki opazuje samo sebe, podobno Escherjevi roki, ki riše roko, ki spet riše prvo roko. Z drugimi besedami, medtem ko je to, kar opazovalec takoj identificira z izkustvom samozavedanja, fikcija, nekaj, kar nima pozitivnega ontološkega statusa, *pa sama njegova aktivnost opazovanja vendarle je pozitivno ontolo-*

⁸ *Ibid.*, str. 552.

⁹ *Ibid.*, str. 557.

ško dejstvo. In na tej točki bi se smeli vrniti k modelu Kleinove steklenice: kar Metzinger spregleda, je dodatna vijuga, »rilec«, ki porodi samega opazovalca. Oziroma, če to povemo na nekoliko poenostavljen način: Metzingerjeva ideja trči na določeno mejo v tem, da njegov model implicira enostavno in jasno ločnico med realnostjo (nevronskega mehanizma) in fikcijo (avtonomnega jaza kot svobodnega agenta); medtem ko ta model razloži, kako fikcijo proizvede objektivni nevronalni proces, pa spregleda, kako so tudi ti objektivni nevronalni procesi odvisni od določene »konstitutivne fikcije«, kako lahko torej funkcionirajo le, kolikor v preobleki »rilca«, ki je subjekt sam, fikcija intervenira v realnost.

V drugem umoru na stopnicah (umoru detektiva Arbogasta) iz Hitchcockovega *Psiha* najprej vidimo hitchcockovski pogled iz perspektive Boga, posnet od zgoraj navzdol proti prizorišču, ki se dogaja v prvem nadstropju hodnika in stopnic; ko bitje, ki kriči, vstopi v kader in začne zabadati Arbogasta, pa pridemo k subjektivnemu posnetku iz perspektive tega bitja in gledamo bližnji plan Arbogastovega razrezanega obraza, ki pada po stopnicah – zdi se, kot da bi skozi ta obrat od objektivnega k subjektivnemu planu sam Bog izgubil svojo nevtralnost in »padel v« svet, brutalno interveniral vanj in tako prinesel pravico. Drug paradigmatični primer takšne nemogoče subjektivnosti je znameniti posnetek iz božje perspektive, ki kaže goreči Bodega Bay v *Ptičih*, kader, ki je po tem, ko ptiči vstopijo vanj (kot da izza gledalčevega hrbta), re-significiran, subjektiviran, preobražen in objektivnega pogleda-od-nikoder v perspektivični pogled samih zlih napadalcev. In takšen obrat bi morali izpeljati, če bi zares hoteli izstopiti iz Platonove votline: poanta ni v tem, da bi morali prodreti v »re-snično« zunanjo realnost onstran zaobljene stene, temveč da upoštevamo, da je »objektivni« pogled na realnost vselej že subjektiviran, da torej funkcionira le kot pogled s stališča nemogoče/pošastne Reči. Naloga ni v tem, da bi izbrisal svoje subjektivno gledišče, temveč da ga premestim v Reč samo, oziroma, kot bi temu rekli srednjeveški krščanski mistiki, naloga ni v tem, da izbrišem svojo subjektivnost in se neposredno potopim v božansko substanco, temveč v tem, da se začnem zavedati, kako je moj pogled na Boga hkrati pogled Boga na samega sebe. V tem je nauk Kleinove steklenice; kolikor moj pogled na zaobljeno steno znotraj steklenice rezultira v zaviti rilec je Realno samo tisto, ki se opazuje na steni Platonove votline. Na podoben način je Bohr zavračal očitek, da njegova interpretacija kvantne fizike vključuje subjektivizem, češ da s tem, ko kolaps valovne funkcije postavi v odvisnost od meritve, zanika obstoj objektivne realnosti. Bohr je vztrajal na objektivnosti meritve (torej na neodvisnosti od znan-

stvenikove subjektivnosti), s tem da je objektivnost definiral kot dejstvo, da meritev, ne glede na to, kako pogosto jo ponovimo drugod in ob drugem času, vselej da enak rezultat. Ali ni to blizu Lacanovi zgodnji definiciji Realnega, ki se vselej vrne na isto mesto? Objektivnosti (naše vednosti), dejstva, da nismo ujeti v naše subjektivne reprezentacije, zato ne gre iskati v domeni »objektivne realnosti«, ki je neodvisna od naše aktivnosti, temveč zgolj v celotni situaciji, v katero smo vključeni.

Tista poteza, ki je nepredstavljava v Kleinovi steklenici (ki se je torej ne da predstavljati v trodimenzionalnem prostoru), je rilčast preboj skozi zunanjo kožo; in ta rilec je subjekt. Ko se rilec obrne nazaj v izhodiščno telo, se najdemo notri, v votlinastem, okroglem prostoru, katerega odprtost pa moti taisti rilec, kolikor nanj pogledamo od znotraj in zaokrožen vrh povežemo z okroglo steno v ozadju. Ta notranji krožni prostor, podoben notranjosti Platonove votline, je naša realnost, in ko pogleda na to steno realnosti, subjekt v njej vidi zgolj sliko v njeni celoti; to pomeni, da ne vidi rilca, ki moli iz nje, kajti rilec je slepa pega te slike, subjektov lasten vpis vanjo.¹⁰ Od znotraj je rilec prazna cev, subjekt (\$), od zunaj (kot se kaže v votlini) pa je objekt, *objet a*, zastopnik subjekta. Krožna zaprta površina, ki je naša realnost, se zdi čisto nasprotje moderni znanstveni ideji odprtega »hladnega« univertzuma: spomni nas na srednjeveške risbe vesolja kot gigantske kupole končne velikosti, na katero so naslikane zvezde in ki jo lahko prebijemo, da bi na drugi strani ugledali neskončni kaos zunanosti.

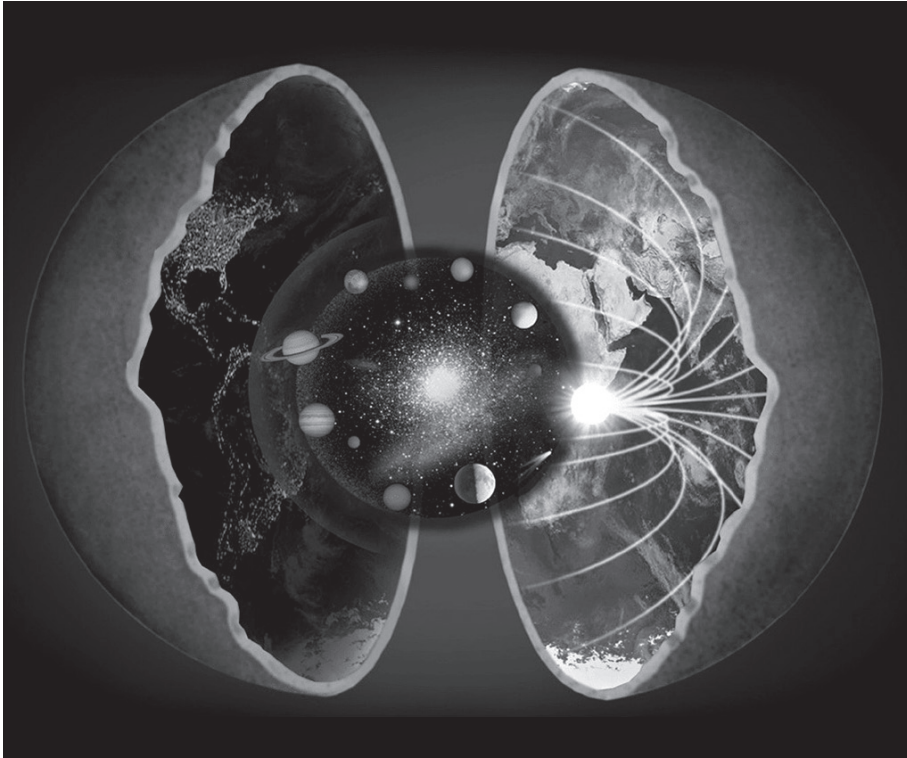
Ta vizija, če jo zaostriamo do konca, nam daje vtis tako imenovalne »konkavne teorije Zemlje«, ki je bila popularna v obskurantistični psevdoznanosti zgodnjega 20. stoletja in je imela mnogo zagovornikov med nacisti. Po tej teoriji se Zemlja ne nahaja na zunanji strani krogle, temveč na notranji, tako da je planet le luknja v ogromnem večnem ledu, sonce pa stoji na sredini te votline. (V nacistični Nemčiji so dejansko uporabljali zrcala in teleskope, da bi videli »na drugo stran« te notranjosti Zemlje in bi denimo opazili britanske ladje v

¹⁰ Ko sem med javnim nastopom pred kratkim na steno projiciral kratek videospot, ki prikazuje postopno oblikovanje Kleinove steklenice iz enostavnega traku, je občinstvo reagiralo z zadrego in smehom – in prav je imelo, kajti gibanje cevastih oblik, ki penetrirajo same sebe, seveda takoj vzbudi vtis, »da se dogaja nekaj umazanega, le da ne vemo, kaj natančno to je«. (Po nastopu je pristopil k meni eden od poslušalcev in mi rekel, da se mu je zdelo, kot da bi prizor prikazoval moškega, katerega penis je dovolj dolg, da bi ga lahko zavil in analno prodril sam vase ...).



Severnem morju.) Seveda je treba omeniti, da so zagovorniki to teorijo imeti za arijski odgovor na judovsko znanstveno vizijo neskončnega univerzuma.

Toda kako naj ta zaprti univerzum proizvede iluzijo odprtosti? Spomnite se na smešno genialen krščanski odgovor na izziv darvinizma. Eden Darwinovih sodobnikov je predlagal ridikulno, a lucidno spravo med Biblijo in evolucijsko teorijo: Biblija dejansko govori resnico, svet je bil usvarjen približno 4000 pred našim štetjem – a kako naj tedaj razložimo obstoj fosilov? Rešitev je, da jih je Bog neposredno ustvaril kot fosile, zato da bi dal človeštvu lažni občutek odprtosti, življenja v starejšem vesolju. Skratka, ko je Bog ustvaril svet, je hkrati ustvaril tudi sledi njegove fiktivne preteklosti. Pokantovski transcendentalizem odgovarja na izziv objektivne znanosti na podoben način: če je za teološke literaliste Bog neposredno ustvaril fosile, zato da bi človeku dal povod za zanihanje božanske kreacije, da bi torej skušal njihovo vero, tudi pokantovski transcendentalisti spontano vsakdanjo »naivno« idejo objektivne realnosti, ki ob-



staja neodvisno od nas, razumejo kot podobno past, ki prav tako skuša človeka in ga poziva, da naj spregleda prevaro te »očitnosti« in spozna, kako je realnost konstituiral sam transcendentni subjekt. Vendarle pa bi morali vztrajati na tem, da krščanska rešitev – ki je seveda nesmiselna kot znanstvena teorija – vsebuje zrno resnice: na impliciten način nam poda zelo ustrezno teorijo ideologije. Ali ne ustvari vsaka ideologija svojih fosilov, ali ne ustvari fiktivne preteklosti, ki ustreza sedanosti? V tem je razlog, zakaj je prava zgodovinskost zoperstavljena evolucijskemu historizmu, oziroma zakaj, paradokсно, prava zgodovinskost vselej zagovarja to, čemu so francoski strukturalisti rekli »prednost sinhronije pred diahronijo«. Običajno so v tej prednosti videli popolno zanikanje zgodovinske razsežnosti v strukturalizmu, češ da je pri njem zgodovinski razvoj v celoti zvedljiv na »nepopolno« časovno utelešanje predhodno obstoječe atemporalne matrice vseh možnih varicij in kombinacij. Ta poenostavljena ideja »prednosti sinhronije pred diahronijo« pa ne upošteva (naravnost dialektične) poante, na katero je (med drugimi) pred časom opozoril T. S. Eliot, in sicer o tem, da vsak

resnično nov umetnostni pojav ne označuje le preloma s celotno preteklostjo, temveč retroaktivno spremeni tudi preteklost samo. Zgodovinski razvoj zato ne poteka kot serija sedanjih trenutkov, v katerih je sedanjost vsakokrat le ona sama, temveč hkrati obsega tudi perspektivo na preteklost, ki ji je imanentna – po razpadu Sovjetske zveze leta 1991, denimo, Oktobrska revolucija ni več isti zgodovinski dogodek, kar pomeni, da (za zmagoslavni liberalnokapitalistični pogled) ne predstavlja več začetka nove progresivne dobe v zgodovini človeštva, temveč začetek katastrofalne napačne usmeritve zgodovine, ki je svoj konec dočakala v letu 1991.

Naš univerzum ideološkega pomena torej JE zaprt, njegova odprtost je iluzorna, je rezultat nevidnosti njegovih omejitev. Poleg tega ne gre le za to, da ne bi videli omejitev našega ideološkega univerzuma pomena; tisto, česar prav tako ne vidimo, je »rilec«, slepa pega tega vesolja. Izključitev tega objekta-rilca je konstitutivna za pojav realnosti: ker je realnost (in ne Realno) korelativna subjektu, se lahko konstituira le, če se odtegne tistemu objektu, ki »je« subjekt, torej če izključi subjektov objektni korelat.

Tu lahko jasno opazimo razliko med Möbiusovim trakom in Kleinovo steklenico: na Möbiusovem traku preidemo iz ene strani traku na drugo, medtem ko v Kleinovi steklenici preidemo iz luknje v sredi okroglega telesa v substanco tega telesa samega; to pomeni, da se praznina vrne natanko kot telo, ki jo oklepa. Le na ta način prispemo do subjektivnosti – zakaj? Subjekt JE čista razlika in vznikne tedaj, ko ta razlika ni več zvedljiva na razliko med deli neke substancialne vsebine.

2. Neumni bog kvantne ontologije

186

Ključno je, da potegnemo ontološke posledice te prisposobe Kleinove steklenice, in na zelo jasen način se te posledice pokažejo v kvantni fiziki. Za izhodišče si vzemimo pojem kvantne gravitacije Carla Rovellija.¹¹ Rovelli skuša spraviti skupaj relativnostno teorijo in kvantno mehaniko, s tem da postulira

¹¹ Tukaj moram poudariti dve reči. Rovelli sam poudarja, da je teorija kvantne gravitacije le ena od teorij, ki konkurira drugim (teoriji strun, na primer), in kot taka nikakor ni obče sprejeta. (Vseeno pa lahko omenimo, da je bila Nobelova nagrada za fiziko leta 2017 podeljena Rainerju Weissu, Barryju Barishu in Kipu Thornu za odkritje gravitacijskih valov: njihov tako imenovani »eksperiment Lido« je zaznal zgubanost v tkivu prostora-časa.) Po-

kvantno naravo prostora-časa: prostor-čas ni kontinuum, ki bi ga lahko delili *ad infinitum*, saj obstaja minimalna enota, ki ni deljiva naprej. (Mimogrede, v tem prostoru-času bi zlahka razrešili Zenonov paradoks Ahila, ki ne more ujeti želve – Ahil tega ne zmore le, če sta prostor in čas neskončno deljiva.) Posledice te premise so radikalne. Prvič izpodbijejo hipotezo prapoka (ali velikega poka), torej postavko neskončno goste točke materije, ki je potem eksplodirala in porodila naše vesolje. Če sta prostor in čas kvantni entiteti, ne moreta biti neskončno gosti. Obstaja meja njune gostote, ki jih definira minimalni kvant prostora in časa (ne moreta postati manjša od svojih kvantov), kar pomeni, da se nam ponuja drug kozmološki model, model »eonov« vesolja in velikega odboja: univerzum se sesede v črno luknjo, ta kontrakcija pa ne more nikoli doseči ničelne točke, saj njen kvant določi mejo, zato se mora ob neki točki »odbiti nazaj« in eksplodirati. Poslednja implikacija kvantne gravitacije je, da prostor in čas nista osnovna gradnika realnosti: če je prostor-čas sestavljen iz kvantnih valov (katerih zgubanost rodi gravitacijo, tako da dobimo enotnost kvantne mehanike in relativnosti), potem je treba opustiti zadnjo dualnost med prostorom-časom in delci ali valovi, ki nihajo ZNOTRAJ prostora-časa. Na ta način Rovelli odgovori na veliko vprašanje »Iz česa je narejen svet?«:

[D]elci so kvanti v kvantnem polju; svetloba se oblikuje prek kvantov tega polja; prostor ni nič drugega kot polje, ki je prav tako narejeno iz kvantov; in čas nastane iz procesov taistega polja. Z drugimi besedami, svet je v celoti narejen iz kvantnih polj.

Ta polja se ne nahajajo v prostoru-času; nahajajo se, tako rekoč, eden vrh drugega: polja na poljih. Prostor in čas, ki ju zaznavamo na ravni velikih objektov, sta le motni in približni podobi enega teh kvantnih polj: torej gravitacijskega polja. Polja, ki se nahajajo na samih sebi, ne da bi potrebovala prostor-čas kot substrat, kot oporo, in ki so sama zmožna proizvesti prostor-čas, imenujemo »kovariantna kvantna polja«. ¹²

Celo najbolj elementarna dualnost med prostorom-časom in delci (ali polji, ki jih tvorijo valovi), ki se gibljejo in vibrirajo ZNOTRAJ prostora-časa, se tako

leg tega ne morem slediti matematičnim detajlom te teorije, temveč se opiram zgolj na njen splošni opis.

¹² Carlo Rovelli, *Reality Is Not What It Seems*, Penguin Books, London 2016, str. 167.

sesuje v tej »osnovni slovnici sveta«¹³ – na tej ravni se moramo znebiti »ideje prostora in časa kot splošnih struktur, ki uokvirjajo svet«.¹⁴ Kvantna polja ne vibrirajo ZNOTRAJ prostora-časa, temveč so sama segmenti prostora-časa. Tu spet naletimo na novo različico obrata Möbiusovega traku: če začnemo z našo običajno realnostjo, kjer se reči in procesi odvijajo ZNOTRAJ prostora in časa, potem pa v znanstveni analizi preidemo k osnovnim gradnikom realnosti, tedaj se nam tisto, kar se nam v naši običajni realnosti zdi kot časovna in prostorska forma valov, izkaže za nadaljnjo kvantno valovno funkcijo. Prostor-čas je (v naši realnosti) forma/vsebnik materialnih procesov in obenem (na najosnovnejši ravni) ti procesi sami – forma je vpisana v svojo vsebino kot eden njenih momentov. Veliko vprašanje se tukaj seveda glasi, kako prostor in čas – v običajnem pomenu besede, torej kot formalna vsebnika, ZNOTRAJ katerih se odvijajo materialni procesi – vznikneta iz te osnovne realnosti kvantnih polj? Rovellijev odgovor je:

Kaj »minevanje časa« pomeni, če čas nima nobene vloge v temeljnem opisu sveta? Odgovor je enostaven. Izvor časa bi lahko bil podoben izvoru toplote: je rezultat povprečij mnogih mikroskopskih variabel.¹⁵

Vse to temelji na ideji, da je »vedno toplota in edino toplota tista, ki razlikuje preteklost od prihodnosti«.¹⁶ Ko je proces popolnoma reverzibilen (kot denimo gibanje gor in dol itn.), v njem ni prave časovnosti; prihodnost in preteklost sovpadeta, saj lahko vselej spremenimo smer časa, in proces tako ostaja isti. Le kadar je proces ireverzibilen (ko denimo kos papirja zgori v pepel, pepela pa ni več mogoče spremeniti nazaj v papir), dobimo čas, torej temporalno gibanje, ki jasno prehaja iz preteklosti v prihodnost. Takšni časovni procesi se dogajajo le na makroskopski ravni, v naši običajni realnosti, kajti na mikroskopski ravni »osnovne teksture« realnosti (kvantnih valov) so zanke vselej zaprte in procesi reverzibilni. Ireverzibilni procesi vselej in po definiciji vsebujejo toploto – ko predmet zgori, ne moremo potovati nazaj, da bi ga ponovno sestavili; ko predmet izgubi toploto, se ohladi, ga ni več mogoče ogreti nazaj brez zunanje posega itn. Toplota nastane, ko se subatomarni delci zaletavajo drug v

¹³ *Ibid.*, str. 219.

¹⁴ *Ibid.*, str. 169.

¹⁵ *Ibid.*, str. 220–221.

¹⁶ *Ibid.*, str. 221.

drugega, taki procesi pa se odvijajo le nad ravni osnovne teksture vesolja, na makroskopski ravni, kjer nimamo več opravka s posameznimi delci, temveč s povprečji milijonov posameznih dogodkov:

Dokler imamo *popoln* opis sistema, so vse variable sistema na isti ravni; nobena ne deluje kot časovna variabla. To pomeni, da nobena ne ustreza ireverzibilnim pojavom. V hipu, ko opišemo sistem s pomočjo povprečij mnogih variabel, pa imamo prednostno variabla, ki deluje kot običajni čas. To je čas, vzdolž katerega pojema toplota, čas našega vsakdanjega izkustva.

Čas torej ni temeljni gradnik sveta, vendar pa se pojavi, ker je svet ogromen, mi pa smo majhni sistemi znotraj tega sveta, ki interagirajo le z makroskopskimi variablami, ki so povprečje neštevilno majhnih, mikroskopskih variabel. V vsakdanjem življenju nikoli ne vidimo posameznega osnovnega delca ali posameznega prostorskega kvanta. Vidimo kamne, gore, obraze naših prijateljev – in vsako od reči, ki jih tako vidimo, tvori nešteto osnovnih gradnikov. Vselej smo v odnosu do povprečij: ona so kriva, da pojema toplota, in ona torej intrinzično proizvajajo čas. ...

Čas je učinek našega spregledanja fizikalnih mikrostanj reči. Čas je informacija, ki je nimamo.

Čas je naša nevednost.¹⁷

Da bi torej razložil prehod od kvantne realnosti k običajni realnosti, se Rovelli opre na pojem statističnega povprečja, kar očitno ni prav: ko zaznavamo objekt kot mizo ali stol, ali pa črko kot črko, zaznavamo idealizirano obliko, ki vztraja v svoji istosti in je v svoji identiteti več kot le povprečje. Makroskopske »iluzije«, ki temeljijo na naši nevednosti, imajo svoj status in povsem svojo učinkovitost. Ključno vprašanje je torej: zakaj »popoln opis« ne vključuje tudi višjih redov obstoja? Zdi se, da Rovelli trdi, da »popolnost« opisa pokrije le osnovno teksturo kvantne realnosti brez pojavov višjega reda (kot so to denimo organsko življenje in vesolje jezikovnega pomena), saj se ti nahajajo v časovni realnosti in torej temeljijo na tem, da spregledajo fizikalna mikrostanja reči. Le pomislite na jezik: da bi dobili pomen iz govornjenih besed, moramo ignorirati njihovo

¹⁷ *Ibid.*, str. 222–223.

mikroskopsko realnost (zvočnih vibracij itn.). Oziroma, na bolj osnovni ravni, pomislite na puščavski pesek, ki ga giblje močan veter: našemu pogledu se zdi, da se ista oblika počasi giblje prek puščave, čeprav bi bolj »popoln« opis moral pokriti nešteto zrn peska, ki se gibljejo in drgnejo drug ob drugega. Iz heglovskega stališča je spregledanje bolj osnovne ravni pozitivni pogoj zaznavanja višje enotnosti, tako da bi zares »popoln opis« moral vključevati tudi to spregledanje – nobena »sinteza« ne obstaja med osnovno ravni kvantnih valov in denimo našim govorom, ki proizvede pomen. Da bi dobili eno, moramo ignorirati drugo. To nas pripelje do Heglovega pojma celote, ki vključuje tudi ravni, ki so osnovane na neupoštevanju delov realnosti. Rovelli zapiše, da

ne smemo pomešati tega, kar vemo o sistemu, z absolutnim stanjem taistega sistema. Kar vemo, je nekaj, kar zadeva odnos med sistemom in nami.¹⁸

Toda ali ni »absolutno stanje« v tem smislu omejeno zgolj na interakcijo med njegovimi osnovnimi gradniki, ne glede na odnose višjega reda, ki izvirajo iz njih? Ali ni »absolutno stanje« v tem, da ne upošteva mnogo »višjih« ravni? Kako imamo lahko opis dejavnosti jezika, ki ne upošteva učinka pomena, za »popolnega«? Da bi nekako zaobšel te probleme, se Rovelli skliče na urejene sestave osnovnih delcev:

Kot je dejal Demokrit, ne gre le za vprašanje teh atomov, temveč tudi za vprašanje *reda*, v katerega so postavljeni. Atomi so kot črke v abecedi, nenavadni abecedi, ki je tako bogata, da je zmožna brati, misliti in razmišljati o sebi. Mi nismo atomi, temveč redi, v katere so atomi postavljeni, sposobni zrcaljenja drugih atomov in zrcaljenja samih sebe.¹⁹

190

Sestavi se seveda začnejo že na osnovni kvantni ravni, toda – vsaj z našega stališča – se ključni sestavi formirajo le na višjih, makroskopskih ravneh, natanko tako kot črke abecede. A kako je tedaj mogoče, da Rovelli (sledječ Demokritu) uporabi prisposodbo abecede, da bi opisal sestave na najbolj osnovni kvantni ravni realnosti? Vrnimo se k njegovi trditvi, da »ne smemo pomešati tega, kar vemo o sistemu, z absolutnim stanjem taistega sistema. Kar vemo, je nekaj, kar zadeva odnos med sistemom in nami« – kar Rovelli imenuje »absolutno

¹⁸ *Ibid.*, str. 223.

¹⁹ *Ibid.*, str. 226.

stanje«, je očitno »osnovna slovnica sveta«, narejena iz kvantnih valov, v nasprotju z našo vednostjo, ki je omejena na odnose danega sistema, na njegove interakcije z njegovim okoljem. Ko pa gre za človeka, Rovelli obenem trdi, da narava človeka

ni njegova notranja struktura, temveč mreža osebnih, družinskih in družbenih interakcij, znotraj katerih se nahaja. Te interakcije nas »naredijo« in nas vzdržujejo. Kot ljudje smo to, kar drugi vedo o nas, kar sami vedo o sebi, in to, kar drugi vedo o naši vednosti. Smo kompleksni vozli v bogati tkanini recipročnih informacij.²⁰

Ne gre torej le za to, da bi se te interakcije odvijale na višji makroskopski ravni; dodati bi bilo treba tudi to, da Rovelli, ko govori o vseh permutacijah vednosti (kaj drugi vedo o nas, kaj vemo sami, kaj drugi vedo o naši vednosti...), kar pomeni vse permutacije simbolne »registracije« stanja reči, pozabi dodati ključno raven, raven »objektivirane« vednosti, torej vednosti, ki je utelešena v virtualni entiteti, ki ji Lacan pravi »veliki Drugi«. Ko govorim o mnenjih drugih ljudi, nikoli ne gre le za to, kaj mislim jaz, ti ali kdo drug, temveč vselej tudi za to, kaj misli brezosebni »drugi«. Ko prekršim določeno pravilo spodobnosti, nikoli ne naredim zgolj tega, česar večina drugih ljudi ne bi – temveč storim to, česar »drugi« ne bi. Pomislite na vzklike, kot je »Ups!«, za katere se nam zdi, da jih moramo izreči, ko se spotaknemo ali rečemo kaj neumnega – skrivnost je v tem, da je mogoče tudi to, da druga oseba, ki je le priča našega spodrsaljaja, izreče »Ups!« *namesto nas*, pa vseeno deluje. Funkcija tega »Ups!« je v tem, da uprizori simbolno registracijo neumnega spotikljaja: o tem je treba obvestiti samega virtualnega velikega Drugega. Pomislite tudi na tipično težavno situacijo, kjer vsi ljudje v določeni skupini vedo za neki umazan detajl (in tudi vedo, da vsi drugi to vedo), ko pa nekdo nevede blekne to skrivnost, se vendarle počutijo v zadregi – zakaj? Če ni nihče izvedel nič novega, zakaj so tedaj vsi v zadregi? Ker se ne morejo več *pretvarjati*, da (ali delovati, kot da) tega ne vedo – z drugimi besedami, ker to sedaj *ve tudi veliki Drugi*. V tem je nauk *Cesarjevih novih oblačil* Hansa Christiana Andersena, ki pravi, da ne smemo nikoli podcenjevati moči videzov. Včasih, ko pomotoma zmotimo videz, tudi reč sama zadaj za njim razpade. Veliki Drugi je krhek, nesubstancialen, dejansko *virtualen* v smislu, da ima status subjektivne predpostavke. Obstaja le, če se subjekt vede, *kot da bi obstajal*. Njegov status je

²⁰ *Ibid.*, str. 227.

podoben statusu ideološkega smotra, kot sta komunizem ali narod: je substanca individuov, ki se prepoznajo v njem, je temelj njihove celotne eksistence, navezna točka, ki predstavlja poslednji horizont smisla njihovih življenj, nekaj, za kar so oni sposobni dati svoje življenje, pa vendar je edina stvar, ki zares obstaja, le ti individui sami in njihova aktivnost, zato je ta substanca nekaj dejanskega le, če individui verjamejo vanjo in glede na to tudi delujejo.

A kaj ima ta vednost velikega Drugega opraviti s kvantno fiziko? Vse, kajti neposredno zadeva tako imenovani kolaps valovne funkcije (ki, kot Rovelli pravilno izpostavi, vključuje masivno redukcijo informacije): ko skušajo kvantni fiziki razložiti kolaps valovne funkcije, se vedno znova sklicujejo na prisodobno jezika – ta kolaps se zgodi, ko kvantni dogodek »pusti sled« v opazovalnem aparatu, ko je torej na neki način »registriran«. S tem dobimo tu odnos zunanosti; dogodek postane on sam in se udejanji šele, ko ga zunanje okoliščine »opazijo«; in to odseva proces simbolne realizacije, v kateri se dogodek polno udejanji šele s svojo simbolno registracijo, svoj vpis v simbolno mrežo, ki mu je zunanja. Obstaja mnogo debat o natančnem trenutku kolapsa valovne funkcije; trije glavni odgovori se popolno ujemajo z Lacanovo triado Realnega/Simbolnega/Imagarnega: Realno meritve (ko je rezultat registriran v merilni napravi in je tako vzpostavljen stik med kvantno mikrorealnostjo in običajno makrorealnostjo), Imaginarno zaznave (ko ta rezultat zazna zavest), in Simbolno vpisa (ko je rezultat vpisan v jezik, ki ga deli skupnost raziskovalcev). Ali ta debata ne kaže na določeno ontološko nekonsistenco kvantne fizike? Kvantna fizika po eni strani misli kolaps valovne funkcije (in torej nastop »običajne« realnosti) pod pogoji dejanja zaznave/registracije (ena sama realnost vznikne z dejanjem meritve), po drugi strani pa razloži (oziroma opiše) to meritev pod pogoji običajne realnosti, ki vznikne šele z njo (torej tedaj, ko v merilno napravo trčijo elektroni itn.), in to očitno vsebuje dokazovalni krog.

192

To pomeni, da glavni problem ni v tem, kako lahko preidemo iz klasičnega v univerzum kvantnih valov, temveč ravno nasprotno – problem je v tem, zakaj in kako kvantni univerzum sam imanentno potrebuje kolaps valovne funkcije, njeno »de-koherenco« v klasični univerzum, torej v tem, zakaj in kako je kolaps inherenten kvantnemu univerzumu. Namesto da bi nas čudež kvantnega univerzuma navdajal s strahospoštovanjem, moramo obrniti perspektivo in spoznati, da je pravi čudež v nastanku naše »prostorsko-časovne« realnosti. Ne gre le za to, da ni nobene klasične realnosti, ki je ne bi vzdrževale zabrisane kvan-

tne fluktuacije; dodati je treba tudi, da ni nobenega kvantnega univerzuma, ki ne bi bil hkrati vselej že vezan na kos klasične realnosti. Problem kolapsa valovne funkcije z dejanjem meritve je v tem, da ga je treba formulirati v klasičnih in ne v kvantnih pojmih. Zato ima

kolaps valovne funkcije abnormalno pozicijo znotraj kvantne mehanike. Je *po-goj*, da bi se opazovanje zgodilo, a ga kvantna teorija ne more napovedati. Je dodatni postulat, ki ga je treba privzeti, da bi kvantna mehanika postala konsistentna.²¹

Opozoriti je treba na to natančno formulacijo: meritev, ki je formulirana v pojmih klasične realnosti, je nujna, da bi kvantna mehanika sama bila konsistentna, in dodatek klasične realnosti je tisti, ki »prešije« kvantno polje. Kakšen je tedaj status »kvantne realnosti«, torej tako imenovane valovne funkcije Ψ , ki proizvede množstvo superponiranih stanj?

Ali moramo Ψ imeti za nekaj, kar dejansko predstavlja fizikalno realnost? Ali naj jo imamo za golo računsko orodje, ki izračuna verjetnosti eksperimentov, ki *bi* jih lahko izvedli, tako da so njihovi rezultati »realni«, sama valovna funkcija pa ne?

... [D]el kopenhaške interpretacije kvantne mehanike je zavzel to slednje stališče, pa tudi različne druge šole so Ψ obravnavale kot računsko prikladnost brez lastnega ontološkega statusa, mimo tega, da pač je del stanja duha eksperimentatorja ali znanstvenika.²²

To obotavljanje, da bi funkciji Ψ pripisali ontološki status, »izvira iz odpora, ki so ga čutili mnogi fiziki, da bi lahko stanje dejanskega sveta od časa do časa nenadoma 'skočilo' v na videz naključno smer, ki je značilna za pravila kvantne meritve«²³: v dejanju meritve valovna funkcija »kolabira«, zvedena je na eno samo realnost, tako da se postavi vprašanje, kako lahko dejanje sploh zadeva objektivno realnost in izbriše množstvo superponiranih stanj? (»Ko v kvantni

²¹ George Greenstein in Arthur G. Zajonc, *The Quantum Challenge: Modern Research on the Foundations of Quantum Mechanics*, Jones and Bartlett, Sudbury/Mass. 1997, str. 285.

²² Roger Penrose, *Fashion, Faith, and Fantasy in the New Physics of the Universe*, Princeton UP, Princeton 2016, str. 198.

²³ *Ibid.*, str. 198.

mehaniki interagiramo s sistemom, ne le nekaj izvemo, temveč obenem tudi 'izbrišemo' del relevantne informacije o sistemu«²⁴ – takšna redukcija je nezamišljiva v naši standardni realnosti.) Najbolj radikalno nasprotna različica temu je MWI (*many-worlds-interpretation*, interpretacija mnogih svetov), ki ne dovoljuje nikakršne redukcije: VSE možnosti, vsebovane v valovni funkciji, so udejanjene. Toda, kot smo že videli, pravo nasprotje kopenhaški ortodoksiji ni MWI, temveč interpretacija, ki, nasprotno, valovno funkcijo (kvantni prostor-čas) razume kot poslednjo ultimativno realnost, našo prostorsko-časovno realnost pa ima za neke vrste ontološko iluzijo, za proizvod naše nevednosti in spoznavnih omejitev. Toda katera različica je pravilna oziroma vsaj boljša od druge? Če parafraziramo Stalina, sta obe slabši, saj je sama alternativa napačna – raje je treba vztrajati na absolutni neodločljivosti te izbire, tako da nobene od obeh ravni ne smemo povzdigniti v pravo realnost.

Ta neodločljivost ne implicira simetrije dveh ravni. Kot materialisti moramo privzeti, da ne obstaja nič drugega kot kvantni valovi, ki tvorijo »osnovno slovnico« realnosti, da torej ni druge realnosti; toda ta »nič« že pozitivno dejstvo, kar pomeni, da mora obstajati nekakšna vrzel/rez v tej »osnovni slovnici«, vrzel/rez, ki odpre prostor za kolaps valovne funkcije. To pa nas spet pripelje nazaj h Kleinovi steklenici: če njena kroglasta površina reprezentira Realno, torej nekakšnega »mehkužca« osnovne teksture kvantnih valov, in če je ta tekstura predontološka, torej neki »manj-kot-nič«, tedaj luknja v njeni sredi kaže, da nekaj, neki brezdANJI atraktor, vleče polje navzdol, potiska tisti »manj-kot-nič« v Nič, v Praznino, na podlagi katere lahko potem šele nastane nekaj, torej naša realnost. Torej nimamo le dualnosti »infrastrukturnih« kvantnih valov in »superstrukturne« makroskopske realnosti; obstaja še tretja raven, prepadna Praznina, s katero je predontološko Realno preobraženo v makroskopsko realnost. S to transsubstanciacijo šele nastanejo vse entitete višjega reda, vključno z dejavniki opazovanj in merjenj kvantnih valov, hkrati pa tudi to, kar izkušamo kot prazno (prostorsko in časovno) formo makroskopske realnosti. Kant je imel glede tega prav: čas in prostor sta formi, ne le statistični povprečji oscilacij prostora-časa, in uganka je v tem, kako se ta forma loči od vsebine in se vsej vsebini vtisne kot njena forma. Odgovor je v tem, da prepadna Praznina omogoči tisti razmik, v katerem se lahko pojavi forma kot zunanji vsebnik svoje vsebine. Na najbolj abstraktni ravni rilčast zavoj Kleinove steklenice (ki ga omogoča

²⁴ *Ibid.*, str. 217.

prepadna Praznina, ki naredi »mehkužca« kvantnih valov nestabilnega in nedovršenega) omogoči vznik »objektivne« prostorsko-časovne realnosti iz tega mehkužca. Ne gre torej za to, da bi »mehkužec«, torej tekstura kvantnih valov, srečno vibriral in bi ga tu in tam prekinil prepadni rez, kar bi porodilo rilec; raje gre za to, da v zaprti, brezsmerni krožnosti Kleinove steklenice rilec sam retroaktivno porodi mehkužca Realnega.

Povzetki | Abstracts

Matjaž Vesel

Descartes o gibanju v Svetu

Ključne besede: Descartes, Svet, gibanje, zakoni narave, vzročnost med telesi

V članku bom najprej na grobo orisal proces nastajanja *Sveta*. Sledila bo predstavitev in analiza Descartesove kritike sholastičnega pojmovanja gibanja iz 7. poglavja *Sveta*, nato pa še predstavitev in kratka analiza drugih postavk o gibanju, ki jih lahko zasledimo v prvih sedmih poglavjih istega dela. Članek bom sklenil z obravnavo pravil gibanja ali zakonov narave, ki jih večkrat razumejo kot osnutek klasičnih, newtonovskih inercialnih zakonov. Osnovno vprašanje, ki me bo pri tem vodilo, je, na kakšen način je Descartesov Bog po stvarjenju še vedno prisoten v stvarstvu. Rečeno drugače: ali prehajanje gibanja med telesi povzroča Bog ali pa imajo telesa moč povzročanja sama v sebi?

Matjaž Vesel

Descartes on Motion in *The World*

Key words: Descartes, The World, motion, laws of nature, body to body causation

In the article, I will first offer an outline of process of making of *The World*, followed by is a presentation and analysis of Descartes' critique of the scholastic understanding of motion in the seventh chapter of *The World*, and then a presentation and brief analysis of other suppositions about motion identified in the first seven chapters of this work. I conclude by examining the rules of motion or the laws of nature that are often understood as a draft of the classic Newtonian laws of inertia. My fundamental question is: in what ways is Descartes' God still present in the created world after the creation itself? In other words: Is the transition of motion between bodies caused by God or do bodies possess the power of causation themselves?

197

Aleš Bunta

Singularnost *cogita*: nekaj dopolnil k Hintikkovi teoriji

Ključne besede: cogito, Descartes, Hintikka, performativ, sv. Avguštin

Besedilo je študija ene najpomembnejših teorij kartezijskega cogita v dvajsetem stoletju, razlage cogita kot performativa, ki jo je razvil in utemeljil logik Jaakko Hintikka. V prvem delu besedila najprej pojasnimo, v čem je jedro Hintikkove teorije, in zakaj je možno

trditi, da je dejansko šele Hintikka razvil jasen koncept singularnosti kartezijanskega cogita. V drugem delu besedila pokažemo, da je verjetno največja težava Hintikkove teorije v tem, da jo je težko uskladiti z Descartesovo izpeljavo v *Meditacijah*. V tem kontekstu, na nov način osvetlimo razmerje med Descartesovo izpeljavo in izrazito podobnim argumentom, ki ga je v svojem dialogu *O Svobodni volji* razvil Sv. Avguštin. V zadnjem delu se osredotočamo na nekatere inovativne teze Hintikkovih poznejših študij cogita.

Aleš Bunta

The Singularity of the Cogito: Some Additions to Hintikka's Theory

Key words: cogito, Descartes, Hintikka, performative, St. Augustine

The paper is a study of one of the most important theories on the Cartesian cogito in the twentieth century – Jaakko Hintikka's performative interpretation of the cogito. In the first part of the text, we explain the kernel of Hintikka's argument, showing why is it possible to claim that it was in fact Hintikka who first developed a clear concept of the singularity of the Cartesian cogito. In the second part of the text, we show that arguably the greatest difficulty of Hintikka's theory consists of the fact that his interpretation cannot be efficiently applied to Descartes' line of argumentation in the *Meditations*. In the same context we also clarify the relation between Descartes' own deduction of the point of certainty in *Meditations* and the strikingly similar argument that St Augustine devised in his dialogue *On Free Choice of the Will*. In the final part of the paper, we focus on some highly innovative theses that Hintikka developed in his later studies of the cogito.

Tadej Troha

The Age of H: Towards the Anthropocene Imperative

Keywords: Anthropocene, Earth System, environmental crisis, imperative, ethics

The article examines the concept of the Anthropocene as it has been developed in the field of Earth System science. The key value of the Anthropocene is seen in the fact that it manages to subsume the previously dispersed aspects of the environmental crisis under a single denotation. With the Anthropocene, the focus is no longer on a multitude of environmental issues that individually call for concrete solutions and ad hoc interdisciplinary connections, but on a concept – a concept that also enables philosophy to join the discussion. The Anthropocene is not merely a loose definition of an epoch more or less marked by human impact. On the contrary, the onset of the Anthropocene is marked by the moment that humanity as an integral component of the Earth System, i.e. as a component that in the material sense was never external to the System, was recognised as one of the *drivers* of the System's dynamics. The Anthropocene could thus be defined as *an irreversible transition to a new regime of the Earth System's dynamics in which the*

human factor, precisely at the point of its maximal intensity, is deprived of its former relative autonomy. Once human activity becomes one of the drivers of the System's dynamics it is no longer able to dissociate itself from the other processes of the now reconfigured Earth System. The Anthropocene thus calls for a clear decision, a decision to fully affirm the existence of the new predicament, i.e. to adhere to what the author formulates as the Anthropocene imperative.

Tadej Troha

Doba črke H: k imperativu antropocena

Ključne besede: antropocen, sistem Zemlja, okoljska kriza, imperativ, etika

Članek obravnava koncept antropocena, kot je bil razvit v polju znanosti o sistemu Zemlja. Ključna vrednost antropocena je mogoče videti v dejstvu, da je pod enotno poimenovanje uspel povzeti vse prej razpršene vidike okolje krize. Z antropocenom v fokusu ni več množstvo okoljskih problematik, ki vsaka zase kliče po konkretnih rešitvah in *ad hoc* interdisciplinarnih povezavah, temveč na konceptu – konceptu, ki vrata diskusije odpre tudi filozofiji. Antropocen ni le ohlapna opredelitev epohe, ki je bolj ali manj zaznamovana s človekovim vplivom. Nasprotno, nastop antropocena označuje trenutek, ko je bilo človeštvo kot integralna komponenta sistema Zemlja, torej kot komponenta, ki v materialnem smislu sistemu nikoli ni bila zunanja, zaznano kot eno gonil dinamike sistema. Antropocen je tako mogoče definirati kot *nepovraten prehod v nov režim dinamike sistema Zemlja, v katerem človeški dejavnik natanko na točki maksimalne intenzitete izgubi svojo prejšnjo relativno avtonomijo*. Ko človeška dejavnost postane eno od gonil dinamike sistema, se ne more več razločiti od preostalih procesov zdaj rekonfiguriranega sistema Zemlja. Antropocen tako kliče po jasni odločitvi, odločitvi polne afirmacije obstoja novega stanja, sledenja temu, kar avtor formulira kot imperativ antropocena.

Miran Božovič

Spekulativna zgodovina filozofije

Ključne besede: novoveška filozofija, metafizika, duh, telo, smrt

Članek pretresa, kako se je tisto, kar je Descartes imenoval »zgodba mojega duha,« od-slikavalo v zgodovini idej poznega sedemnajstega in zgodnjega osemnajstega stoletja. Descartes je s tem izrazom mislil na pripoved o svoji pozemski oziroma tostranski eksistenci, se pravi, na zgodbo svojega utelešenega duha. Ker pa je duh po Descartesu »realno različen« od telesa, smrt telesa ne pomeni tudi konca zgodbe duha. Članek obravnava tista maloštevilna literarna dela in pa dela filozofske historiografije tistega časa, ki slikajo Descartesovo posmrtno usodo, se pravi, zgodbo njegovega neutelešenega duha.

Miran Božovič

The Speculative History of Philosophy

Key words: modern philosophy, metaphysics, mind, body, death

The article considers the ways in which what Descartes called “the story of my mind” is reflected in the history of ideas of the late seventeenth and early eighteenth centuries. With this expression, Descartes meant, first and foremost, an account of his own earthly or this-worldly existence, that is, the story of his embodied mind. Since for Descartes the mind is “really distinct” from the body, death of the body does not mean an end to the story of the mind. The article discusses some of the rare works of literature and philosophical historiography of the period that portray Descartes’ post-mortem fate, that is, the story of his disembodied mind.

Gregor Kroupa

Realizem Leibnizeve univerzalne karakteristike

Ključne besede: Leibniz, realizem, platonizem, univerzalna karakteristika, epistemologija, ontologija

Članek obravnava Leibnizev načrt filozofskega jezika, t. i. »univerzalno karakteristiko«. Najprej izpostavimo dejstvo, da Leibnizev načrt temelji na določenem semiotičnem vidiku matematike, ki v kontekstu novoveške ideje matematizacije vseh znanosti predstavlja novost. Kakorkoli ima Leibnizev drzen načrt resne pomanjkljivosti, ki so nedvomno botrovale temu, da ni nikoli zares začel z njeno izvedbo, pa Leibniz črpa optimizem iz strogo platonistične zasnove svoje epistemologije, v kateri je karakteristika utemeljena. Karakteristika je v sami teoretski zasnovi mogoča le pod pogojem, da se zaveže klasičnemu realizmu in se odpove tisti metodi filozofije zavesti, ki sta jo ustoličila Descartes in Locke. Iz tega, kaj karakteristika obljublja, in iz njene zavezanosti platonizmu pa je videti, da se karakteristika kot jezik narave v ključnih potezah zgleduje po neki tradiciji mišljenja jezika, ki ima svoj začetek v Platonovem *Kratilu* in ima v Leibnizevem času še vedno svoje zagovornike.

Gregor Kroupa

The Realism of Leibniz’s Universal Characteristic

Keywords: Leibniz, realism, Platonism, universal characteristic, epistemology, ontology

The article deals with Leibniz’s plan for a universal language, the so-called “universal characteristic”. First, I underline the fact that Leibniz’s plan is based on a certain semiotic aspect of the mathematics, which represents an innovation in the context of the

early modern idea of the mathematization of all sciences. Leibniz's ambitious scheme naturally has some serious shortcomings, which undoubtedly contributed to the fact that he never even began to carry out his project. However, I claim that Leibniz was optimistic about his plan because of his strictly Platonist epistemology, on which the characteristic is founded. In its very theoretical core, the characteristic is possible only insofar as Leibniz adopts classic Platonic realism and renounces the kind of philosophy of consciousness advocated by Descartes and Locke. Based on the promises and the inherent Platonism of the characteristic it then seems that, as a language of nature, the scheme exhibits some striking similarities to a certain tradition of linguistic thought that started with Plato's *Cratylus* and still had its advocates in Leibniz's days.

Slavoj Žižek

Realnost in Realno: variacije na temo Platonove votline

Ključne besede: realnost, Realno, Platon, zavest, kvantna fizika

Članek skozi vrsto filozofskih, družbenokritičnih in znanstvenih toposov raziskuje odnos med realnostjo kot navidez od subjekta neodvisnim poljem ter Realnim kot mestom vpisa subjekta vanjo. Ta odnos se zrcali na mnogih področjih, od variacij na Platonovo votlino, do statusa zavesti v nevroznanosti, do kritike ideologije, pa vse do kvantne mehanike. Povsod se izriše enak vzorec: čeprav nikjer ne moremo predpostaviti izhodiščnega, substancialnega subjekta, pa le subjektivni vpis sploh omogoča vzpostavitev konsistentne realnosti. V tem ima razmerje med realnostjo in Realnim podobo Kleinove steklenice, ki je narejena iz ene same geometrijske površine, a vendarle proizvede svojo lastno notranjost, ki se loči od zunanosti; subjekt je ime za zavoj te ploskve same vase in ostaja njena slepa pega, ki je potrebna, da bi notranjost nastale steklenice lahko vzbujala iluzijo dovršene in celovite realnosti.

Slavoj Žižek

Reality and the Real: Variations on the Theme of Plato's Cave

Key words: reality, the Real, Plato, consciousness, quantum physics

On the basis of a series of philosophical, socio-critical and scientific topoi, the article examines the relation between reality as a field that is seemingly independent of the subject and the Real as the place of the subjective inscription into it. This relation manifests itself in many domains, for instance, in Plato's metaphor of the cave, the status of consciousness in neuro-science, the critique of ideology, as well as in quantum mechanics. In all these cases, the same pattern is visible: even though the existence of an originary, substantial subject can never be assumed, only the subjective inscription enables the emergence of a consistent reality. This relation may well be said to exhibit

the form of a Klein bottle which is made of one geometrical surface and yet produces its own inside as distinguished from its outside; the subject represents merely the twisting of the surface into itself, thus remaining its blind spot, necessary for the inside of the bottle to maintain the illusion of a complete and consummate reality.

Obvestilo avtorjem

Prispevki so lahko v slovenskem, angleškem, francoskem ali nemškem jeziku.

Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam.

Prispevki naj bodo pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Za oddajo prispevkov prosimo sledite navodilom: <http://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/information/authors>.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navedenju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati ležeče.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi.

Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslane prispevka.

Prispevki bodo poslani v recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo čim prej je mogoče. Upoštevanji bodo samo popravki tipografskih napak.

Information for Contributors

Manuscripts in Slovenian, English, French and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Authors are required to provide the text written on a compatible PC (in a version of Microsoft Word), accompanied by an abstract (in the language of the original and in English) summarizing the main points in no more than 150 words and up to 5 keywords.

To submit manuscript please follow instructions: <http://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/information/authors>.

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published and central subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Papers should be sectioned with clearly marked subheadings. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscripts.

Citations should be presented as follows:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 123.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", in: M. Hollis, S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, pp. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), p. 153.

The author-date system is also acceptable with a text reference reading. References in the text are then made as follows: (author's last name, date: page(s) or section). Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript.

Articles will be externally peer-reviewed.

Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.

Filozofski vestnik

ISSN 0353-4510

Uredniški odbor | *Editorial Board*

Matej Ažman, Rok Benčin, Aleš Bunta, Aleš Erjavec, Marina Gržinić Mauhler, Boštjan Nedoh, Peter Klepec, Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič Riha, Tadej Troha, Matjaž Vesel, Alenka Zupančič Žerdin

Mednarodni uredniški svet | *International Advisory Board*

Alain Badiou (Pariz/Paris), Paul Crowther (Galway), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (Sydney), Ernesto Laclau † (Essex), Steven Lukes (New York), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal (Dunaj/Vienna), Aletta J. Norval (Essex), Oliver Marchart (Luzern/Lucerne), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore), Wolfgang Welsch (Jena)

Glavni urednik | *Managing Editor*

Jelica Šumič Riha

Odgovorni urednik | *Editor-in-Chief*

Peter Klepec

Tajnik | *Secretary*

Matej Ažman

Jezikovni pregled angleških tekstov | *English Translation Editor*

Dean J. DeVos

Naslov uredništva

Filozofski vestnik
p. p. 306, 1001 Ljubljana
Tel.: (01) 470 64 70

Editorial Office Address

Filozofski vestnik
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia
Phone: +386 (1) 470 64 70

fi@zrc-sazu.si | <http://fi2.zrc-sazu.si/sl/publikacije/filozofski-vestnik#v>

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode pošiljajte na naslov uredništva.
Editorial correspondence, enquiries and books for review should be sent to the Editorial Office.

Revija izhaja trikrat letno. | *The journal is published three times annually.*

Letna naročnina: 21 €. Letna naročnina za študente in dijake: 12,50 €.

Cena posamezne številke: 10 €. | *Annual subscription: €21 for individuals, €40 for institutions. Single issues: €10 for individuals, €20 for institutions. Back issues are available.*

Naročila sprejema

Založba ZRC
p. p. 306, 1001 Ljubljana
Tel.: (01) 470 64 65
E-pošta: narocanje@zrc-sazu.si

Orders should be sent to

Založba ZRC
P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia
Phone: +386 (1) 470 64 65
E-mail: narocanje@zrc-sazu.si

© 2018, ZRC SAZU, Filozofski inštitut | *Institute of Philosophy, Založba ZRC*

Oblikovanje | *Design: Pekinpah*
Tisk | *Printed by: Cicero Begunje*
Naklada | *Printrun: 380*

9 770353 451019



Descartes

Matjaž Vesel, Descartes o gibanju v *Svetu*

René Descartes, Principi filozofije, drugi del

Aleš Bunta, Singularnost *cogita*: nekaj dopolnil k Hintikkovi teoriji

Jaakko Hintikka, *Cogito, ergo sum*: sklep ali performativ?

The Anthropocene

Tadej Troha, The Age of H: Towards the Anthropocene Imperative

Realizem v moderni filozofiji

Miran Božovič, Spekulativna zgodovina filozofije

Gregor Kroupa, Realizem Leibnizeve univerzalne karakteristike

Slavoj Žižek, Realnost in Realno: variacije na temo Platonove votline

