

Gregor Kroupa*

Descartesovo stvarjenje sveta: rojstvo genetične epistemologije¹

Pred časom je v kontinentalni filozofiji zakrožilo vprašanje statusa t. i. »prednamskih« (*ancestraux*) izjav, se pravi izjav o dogodkih, ki jih človek ni zaznaval, ker so se zgodili pred vznikom zavesti. Quentin Meillassoux je takšne pojave soočil s pozicijo, ki jo imenuje korelacionizem, ki da obvladuje zahodno filozofijo vse od Kanta naprej, se pravi s stališčem, ki vse zvaja na transcendentalno korelacijo subjekta in objekta, mišljenja in biti, ki torej pojmuje razmerje med obojima kot nekaj izvornega, primarnega in ireduktibilnega.² Za kantovski transcendentalizem in njegove številne izpeljanke imajo prednamski pojavi paradoksen status: zgodili naj bi se v času, ko *nas* še ni bilo, pa vendarle so se zgodili samo *za nas*. Veliki pok, vznik življenja na zemlji ali izumrtje dinosavrov si težko izborijo status dogodkov, ki so se dejansko zgodili neodvisno od vsake zaznave, kajti za korelacionista je vsaka bit danost, ki je dana nekomu, ki zaznava in spoznava. Če ni nikogar, komur bi bila dana, če torej lahko govorimo le o mnogo kasnejši danosti določenih sledi teh dogodkov, »prafosilov«,³ potem bo korelacionistični filozof vselej omejeval domet takšnih »dejstev« na obstoj subjekta in njegovih znanstvenih metod, ki vselej operirajo znotraj korelacije in s prstom kazal na filozofsko naivnost znanstvenega realizma.

Meillassoux nato hiti pojasnjevati, da predkantovski »dogmatični« realist, na primer kartezijanec, nima prav nobenih težav s statusom prednamskosti.⁴ Četudi bi vpeljal pomembno distinkcijo med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi in opozarjal, da izjave, ki govorijo o »veliki vročini« ali »bleščeči svetlobi« v času formiranja zemlje, preprosto niso smiselne in bi namesto tega govoril o frekven-

49

¹ Članek je rezultat dela na raziskovalnem projektu J6-1811 »Možnost idealizma za enaindvajseto stoletje«, ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

² Cf. Quentin Meillassoux, *Po končnosti: razprava o nujnosti kontingence*, prev. S. Tomšič, Ljubljana, Založba ZRC, 2011, str. 18–21.

³ *Ibid.*, str. 24.

⁴ Cf. *ibid.*, str. 25–27.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

cah in valovnih dolžinah (sam Descartes pa bržkone le o velikostih, oblikah in gibanjih delcev), ki v nasprotju z zvoki in barvami določajo realne, od percepcij subjektov povsem neodvisne lastnosti materije. Prednamski dogodki, katerim zavest ni bila neposredno priča, zato zanj niso nič manj dejanski in nič manj del »Velike Zunanosti«,⁵ kot to imenuje Meillassoux, so del realne zgodovine, ki se je pač le zgodila brez opazovalcev; o pretekli realnosti imamo lahko sicer zelo nenatančne predstave, njena bit pa nikakor ne čaka na zavest, da bi jo potrdila.

Če torej primerjamo obe tu skicirani poziciji, se zdi, da je kartezijanec v določeni prednosti. Njegova realistična zdravorazumska ontologija (in epistemologija) je vsekakor preglednejša, saj je prednamska preteklost nepovratno dejstvo; sicer se ne zmeni za to, ali bo razvil dovolj dobre znanstvene metode, da bi jo uspel natančno rekonstruirati, vendar pa je resnica o njej vsaj trdno usidrana »tam zunaj«, kjer čaka na odkritje. Po drugi strani pa je korelacionistova prednamskost vselej v oklepaju, ontološko izmuzljiva, pa čeprav se sam zaveda, da so njegovi pomisleki omejeni zgolj na filozofski diskurz in veljavnosti znanstvenih hipotez kot takih ne ogrožajo, saj mu ta veljavnost ne pomeni več ontološke adekvacije z avtonomno sfero biti.

Descartesova geneza brez Geneze

Vendar pa je Descartesova epistemologija subtilnejša, kot bi se nemara zdelo ob branju, ki upošteva zgolj učbeniško obravnavo teorije idej. Dejstva, se pravi od zavesti neodvisne resnice in dogodke, katerih načelna dostopnost bi ga lahko navdajala z določenim epistemološkim optimizmom, Descartes ponekod namerno potlači in jih nadomesti z domišljjsko fabulo. Četudi namreč meni, da je opis stvarjenja sveta v šestih dneh v starozavezni Genezi resničen, pa je njegova pomanjkljivost ta, da – kolikor je stvarjenje čudež – ni inteligibilen. Descartes se zato odreče resničnosti v prid umljivosti in videti je, da gre v njegovih očeh za nekakšen gambit, ki ima dvojno prednost: ne oporeka dogmi, ker ohranja čudež stvarjenja na ravni dejstev, hkrati pa golo resničnost zamenja za znanstveno Resnico, ki je za razliko od svetopisemskih »dejstev« eksplikativna.

Descartes tako bralcu na začetku šestega poglavja svojega *Sveta* – mladostnega spisa, ki ga zaradi strahu pred cenzuro, kot vemo, sam nikoli ne objavi – predla-

⁵ *Ibid.*, str. 20.

ga, »naj se vaš duh za hipec povzdigne nad ta svet, da bi uzrl drug, popolnoma nov svet, ki ga bom vpričo vašega duha ustvaril [*je ferai naïtre*] v domišljijem prostoru.«⁶ Tako naj bi si najprej predstavljali, »da Bog povsod okrog nas na novo ustvari toliko materije, da nikjer, kamor seže naša domišljija, ne vidi več nobenega mesta, ki bi bilo prazno«,⁷ da je ta materija »resnično telo, ki je popolnoma trdno in ki enakomerno zapolnjuje vso dolžino, širino in globino tega velikega prostora, sredi katerega se je ustavil naš duh«,⁸ ter da jo bog razdeli na brezštevne delce različnih oblik in velikosti; nato pa poskrbi za to,

da se od prvega trenutka njihovega stvarjenja eni začnejo premikati v eno, drugi v drugo smer, eni hitreje in drugi počasneje (ali pa se, če hočete, sploh ne premikajo) in da se potem še naprej premikajo skladno z običajnimi zakoni narave. Kajti Bog je te zakone vzpostavil na tako čudovit način, da četudi predpostavimo, da ne bi ustvaril nič razen pravkar naštetega in še to brez reda ali sorazmerja, marveč bi iz tega napravil najbolj zmešan in zmeden kaos, kar ga znajo opisati pesniki, bi ti [zakoni narave] zadostovali za to, da bi se delci tega kaosa sami od sebe razmotali in razporedili v takšen red, da bi oblikovali dovršen svet, v katerem bi bila vidna ne le svetloba, ampak tudi druge splošne in posebne stvari, ki se pojavljajo v resničnem svetu.⁹

Ustavimo se najprej pri sami formi tega predloga, ki ga sicer Descartes pozneje, kot bomo videli, nekoliko korigira. Motivacija za to fabulo sama po sebi ni subverzivna; Descartesov namen ni podajati neko kontroverzno alternativno kozmologijo in se nato zavarovati s trditvijo, da gre zgolj za miselni eksperiment.¹⁰ Povsem resno je treba vzeti Descartesove navedbe, da je sicer bog ustvaril svet »pred pet ali šest tisoč leti«¹¹ in da »ga je Bog že na začetku napravil takšnega, kakršen mora biti.«¹² To pomeni, kot Descartes natančno navaja pozneje v *Prin-*

⁶ *Le monde ou la traité de la lumière*, v: C. Adam, P. Tannery (ur.), *Œuvres de Descartes* (12 zv.), Pariz, Vrin/CNRS, 1964–1976 (odslej: AT in rimska številka zvezka), AT XI, str. 31.

⁷ *Ibid.*, str. 32.

⁸ *Ibid.*, str. 33.

⁹ *Ibid.*, str. 34–35.

¹⁰ Za historično poučno argumentacijo, da Descartesova motivacija za fabulo v *Svetu* bržkone ni strah pred cerkvenimi oblastmi, glej tudi Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Pariz, Presses universitaires de France, 1966, str. 118.

¹¹ Descartes, *Le monde*, AT XI, str. 32.

¹² Descartes, *Razprava o metodi*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Založba ZRC, 2007, str. 69 (AT VI, str. 45).

cipih filozofije, da se univerzum dejansko ni formiral postopoma iz kaotične materije, temveč ga je bog ustvaril že popolnega, »poleg tega pa na zemlji niso bila samo semena rastlin, ampak same rastline; niti Adam in Eva se nista rodila kot otroka, ampak sta bila ustvarjena kot odrasla človeka«. ¹³ V tem lahko zaznamo spekulativni moment: dejstva o nastanku univerzuma in živih bitij na zemlji za Descartesa niso vprašljiva, prva Mojzesova knjiga jih namreč opisuje dokaj barvito; toda težava teh »dejstev« ni, kot bi lahko kdo prehitro sklepal, njihovo dogmatično poreklo, ampak to, da so zgolj dejstva in kot taka so lahko naključna in za opis ustroja univerzuma neprimerna. ¹⁴ Zgodovina, vključno z zgodovino samega univerzuma, kolikor je zgolj natančno popisana serija dogodkov, se ne sestavi v dejansko eksplikacijo pojava ali stanja, ker nam namesto vzročne verige daje le golo sosledje. Descartesova fikcija novega sveta torej nikakor ne namiguje na to, da je naš svet nastal iz kaosa. Fabula novega sveta je prej neka idealizirana serija korakov stvarjenja, ki hoče partikularno dejstvo nadomestiti z občo resnico. Descartes tako s svojo genezo novega sveta generira tisto, kar sicer imenujemo *znanstveni model*, katerega glavna prednost pred vsakršnimi dejstvi je njegova inteligibilnost. Ta se kaže vsaj na dveh ravneh.

V prvi vrsti gre tu za umljivost samih lastnosti, ki jih Descartes pripiše svoji materiji, v kateri naj ne bi bilo »nič takega, kar vsakdo ne bi mogel spoznati tako popolno, kolikor je le mogoče«. ¹⁵ V sedmem poglavju *Sveta* tako zreducira vzroke vseh naravnih pojavov na tri zakone gibanja homogenih delcev: zakon inercije, zakon o ohranitvi količine gibanja in zakon premočrtnosti gibanja. ¹⁶ Svet, ki ga na ta način kreira Descartes, pa naj bi si lahko zamislile tudi »najbolj omejene glave«, *les plus grossiers esprits*, in četudi tak svet ne obstaja, je vsaj možen, kar pomeni, bog bi ga lahko ustvaril. ¹⁷ Na drugi strani pa je v Descartesovih očeh problem aristotelske fizike in njenih sholastičnih interpretacij prav v tem, da je nerazumljiva in nepregledna. Tako je na primer razsežnost prve materije (*materia prima*) razumljena zgolj kot ena izmed njenih akcidenc, kar bi imelo protislovno implikacijo, da razsežnost ne bi bila njeno bistvo in bi bila torej ma-

52

¹³ Descartes, *Principia philosophiae* III.45, AT VIII-1, str. 100.

¹⁴ Cf. Catherine Labio, *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca in London, Cornell University Press, 2004, str. 24.

¹⁵ Descartes, *Le monde*, AT IX, str. 33.

¹⁶ Cf. *ibid.*, str. 38–47.

¹⁷ *Ibid.*, str. 36. Ta možnost je s tem metafizično utemeljena, saj je ontološko zasidrana v božjem umu. Cf. Jean Pierre Cavallé, *La fable du monde*, Pariz, Vrin-EHESS, 1991, str. 234.

terija misljiva tudi kot nerazsežna,¹⁸ medtem ko v kartezijski mehanicistični perspektivi vse čutne lastnosti in nasploh vsi pojavi ter vse akcidence izhajajo izključno iz modifikacij razsežnosti in zakonov gibanja. Pomen Descartesovega standardnega očitka na račun (zlasti sholastičnega) aristotelizma je seveda ta, da je s tem, ko je preveč namnožil akcidence ter jih ontološko vezal na čedalje bolj nepregedno ontologijo hilomorfizma, delovanje narave naredil nerazumljivo in to ne zgolj »najbolj omejenim glavam«.

Drugo raven inteligibilnosti, ki je sicer tesno povezana s prvo, vendar bistveno manj opažena in komentirana, pa najdemo v *Razpravi o metodi* in *Principih*, kjer Descartes najprej ponovi tezo iz *Sveta*, da četudi vemo, da se svet ni razvil iz migetanja delcev kaotične materije, pa bi se prav lahko, če bi se namreč bog po stvarjenju takšnega kaosa zavezal zgolj vzdrževati zakone gibanja, ki jih je postavil, kar bi zadostovalo za to, da bi se univerzum in vse materialne stvari sčasoma razvili vse do stanja, v katerem jih lahko opazujemo zdaj. Descartesova poanta je zdaj v tem, da je naravo mogoče razumeti ne le zato, ker jo obvladujejo enostavni zakoni, temveč tudi zato, ker si jo je mogoče zamisliti kot rezultat nekega kontroliranega procesa, pa čeprav dejansko ni rezultat takega procesa. Skratka, koristno si je zamisliti genezo sveta, ki je sicer izmišljena, vendar možna, namesto resnične, a neumljive, ker je lažje razumeti naravo stvari, »če imamo pred očmi, kako na ta način polagoma nastajajo, kot pa če o njih preudarjamo kot o že izoblikovanih«. ¹⁹ Z vidika umljivosti nam torej »dejstva«, da je bog ustvaril nebesna telesa, zemljo, živali, rastline ter Adama in Evo, ne pa, da je zgolj ustvaril pogoje za nastanek in rojstvo vseh stvari in bitij, ne omogočajo vpogleda v njihov ustroj. Prav postopno generiranje ali razumska konstrukcija sveta je tisto, kar vzpostavlja njegovo inteligibilnost.

Vendar pa skozi vizijo *fiktivne* geneze sveta postane razumljiva struktura našega, se pravi *dejanskega* sveta, ko se namreč eksplikacija njegovega delovanja (hkratno učinkovanje kombinacij modifikacij razsežnosti in zakonov gibanja) predstavlja skozi nekakšno genezo ali verigo vzrokov in učinkov pri stvarjenju – v Descartesovi zgodbi bog *najprej* ustvari homogeno telo, ga *nato* razdeli na različne delce, *potem* jih začne tresti na raznolike načine in jim *naposled* vtisne zakone gibanja, ki v dolgih verigah mehanskih interakcij povzročijo njihovo or-

¹⁸ Cf. *ibid.*, str. 35–36.

¹⁹ Descartes, *Razprava o metodi*, str. 69 (AT VI, str. 45).

ganiziranje v nebesna telesa, zemljo in vse, kar je na njej. Descartes torej nima nobenega zares filozofskega razloga, da bi dvomil v resničnost starozavezne Geneze, da bi ji torej odrekal status zgodovinskega dejstva, vendar pa nam ta ne omogoča vpogleda v sam mehanizem kreacije. Delovanje katerikoli stvari je lažje razumeti skozi njeno postajanje, četudi je to hipotetično, zgolj možno ali celo namenoma izmišljeno. V *Principih filozofije* je to epistemološko načelo razširjeno na razlago vseh stvari:

[Č]e hočemo razumeti naravo rastlin ali ljudi, je mnogo boljše preudariti, na kakšen način lahko postopoma rastejo iz semen, kakor pa da si zamišljamo, kako so bili ustvarjeni od Boga na samem začetku sveta [*in prima mundi origine*]. Če se torej lahko domislamo zelo enostavnih in zlahka spoznavnih principov, iz katerih bomo dokazali, da bi iz njih kakor iz nekakšnih semen lahko bile vzniknile zvezde, zemlja in skratka vse, kar zaznavamo v tem vidnem svetu, čeprav morda dobro vemo, da niso nastale tako, bomo na ta način mnogo boljše razložili njihovo naravo, kakor če bi zgolj opisali, kakšne so zdaj *ali kako verjamemo, da so bile ustvarjene*.²⁰

Fiktivna geneza namesto faktične zgodovine tu torej kreira znanstveni model prav s tem, da povzdigne možnost nad dejanskost, kar je navsezadnje princip idealizacije objekta, ki je lasten geometriji. Catherine Labio lepo povzame poanto teh odlomkov, ko pravi, da je fiktivna geneza sveta, ki je mogoča brez vsakršne reference na dejstva, namreč dejstva o zgodovini začetka univerzuma, resnična, četudi so njene podrobnosti neresnične, kajti »fikcija ustvarja svojo lastno resnico in je zato bližje geometriji kot zgodovini«. ²¹ Ker je resnico lažje prepoznati v idealnih kot v dejanskih objektih, je tudi izmišljena pripoved o vzniku univerzuma in vseh materialnih stvari in bitij nekakšno idealizirano sosledje vzrokov in učinkov, ki odkriva resnico onkraj dejstev, je takšen opis strukture materialnega sveta, ki sovpada z genetično eksplikacijo vzrokov, ki ta svet obvladujejo. Podobno kot opis konstruiranja geometrijskega lika v idealnem prostoru proizvede njego-

54

²⁰ Descartes, *Principia philosophiae* III.45, AT VIII-1, str. 100. Dostavek v kurzivi je iz francoskega prevoda *Principov* (AT IX, str. 124). Francoski prevod izpod peresa opata Clauda Picota je izšel leta 1647, torej sedem let po latinskem izvirniku, Descartes pa ga je avtoriziral, ponekod sam dopolnil in mu dodal nov predgovor. Za tu obravnavan problem je francoska različica toliko pomembnejša, ker na več mestih amplificira in še bolj poudari nasprotje med dejstvi in znanstveno resnico.

²¹ Labio, *Origins and the Enlightenment*, str. 15.

vo definicijo, tudi kreacija sveta v »domišljijem prostoru« odkriva mehanizem njegovega delovanja. Četudi po Descartesu naš svet ni bil dejansko ustvarjen po predlaganem zaporedju korakov (bog ni pustil, da se nebesna telesa in bitja na zemlji razvijejo iz nekakšnih semen, klic in zarodkov, marveč jih je ustvaril v njihovi končni podobi v šestih dneh), pa resnica, katere nosilka je zgodba kreacije novega sveta, seveda zadeva *prav ta dejanski svet in ne zgolj fiktivnega*. Descartesova različica geneze je morda fiktivna, a govori resnico. Da bi Descartes izostril to poanto, v je v francoski različici *Principov filozofije* na tem mestu še bolj ekspliciten: svojo predpostavko razglasi za »hipotezo, ki je morda zelo daleč od resnice«, ²² dovoli si celo postaviti »nekaj takšnih [hipotez], o katerih absolutno menim, da so neresnične [fausses]«. ²³ Če je namreč izpeljava, dedukcija iz predpostavke, ki sicer ne more veljati za dejstvo, skladna s pojavi, potem takšna hipoteza »ne bo nič manj koristna za življenje, kot če bi bila resnična«, ²⁴ saj omogoča, da ima poseganje v delovanje narave predvidljive rezultate.

Verum ex quodlibet sequitur?

Da se ni treba prav nič ozirati na dejstva, Descartes v *Principih* pokaže tudi tako, da se naposled odreče hipotezi o izvornem kaosu delcev, ki jo je predstavil v *Svetu*. Metodološki pomen te poteze lahko spregledamo, če zanemarimo, da je Descartes v svojih kozmoloških spekulacijah vseskozi prisiljen operirati s predpostavkami, za katere skoraj gotovo ve, da so napačne, saj jih ni mogoče verificirati, ker je možnosti velikosti, oblik in gibanj delcev v izvornem stanju univerzuma enostavno preveč. Descartes lahko argumentira le splošne značilnosti svoje mehanicistične fizike, na primer, da je materija homogena, neskončno deljiva, dejansko razdeljena na delce, ki se raznoliko gibljejo itn. Toda, ker so ti delci zaradi svoje majhnosti nezaznavni, njihove natančne koordinate in gibanja ob stvarjenju pa so nedostopni tudi razumu, je vsaka hipoteza tu nujno »zelo daleč od resnice«. In tu je videti, da je status tistega, kar Descartes imenuje hipoteza, vendarle nekoliko nenavaden. Zanima ga namreč izključno to, ali je iz te hipoteze mogoče izpeljati pojave, ki so predmet izkustva, ne pa, ali je mogoče verificirati samo hipotezo. Takšna hipoteza (o začetnem stanju univerzuma, o konkretnih trajektorijah delcev, ipd.) namreč ni namenjena temu, da bi

²² Descartes, *Principes de la philosophie* III.44, AT IX, str. 123.

²³ *Ibid.* III.45, str. 123.

²⁴ *Ibid.* III.44, str. 123.

jo potrdili ali ovrgli z eksperimentom. Četudi se njene implikacije povsem skladajo z izkustvom, je to še ne uvršča med dejstva – lahko se pa pretvarjamo, da je resnična, četudi vemo, da ni. V imenu ravnodušnosti do resničnostne vrednosti hipoteze zdaj lahko razumemo tudi odločitev, da v *Principih* opusti predpostavko kaosa ter jo nadomesti z nečim inteligibilnejšim, kar je navsezadnje kriterij, za katerega že vemo, da je pomembnejši od resničnosti. Namesto kaotičnega, zelo raznolikega gibanja zelo različnih delcev je zdaj treba predpostaviti, da so bili na začetku vsi delci »približno enaki«, »srednje velikosti«, da so se vsi vrтели okrog lastne osi in v gručah okrog mnogih osi, ki so danes središča zvezd in planetov.²⁵ Ta hipoteza ni ustrežnejša zato, ker bi se bolje skladala s pojavi kot predpostavka kaotične materije, temveč zato, ker »ne verjamem, da si je mogoče izmisliti druge enostavnejše, lažje razumljive ali celo verjetnejše principe [za razlago] stvari.«²⁶ Prav mogoče je priti do enakega rezultata s hipotezo popolne zmešnjave raznolikih delcev, s pesniškim kaosom torej, vendar pa je poleg tega, da takšna zmešnjava ne bi bila v čast božji modrosti, njena pomanjkljivost predvsem ta, da »je ne moremo zaznavati tako razločno«, da smo torej nekoliko omejeni v predstavnih zmožnostih.

»Neresničnost teh predpostavk ne pomeni, da bi izpeljave iz njih [*ea quae ex ipsis deducuntur*] ne mogle biti resnične in gotove«²⁷ – to ni nikakršna kršitev načela *ex falso quodlibet*, saj Descartesova fizika temelji na predpostavkah, ki jih sicer ni mogoče verificirati, vsekakor pa morajo izpolnjevati pogoj neprotislovnosti. A ker je neprotislovnih, se pravi, možnih razlag poljubnega pojava vsekakor več kot tistih, ki zgolj sledijo dejstvom, imamo pri formuliranju hipotetične geneze našega sveta in naravnih pojavov v njem nekaj manevrskega prostora, podobno kot lahko na različne načine konstruiramo neki geometrijski lik ali mehansko napravo:

Toda, čeprav je mogoče na ta način doumeti, kako bi vse naravne stvari lahko vzniknile, zato še ne smemo sklepati, da so zares nastale na ta način. Kakor lahko isti obrtnik izdelava dve uri, ki enako dobro kažeta čas in sta od zunaj videti povsem podobni, čeprav imata popolnoma drugačna ustroja kolesij, tako tudi ni dvoma,

²⁵ Descartes, *Principia philosophiae* III.47, AT VIII-1, str. 101.

²⁶ *Ibid.*, str. 102.

²⁷ *Ibid.*, str. 101.

da je vrhovni rokodelec lahko proizvedel vse stvari, ki jih vidimo, na več različnih načinov.²⁸

Toda v čem tiči nazornost tega akta konstrukcije? Kako lahko časovno sosledje korakov hipotetične *geneze* materialnega univerzuma naredi vidno *strukturo* tega univerzuma? Mar ne bi bilo mogoče narave in njenih zakonov razložiti zgolj s sistematičnim popisom njenih lastnosti in operacij v sedanjosti? Zakaj sploh razlagati strukturo s pomočjo geneze? V čem je didaktična prednost verige dogodkov, ki se niso nikoli zgodili, pred eksplikacijo vzrokov in razlogov, ki so realno na delu ves čas? Tu se dotikamo malo znanega metodološkega principa novoveške filozofije nasploh, katerega začetnik pa je verjetno prav Descartes. Če je kartezijska fizika mehanicistična, če se torej vrti okrog paradigme nekega artefakta, potem tej paradigmi sledi tudi spoznanje. Descartes nam ne razlaga le tega, da je univerzum nekakšen urni mehanizem, temveč tudi, da ga lahko razumemo šele tedaj, ko si znamo zamisliti, da ga sami sestavljamo, ko torej postopoma dodajamo posamezne zobnike in vzmeti, namesto da bi zgolj opazovali njegova gibanja.

Catherine Labio pa na primer nekoliko presenetljivo v zgodbi iz *Sveta* vidi prenašanje preteklosti (stvarjenje dejanskega sveta) v sedanjost (stvarjenje »novega sveta«). Descartes naj bi s tem, ko je zavrnil tisto, kar so zanj zgodovinska dejstva, v korist inteligibilne fabule, bralcu pomagal tako, da je preteklo genezo sveta pretvoril v vizijo sedanjosti, ki naj bi zato postala razumljivejša in prepričljivejša. Vendar se ne moremo strinjati z zaključkom, da ima Descartesova zgodba naslednji značilnosti: »sesuva preteklost v sedanjost in izpričuje superiornost vizualnega nad narativnim«.²⁹ Descartesovo nezaupanje v zgodovino in verjetnost kot modus vednosti, njegov poudarjen »ahistoricizem«, epistemologije ne odrešuje časovnosti in narativnosti, marveč zgolj odpravi zgodovinsko faktičnost kot za znanost nerelevantno. Izvirna poteza takšne »genetične epistemologije«, če uporabimo izraz Labiojeve,³⁰ je prav to, da logično in fizično pogojevanje segmentira v verigo vzrokov na časovni osi, četudi so ti zgolj hipotetični in imaginarni. Ali torej ne bi bilo ustrežnejše reči, da Descartes s tem, ko se odloči opisati strukturo tega sveta (mehanske principe in zakone gibanja) s pomočjo

²⁸ *Ibid.* IV.204, str. 327.

²⁹ Labio, *Origins and the Enlightenment*, str. 18.

³⁰ *Ibid.*, str. 1–2, 10 *et passim*.

nekega alternativnega niza dogodkov, ki naj bi pripeljali do njegove empirične podobe (pasivni homogeni mirujoči delci, ki naj bi jim bog predpisal gibanje, zaradi česar naj bi univerzum nato sam postopoma dobil sedanjo formo), pravzaprav demonstrira epistemološko *superiornost narativnega nad vizualnim*? Kajti Descartesova zavezanost narativnemu principu eksplikacije nikakor ne prevaja zgodovinske diahronije v sinhronijo, v vizijo sedanjosti, ipd. Nasprotno: zato, da bi razložil strukturo univerzuma, kakor deluje v tem ali kateremkoli drugem trenutku, da bi jo naredil inteligibilnejšo od starozavezne Geneze, Descartes razporedi sinhrono delujoče vzroke na diahrono os in tako prej projicira sedanjost na neko alternativno preteklost. V primeru statičnega opisovanja mehanskih principov delovanja univerzuma bi se bilo namreč bržkone treba spopasti z množico hkrati delujočih vzrokov, vplivov in pogojev; treba bi bilo sistematično natančno opisati vozlišče nujnih implikacij lastnosti inertne homogene materije in principov sprememb, ki v njej sicer vseskozi delujejo hkratno, a se vzajemno pogojujejo, kar pa vsekakor naredi sinhrono »vizualno« podobo tega delovanja manj inteligibilno. Pripoved o kreaciji novega sveta na drugi strani razveže ta vozle v pregledno razporejeno kronologijo vzrokov in učinkov, ki vstopajo na prizorišče znanstvene razlage pod taktirko Descartesovega boga po posameznih fazah, kar ima to didaktično prednost, da so s tem posamezne plati razlage nazorno ločene. Sporočilo te idealne, kvazizgodovinske pripovedi, tega ne-dejanskega, fiktivnega, vendar popolnoma možnega zaporedja dogodkov je sistematični prikaz naravne filozofije in ne »zgodovina narave«. Descartes tu torej ne prenaša preteklosti (Geneze) v sedanjost (hipotetično genezo), marveč le predstavlja strukturalna vprašanja v modusu geneze, razlaga zamotanost sinhronega sistema diahrono.

Kartezijanec Rousseau?

58

Takšen pogled na Descartesovo metodo poudari določeno kontinuiteto med velikimi filozofskimi sistemi sedemnajstega stoletja in raznimi razsvetljenjskimi »razpravami o izvorih«, ko s francoskim in škotskim razsvetljenstvom ter z nemško hermenevtiko v filozofijo vstopi zgodovina, celo historicizem. Elemente Descartesove genetične epistemologije lahko v različnih podobah najdemo ne le pri Hobbesu, Spinozi in Leibnizu, temveč tudi v raznih historično ornametiranih raziskavah o izvorih človeških institucij. Prav kakor Descartes ni zgolj graditelj sistema, tudi izpeljave o izvoru jezikov, neenakosti ali moralnih vrlin ne pričajo preprosto o obratu k preteklosti. Če namreč primerjamo Descartesove

in na primer Rousseaujeve – resda skope – metodološke refleksije, vidimo, da razlaga naravnega stanja v *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* skoraj do potankosti ponavlja Descartesov pristop v filozofiji narave. Spomnimo se na kratko Rousseaujevih opozoril glede statusa njegove sicer razdelane zgodbe o človeku in družbi na začetku *Razprave o neenakosti*:

Kajti ni lahko podvzgete razplesti tisto, kar je izvorno in kar je umetno v zdajšnji človeški naravi, ter dobro spoznati stanje, ki ne obstaja več, ki morda sploh ni obstajalo in ki verjetno nikoli ne bo obstajalo, o katerem je vendar potrebno imeti pravilne pojme [*des notions justes*] za dobro presojo o našem sedanjem stanju.³¹

Nekoliko nižje doda še, da ni razloga za dvom o Mojzesovih zapisih, v katerih nikjer ni najti naravnega stanja, kot ga namerava opisati. Zavedajoč se paradoksa, ki ga je »nemogoče braniti in popolnoma nemogoče dokazati«,³² Rousseau predlaga postopek, ki se prav v ničemer ne razlikuje od Descartesovega:

Začnimo torej tako, da damo na stran vsa dejstva, saj sploh ne zadevajo tega vprašanja. Raziskav, ki se jih je mogoče o tej temi lotiti, ni treba jemati kot zgodovinske resnice, temveč zgolj kot hipotetična in pogojna sklepanja, primernejša za osvetlitev narave stvari kot za razkrivanje njihovega pravega izvora, in v tem podobna tistim, ki jih vsak dan opravljajo naši fiziki o nastanku sveta.³³

Prav nonebega dvoma ni o tem, da opravljajo Rousseaujeve historične domneve enako delo kot Descartesova geneza: ne gre za znanstveno hipotezo, kot jo ponavadi razumemo, kajti ta skuša iz množice možnih vzrokov nekega pojava odbrati najverjetnejše in nato s pomočjo eksperimentov, meritev ali drugih metod dokazati in potrditi pravi, se pravi dejanski vzrok. Na drugi strani pa Descartesova in Rousseaujeva ravnodušnost do dejanskih vzrokov ne bi mogla biti očitnejša. Rousseau tu nedvoumno zatrjuje, da ima konceptualna resnica »pravih pojmov« o »naravi stvari« prednost pred vsakršnim zgodovinsko natančnim poročilom. Ne glede na pripovedni žanr, v katerem opisuje stanja in naključja, ki naj bi botrovala napredovanju divjakov do točke vzpostavitve zasebne lastni-

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, prev. T. Jurkovič, Ljubljana, ŠOU in Krtna, 1993, str. 22.

³² *Ibid.*, str. 30.

³³ *Ibid.*

ne in formiranja družbenih vezi ter pravil, Rousseau ves čas priznava, da zgodba nima nič opraviti z dejanskimi dogodki v preteklosti. Podobno kot pri Descartesovem »novem svetu« namreč tu namen ni podajati sukcesijo stanj človeka in družbe, temveč razgrniti logično pogojevanje med posameznimi dejavniki, ki botrujejo neenakosti v *sodobni* družbi. Spoznanje prepleta teh dejavnikov je nujno za spoznanje trenutnega stanja človeka in družbe, tovrstna fiktivna, vendar možna zgodovina pa je le najprimernejša metoda njihove konceptualizacije. Domnevna zgodovina razvoja civilne družbe iz naravnega stanja naj bi pokazala notranjo strukturo stanja, v katerem je zdaj in nam omogočila sistematično analizo njenih antagonizmov. Tako za Descartesa kot za Rousseauja torej velja, da domneve o prednamskosti, o možnem stvarjenju sveta, o možni prazgodovini človeka – ta se sicer ni zgodila pred vznikom človeške zavesti, vendar se je vsekar pred pojavitvijo zgodovinske zavesti – ne bi prizadele filozofske resnice, pa čeprav bi dokazali njihovo lažnost. Zdi se torej, da zgodovina lahko zgolj potrdi »pravilne pojme«, ne more pa jih falzificirati.

Razlike med Descartesovo genezo in Rousseaujevimi kvazizgodovinskimi izpeljavami o izvorih družbe torej lahko razumemo kot razlike, ki izhajajo iz specifičnih lastnosti obravnavnih predmetov, ne pa iz samega pristopa ali metode. Če Descartesova znanost velikodušno prepusti status dejstva prvi Mojzesovi knjigi, Rousseau pa na drugi strani priznava, da dejstev prazgodovine človeštva sicer ne poznamo, vendar pa dejansko izpričano zgodovino spretno, četudi selektivno, preplete z domnevami in spekulacijami, tiči razlog tega razhajanja nemara zgolj v različnih obravnavanih predmetih, ki ju njuni teoriji skušata zaobjeti – v osnovnih načelih fizike na eni in družbe na drugi strani. Kljub temu pa ne smemo spregledati neke paradoksnе modalnosti obeh pristopov. Ne gre namreč za zapolnjevanje praznih mest zgodovine z domnevami, temveč za povzdigovanje možnosti nad dejanskost, ki ga lahko povzamemo v geslo: *četudi vemo, da se ni zgodilo tako, bi se bilo moralo zgoditi tako, če naj razumemo dejstva, ki so pred našimi očmi.*

60

Ordre des raisons

In nazadnje, ali ne bi mogli zaslediti te kartezijske napetosti med genezo in strukturo, ki se kaže kot nasprotje med dejstvi in resnico ter med zgodovino in »pravilnimi pojmi«, tudi v interpretacijah samega Descartesa?

Martial Guérout, eden najbolj pronicljivih francoskih komentatorjev Descartesovega dela, je bil svoj čas označen za strukturalista. Oznake se je, kot se za vsakega strukturalista spodobi, otepal, pa vendar je bila v kontekstu petdesetih in šestdesetih let prejšnjega stoletja smiselna, saj je njegova metoda »reda razlogov« (*ordre des raisons*), če jo primerjamo z zgodovinsko poučenimi interpretacijami kakega Alexandra Koyréja in Ferdinanda Alquiéja, ujela duh časa in ga celo za nekaj let prehitela. V svojih monografijah, posvečenih velikim imenom moderne filozofije (Descartesu, Malebranchu, Spinozi, Fichteju in drugim) se namreč vselej izogne pogledu, ki bi določen filozofski sistem prikazal kot rezultat zunanjih okoliščin – avtorjeve biografije, vpliva predhodnikov in sodobnikov ter splošnega kulturnega, intelektualnega in družbenega ozračja – in hkrati razmejeval njegove razvojne faze in iskal poti od »zgodnjih« k »zrelim« obdobjem. Guérout metafiziko Descartesovih *Meditacij* predstavi kot stabilen sistem, katerega odreže od njegovega okolja in se osredotoči na njegovo notranjo arhitektoniko – red ali zaporedje razlogov, ki tvorijo dedukcije.³⁴ Znotraj takega pristopa poznejša dela pravzaprav le dodatno osvetljujejo in razlagajo pojme, ki so bili prej le bolj enigmatično izraženi, zato je Maurice de Gandillac Guéroutovo maksimo »reda razlogov« nekoč celo označil za filozofski preformizem, saj naj bi bil celoten sistem vselej že latentno prisoten v zgodnjih delih.³⁵ Povsem v sozvočju z vzponom strukturalizma na polovici dvajsetega stoletja (njegova monografija o Descartesu je iz leta 1953) se zdi, da Guéroutov pristop propagira zgodovino filozofije brez zgodovine, da se izogiba diahroniji in zgodovinski genezi v prid sinhroniji in notranji arhitektoniki sistema, pa čeprav ni kazal zanimanja za Saussura in aplikacije njegove metode v humanistiki.³⁶

Guérout je v svojih analizah trčil ob problem, ki je, kot smo videli, prisoten že pri Descartesu, namreč, da je med dejstvi in resnico pogosto neko nenavadno razmerje. Kako pomiriti paradoks, da filozofski sistem, ki naj bi bil izraz resnice kot »nečesa brezčasnega in večno veljavnega«, vselej vznikne v času, da je torej lahko predmet zgodovine in golih dejstev, po katerih si različni nauki sledijo?

³⁴ Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 zv., Pariz, Aubier Montaigne, 1953.

³⁵ Cf. Maurice de Gandillac v diskusiji k prispevku Gilberta Kahna »Genèse et structure dans les systèmes philosophiques«, v: M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget (ur.), *Entretiens sur la notion de genèse et structure*, Pariz, Mouton, 1965 (reprint: Pariz, Hermann, 2011), str. 193.

³⁶ Cf. François Dosse, *History of Structuralism (vol. 1: The Rising Sign, 1945–1966)*, prev. D. Glassman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, str. 79.

Vendar Guérout ne podcenjuje doprinosna zgodovinarjev in tistih, ki se ukvarjajo z »dejstvi« zgodovine filozofije (s tekstno kritiko, biografijo intelektualnim razvojem, ipd.),³⁷ vendar pa, nemara podobno kot Saussure, nedvoumno stoji na strani sistema:

Filozofija po definiciji izziva vsako zgodovino, saj je znanost, ki je zajeta v svoji temeljni obliki kot nujno zaporedje evidentnih resnic, ki dolgujejo svojo gotovost tej evidenci in svojo koristnost tej gotovosti. Zgodovina ali vednost o dejstvih, se pravi vednost, ki je svojemu predmetu zunanja, nikoli ne more biti izpeljana iz notranjih razlogov; zato je negotova in posledično neuporabna. Četudi o nekem dejstvu doseže gotovost, ta vednost o naključnih in posameznih dejstvih nikoli ne vodi v znanost v pravem pomenu, saj je ta vselej nujna in univerzalna. Če bi hoteli pod takimi pogoji filozofijo podvreči zgodovini, bi s tem filozofijo popolnoma skazili.³⁸

Kot ugotavlja François Dosse v svoji veliki zgodovini strukturalizma, je Guéroutov pristop s tem, ko je zagovarjal avtonomnost in neodvisnost filozofskih sistemov in njihovih imanentnih razlogov od vseh »zunanjih« dejstev, služil zlasti kot obramba pred tem, da bi se filozofija razgradila v družboslovju.³⁹

Vendar pa, podobno kot pri Descartesu, tudi v Guéroutovih interpretacijah nimamo opravka z enostavnim nasprotjem med dinamično zgodovino in statičnim sistemom; opazka, da se Guérout raje kot z zunanjimi »psihosociološkimi vzroki« ukvarja s tistim, kar je sistemu imanentno,⁴⁰ je treba dopolniti: metoda reda razlogov, ki sledi deduktivnim verigam, se ne odreče vprašanju geneze sistema, temveč zgolj daje prednost drugačni vrsti geneze, takšni, ki generira samo vsebino sistema in ne njene zgodovinske danosti. Namesto »psihosocioloških vzrokov« Descartesove metafizike torej dobimo njene konstitutivne logične razloge. Ne moremo govoriti zgolj o statični strukturi, ker je v njej prav ta red razlo-

62

³⁷ Glej na primer uvodno metodološko poglavje Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons, (première partie: L'âme et Dieu)*, Pariz, Aubier Montaigne, 1953, zlasti str. 10–11. Kot pripadnike »kritike« navaja Étienne Gilsona, Henrija Gouhierja in Jeana Laporta; Léonu Brunschvicgu pa kot edinemu priznava, da je poskusil z »analizo struktur«.

³⁸ Martial Guérout, »The History of Philosophy as a Philosophical Problem«, *The Monist*, 53 (4/1969), str. 570.

³⁹ Cf. Dosse, *History of Structuralism (vol. 1: The Rising Sign, 1945–1966)*, str. 81.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 80.

gov generativni element.⁴¹ Razlika med Guéroutom in na primer Alquiéjem med zgodovinarji novoveške filozofije torej ni v tem, da nam slednji ponuja genezo Descartesovega sistema in kartezijanstva skozi razgrnitev razvoja Descartesove metafizike in epistemologije od *Razprave o metodi* prek *Meditacij* do *Principov filozofije* upoštevajoč pri tem vse biografske, znanstvene in družbene okoliščine, ki so relevantne za Descartesovo misel, medtem ko nam prvi opisuje sistem kot tak. Red razlogov je vselej mišljen kot zaporedje.⁴² Guérout ne nasprotuje diahroniji in genezi, ugovarja le takšnim interpretacijam, ki »vidijo pri njem [Descartesu] zgolj biografsko sosledje in ne razumskega veriženja, s tem pa dejansko sledijo le enostavnemu kronološkemu zaporedju obravnavanih tém«⁴³ in se tako odrekajo z vidika interpretacije neki produktivnejši obliki diahronije, kot je zgodovina. Če hočemo razumeti neko strukturo, jo moramo razčleniti v zaporedje razlogov.

Obstaja torej določena analogija med Descartesovo metodo obravnave materialnega univerzuma s pomočjo fiktivne geneze in Guéroutovo metodo interpretacije Descartesove metafizike. Premalo opažen, izviren, pa vendar tudi vpliven prijem Descartesove epistemologije je, da je genezo internaliziral, ponotranjil, skratka, da je dejanske zunanje vzroke nastanka univerzuma (pri tem ni pomembno, ali govorimo o velikem poku ali Mojzesovi knjigi) zamenjal za tisto, kar tako rekoč od znotraj producira njegovo logično zgradbo in ga naredi inteligibilnega. Guérout na podoben način opravi s tradicionalno pojmovano zgodovino filozofije. Ker nam ta premalo pove o filozofiji in preveč o zgodovini, se osredotoči na notranjo zgradbo sistema, o kateri skupaj z Descartesom ugotavlja, da je ni mogoče enostavno vizualizirati in je motriti v njeni statični popolnosti. Sistem je, skratka, vselej proces, in ta pri Descartesu vselej sledi bodisi analitičnemu bodisi sintetičnemu redu razlogov, kar je sicer po Guéroutu odvisno od tega, ali govorimo o *Meditacijah* ali o *Principih filozofije*.⁴⁴ In morda prav zato,

⁴¹ Cf. Gilles Deleuze, »Spinoza et la méthode générale de M. Guérout«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (4/1969), str. 426.

⁴² Guéroutova sintagma *ordre des raisons* hoče biti francoski prevod Descartesovega *series rationum*, gre torej za red kot zaporedje in ne zgolj abstraktna ureditev. Cf. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons (première partie: L'âme et Dieu)*, str. 12–13; Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, str. 9.

⁴³ Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons, (première partie: L'âme et Dieu)*, str. 13.

⁴⁴ Cf. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons (première partie: L'âme et Dieu)*, str. 22–28. Daniel Garber in Lesley Cohen sta ugovarjala interpretaciji, ki jo je zagovarjal Guérout, da imamo v Descartesovem delu opravka z dvema redoma, namreč z redom biti in spoznanja

ker Guérout sledi Descartesu zlasti v njegovih analitičnih izpeljavah v *Meditacijah*, svoje zvestobe Descartesovi metodi iz *Sveta* in *Principov filozofije* nikjer izrecno ne reflektira.

Literatura

- Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Pariz, PUF, 1966.
- Cavaillé, Jean Pierre, *La fable du monde*, Pariz, Vrin-EHESS, 1991.
- Deleuze, Gilles, »Spinoza et la méthode générale de M. Guérout«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (4/1969), str. 426–437.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes* (12 zv.), C. Adam, P. Tannery (ur.), Pariz, Vrin/CNRS, 1964–1976.
- Descartes, René, *Razprava o metodi*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Založba ZRC SAZU, 2007.
- Dosse, François, *History of Structuralism (vol. 1: The Rising Sign, 1945–1966)*, prev. D. Glassman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Garber, Daniel; Cohen, Lesley, »A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' *Principles*«, v: D. Garber, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, str. 52–63.
- Guérout, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons (première partie: L'ame et Dieu)*, Pariz, Aubier Montaigne, 1953.
- Guérout, Martial, »The History of Philosophy as a Philosophical Problem«, *The Monist*, 53 (4/1969), str. 563–587.
- Kahn, Gilbert, »Genèse et structure dans les systèmes philosophiques«, v: M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget (ur.), *Entretiens sur la notion de genèse et structure*, Pariz, Mouton, 1965 (reprint: Pariz, Hermann, 2011), str. 181–200.
- Labio, Catherine, *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca in London, Cornell University Press, 2004.
- Meillassoux, Quentin, *Po končnosti: razprava o nujnosti kontingence*, prev. S. Tomšič, Ljubljana, Založba ZRC, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, prev. T. Jurković, Ljubljana, ŠOU in Krtina, 1993.

(*ratio essendi* in *ratio cognoscendi*), ki naj bi ustrezala sintetični metodi *Principov* in analitičnemu postopku v *Meditacijah*. Cf. Daniel Garber in Lesley Cohen, »A Point of Order: Analysis, Synthesis, and Descartes' *Principles*«, v D. Garber, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, str. 54sq.