

Kajetan Škraban*

Od kod ideja trikotnika: Descartesovo pojmovanje geometrijskih likov med vrojenimi idejami, večnimi bistvi in univerzalijami

Ključne besede

vrojene ideje, večna bistva, univerzalije, predstavljanje, umski spomin

Povzetek

Descartes v *Peti meditaciji* trdi, da imajo ljudje vrojene ideje geometrijskih likov, kot je trikotnik. Obenem v problematičnem odlomku zapiše, da vrojenim idejam ustrezajo tudi večna bistva. Čeprav so skušali nekateri interpreti ontološki status teh bistev zvesti le v človeškega duha, v članku zagovarjam tezo, da takšno branje ni utemeljeno in da pri gre pri vrojenih idejah in bistvih za dve ločeni entiteti, pri čemer ideje referirajo na večna bistva.

Poleg tega Descartes o idejah geometrijskih likov razpravlja tudi v prvem delu *Principov filozofije*, kjer jih vpiše v okvir teorije univerzalij. Vendar je tu ton precej drugačen: univerzalne ideje likov so v *Principih* tvorjene in ne vrojene. To nasprotje lahko razrešimo, če upoštevamo, da pri univerzalijah ne gre za vrojene ideje: vse prej so univerzalije iz *Principov* ideje (ali imena) v širšem smislu, ki jih tvorimo v predstavljanju in s katerimi lažje razvrščamo čutno dani material; spodbudo za takšno pojmovanje mu je verjetno dala razprava iz *Tretjih in Petih ugovorov in odgovorov k Meditacijam*. Vendar Descartesova teorija univerzalij ni bila docela izdelana: v poznih delih je Descartes na tem področju eksperimentiral tudi z drugimi modeli, denimo z novo teorijo umskega spomina. Ugotovimo torej lahko, da je Descartesova teorija spoznanja geometrijskih predmetov, kot so liki, kompleksna in jo je mogoče docela razumeti šele v diahroni perspektivi.

53

Where Does the Idea of a Triangle Come From: Descartes' Conception of Geometrical Figures Between Innate Ideas, Eternal Essences, and Universals

* Mladi raziskovalec, Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani
kajetan.skraban@ff.uni-lj.si

Keywords

innate ideas, eternal essences, universals, imagination, intellectual memory

Abstract

In the *Fifth Meditation*, Descartes argues that people have innate ideas of geometric figures, such as triangles. At the same time, he writes in a problematic passage that there are eternal essences that correspond to innate ideas. Although some scholars have tried to reduce the ontological status of these essences to existence in the human mind, in this article, I argue that such a reading is not justified and that innate ideas and eternal essences are two separate entities, with ideas referring to eternal essences.

Additionally, Descartes discusses ideas of geometric figures in the first part of the *Principles of Philosophy*, where he places them within the framework of the theory of universals. However, the tone here is quite different: universal ideas of figures in the *Principles* are formed, not innate. This contradiction can be resolved by considering that universals are not innate ideas: rather, the universals from the *Principles* are ideas (or names) in a broader sense, which we form in imagination and use to categorize sensory material. He was likely influenced in this conception by the discussion in the *Third* and *Fifth Objections and Replies to the Meditations*. However, Descartes' theory of universals was not fully developed: in his later works, Descartes also experimented with other models, such as a new theory of intellectual memory. Therefore, we can conclude that Descartes' theory of knowledge of geometric objects, such as figures, is complex and can only be fully understood from a diachronic perspective.



Znano je, da Descartes v *Peti meditaciji* zagovarja teorijo, po kateri so ideje geometrijskih likov človeku vrojene.¹ Ta dobro znani odlomek in razprava, ki se

54

¹ Ko navajam Descartesova besedila, najprej navedem naslov besedila, nato poglavje ali del knjige ter člen, če ga ima, na koncu pa še stran iz slovenskega prevoda, če ta obstaja. V oklepajih, ki sledijo, navedem še zvezek in stran v izdaji, ki sta jo uredila Adam in Tannery (René Descartes, *Œuvres de Descartes*, 11 zv. [Pariz: J. Vrin, 1964–74]). Opiram se na naslednje slovenske prevode Descartesovih del: *Meditacije z Ugovori in odgovori*, prev. Primož Simoniti in Kajetan Škraban (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2021); *Razprava o metodi: Kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico*; *Pravila: Kako naravnovati umske zmožnosti*, prev. Boris Furlan (Ljubljana: Filozofska knjižnica, 1957); *Principi filozofije: Prvi in drugi del*, ur. Matjaž Vesel, prev. Nataša Homar, Matej Hriberšek in Miha Marek (Ljubljana, Založba ZRC, 2023); *Svet ali Traktat o svetlobi*, prev. Miha Marek

navezuje nanj v *Ugovorih in odgovorih*, zaradi omembe problematičnih večnih bistev že tako skrivata precej zank, a še večji problem predstavljajo nekateri člani prvega dela *Principov filozofije*. Tam Descartes v svoji obravnavi univerzalij v skladu z razširjeno interpretacijo zatrdi, da idejo trikotnika tvorimo z abstrahiranjem od empirično danih oblik.² Čeprav je videti, da stoji med obema teorijama nepremostljiva ovira, lahko vprašanje vsaj deloma razrešimo, če si ogledamo Descartesovo teorijo čutnega spoznanja ter upoštevamo časovni in tematski kontekst del, iz katerih prihajata.

Matematični predmeti v *Meditacijah*

Vrojene ideje

Descartesovo filozofijo matematike iz *Meditacij* lahko imenujemo *inatistična*, s čimer želimo povedati, da se naslanja na nauk o vrojenih idejah (*ideae innatae*). Da je Descartes zagovarjal obstoj vrojenih idej, je splošno znano, saj se takšen nauk pojavlja na ključnih mestih *Meditacij*: v *Tretji meditaciji* ponuja osnovo za dokaza o božjem obstoju, v *Peti meditaciji* pa igra ključno vlogo pri opisovanju bistev materialnih stvari. *Tretja meditacija* nas tu ne bo zanimala, zato pa si poglejmo odlomka iz *Pete meditacije*, ki sta enako problematična kot slovita:

Posebne pozornosti je po mojem pri tem vredno, da pri sebi najdem nešteto idej nekih stvari, o katerih, dasi morda zunaj mene ne obstajajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič. In čeprav jih nekako mislim po mili volji, si jih vendar ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave: kadar si na primer predstavljam trikotnik, morda tak lik ne obstaja nikjer na svetu razen v moji misli in tudi nikdar ni obstajal, pa vendar resnično ima neko določeno naravo ali bistvo ali formo, nespremenljivo in večno, ki si je nisem izmislil in ki ni odvisna od mojega duha, kakor je razvidno iz tega, da je mogoče pri tem trikotniku dokazati razne lastnosti, recimo, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, da leži njegovemu največjemu kotu nasproti najdaljša stranica in podobno. Te lastnosti spoznavam jasno, če hočem ali ne, pa čeprav o njih sploh nisem premišljal, ko sem si predstavljal trikotnik, in potemtakem si jih nisem izmislil. Pri tem je brez

(Ljubljana: Založba ZRC, v pripravi). Odlomke v slovenščini, ki jih navajam zgolj z mestom v zbranih delih in korespondencah, sem prevedel sam.

² *Principi filozofije*, 1. del, 58. in 59. člen, 28 (AT VIII-1:27–28).

pomena, če rečem, da sem to idejo trikotnika nemara dobil od zunanjih stvari po čutilnih organih, ker sem kdaj videl telesa trikotne oblike. Zamišljam si namreč lahko nešteto drugih oblik, za katere nesporno ni mogoče, da bi bile kdaj prišle vame po čutih, in vendar lahko pri njih nič manj kakor pri trikotniku dokažem razne njihove lastnosti.³

Uvodoma opozorimo na začetek drugega paragrafa, kjer Descartes izrecno zavrne možnost, da bi bila ideja trikotnika pridobljena ideja, ki bi jo dobil ali sam ustvaril na podlagi čutnih vtisov. Ob strani puščamo podrobnejšo argumentacijo, nesporno pa lahko ugotovimo, da Descartes v odlomku trdi, da ideja trikotnika ne more izvirati iz čutov.

Od kod tedaj izvira? Odlomek strogo rečeno ne omenja *vrojnih* idej. Da bi si olajšali analizo, si oglejmo še pismo Mersennu iz časa nastanka *Meditacij*, kjer se te točke loteva nekoliko natančneje. Gre za drugo pismo z dne 23. junija 1641, v katerem odgovarja anonimnemu korespondentu,⁴ ki mu je poslal nekaj ugovorov na *Meditacije*. Eden izmed njih se glasi takole: docela umsko idejo, kot je ideja Boga, je vselej mogoče prevesti v propozicijo; takšen propozicijski analogon ideje Boga bi bila izjava »Bog obstaja«. Očitek se nato glasi, da gre v tem primeru za očiten primer *petitio principii*, saj bi izjavo »Bog obstaja« nazadnje dokazovali z njej povsem identično izjavo.⁵

Descartes se v odgovoru nasloni na svojo delitev idej in pravi, da dokaz o božjem obstoju iz *Pete meditacije* ni krožen, saj se naslanja na *vrojeno* in ne pridobljeno ali ustvarjeno idejo.

56

Z besedo *ideja* razumem vse to, kar je lahko v našem mišljenju in kar sem razdelil v tri vrste, namreč *nekatere, ki so pridobljene*, kot ideja, ki jo imamo v splošnem o Soncu, *nekatere narejene ali ustvarjene*, med katere lahko uvrstimo te, ki jih astronomi naredijo o Soncu s svojimi izračuni, in *nekatere vrojene, kot so ideja Boga, duha, telesa, trikotnika, in na sploh vse, ki reprezentirajo neka resnična, ne-*

³ *Meditacije*, »Peta meditacija«, 85–87 (AT VII:64–65).

⁴ Danes je mogoče domnevati, da gre za Hobbesa: to tezo je postavil Gianluca Mori, »Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate«, *Journal of the History of Philosophy* 50, št. 2 (april 2012): 197–212, <https://doi.org/10.1353/hph.2012.0021>.

⁵ Na pismo opozarja denimo Emanuela Scribano, »The Knowledge of God in Descartes' Letters«, v: *Descartes in Context: Essays* (New York: Oxford University Press, 2023), 23–40.

*spremenljiva in večna bistva. Če bi iz ustvarjene ideje izpeljal to, kar sem, ko sem jo ustvaril, vanjo eksplicitno postavil, bi pri tem šlo za očitno petitio principii; če pa iz vrojene ideje izvlečem nekaj, kar je bilo v njej vsebovano implicitno, vendar tega prej v njej nisem opazil – na primer, da iz ideje trikotnika izpeljem to, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima, ali iz ideje Boga, da obstaja, itd., – pa to nikakor ni petitio principii.*⁶

Iz navedka lahko nedvoumno izpeljemo, da je ideja trikotnika – tako kot ideja Boga, ki je sicer tu za Descartesa pomembnejša – gotovo vrojena ideja, kar le še podčrta uvodno in splošno sprejeto tezo. Še pomembneje pa je, da nam ta odlomek veliko pove o logiki, ki strukturira delovanje idej.

Za vrojene ideje pri Descartesu tako velja, da je pri njihovem priklicu, tj. pri tem, da se pojavijo v našem duhu (ali tudi: pri njihovi formalni realnosti), duh aktiven; pri njihovi vsebini (ali tudi: pri njihovi predmetni realnosti) pa je duh pasiven.⁷ Po drugi strani pa lahko pri ustvarjenih idejah duh kot njihov stvarnik aktivno sodeluje (na ravni obeh realnosti) in jim torej lahko pridaja ali odstranjuje njihove lastnosti. Ustvarjene ideje so zato zaprti sistemi, saj vsebujejo zgolj in samo to, kar vanje položi končni duh kot njihov stvarnik. Pri vrojenih idejah ne moremo svobodno odločati o njihovi vsebini: v trikotniku bo vsota notranjih kotov vselej 180 stopinj in ideji trikotnika tako ne moremo dati drugačnih lastnosti; zato pa so vrojene ideje odprti sistemi: trikotnik je sicer definiran kot lik, ki ima vsoto notranjih kotov 180 stopinj itd., vendar bo vsak geometer odkril neke nove lastnosti in teoreme o trikotnikih, ki jih ne bo izumljal ali po mili volji tvoril, ampak *odkrival*.⁸ Vrojene ideje torej intencionalno referirajo na večna bistva (oziroma, kakor v zgornjem citatu pravi Descartes: ideje večna bistva *reprezentirajo*), kar ne velja za druge vrste idej, ki jim ne ustreza nič od njih neodvisnega. Iz tega lahko sklepamo, da so večna bistva sama struktura realnosti, sicer ne bi imela hipoteza o varljivcu nobene teže (če bi bile vse ideje ustvarjene, bi bil varljivec odveč, saj odnosa do stvarnosti tako ali tako ne bi bilo).

⁶ Descartesovo pismo Mersennu, 16. junija 1641 (AT III:383). Poševni tisk označuje dele besedila, ki so v originalu napisani v latinščini, pokončni tisk pa dele, ki so bili pisani v francoščini.

⁷ V tem odstavku se opiram na Emanuela Scribano, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes* (Bari: Editori Laterza, 2010), 110–16.

⁸ Podobno tudi Edwin Curley, *Descartes Against the Sceptics* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 149.

Večna bistva in večne resnice

Če torej vrojene ideje referirajo na večna bistva, se poraja vprašanje o njihovem ontološkem statusu. Zgornja analiza in zlasti Descartesovo pismo (»vrojene ideje, [...] ki reprezentirajo neka resnična, nespremenljiva in večna bistva«) nakazuje, da ta bistva obstajajo neodvisno in ločeno od naših končnih duhov. Vendar se je glede tega vprašanja v filozofskem zgodovinopisju, zlasti anglosaškem, vnela živahna debata, v katero v našem omejenem prostoru sicer ne moremo resno poseči, vendar je tudi ne smemo zatajiti.

Če si ogledamo le ključni odlomek, »morda tak lik ne obstaja nikjer na svetu razen v moji misli in tudi nikdar ni obstajal, pa vendar resnično ima neko določeno naravo ali bistvo ali formo, nespremenljivo in večno, ki si je nisem izmislil in ki ni odvisna od mojega duha«, lahko problematiko zvedemo na naslednja vprašanja: (1) kaj pomeni, da lik ne obstaja *nikjer na svetu* razen v naših mislih (ali to pomeni, da ne obstaja v redu obstoječih materialnih stvari; ali pa, da ne obstaja takšen lik niti v idealnem smislu); (2) kdo je tisti, ki ima večno in nespremenljivo naravo (stvar sama ali njena ideja); in (3) kaj pomeni, da to bistvo ni *odvisno* od našega duha (ali gre za odvisnost glede na obstoj ali glede na vsebino).

Interpreti se, na kratko, delijo na tiste, ki so pripravljeni večnim bistvom pripisati status od duha ločenih bitnosti, s čimer Descartesu pripisujejo platonistično perspektivo, in tiste, ki takšen pogled zanikajo ter večna bistva postavljajo v končne duhove. Med tistimi, ki so zagovarjali platonistično branje, sta predvsem Kenny in Wilson;⁹ prvi je Descartesa natanko na osnovi analiziranega odlomka in teorije o večnih bistvih imenoval celo »začetnika modernega platonizma«.¹⁰ Njuni kritiki, zlasti Nolan in Chappell,¹¹ po drugi strani trdijo, da Descartesu ne

⁹ Anthony Kenny, »The Cartesian Circle and Eternal Truths«, *Journal of Philosophy* 67, št. 19 (oktober 1970): 685–700, <https://doi.org/10.2307/2024588>; Margaret Daulet Wilson, *Descartes* (London: Routledge, 1982), 145–54. Glede na zgornjo shemo sta trdila, da se »nikjer na svetu« nanaša na *res extensa*; da imajo večno naravo stvari in ne ideje; in da so te narave ali bistva neodvisna od duha v ontološkem smislu.

¹⁰ Kenny, »Cartesian Circle«, 692–93.

¹¹ Lawrence Nolan, »The Ontological Status of Cartesian Natures«, *Pacific Philosophical Quarterly* 78, št. 2 (junij 2002): 169–94, <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00034>; Vere Chappell, »Descartes's Ontology«, *Topoi* 16, št. 2 (september 1997): 111–27, <https://doi.org/10.1023/a:1005847612397>. Njuna interpretacija glede na zgornjo shemo trdi, da »nikjer na svetu« pomeni, da sploh ne obstajajo v močnem in od človeka neodvisnem smislu; da imajo večno naravo ideje; in da Descartes z odvisnostjo ne misli na obstoj, ampak na vse-

moremo pripisati platonizmu, in se pri tem pogosto sklicujejo na uvodoma omejen odlomek o univerzalijah in še nekaj paragrafov iz *Principov filozofije*.

Ker si bomo ta odlomek ogledali precej podrobno, zaenkrat opozorimo samo na argumente, s katerimi lahko »platonistično« branje, ki se v določeni meri sicer sklada z našim, prevprašamo v njegovih zgodovinskih izhodiščih. Najprej lahko proti Kennyju rečemo, da ni mogoče govoriti o strogem platonizmu: platonizem navsezadnje ni le teorija o obstoju večnih »oblik«, ampak kompleksna filozofija, ki korenini v svojih filozofskih okoliščinah. Temeljna razlika, ki Descartesa loči od tako rekoč vse filozofske tradicije, je njegov skrajni voluntarizem in nauk o stvarjenju večnih resnic, ki je mogoč šele v perspektivi poznosrednjeveških filozofskih razprav o božji vseomogočnosti. Čeprav pri Platonu ni jasno, ali so ideje – zelo poenostavljeno – »sovečne« z bogom, a vendarle vzročno neodvisne od njega, ali pa so večne v njegovem duhu (običajno imenujemo prvo rešitev platonistično, za drugo pa se je ogreval predvsem zgodovinski neoplatonizem vse do Galileja), pa vsekakor nobena od teh dveh poti ni združljiva z Descartesovo, saj je ta trdil, da je Bog večne resnice *ustvaril*. – Tu opozarjam, da prehajam med terminologijo večnih resnic in bistev. Izhajam iz predpostavke, da gre za podoben red stvari, pri čemer bistva predstavljajo osnovne entitete, resnice pa odnose med njimi ali njihove diskurzivne analogone.¹²

Čeprav torej lahko rečemo, da je Kennyjeva trditev nekoliko skrajna, pa precej problemov prinašajo tudi njegove kritike. Tako Nolan kot Chappell se vprašata, kam v Descartesovo metafizično shemo bi spadala večna bistva. Nolan se denimo v svoji kritiki opira na klasični kartezijski dualizem, po katerem obstajajo le *res cogitantes* in *res extensae*; ker večna bistva ne spadajo ne v en ne v drug red stvari, lahko torej sklenemo, da ne morejo obstajati v platonističnem smislu. Argument se na prvi pogled zdi veljaven, a je po našem mnenju varljiv. Lahko bi denimo rekli, da v kartezijsko dualistično shemo ne spada niti sam Bog, ki ga z večnimi bistvi družijo prav – večnost. Nolanu v obrambo moramo sicer priznati,

59

bino teh narav. Čeprav v splošnem zavračam njuno branje, se s tretjo točko strinjam, kot izhaja iz uvodne razprave o naravi idej.

¹² To predpostavko podpira dejstvo, da Descartes v svoji razpravi o večnih *bistvih* velikokrat napotuje na svoje poglede o večnih resnicah; nekaj takšnih sklicev bomo še obravnavali. V tem se moje branje ujema s Tad M. Schmaltz, »Platonism and Descartes' Views of Immutable Essences«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73, št. 2 (1991): 129–70, <https://doi.org/10.1515/agph.1991.73.2.129>; k njegovemu branju se sicer še vrnemo.

da dualizem velja za ustvarjene stvari ali »kreature«. In prav večne resnice so – *ex hypothesi* – ustvarjene in torej na prvi vtis spadajo mednje. Kje je torej napaka v Nolanovem sklepanju?

Problem se v veliki meri razreši že, če si natančneje ogledamo terminologijo. Čeprav Descartes po smislu trdi, da je Bog večne resnice ustvaril, stvarjenje takšnih bitnosti pogosto izraža z drugačnimi glagoli kot stvarjenje razsežnih ali mislečih stvari. Tako je že v zgodnjem pismu Mersennu o večnih resnicah sam opozoril na natanko to: »Sprašujete me, kaj je Bog naredil, da jih je proizvedel. Pravim, da jih je ustvaril prav iz tega, da je od vekomaj želel, da bivajo in jih umeval, ali raje (če besedo »ustvaril« pripisujete obstoju stvari), da jih je tako postavil in naredil.«¹³ Iz tega dovolj očitno izhaja, da večne resnice niso bile ustvarjene v istem smislu kot obstoječe stvari (v redu *res extensae* in *res cogitantes*) in da torej tudi ne bivajo v istem smislu.

Zanimiva je tudi pisemska izmenjava z neznanim korespondentom, imenovanim Hyperaspistes. Ta mu v svojem prvem pismu zastavi vprašanje: ali bi, v primeru, da Bog ne bi nikdar mislil trikotnika, trditev, da ima trikotnik vsoto notranjih kotov, enako dvema pravima kotoma, ne veljala več in torej večnega bistva ne bi več bilo?¹⁴ Descartesov odgovor je precej rezek: napoti ga preprosto na 8. točko *Šestih ugovorov in odgovorov*. Tam začne svoj odgovor takole: »Tistemu, ki je pozoren na božjo neznanskost, je očitno, da ne more bivati prav nobena stvar, ki ne bi bila odvisna od njega: ne le nič, kar subsistira, ampak tudi noben red, noben zakon, razlog resničnega in dobrega.«¹⁵ Videti je, da Descartes tukaj vzpostavi razliko med stvarmi, ki subsistirajo, tj. obstajajo v močnejšem smislu,¹⁶ in

¹³ Descartesovo pismo Mersennu, 27. maja 1630 (AT I:152–53). Zaradi terminologije si tukaj velja ogledati Descartesovo makaronsko dikcijo v originalu: »Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, où bien (si vous n'attribuez le mot de creavit qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*.« Podobno terminologijo je rabil tudi v odgovorih Gassendiju (*Meditacije*, »Peti odgovori«, 314 [AT VII:380]), kar kaže, da je z njo mislil resno, saj čas nastanka obeh besedil loči več kot desetletje. Opozorimo, da se red »stvarjenja« torej v Bogu ne razlikuje od reda umevanja ali hotenja: v božji enostavnosti gre za eno in isto stvar.

¹⁴ Hyperaspistesovo pismo Descartesu, julija 1641 (AT III:406).

¹⁵ *Meditacije*, »Šesti odgovori«, 336 (AT VII:435).

¹⁶ Razlika med subsistenco in eksistenco je v sodobni metafiziki poznana predvsem iz angleških prevodov Meinonga. Po njegovem pojmovanju imajo pojmi oz. bitnosti, kot je »zeleno nebo«, *Bestand*, nimajo pa eksistence, po drugi strani pa ima »modro nebo« en in drug

entitetami druge vrste, kot so na primer *zakoni*, ki sicer ne subsistirajo, a prav tako niso kar nič, saj vendarle bivajo.

Oglejmo si sedaj rešitev tega problema, ki jo predstavi Nolan. Ta postavlja pogojno rečeno konceptualistično rešitev, po kateri večna bistva obstajajo *le* v predmetnih realnostih vrojenih idej, ki jih imajo posamezni duhovi. Eden od njegovih glavnih argumentov je, da je dikcija, ki jo uporablja Descartes v citiranem odlomku, zelo podobna tisti, ki jo uporablja za opis predmetne realnosti v *Tretji meditaciji*: »Kakor je že nepopoln ta modus bivanja, na katerega je stvar po ideji predmetno v umu, vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz nič.«¹⁷ Čeprav bomo videli, da ta navedek ponuja del odgovora, ne more biti dokončni argument: formulacija »ni nič« bi se se lahko – kot smo videli – nanašala npr. tudi na zakone, ki ne subsistirajo, a vendarle niso nič.

Večji problem pa se skriva tule: Descartes pravi, da čeprav morda ni na svetu nobenega trikotnika, vendarle obstaja neko njegovo večno bistvo. Pa si zamislimo, kot varianto Hiperaspistovega ugovora, da Bog ne bi ustvaril nobenega človeka ali da bi izničil že obstoječe duhove s tem, da bi jim odrekel svoj *concursum*: bi tedaj večna bistva sploh ali še obstajala? Po Nolanu namreč pridemo do pozicije, po kateri večna bistva ne bi obstajala, če Bog ne bi ustvaril nobene *res cogitans*, čeprav večno bistvo po Descartesu obstaja, četudi ne obstaja noben trikotnik!¹⁸ Da je za obstoj večnega bistva bolj pomemben končni duh, ki ga lahko misli, kakor uprimeritev tega bistva, bi pomenilo Descartesa zvesti na idealizem, ki bi

način bivanja. *Bestand* oz. šibkejši način biti se v angleščino prevaja kot *subsistence*. V srednjeveški in novoveški metafiziki imata oba izraza precej podobno semantiko in pomenita dejansko bivanje (*existere est actu esse*), ali pa ima *subsistence* celo močnejši pomen (Descartes: *substantiae, hoc est, res per se subsistentes; Meditacije, »Četrty odgovori«*, 205 [AT VII:219]). Pri Descartesu v najstrožjem smislu seveda ne subsistira nič, kolikor je vsemu potrebno božje sodelovanje (prava substanca je v *Principih* le Bog, gl. *Principi filozofije*, 1. del, 51. člen, 43 [AT VIII-1:24]), a vseeno je pri našem navedku ključno ravno to, da je *subsistence* močnejša oblika obstoja. Descartes sicer, kot bomo še poudarili, nikoli ne razvije temeljnih pojmov svoje ontologije.

¹⁷ *Meditacije, »Tretja meditacija«*, 59 (AT VII:41).

¹⁸ Takšne protidejstvene izpeljave so sicer značilne za srednjeveško filozofijo, a niso bile tuje niti Descartesu in njegovim sodobnikom; gl. npr. »Drugo pismo: Descartes piše Moru, 5. februarja 1649«, v tej številki, 114.

mu bil tuj – večna bistva so navsezadnje, sledeč naslovu *Pete meditacije*, tudi bistva *materialnih* stvari.¹⁹

Zaenkrat torej lahko sklenemo, da bistva ne obstajajo na isti način kot ustvarjene dualistične *res* in da ne obstajajo le v duhovih ljudi, ampak imajo nek način bivanja. Zdi se, da Descartesova izjava »dasi morda zunaj mene ne obstajajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič« pomeni natanko to, da ne obstajajo v dualistično ustvarjenem svetu, a da vendarle imajo nek način biti. Kritikom »platonizma« pa lahko pritrđimo, da takšna izjava metafizične narave teh bistev ne pojasni na zavezujoč način.

To skuša po drugi poti storiti Vere Chappell, ki želi na sinhroni ravni opisati Descartesovo implicitno ontologijo in jo urediti v sistem.²⁰ Vendar Chappell zapade v drug ekstrem kot Nolan: če slednji Descartesovo ontologijo zvede izključno na dualizem, Chappell skuša na podlagi sinhronega branja ustvariti krpanko Descartesove ontologije in tako ustvari razvejano drevo različnih vrst kartezijskih bitnosti, nazadnje pa – z ozirom na našo tematiko – zaključi, da večna bistva kot samostojne bitnosti nimajo mesta v takšnem sistemu, ampak da gre nazadnje za moduse končnih duhov. Tu nimamo prostora za podrobnejšo obravnavo Chappellovega članka, vendar lahko na splošni ravni rečemo vsaj, da *Descartes ni bil ontolog* in to tudi ni želel biti.²¹ Bil je metafizik in sicer – kot ugotavlja sam Chappell²² – specialni metafizik, če se spomnimo na kasnejšo raz-

¹⁹ Če nekoliko anticipiramo, Chappell (»Descartes's Ontology«, 113) brani svoje, Nolanovemu sorodno, branje s tem, da po Descartesu Bog končne duhove sicer ustvari, a da so nato nesmrtni in torej večni *a parte post*. Vendar to drži le do neke mere. Descartes sam priznava, da ne more zadovoljivo dokazati nesmrtnosti človeške duše, ampak lahko le dokaže, da njena smrtnost ni odvisna od smrtnosti telesa, saj je od njega realno različna, in je zato nesmrtna le v tem smislu (gl. *Meditacije*, »Drugi odgovori«, 159–60 [AT VII:153]); bolj drzen je sicer v *Pregledu* (*Meditacije*, »Pregled naslednjih šestih meditacij«, 26 [AT VII:14]), vendar je to potrebno pripisati promocijski naravi besedila. Poleg tega v prvem omenjenem sklicu govori o *naravnem* spoznanju, kar ne ovrže našega protiargumenta o možnosti, da bi Bog odrekel substanci svoj *concursum* ali da duhov sploh ne bi bil ustvaril.

²⁰ Chappell, »Descartes's Ontology«.

²¹ Tega ne mislimo le v smislu, da v njegovem času beseda ontologija tako rekoč še ni obstajala – izvira iz avtorjev, kot je Clauberg; gl. José Ferrater Mora, »On the Early History of 'Ontology'«, *Philosophy and Phenomenological Research* 24, št 1 (september 1963): 36–47, <http://doi.org/10.2307/2104491> – ampak v smislu, da se ni nikoli ukvarjal z vprašanjem biti v splošnem.

²² Chappell, »Descartes's Ontology«, 111.

delitev, po kateri je obča metafizika ali ontologija znanost o biti kot biti, specialna pa znanost o Bogu, duši in svetu.²³ Descartes svoje ontologije ali splošne metafizike nikoli ne razvije v celoti in videti je, da ga to – najbrž iz zavračanja sholastične filozofije – tudi ni zanimalo. Nikoli ni ponudil popolne razdelitve bitnosti ali načinov bivanja, kakršno bi pričakovali od kakšnega sholastika.²⁴ Zato so razdelitve in sheme Descartesove ontologije, kot je tista, ki jo je pripravil Chappell, v svoji analitičnosti sicer impresivne, vendar temeljijo na težnji, da iz besed, ki jih Descartes rabi v sicer tehničnem, a metafizično ne povsem zavezujočem pasusu, išče splošno strukturo gradnikov bivajočega. Takšna težnja je bila vsekakor tuja Descartesu, ki težnjo enačenja besed in pojmov pogosto kritizira pri sholastikih,²⁵ zato si težko predstavljamo, da bi brez presenečenja avtoriziral seznam osnovnih metafizičnih entitet, ki mu pripisuje nekaj deset vrst in podvrst bivajočega.

Če med tema ekstremoma uberemo srednjo pot, lahko rečemo, da je na ravni ustvarjenih stvari (*res*) Descartes seveda zagovarjal dualizem,²⁶ da pa obstajajo še neke bitnosti, ki niso bile ustvarjene v istem smislu in spadajo v *res* večnih resnic in večnih bistev. Takšno interpretacijo je med drugim zagovarjal Tad Schmaltz, ki večna bistva in resnice istoveti z božjimi zakoni ali odloki in nazadnje s samim Bogom, ki jih je izdal.²⁷ S tem se želi hkrati izogniti Kennyjevemu platonističnemu branju, ki je večnim resnicam omogočalo od Boga neodvisen

²³ Ni naključje, da so trije pretendenti za pojem substance v *Principih* ravno Bog, *res cogitans* in *res extensa*. Šolska metafizika, ki je takšno razdelitev uvedla, se je navsezadnje hranila tudi pri kartezijanski filozofiji.

²⁴ Vizualno so takšne razdelitve pogosto strukturirane kot Porfirijeva drevesa s številnimi vrstami in podvrstami, ki včasih napolnjujejo nekaj strani. Da bi si o tem ustvarili vtis, zadošča odpreti Goclenijev *Lexicon philosophicum* pod geslom *ens*. Filozofske slovarje 17. stoletja je mogoče listati na spletni strani inštituta ILIESI: »Lessici filosofici«, Consiglio Nazionale delle Ricerche ILIESI, dostop 30. 8. 2024, <https://www.iliesi.cnr.it/Lessici>.

²⁵ Prav tu je treba iskati njegove nominalistične vzgibe: in *res*, ko se omejimo na razsežni svet, njegova filozofija vsekakor kaže nominalistične poteze. Če je neka stvar, na primer, okrogla in jo torej lahko opišemo z izjavo »Žoga je okrogla«, iz te jezikovne rabe po Descartesu ne smemo sklepati, da v žogi tiči ali inherira neka realna kvaliteta kot samostojna bitnost, na primer okroglost, ampak gre pri tem le za modus ali način obstoja razsežnosti.

²⁶ S kvalifikacijo, da v strogem smislu kot substanca obstaja le Bog in da na področju ustvarjenih substanc (*res*) ne govorimo o dveh substancah, ampak o dveh *redovih* substanc, saj je razsežnost ena sama (*corpus in genere sumptum*), ustvarjenih duhov pa teoretično neskončno. Gl. *Meditacije*, »Pregled naslednjih šestih meditacij«, 27 (AT VII:14).

²⁷ Schmaltz, »Platonism and Descartes' Views«.

obstoj in tako stalo v protislovju z Descartesovim voluntarizmom, in interpretom, ki so obstoj teh bitnosti popolnoma negirali.

Pri tem se opira na primerjavo, ki jo je Descartes pogosto potegnil med Bogom, ki vzpostavlja svoje zakone, in med monarhom, ki uvaja svoje. Oglejmo si enega od primerov, iz zgodnjega pisma Mersennu, kjer pravi, da je

matematične resnice, ki jih vi imenujete večne, vzpostavil Bog in da so v celoti odvisne od njega, tako kot tudi preostanek ustvarjenih stvari. Če bi rekli, da so neodvisne od njega, bi dejansko govorili o Bogu kot o Jupitru ali Saturnu in ga podvrgli Stiksu in Usodi. [...] Bog je vzpostavil te zakone v naravi tako, kot kralj vzpostavi svoje zakone v svojem kraljestvu.²⁸

Dokaz za to, da je Descartes mislil z metaforo resno, je dejstvo, da jo je uporabil skoraj vselej, kadar je govoril o večnih resnicah. V *Šestih ugovorih* – na katere napotuje Hiperaspista v zgoraj citiranem pismu – na primer pravi nekaj zelo podobnega: »In ni potrebe po spraševanju, v kateri vrsti vzročnosti so ta dobrota ali pa tako matematične kot metafizične resnice odvisne od Boga. [...] Lahko ga namreč imenujemo učinkujoči, pač iz istega razloga, po katerem je kralj učinkujoči povzročitelj zakona, čeprav sam zakon ni stvar, ki obstaja fizično, ampak je le moralno bitje, kot to imenujejo.«²⁹

Če primerjavo vzamemo resno, lahko Nolanu postavimo vprašanje: kakšen je metafizični status zakonov v mestu? Če jih skušamo stlačiti v kartezijsko shemo, moramo seveda ugotoviti, da ne gre za moduse razsežne stvari. Lahko torej rečemo, da bivajo na nedoločen način, lahko pa, po drugi strani rečemo, da gre za moduse kraljevega duha kot misleče stvari, vendar bi to prej napeljevalo v neoplatonistično branje, po katerem so večna bistva v božjem umu.³⁰ In res je do podobne ideje prišla Marleen Rozemond, ki večna bistva postavlja prav v božji

²⁸ Descartesovo pismo Mersennu, 15. aprila 1630 (AT I:145–46); prevod jemljem iz Matjaž Vesel, »Descartesovi *Principi filozofije*: Kaj je gibanje«, v: *Principi filozofije*, 183.

²⁹ *Meditacije*, »Šesti odgovori«, 336–37 (AT VII:436).

³⁰ Moralno bitje, ki ga je omenjal Descartes, je v tomistični sholastiki podvrsta bitja razuma in tako spada na področje, ki je onkraj metafizike substance, vendar *ni kar nič*. Če primerjavo nadaljujemo, vsekakor ne gre za bitja človeškega razuma, ampak kvečjemu božjega.

um.³¹ Po njeni interpretaciji imajo večna bistva precej podoben status kot v Nolanovem branju, le da so predstavljena v božji um: način, na katerega bivajo, je tedaj predmetna bit v *božjem* umu, zato gre prej za vsebino božjih odlokov kakor za odloke same. Prednost njenega branja pred Schmaltzevim je v tem, da bolj poudarja voluntarizem: Bog lahko s svojim hotenjem določa vsebino lastnega duha, kakor lahko odloča vsebino našega, zato zakoni ne izhajajo neposredno iz njegovega bistva in tako ostanejo svobodno določeni.³²

Videti je torej, da pridemo naslednjega sklepa: večna bistva vsekakor imajo neko stopnjo od končnih duhov neodvisnega obstoja, kot ne povsem definirana »moralna bitja« ali pač – če sledimo primerjavi z monarhom – v božjem duhu. To branje sicer podpira še en citat, in sicer – kar je pomenljivo – iz *Principov*.

Po naravni luči <nam> je namreč povsem (po)znano ne samo to, da iz nič ne nastane nič in da tisto, kar je manj popolno, ne naredi kot učinkujoči in celoviti vzrok tistega, kar je bolj popolno, temveč tudi, da v nas ne more biti nobene ideje ali podobe kake stvari, katere arhetip, ki resnično vsebuje vse njene popolnosti, ne bi obstajal ali v nas samih ali zunaj nas. Ker pa v nas nikakor ne najdemo najvišjih popolnosti, katerih idejo imamo, lahko iz tega pravilno zaključimo, da morajo biti te v nečem različnem od nas, namreč v Bogu, ali pa so vsaj nekoč gotovo bile v njem; iz česar popolnoma razvidno sledi, da so <v njem> še zdaj.³³

Čeprav ta odstavek bolj ali manj ponavlja dokaz za božji obstoj iz *Meditacij* in je torej njegov kontekst dokazovanje božjega izvora ideje Boga, nam vendarle razkrije, da Descartesu ideja arhetipov ni bila tuja. Za *vsako* idejo ali podobo kakšne stvari mora obstajati arhetip bodisi v nas bodisi v Bogu. Če arhetipa za vrojene ideje – o katerih verjetno tu govori Descartes – ne postavimo v Boga, ga moramo postaviti v našega duha, to pa bi Descartesovo koncepcijo vrojenih idej

³¹ Marleen Rozemond, »Descartes's Ontology of the Eternal Truths«, v: *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy: Essays in Honor of Vere Chappell*, ur. Paul Hoffman, David Owen in Gideon Yaffe (Peterborough: Broadview Press, 2008), 41–63.

³² Tako tudi Cunning, »True and Immutable Nature«, v: *The Cambridge Descartes Lexicon*, ur. Lawrence Nolan (New York: Cambridge University Press, 2016), 727–31, kjer nudi splošen pregled nad stanjem razprave in ponudi svojo rešitev, ki bistva postavlja v stvari, česar na podlagi zgornje razprave ne moremo sprejeti.

³³ *Principi filozofije*, 1. del, 18. člen, 23–25 (AT VIII-1:11–12).

precej zapletlo, saj bi torej v posameznem duhu obstajali poleg vrojenih idej tudi njihovi arhetipi.³⁴

Sklenimo torej s tem, da po naši interpretaciji obstajajo večna bistva na metafizično ne povsem definiran način kot struktura realnosti, bodisi kot ideje v božjem duhu bodisi kot njegovi odloki;³⁵ da se naše vrojene ideje od njih *razlikujejo* in nanje *referirajo* oziroma jih *reprezentirajo*. Takšna zastavitev razreši tudi Nolanovo aporijo. Za njegovo teorijo namreč ni jasno, kako odgovarja na vprašanje individuacije: ideje trikotnika so, kolikor gre za moduse končnih duhov, med seboj gotovo numerično različne vsaj s stališča svoje formalne realnosti: če so torej numerično neidentične predmetne realnosti posameznih duhov same večna bistva, bi iz tega izhajalo, da vsak duh poseduje *svoje* bistvo.³⁶ Poleg tega ni jasno, kako sploh lahko obstaja predmetna realnost, ki na nič ne referira: v osnovi je predmetna realnost ravno obstoječa *zunajduhovna* stvar (*res ipsa*), kolikor je predmetno v umu. Če po drugi strani predpostavimo ločen in neodvisen obstoj večnih bistev, problem izgine: v tem primeru lahko rečemo, da je *predmetna realnost vrojene ideje ravno večno bistvo samo, kolikor je to predmetno v umu*, s čimer sedaj lahko pojasnimo sorodnost obeh formulacij (»ni kar nič«). To se tudi mnogo bolje sklada s siceršnjo definicijo predmetne realnosti kot *stva-*

³⁴ Po drugi strani bi, denimo, za ustvarjene ideje, na primer za krilatega konja, lahko rekli, da je sestavljen iz dveh arhetipov: ideje ptice in ideje konja, od katerih je vsaka prišla iz čutnega sveta. Vendar Descartesa tu precej bolj zanimajo vrojene ideje.

³⁵ Dovoljeno nam je sumiti, da Descartes sam ni zares spekuliral o njihovem načinu bivanja. Večkrat namreč izraža, da z duhom ni mogoče zaobjeti božjega delovanja, kot težko razumljiv (celo njemu samemu) pa svoj nauk o večnih resnicah označi tako rekoč vsakič, ko ga omenja. Dalje ni zanemarljivega pomena, da je ideje kot arhetipe v božjem umu koncipiral Leibniz, ki je s tem morda želel precizirati in s – priznajmo – bolj eksplicitnim platonizmom dopolniti Descartesa. Toda tudi če bi sledili Nolanu ali Chappellu, bi se na prvi pogled razprava o univerzalijah v *Principih*, h katerim prehajamo v naslednjem poglavju, zdela v nasprotju z logiko vrojenih idej, saj te v *Meditacijah* tudi po avtorjih, ki Descartesu pripisujejo konceptualistično branje, *niso* produkt miselne abstrakcije. Tad M. Schmaltz, »Platonism and Conceptualism among the Cartesians«, v: *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, ur. Stefano Di Bella in Tad M. Schmaltz (New York: Oxford University Press, 2017), 117–41, ki predstavlja njegovo najbolj nedavno obravnavo te teme, se odpove iskanju systemske rešitve in pokaže, kako je ta kartezijanski problem sprožil močno različne interpretacije pri Malebranchu, Arnauldu in Regisu, kar posredno nakazuje na realnost problema pri Descartesu.

³⁶ Pri ideji Boga takšnega problema ni prav zato, ker tam – o tem ne more biti dvoma – vrojene ideje referirajo na enega in istega Boga, ki obstaja formalno in je obenem tudi predmetno v duhu. To pojasnjuje, zakaj je predmetna realnost ideje Boga vselej ista.

ri same, kolikor je ta predmetno v umu: bistvo sedaj obstaja, a ga ima na način predmetne biti vsak končni duh nekako tako, kakor to velja za sonce (*sol ipse*) v *Prvih odgovorih*. Tudi če so bistva sama po sebi predmetne realnosti božjih idej, kakor je dokazovala Rozemond, se to z našo interpretacijo ne bije: Bog je navsezadnje tisti, ki lahko s samim dejanjem mišljenja ustanavlja bitnosti, za človeka pa to ne velja.

Univerzalije

Principi filozofije – zastavitev problema

Velik del argumentov Kennyjevih kritikov se opira predvsem na *Principe filozofije*. Ti namreč nudijo nekaj odlomkov, ki vsaj na prvi pogled močno nasprotujejo *Meditacijam*.³⁷ Najbolj očitno nasprotje predstavlja 58. člen, kjer Descartes ponudi svojo razpravo o univerzalijah.

Te univerzalije nastanejo samo zato, ker pri razmišljanju o vseh individuih, ki so si podobni, uporabljamo eno in isto idejo ter nato vse stvari, ki jih predstavlja ta ista ideja, imenujemo z istim imenom, ki je univerzalno. Ko torej vidimo dva kamna in ne posvečamo pozornosti njuni naravi, temveč samo temu, da sta dva, si izoblikujemo idejo tega števila, ki mu pravimo dva. Ko pozneje vidimo dve ptici

³⁷ Ker se v nadaljevanju osredotočam na univerzalije, omejujem razpravo na enega glavnih besedilnih argumentov v opombo. Nolan v najnovejši različici svoje teorije (»Descartes on Universal Essences and Divine Knowledge«, v: Di Bella in Schmalz, *Problem of Universals*, 87–116) veliko stavi na citat iz *Principov*, kjer Descartes pravi: »Ko pa spoznamo, da ni mogoče, da bi iz nič nekaj nastalo, tedaj propozicije: 'Iz nič ne nastane nič' ne obravnavamo niti kot kako obstoječo stvar niti kot modus stvari, temveč kot neko večno resnico, ki ima sedež v našem duhu in ki ji pravimo obča spoznava oziroma aksiom.« *Principi filozofije*, 1. del, 49. člen, 41 (AT VIII-1:23). Čeprav ni nerazumljivo, zakaj Nolan v citatu vidi potrditev svoje teorije, izpostavimo dvoje. Prvič: povsem drugačna je že terminologija, zato je potrebno breme dokaza, da gre pri aksiomih ali občih spoznavah in večnih bistvih za eno in isto stvar, prenesti kvečjemu na tiste, ki zagovarjajo njihovo istovetnost; drugič, gre za propozicije, ne za vsebino teh propozicij; zato se zdi vsekakor očitno, da je med večnim bistvom trikotnika in med *izjavo* tipa »Tisti, ki misli, tedaj, ko misli, ne more ne obstajati«, ki jo Descartes takoj zatem navaja kot primer aksioma, velika razlika. Kolikor gre za aksiome (iz gr. glagola ἀξιόω, tu v pomenu »meniti«, »trditi«) ali spoznave (*notiones*; iz lat. glagola *noscere*, »spoznavati«), je vsekakor očitno, da te domujejo v človeškem duhu in da ne morejo imeti docela enake strukture kot odprti sistemi, kakor smo definirali vrojene ideje, ki referirajo na večna bistva. Navsezadnje večne resnice, kot smo že pokazali, tako ali tako niso »obstoječe stvari« v istem smislu kot *res*, »imeti sedež« pa ne pomeni nujno »obstajati izključno v«.

ali dve drevesi in zopet ne obravnavamo njune narave, temveč le to, da sta dve, se ponovno srečamo z isto idejo kot prej, ki zato postane univerzalna, samo število pa poimenujemo z univerzalnim imenom »dva«. Tudi kadar gledamo lik, ki ga zaobjemajo tri črte, si na enak način izoblikujemo neko idejo, ki ji pravimo ideja trikotnika in ki jo pozneje uporabljamo kot univerzalno idejo za vse druge like, ki se našemu duhu kažejo kot liki, zaobjeti s tremi črtami.³⁸

Problem je očitno: videti je, da je v *Principih* Descartesova teorija spoznanja matematičnih predmetov abstrakcijska in torej popolnoma drugačna kakor v *Meditacijah*, kjer temelji na vrojenih idejah. Še več, enaka je celo ilustracija, namreč primer trikotnika, katerega ideja je sedaj tvorjena in ne vrojena. Sekundarni problem je v tem, da tematiko vpne v širši okvir, namreč v kontekst teorije univerzalij, ki se jih v *Meditacijah* ni izrecno loteval. Ker torej namesto o bistvih materialnih stvari ali o večnih bistvih sedaj Descartes govori o univerzalijah, je upravičeno pričakovati, da je njegovo stališče mogoče uvrstiti nekam na spekter tradicionalnih pozicij tega metafizičnega spora. Tako je bil Descartes – v novem ostrem nasprotju s Kennyjevim stališčem – kar naravnost označen za nominalista.³⁹

Meditacije same so nastajale od jeseni 1639 do marca 1640, Ugovori in odgovori nanje pa nekje od konca leta 1640 do 1641, ko je delo tudi izšlo.⁴⁰ Obenem vemo, da je *Principe* Descartes začel pisati natanko v istem času. Idejo zanje je dobil že nekje do septembra 1640, najkasneje pa decembra istega leta, kot je razvidno iz tedanje korespondence z Mersennom. Čeprav je besedilo precej korigiral, Descartes sam poroča, da je prvi, metafizični del ostal bolj ali manj enak, zato se je bolj ukvarjal z drugim, fizikalnim delom, besedilo pa je nazadnje poslal v tisk leta 1643.⁴¹ Iz tega je mogoče sklepati, da je prvi del napisal tako rekoč v obdobju

³⁸ *Principi filozofije*, 1. del, 59. člen, 47 (AT VIII-1:27–28).

³⁹ Claude Panaccio, ki v svoji antologiji *Textes clés du nominalisme* (Pariz: Vrin, 2012) vztraja na tipološki in nadhistorični definiciji vsakega nominalizma, Descartesa vključi v antologijo prav na podlagi omenjenega odlomka. Drugačno in bolj zgodovinsko branje v svoji bogati študiji nudi Alain De Libera (*La Querelle des universaux: De Platon à la fin du moyen age* [Pariz: Seuil, 1996]), ki novega veka ne obravnava več. Čeprav se sam, na področju antike in srednjega veka, bolj strinjam z De Liberajevim pristopom, v članku uporabljam tudi pojme nominalizma, realizma in konceptualizma v njihovi splošni rabi, saj dovolj uporabno označijo filozofsko stvarnost.

⁴⁰ Za kratko zgodovinsko opombo v slovenščini gl. Kajetan Škraban, »Meditirati, ugovarjati, odgovarjati«, v: *Meditacije*, 345–60.

⁴¹ Vesel, »Descartesovi *Principi filozofije*«, 189–92.

pisanja svojih *Odgovorov* ali neposredno za tem, verjetno leta 1641 ali najkasneje leta 1642.

Naš začetni problem se torej zaostri. Ne gre le za to, da je Descartes po vsem vtisu spremenil svoje stališče o dokaj temeljnem epistemološkem vprašanju, ampak celo za to, da je to storil popolnoma iznenada. Vprašanje je torej, kako je mogoče, da je Descartes, ki je to vprašanje obravnaval *tako rekoč istočasno*, kljub temu v *Meditacijah* in *Principih* zagovarjal popolnoma drugačno teorijo. Da bi odgovorili na to vprašanje, si bomo ogledali besedila, ki jih je Descartes pisal ali bral v tem obdobju, nato pa se bomo po zgodovinskem ekskurzu o njegovi teoriji čutne zaznave na koncu spet vrnil k odlomku o univerzalijah.

Ugovori in odgovori – kaj univerzalije niso

Prvi namig nam lahko dajo *Peti ugovori*, v katerih Gassendi takole izzove Descartesa:

In vendar vi, o Duh, pravite, da *imate idejo trikotnika in da bi jo imeli tudi, ko bi nikdar ne videli telesa trikotne oblike, tako kakor imate ideje mnogih drugih oblik, čeprav vaš čut nikdar ni naletel nanje*. Mar mislite, da bi, ko bi bili, kot sem opisal zgoraj, tako oropani delovanja čutov, da nikdar ne bi ničesar videli in se ne bi nikoli dotaknili različnih površin ali zunanosti teles, vendarle mogli v sebi imeti ali izoblikovati idejo trikotnika ali kake druge oblike? *V sebi imate mnoge ideje, ki v vas nikdar niso vstopile prek čutov*. Seveda, zlahka jih imate lahko v sebi, ko pa ste si jih namislili iz tistih, ki so v vas na zgoraj razgrnjene načine vstopile preko čutov.⁴²

Gassendi se sklicuje na natanko tisti odlomek iz *Meditacij*, ki smo si ga ogledali zgoraj in v katerem Descartes zagovarja teorijo vrojenih idej, zato je ugovor še bolj zanimiv. Gassendi sam očitno zagovarja »empiristično« teorijo, po kateri duh obče ideje tvori na osnovi več posamičnih predmetov, ki jih tako ali drugače čutno zazna; teorijo torej, kakršno bo na prvi pogled Descartes zagovarjal le leto kasneje v *Principih*. Toda pomembno je – in to spregleda večina komentatorjev –, da Gassendi skuša Descartesa vpisati med realiste:

⁴² *Meditacije*, »Peti ugovori«, 274–75 (AT VII:321–22).

Pa boste rekli, da ne trdite nič drugega, kot kar so razglašali v šolah, namreč da so narave ali bistva stvari večne in da iz njih izvajamo trditve, ki so večno resnične. [...] Pravijo, da je eno govoriti o bistvu, drugo pa o obstoju stvari, in da obstoj stvari ni od vekomaj, pač pa je od vekomaj bistvo stvari. Ker pa je tisto glavno, kar je v stvareh, njihovo bistvo, kaj velikega tedaj stori Bog, ko proizvede njihov obstoj? Kakorkoli že, kako lahko kdo zagovarja trditev, da je bistvo človeka, ki je v Platonu, večno in neodvisno od Boga?⁴³

Tu se ne bomo ukvarjali s tem, katerega od srednjeveških ali zgodnjenovoveških sholastikov bi imel lahko Gassendi pred očmi. Bolj pomembno je, da v tem kontekstu pripiše sholastikom realistični pogled,⁴⁴ po katerem so večna bistva *neodvisna od Boga* in skuša Descartesa uvrstiti v to tradicijo. Ne more nas torej čuditi, da Descartes v odgovoru *loči* svojo razpravo o večnih bistvih od razprave o univerzalijah: »Kar potem poveste zoper univerzalije dialektikov, se me ne tiče, saj jih ne razumem na enak način kakor oni. Kar pa zadeva bistva, ki jih spoznavamo jasno in razločno, kakor npr. idejo trikotnika ali katerega drugega geometrijskega lika, vas brez težav prisilim v priznanje, da ideje teh likov, ki so v nas, niso vzete iz posamičnosti.«⁴⁵ Odgovor nas morda ne zadovolji zares, vendar podčrta ključno dejstvo, da Descartes svoje teorije večnih bistev *ne* razume kot teorije o univerzalijah.

Vse prej je kontekst, ki ga v odgovor ponudi Gassendiju, spet nauk o stvarjenju večnih resnic. Najprej se v določeni meri strinja z Gassendijem, da ne morejo obstajati resnice, ki bi bile neodvisne od Boga – s tem zavrne strogi platonizem, kot smo opozorili že zgoraj –, nato pa ponovi svojo tezo, da so resnice sicer odvisne od Boga, a vendarle večne in nespremenljive *natanko zato*, ker jih je vzpostavil Bog. Pri tem uporabi domala identično formulacijo kot v pismu Mersennu: »A kakor so si pesniki namislili, da je sicer res bil Jupiter tisti, ki je postavil usodo, a da se je potem, ko je bila postavljena, zavezal, da se ji podredi; tako jaz ne mislim, da so bistva stvari in tiste matematične resnice, ki jih lahko spoznamo o njih, neodvisne od Boga; vendarle pa mislim, da so nespremenljive in večne, ker

⁴³ *Meditacije*, »Peti ugovori«, 273 (AT VII:319).

⁴⁴ To je bila splošna Gassendijeva strategija: prikazati realizem kot intrinzično realistično doktrino, nato pa iz svojih metafizičnih principov zavrniti oboje. Gl. Antonia LoLordo, »Gassendi on the Problem of Universals«, v: Di Bella in Schmalz, *Problem of Universals*, 14–15.

⁴⁵ *Meditacije*, »Peti odgovori«, 314 (AT VII:380).

je tako hotel in uredil Bog.«⁴⁶ Omembe vredno je, da gre tu za sploh prvo mesto v objavljenih Descartesovih delih, kjer omenja nauk o stvarjenju večnih resnic – pred tem je o njem pisal le v korespondenci –, zato Gassendiju težko očitamo, da Descartesa ni dobro razumel.

Če si sedaj ponovno ogledamo 58. člen, kjer uvede svojo teorijo o univerzalijah, se nam ne more več zdeti tako presenetljiva: »Tako je tudi število, ko ga ne obravnavamo v ustvarjenih stvareh, temveč le abstraktno oziroma v splošnem, zgolj modus mišljenja. To velja tudi za vse ostalo, kar imenujemo ‘univerzalije’.«

Univerzalije Descartes tu definira na nominalističen način – to je tudi razlog, da je v odgovorih Gassendiju rekel, da jih razume drugače kot njegovi »šolski filozofi«, ki jih Gassendi slika kot realiste. To dokazuje, da ta in prej citirani paragraf *Principov* ne moreta služiti kot argument proti večnim in nespremenljivim bistvom.⁴⁷ Tudi če bi ta bivala le v vrojenih idejah končnih duhov, kakor trdi Nolan, gotovo niso in ne morejo biti rezultat abstrakcije, kakor bi sledilo, če bi jih identificirali z univerzalijami.

A zakaj je Descartes brez slehernega pojasnila uvedel univerzalije in tako prispeval k zmedi, ki še danes zamegljuje naše razumevanje njegove filozofije? Razlogi za to so tudi pragmatične narave. *Principe* si je Descartes zamislil kot sumo svoje filozofije.⁴⁸ Če je hotel sholastične učbenike nadomestiti s svojimi, se jim je moral do neke mere tudi približati – Descartes namreč ni bil ravnodušen do sholastičnega prepoznanja. To je pomenilo, da se je moral priličiti svoji publikii in odgovoriti tudi na vprašanje o univerzalijah, čeprav se zdi, da se mu je to do neke mere upiralo. Vendar tega vprašanja ni mogel začeti na novo, zato se je moral nekako uvrstiti na eno od obstoječih strani. Realističnega pogleda ni mogel

⁴⁶ *Meditacije*, »Peti odgovori«, 314 (AT VII:380). V objavljenem prevodu se mi je pomotoma vrnil »tudi« v besedni zvezi »tako tudi jaz ne mislim«, kar nakazuje na bližino med Descartesovim Bogom in poganskim Jupitrom, ki je tudi sam odvisen od Usode, čeprav Descartes seveda želi naznačiti svoj odmik od nje.

⁴⁷ Enako velja za razpravo o oblikah kot modusih iz *Principov*: tamkajšnja razprava (npr. 1. del, 65. člen, 53 [AT VIII-1:32]) ne more biti argument proti večnim bistvom, ker so oblike ali liki za Descartesa modusi *razsežne* stvari, zato pri njih očitno ne gre za idealni lik, ne glede na to, ali tega postavljamo v neodvisno večno bistvo ali v vrojeno idejo, ki je vsekakor modus misleče stvari.

⁴⁸ Za zgodovinsko kontekstualizacijo nastanka *Principov* v slovenščini gl. Vesel, »Descartesovi *Principi filozofije*«, 189–94.

zagovarjati, saj bi to pomenilo, da prekliče svoje poglede na ustvarjenost večnih bistev in resnic, kakor smo ugotovili zgoraj. Zato se je pogojno vpisal med nominaliste. To je na prvi pogled res presenetljivo, vendar se problem pomembno zmanjša, če se zavedamo, da pri njegovih univerzalijah *ne* gre za vprašanje večnih bistev. Mogoče je, da ga je k temu spodbudil tudi Gassendi: med pragmatične razloge lahko prištejemo tudi dejstvo, da je morda nazadnje ugotovil, da bi imel kot pogojni realist kaj malo zaveznikov, če bi ga na eni strani napadal kak Gassendi kot pripadnik struje modernih (enako velja za Hobbesa); med sholastiki pa na drugi strani realisti zaradi njegove teorije o *stvarjenju* večnih resnic ter nominalisti kot naravni nasprotniki.

Vendar smo zaenkrat ugotovili le, kaj Descartesove univerzalije *niso*. V naslednjih poglavjih jih bomo skušali tudi pozitivno opredeliti. Ob tem velja preliminarno pripomniti dvoje. Prvič, v *Principih* se Descartes ni docela odrekal teoriji o vrojenih idejah, čeprav jih včasih imenuje drugače. Kot vrojeni dobesedno imenja le idejo Boga (*innatae*)⁴⁹ in svobodne volje (tokrat pod izrazom *ingenitae*);⁵⁰ o »idejah, ki so v nas«, kar v kontekstu težko razumemo drugače kot sinonim za vrojene ideje, pa govori prav glede števil in oblik;⁵¹ v istem paragrafu piše tudi o občih spoznavah, do katerih ne pridemo na empirični način. Takšne ideje omeinja v enakem kontekstu kot idejo Boga,⁵² zato lahko sklepamo, da se temeljna struktura glede na *Meditacije* ni popolnoma spremenila.⁵³

Drugič, razlogi za priličenje nominalistični struji spora o univerzalijah niso samo strateški. Teza, ki jo bomo zagovarjali v nadaljevanju, je, da je s tem je iskal način, kako združiti svoj fiziološki program z metafiziko, čeprav na fiziologijo ni izrecno namigoval, ker o njej še ni javno objavljajal. S tem sedaj posegamo na drugo področje, namreč na Descartesovo teorijo čutnega spoznanja in predstavljanja, ki ga bomo obravnavali v naslednjem poglavju, s čimer zapuščamo me-

72

⁴⁹ *Principi filozofije*, 1. del, 22. člen, 27 (AT VIII-1:13).

⁵⁰ *Principi filozofije*, 1. del, 39. člen, 35 (AT VIII -1:19–20).

⁵¹ *Principi filozofije*, 1. del, 13. člen, 21 (AT VIII -1:9–10).

⁵² *Principi filozofije*, 1. del, 14. člen, 22–24 (AT VIII-1:10).

⁵³ Podobno mnenje zagovarjata tudi Machamer in McGuire, *Descartes's Changing Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 193–97, ki prav tako trdita, da pri univerzalijah iz *Principov* ne gre za isto stvar kot pri večnih bistvih iz *Meditacij*. Prav tako se z njima strinjam v tem, da je v *Meditacijah* poudarek na ontološkem, v *Principih* pa na epistemološkem vidiku problema.

tafizično temo večnih bistev. Razlog za to, da bomo o tem spregovorili ločeno, je pravzaprav enak Descartesovemu: dela, v katerih razpravlja o čutnem spoznanju, imajo preprosto drugačen namen kakor njegova metafizična dela. Če v svojih fizioloških delih, kot je *L'Homme* oz. *Človek*, Descartes grobo rečeno govori o tem, kaj zmore samo telo, pa v *Meditacijah* želi predstaviti, kaj vse zmore sam duh, ki je, pogojno rečeno, ločen od telesa.⁵⁴ Ker so *Principi* njegova suma, je smiselno predpostavljati, da je želel spregovoriti o *obojem*, o fiziologiji verjetno v šestem in zadnjem delu, ki naj bi obravnaval človeka,⁵⁵ vendar je univerzalije kot derivat tega procesa obravnaval že v prvi knjigi. Ker po branju, ki ga razvija tam, univerzalije *nimajo* metafizične samostojnosti, jih v prvi knjigi pravzaprav obravnava le zaradi tematske podobnosti in zaradi razprave o modusih.

Če rečemo, da je imel Descartes dva projekta, namreč znanstvenega, na področju človeka predvsem fiziološkega, na eni, in metafizičnega, v pomenu utemeljitve znanosti, na drugi strani, to ne pomeni nujno, da sta povsem ločena, nekompatibilna, ali da je treba dati enemu prednost pred drugim.⁵⁶ Vse prej se

⁵⁴ Za takšno zastavitev gl. Emanuela Scribano, *Macchine con la mente: Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza* (Rim: Carocci Editore, 2015); z določenimi kvalifikacijami tudi Denis Kambouchner, »Que peut penser l'âme sans le corps«, v: *La question Descartes: Méthode, métaphysique, morale* (Pariz: Gallimard, 2023), 140–60. Razlika med deli seveda ni samo tematska, ampak sledi spremenjenemu metodološkemu programu. Gl. na primer pismo princesi Elizabeti, kjer pravi, da ima človeški duh dve temeljni »stvari« oz. dva vida, od katerih eden misli, drugi pa je združen s telesom in lahko trpi skupaj z njim. Nato Descartes pravi, da se je v *Meditacijah* ukvarjal tako rekoč samo s prvim (21. maja 1643 [AT III:664]). Kot smo in še bomo videli, Descartes skozi daljša časovna obdobja preklaplja med tema metodološkima okviroma. Prim. tudi Machamer in McGuire, *Descartes's Changing Mind*, ki ne poudarjata toliko različnih programov, ampak bolj sledita kronološko pogojenim spremembam Descartesovih stališč.

⁵⁵ V *Principih filozofije* (4. del, 188. člen [AT VIII-1:315]) pravi, da tega dela ni napisal, ker naj mu detajli še ne bili popolnoma jasni. Morda je to namig, da fiziologije in metafizike v *Principih* nazadnje ni mogel popolnoma združiti. Namig iz druge smeri prihaja iz *Človeka*, ki je prav tako nedokončan in mu manjkajo natanko zaključna poglavja o povezavi človeškega »stroja« z duhom.

⁵⁶ Ni skrivnost, da se je kritika ukvarjala predvsem z metafizičnim Descartesom, vsaj do zadnjih desetletij 20. stoletja, večinoma še danes. Vendar pa nekateri zgodovinarji filozofije zapadli v drug ekstrem: nekoliko neuravnoteženo fiziologijo in znanstveni program poudarja Dennis L. Sepper, *Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking* (Oakland: University of California Press, 1996). Bolj uravnoteženo sliko razprave, ki zadeva nas, čeprav še vedno kritično do izključno metafizičnega branja Descartesa, predstavlja Kambouchner, »Que peut penser l'âme sans le corps«. Prim. tudi Cristina

zdi smiselno govoriti o dveh »glasovih« Descartesesa, ki sta sicer včasih v konfliktnem odnosu, a ne gresta eden mimo drugega, ampak se razvijata z medsebojnim vplivom.⁵⁷ Zato si moramo sedaj privoščiti krajši ekskurz v fiziologijo in teorijo čutne zaznave.

Ideje likov in čutenje – fiziologija in čutno spoznanje

Oglejmo si sedaj še Descartesov odziv na Gassendijevo kritiko primera s trikotnikom, ki nam bo tu uporaben kot uvod v temo čutnega spoznanja. Gassendi namreč Descartesesa prisili, da iz metafizične orientirane razprave v *Meditacijah* sestopi v empirični svet. Descartes najprej izpostavi, da v naravi ni nobenega pravega trikotnika: katerikoli »trikotnik« že pogledamo pod lupo, ugotovimo, da je v resnici le približek popolnega lika. Takole nadaljuje:

Vendar pa ne sprejemam, da so ideje teh likov v nas kdaj vstopile prek čutov, kakor so v splošnem prepričani vsi. [...] In ko smo torej nekoč v otroštvu prvič zagledali trikotni lik, narisana na papirju, nas ta lik ni mogel podučiti o tem, kako je treba pojmovati resnični trikotnik, kakor ga obravnavajo geometri, saj je bil trikotnik v tisti risbi vsebovan v isti meri, kakor je Merkur vsebovan v leseni kladi. Ker pa je bila v nas ideja resničnega trikotnika že pred tem in ker jo je naš duh pojmoval laže kakor bolj sestavljen lik narisane trikotnika, smo zato tedaj, ko smo videli ta sestavljeni lik, zapopadli resnični trikotnik, ne pa narisane lika.⁵⁸

Nato razvije nekakšno *gestalt* teorijo o delovanju človeške psihe, ki je sicer sedaj ne prenaša več nujno v neko spoznavno prasinuacijo, ampak tudi v vsakdanje življenje.

Na povsem enak način se takrat, ko gledamo list papirja, na katerem so s črnilom črtice narisane tako, da predstavljajo človeški obraz, v nas ne vzbudi ideja teh črtic, ampak ideja človeka. To pa se nikakor ne bi zgodilo, če nam človeški obraz ne bi bil znan od nekod drugod in če ne bi bili bolj navajeni misliti o njem kakor

Santinelli, *Mente e corpo: Studi su Cartesio e Spinoza* (Urbino: Edizioni QuattroVenti, 2000). Seveda je na področju naravoslovja obstajal tudi fizikalni projekt, ki je bil z metafiziko veliko tesneje povezan kakor fiziološki. Kot je znano, je želel fizikalne principe izpeljati neposredno iz metafizičnih.

⁵⁷ Morda najbolj plodno branje, ki zagovarja takšen pristop, ponuja Scribano, *Macchine con la mente*.

⁵⁸ *Meditacije*, »Peti odgovori«, 315 (AT VII:381–82).

o onih črticah, saj jih namreč pogosto, kadar so od nas nekoliko bolj oddaljene, ne zmoremo niti ločevati ene od druge. In tako prav gotovo geometrijskega trikotnika ne bi mogli spoznati iz skice na papirju, če bi naš duh njegove ideje ne imel od nekod drugod.⁵⁹

S tem še enkrat ponovi svoj argument za teorijo o vrojenih idejah: če teh ne bi imeli, sploh ne bi mogli prepoznati, kaj je predmet v svetu, ki ga opazujemo, saj ne bi imeli vzorca ali merila, ki bi nam pomagal prepoznati stvari v svetu in jih narediti umljive. Poskušajmo sedaj na primeru trikotnika rekonstruirati vrstni red, ki se dogaja ob neki spoznavni prasuaciji: v nas je že vselej ideja trikotnika (o njeni naravi kasneje); nato vidimo nek nepopoln, na primer na papirju narisani trikotnik; nato zapopademo resnični trikotnik (ki ga tu interpretiramo kot večno bistvo, na katero referira naša vrojena ideja), s čimer se v nas istočasno aktivira sistem ideje trikotnika, ki se je sedaj zavedamo, čeprav je lahko v tej fazi še zelo elementarna. Vrojene ideje so navsezadnje odprti sistemi, zato dejstvo, da se je zavedamo, še ne pomeni, da smo kot otroci že geometri in poznamo vse lastnosti trikotnika na jasen in razločen način. Ključen Descartesov poudarek je v tem, da brez vrojene ideje sploh ne bi mogli prepoznati trikotnika v svetu.

To rekonstrukcijo je zanimivo primerjati z znano Descartesovo razpravo o čutenju iz *Šestih odgovorov*. Ta sicer sploh ne omenja vloge vrojenih idej, zato pa v čutenje vnaša pomembno umsko komponento:

Da bi pravilno prepoznali, kakšna je gotovost čuta, moramo v njem razločiti tako rekoč tri stopnje. K prvi spada le tisto, po čemer je telesni organ neposredno aficiran od zunanjih predmetov in kar ne more biti nič drugega kakor gibanje delcev tega organa ter sprememba oblike in položaja, ki izhaja iz tega gibanja. Druga stopnja vsebuje vse tisto, kar neposredno rezultira v duhu, ker je združen s tako aficiranim telesnim organom, in takšne so zaznave bolečine, ščegetanja, žeje, lakote, barv, zvoka, okusa, vonja barve, mraza in podobnih stvari, za katere je bilo v šesti meditaciji rečeno, da nastanejo iz združitve in tako rekoč pomešanja duha s telesom. Tretja stopnja pa zajema vse tiste sodbe, ki smo se jih že v mladih letih navadili o zunaj nas ležečih stvari delati, potem ko jim povod za to ponudijo gibanja telesnega organa.⁶⁰

⁵⁹ *Meditacije*, »Peti odgovori«, 315–16 (AT VII:382).

⁶⁰ *Meditacije*, »Šesti odgovori«, 337 (AT VII:436–37).

Prvo stopnjo Descartes izenači z živalskim čutenjem, zato je popolnoma telesna; druga je že vezana na povezavo telesa z duhom; tretjo pa v nadaljevanju odlomka izenači z umsko sodbo, ki pa smo jo že od ranega otroštva ponovili tolikokrat, da jo pri vsakdanji rabi svojih spoznavnih zmožnosti ne ločimo več od čutenja, čeprav je, strogo rečeno, le umska. In prav sodbe o velikosti, oddaljenosti in *obliki* nekega predmeta sodijo v področje tretje, tj. umske stopnje čutenja, ki skozi leta zaradi urjenja razuma in refleksije postaja vse bolj gotova. Če kam, moramo vrojene ideje vključiti v *sodbe* o čutnem materialu, ki smo jih delali nekoč v otroštvu.

Descartesova logika je na tej točki sicer jasna, a jo pesti nekaj problemov. Prvi je v tem, da namiguje, da prav psevdotrikotnik omogoča zapopasti idejo popolnega trikotnika. Drugi problem lahko imenujemo problem navezave: če je vsak trikotnik v svetu, ki ga zaznavamo na čutni način, vselej nepopoln, kako se lahko tedaj v netelesnem duhu aktivira ideja popolnega trikotnika in ne česa drugega? Obe težavi se še toliko bolj zapleteta, če upoštevamo, da Descartes (razen na določenih mestih) načelno pravi, da naše ideje v strogem smislu *niso* podobne: naša ideja trikotnika ni nujno trikotna. Klasična teorija spoznanja, ki bazira na Aristotelu in se je močno razvila v srednjem veku v arabskem in latinskem svetu,⁶¹ je imela na to vprašanje jasen odgovor, saj je zaznavo opredeljevala abstrakcijsko, prek inteligibilne oblike ali vrste, ki je tesno povezana s formo zaznane substance. Descartes je teorijo zavračal, čeprav ji je bližje, kot je videti na prvi pogled,⁶² ni pa povsem jasno, kakšno alternativo je ponudil.⁶³ V resnici gre

⁶¹ Za gradnike te teorije gl. Leen Spruit, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge* (Leiden: Brill, 1993); za poudarek na poznem srednjem veku je še vedno klasična študija Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250–1345* (Leiden: Brill, 1988).

⁶² Tako Robert Pasnau, *After Certainty: A History of Our Epistemic Ideals and Illusions* (Oxford: Oxford University Press, 2017), ki nudi širši in zelo bogat pogled na zgodovino epistemoloških idealov z močnim poudarkom na srednjem veku in tudi na Descartesu.

⁶³ Klasična gnoseologija *species* bi glede zaznave narisane trikotnika najbrž trdila, da je v njem vsebovana forma trikotnika, ki potem gre v skupni čut kot fantazma, nato pa jo aktivni um abstrahira v umljivo podobo in jo deponira v pasivnem umu, kjer je na voljo za mišljenje; v kartezijskem sistemu bi potem tam lahko stopil v kontakt z vrojeno idejo. Vendar so Descartesu ta vrata zaprta, kolikor v zreli fazi ne zagovarja več teorije abstrakcije.

za enega od problemov, ki ga Descartes v svojih metafizičnih delih ni nikoli razrešil, kar so opazili že njegovi zgodnji sopotniki, med drugim Malebranche.⁶⁴

Prvi problem na splošno zaznamuje vsako teorijo vrojenih resnic.⁶⁵ Če so resnice vrojene že otrokom, zakaj se jih ti ne zavedajo vselej? Descartesov klasični odgovor je bil, da so otroci potopljeni v čute in se zato svojih vrojenih idej še ne zavedajo na jasn in razločen način. A če je tako, zakaj ravno čutni material privede do tega, da se sistem popolne ideje aktivira? Potencialna rešitev bi bila v tem, da »zapopadenje« ideje, o kateri govori Descartes, pravzaprav ne referira na *prvo* takšno zapopadenje in torej za zavedanje ideje trikotnika ni nujno, ampak pač na dejstvo, da se *tudi* ob soočenju s čutnim materialom aktivira najprej vrojena ideja, ki je bila vselej že prisotna, to pa nato primerjamo s čutnim materialom in ga tako prepoznamo. To navaja na naslednji problem navezave, ki ga obravnavamo v nadaljevanju. A pred tem opozorimo še, da Descartes že v *Meditacijah* ne govori le o tem, da idej o geometrijski realnosti ne dobimo prek čutov, ampak tudi o tem, da lahko to popolnoma umsko idejo celo sami prevedemo v neka kšno podobo. Gre za Descartesov pojem razločne predstave, ki nas bo popeljal v teorijo predstavljanja pri Descartesu in ki nam bo pomagal odgovoriti na problem navezave.

V *Peti meditaciji*, le dva odstavka pred izhodiščem naše razprave, Descartes pravi takole:

Preden začnem iskati, ali obstajajo zunaj mene take stvari, moram opazovati njihove ideje, kolikor so v mojem mišljenju, in pogledati, katere med njimi so razločne in katere zmedene. Razločno si predstavljam [*distincte imaginor*] kvantiteto, ki ji filozofi po navadi pravijo zvezna, se pravi razsežnost te kvantitete ali bolje razsežnost tolikšne stvari po dolžini, širini in globini. V njej štejem razne dele in tem delom pripisujem vsakršno velikost, obliko, lego in premikanje, premikanju pa vsakršno trajanje.⁶⁶

⁶⁴ Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité: Livres I–III*, ur. André Robinet in Geneviève Rodis-Lewis (Pariz: Vrin, 2006), 3. knj., 2. del, 3 in 4. pogl. Za to referenco se zahvaljujem Matiji Janu.

⁶⁵ Za razpravo gl. John Cottingham, uvod v *Descartes' Conversation with Burman*, ur. in prev. John Cottingham (Oxford: Clarendon Press, 1976), xxxii–xxxiv.

⁶⁶ *Meditacije*, »Peta meditacija«, 85 (AT VII:63).

Ključna besedna zveza je *distincte imaginor*: Descartes tu trdi, da ima *imaginatio* ali predstavljanje to zmožnost, da jasne in razločne umske ideje prevede v različne predstave.⁶⁷ To je v določenem nasprotju z njegovimi zgodnjimi deli, pri katerih ima predstavljanje predvsem vlogo analize čutnega materiala,⁶⁸ vendar se lepo sklada z odlomkom iz *Šeste meditacije*: »Kadar si na primer predstavljam trikotnik, razumem ne le to, da je lik, ki ga zaobjemajo tri premice, temveč tako rekoč z duševnimi očmi gledam te tri premice, kot da so pred mano, in to je tisto, čemur pravim predstavljanje.«⁶⁹ Če to velja za trikotnik, pa po drugi strani pri tisočkotniku predstava ne bi bila več jasna, ampak zmedena; že petkotnik bi namreč predstavljanje utrudil bolj kot trikotnik.

Takšnega pojma »razločnega predstavljanja« v zgodnjih delih ne poznamo zares. A čeprav tako francoski original kakor latinski prevod *Človeka* uporabljata za »predstavljanje« eno samo besedo (*imagination* in *imaginatio*), pa vendarle funkcijo tvorjenja telesnih podob, ki se dogaja v možganih, nekako ločita na dve enoti: na skupni čut in predstavljanje v širšem smislu, ki sodelujeta v čutenju *prisotnih* predmetov, in predstavljanje v ožjem smislu, ki zmore predočevati tudi podobe iz drugih virov: »In bodite pozorni, da pravim: si bo predstavljala, bo čutila; kajti pod ime ideja hočem na splošno vključiti vse vtise, ki jih lahko prejmejo duhovi, ko izstopajo iz žleze H, in jih je vse treba pripisati skupnemu čutu, kadar so odvisni od prisotnosti predmetov; vendar lahko izhajajo tudi iz več drugih vzrokov, kot vam bom razložil kasneje, in tedaj jih je treba pripisati predstavljanju.«⁷⁰ Drugega vira Descartes ne precizira, vendar si lahko mislimo, da bi sem lahko spadalo tudi predočanje umskih idej, saj je predočanje preteklih čutnih vtisov vloga spomina.

V *Pravilih* po drugi strani Descartes vse spoznavne procese (popolnoma netelesno umevanje in delno telesno predstavljanje, čutenje in spomin) razume kot izraz ene same spoznavne moči (*vis cognoscens*), ki pa je istočasno popolnoma lo-

78

⁶⁷ Za razpravo gl. Scribano, *Guida alla lettura*, 117–18.

⁶⁸ Izvršen uvod v temo nudi Cristina Santinelli, »*Imago, phantasia, vis imaginandi*: Una lettura dell'immaginazione nell'opera di Cartesio«, v: *Imago in phantasia depicta: Studi sulla teoria dell'immaginazione*, ur. Giovanni Casertano, Italo Cubeddu in Lia Formigari (Rim: Carocci Editore, 1999), 189–215.

⁶⁹ *Meditacije*, »Šesta meditacija«, 95 (AT VII:72).

⁷⁰ Gl. *Svet* (AT XI:176–77).

čena od telesa.⁷¹ Videti je torej, da sta tudi v *Pravilih* na delu dve vrsti predstavljanja: *phantasia* kot popolnoma telesni organ na eni strani in *imaginatio* kot tisti del duhovne spoznavne moči, ki se pri svojem delovanju ozira na fantazijo, na drugi strani. Čeprav ni popolnoma očitno, kako to brati v luči dualizma, to vprašanje postavljamo na stran. Vendar na podlagi tega problema ni težko razumeti, zakaj je Descartes v *Meditacijah* uvedel pojem čistega predstavljanja: če hoče v tem delu pokazati, kaj zmore duh sam po sebi, mora imeti duhovna imaginacija sama po sebi zmožnost prevajati umske ideje v čutno podobo pred duhovne oči. Čeprav predstavljanje vedno zadeva materialne predmete in vselej deluje s podobami (*imagines*), »ima kljub temu«, kot pravi Emanuela Scribano, »dvojni vidik: po eni strani lahko prikliče in razdeluje podobe, ki jih prejme od čutov in v tem primeru je njena vsebina odvisna od čutnosti, po drugi strani pa zmore v fizične podobe prevesti popolnoma umske ideje, kot so geometrijske ideje, s tem da se popolnoma prilagodijo značilnostim vrojenih idej«. ⁷² Predstavljanje torej ne more odločiti, *kaj* si predstavljati, ampak le, *ali* naj si predstavlja – ni v domeni imaginacije, da se odloči, kakšne so lastnosti trikotnika. A vendar to razloži, zakaj Descartes uporabi besedilo *distincte*, ki je sicer prihranjena za ideje, ki imajo docela umski izvor.

Če zapremo oklepaj glede predzgodovine predstavljanja in se vrnemo na Descartesov odgovor Gassendiju, bi lahko sklepali, da se vrojena umska ideja trikotnika vselej že lahko prevede v razločno podobo v predstavljanju, ta pa potem – če nekoliko ekstrapoliramo proces, opisan v Descartesovih zgodnjih delih – posreduje med povsem materialno sliko v fantaziji in umsko vrojeno idejo trikotnika in tako omogoči, da nepopolni trikotnik prepoznamo kot trikotnik.⁷³ Tu je nujen nekakšen »zunanji« poseg: kot je znano, Descartes v *Dioptriki* močno nasprotuje tezi, da gre pri čutni zaznavi za prenos *podob* zunanjega sveta, tj. slik, ki so reprezentiranemu predmetu dejansko podobne, ampak gre za to, da zmore duh dešifrirati sledove, ki ob čutni zaznavi ostajajo v živcih in možganih, čeprav ti z zunanjim predmetom nimajo nobene podobnosti. Prav tu nastopi vloga predstavljanja, ki zmore v podobe prevajati sledove v možganih, zato nazadnje »vidimo« drevo in ne možganskih sledov. Druga vloga predstavljanja

⁷¹ Gl. *Pravila*, 12. pravilo, 159–61 (AT X:415–16).

⁷² Scribano, *Guida alla lettura*, 117.

⁷³ Deborah A. Boyle, »Perceiving Ideas of Shape«, v: *Descartes on Innate Ideas* (London: Continuum, 2009), 126–36, na primer trdi, da so ideje likov odvisne od ideje razsežnosti, kar bi lahko pojasnilo, zakaj Descartes govori le o razločni predstavi razsežnosti.

je v razločni predstavi: čeprav je ta *razločna*, je obenem še vedno *predstava* ali *imago* in torej zmore služiti kot merilo za to, katera umska ideja naj se aktivira ob določenem čutnem materialu, ki ga predstavljanje tudi samo prevede v podobe,⁷⁴ s čimer lahko – ob priznanju, da gre za rekonstrukcijo – obrazložimo navezovalnost vrojene ideje na empirični material.⁷⁵ Pomembno je opozoriti na pojem *sodbe*, ki ga najdemo v navedenem odlomku iz Šestih odgovorov. Če Descartes pravi, da gre za umsko dejavnost, s tem verjetno želi reči, da gre pri primerjavi med rezultatom prve in druge stopnje čutenja in razločno predstavo kot korespondentom vrojene ideje za umsko dejavnost. V vizuri teh dopolnil iz Ugovorov in odgovorov je spoznavni proces precej bolj dinamičen, kot je videti v samih *Meditacijah* in bolj spominja na njegova zgodnja dela, kjer je ta proces predstavljen kot spoznavna *sila*.

Pripombe k nekemu pamfletu – plastifikacija spoznavnega aparata

Še skrajnejše so v tem razvoju teorije spoznavne sile *Pripombe k nekemu pamfletu* (1648), v katerih Descartes citira in komentira nek Regiusov pamflet. Takole med drugim pravi Regius:

12. Duh ne potrebuje vrojenih idej, spoznav ali aksiomov, ampak mu njegova gola sposobnost mišljenja zadošča, da izvrši svoja dejanja.

⁷⁴ To, da je *podoba*, je lahko njena prednost in slabost hkrati: če pod poševnim kotom opazujem okroglo mizo, se mi bo morda najprej v duhu aktivirala ideja elipse; če pa nadalje v razločnem predstavljanju obliko transformiram, kakor da bi jo videl pred seboj, se mi bo aktivirala ideja okrogle oblike. Če po drugi strani o krogu dokazujem matematične rešnice, pri tem lahko uporabljam tudi čisto umevanje, čeprav mi bo to lažje, če mi bo v pomoč predstavljanje (gl. *Pravila*, 12. pravilo, 159–61 [AT X:415–16]). To je najbrž razlog, zakaj Descartes veliko vlogo daje *discipliniranju* predstavljanja. Gl. tudi Santinelli, »*Imago, phantasia, vis imaginandi*«, 203–4; avtorica kot ena redkih analizira tudi pojem predstavljanja v Descartesovih spisih o analitski geometriji, kjer je razločno predstavljanje krivuljeno od gonil nove matematične teorije.

⁷⁵ Izraza intencionalnost ne uporabljam, saj Descartes dejstvo, da se duh sploh navezuje na zunanji svet, pojasnjuje preprosto s *pozornostjo* (*vis cognoscens* je torej dobesedno *sila*), ki je živali nimajo in je značilna le za človeka, ki ima duha. A celo človek, ki je s svojimi mislimi drugje, ki torej svoje spoznavne sile ne usmeri na neko stvar, bo deloval po živalskem avtomatizmu. V pismu Newcastleu 23. novembra 1646 Descartes na primer pravi, da se »pogosto zgodi, da hodimo ali jemo, ne da bi kakorkoli mislili na to, kar počnemo« (AT IV:573). Za poudarek na pozornosti gl. Scribano, *Macchine con la mente*, 25. To razloži tudi, zakaj tedaj, ko se neobremenjeno oziramo okoli sebe, ne aktiviramo zavestno idej trikotnih, štirikotnih itd. oblik stolov, miz in podobnega.

13. In tako vse obče spoznave, ki so vrezane v suha, izvirajo iz opazovanja stvari ali izročila.⁷⁶

Descartes v odgovoru presenetljivo pravi, da se v 12. točki strinjata in da je njuno nesoglasje le »verbalno«.

Nikdar namreč nisem napisal ali sodil, da duh potrebuje kakšne vrojene ideje, ki bi bile kaj od njegove sposobnosti mišljenja različnega; a ko opazim, da so v meni določene misli, ki niso izšle iz zunanjih predmetov niti iz določitve moje volje, ampak le iz sposobnosti mišljenja, ki je v meni, sem jih, da bi ideje ali spoznave, ki so forme tistih misli, ločil od drugih, ki so *pridobljene* ali *narejene*, te imenoval *vrojene*. To sem mislil v istem smislu, kakor rečemo, da je kakim družinam vrojena darežljivost, kakim drugim pa nekatere bolezni, na primer protin ali sečni kamni: ne zato, ker bi deteta tistih družin bolehalo za temi bolezni že v maternici, ampak ker se rodijo z določeno nagnjenostjo ali sposobnostjo, da jih staknejo.⁷⁷

Besedilo ni zares jasno. Lahko bi ga interpretirali v skladu s poudarkom na različnem predstavljanju in rekli, da je umska ideja vrojena v smislu, da je potencialno vselej prisotna v duhu in da si jo lahko duh sam od sebe in brez pomoči čutov različno predstavlja z duhovnim pogledom. Alternativna pot je preprosto priznanje, da v življenju *smo* soočeni s čutnim materialom, ki tedaj naleti na vrojeno zmožnost, ki nam nato pomaga, da si – če je to potrebno – osnujemo vizualno predstavo, s katero potem lažje razvrščamo čutne vtise po logiki duhovnega pravila, kot to navaja Gassendi. Vsekakor pa lahko opazimo, da je v *Pripombah* Descartes do neke mere oživil svoje zgodnje teorije o enotni, a plastični spoznavni sili oziroma zmožnosti, in tako v tem besedilu reinterpreteriral vrojene ideje ter trdil, da so preprosto identične spoznavni sili in ne obstajajo že udejanjene oziroma izdelane že ob rojstvu.⁷⁸

Vzporedno z oživitvijo starejše teorije o enotni spoznavni sili se vrača tudi znanstveni program, ki je ni povsem identičen z metafizičnim: če je torej Descartes

⁷⁶ *Notæ in Programma* (AT VIII-2:345).

⁷⁷ *Notæ in Programma* (AT VIII-2:357–58).

⁷⁸ Pripomnimo, da so *Pripombe* v tem sorazmerno osamljeno besedilo; v poznih pismih, pa tudi v pogovoru z Burmanom (9. del) se bolj ogreva za teorijo, po kateri so vrojene ideje pri otrocih vselej že prisotne in ne le potencialne, a jih zatemnjujejo čuti. Gl. Machamer in McGuire, *Descartes's Changing Mind*, 186–88.

spet bolj »znanstvenik«, se torej manj ukvarja z metafizično osnovo svoje filozofije in mu zato ni več treba trditi, da čutni material ni več potreben za spoznavo in da torej lahko tudi duh samemu sebi daje matematična bistva na način razločnega predstavljanja. Še vedno bi najbrž trdil, da bi se to sicer lahko zgodilo, vendar se v življenju enostavno ne dogaja.

V *Meditacijah* Descartes govori o spoznanju duha, ki je prepuščen samemu sebi, ker o tem piše v kontekstu metafizične razprave, torej *utemeljitvene razprave o prvih resnicah*, ki jih subjekt odkriva na umski način. Vendar ga pravila programa, ki ga je sam zastavil, privedejo do tega, da kot meditirajoči subjekt trdi, da si nekatere stvari tudi *razločno predstavlja* – iz tega smo zgoraj s pomočjo Emanuele Scribano ugotovili, da *duhu samemu na sebi* pripisuje tudi razločno predstavno zmožnost. To mora storiti, da lahko zagotovi uspešnost *Meditacij* in njihovega utemeljitvenega programa.

Po drugi strani pa mu tega ni treba početi v svojih bolj »naravoslovnih«, fizioloških delih. V njih, delno tudi v *Principih* in kasneje v *Strasteh duše*, se ukvarja s konkretnim človekom in njegovim spoznavnim procesom. Takšen človek pa je obdarjen s telesom in torej vselej potopljen v čutni svet. Zaradi tega poudarka mu sedaj ni več potreben pojem razločne predstave, čeprav – opozorimo – to pomeni tudi, da mu ta ne more več služiti kot rešitev za problem navezave. Vendar vzporedno s tem lahko spremljamo plastifikacijo njegove teorije idej in spoznavnega aparata sploh, ki ga sedaj spet pojasnjuje kot *silo*, ki navezavo lahko zagotovi sama po sebi natanko zaradi svoje *aktivnosti* – čeprav tudi sedaj problem ni izrecno rešen. Paradokсно je hrbtna plat povečanja vloge čutnega izkustva v *Pripombah* trditev, da so tako rekoč vse naše ideje vrojene – natanko v smislu, kolikor imamo zaradi svoje spoznavne sile *zmožnost*, da te ideje dobimo.

82

Predstavljanje in umski spomin – kaj univerzalije so

Da bi dokončno odgovorili na vprašanje o univerzalijah, si oglejmo še nadaljevanje Gassendijevega očitka:

Mišljeno je namreč le, da je za to, da bi neka stvar bila človek, nujno, da je podobna vsem drugim stvarem, ki jim zaradi vzajemne podobnosti natikamo poimenovanje »človek«. Zaradi podobnosti posamičnih narav, pravim, na osnovi katere začne um oblikovati pojem ali idejo oziroma formo skupne narave, ki ji mora zadostiti vse, kar naj bi spadalo pod oznako »človek«.

Na tej osnovi lahko rečem isto o vašem trikotniku ali o njegovi naravi. Zakaj trikotnik je sicer res nekakšno duhovno pravilo, s pomočjo katerega preiščete, ali si nekaj zasluži oznako trikotnika, a zato še ne smemo reči, da je takšen trikotnik nekaj realnega in da je nekakšna resnična narava zunaj uma.⁷⁹

Zanimivo je, da Gassendi uporabi pojem duhovnega pravila, po katerem preiščemo, ali si nekaj zasluži oznako trikotnika. Descartes pa v členu o univerzalijah v *Principih* pravi: »Tudi kadar gledamo lik, ki ga zaobjemajo tri črte, si na enak način izoblikujemo neko idejo, ki ji pravimo ideja trikotnika in ki jo pozneje uporabljamo kot univerzalno idejo za vse druge like, ki se našemu duhu kažejo kot liki, zaobjeti s tremi črtami.«⁸⁰

Je možno, da je Gassendi bil tisti, ki ga je pripravil koncepcije univerzalij, ki jih rabimo kot nekakšno duhovno pravilo? Gassendi svoje ugovore podpisuje z datacijo »Spisano 16. maja 1641 v Parizu«, kar pomeni, da je Descartes nanje odgovarjal po tem datumu, kar se pokriva z obdobjem, v katerem so najbrž nastajali *Principi*, zlasti tisti člani prvega dela, ki prinašajo nekaj novega in niso zgolj reprodukcija in parafraza *Meditacij*.

Nominalizem, ki ga zagovarja Gassendi, je prisoten tudi v Hobbesovih ugovorih.⁸¹ Čeprav sta se avtorja precej razlikovala, je mehanicistična filozofija, ki sta jo zagovarjala na področju razsežnega sveta, spontano nominalistična in se je pri Gassendiju paradokсно približala tomistični filozofiji matematike, pri Hobbesu pa je šla v še nekoliko skrajnejšo smer. Takole pravi Hobbes v *Tretjih ugovorih*:

Kaj potem reči, če se izkaže, da razmislek ni nič drugega kot povezovanje in veriženje imen [*nomina*] ali poimenovanj z besedo *je*? Če je tako, tedaj z razumom prav ničesar ne sklepamo o naravi stvari, ampak le o poimenovanjih teh stvari, pravzaprav o tem, ali povezujejo imena stvari v skladu z dogovori (ki smo jih po lastni presoji naredili glede na njihov pomene) ali ne. Če je tako, in povsem mogoče je, da je tako, bo razmislek odvisen od imen, imena od predstavljanja, pred-

⁷⁹ *Meditacije*, »Peti ugovori«, 274 (AT VII:320–21).

⁸⁰ *Principi filozofije*, 1. del, 59. člen, 47 (AT VIII-1:27–28).

⁸¹ Za Hobbesovo teorijo univerzalij gl. Stewart Duncan, »Hobbes, Universal Names, and Nominalism«, v: Di Bella in Schmaltz, *Problem of Universals*, 41–61.

stavljanje pa morda – tako menim jaz – od gibanja telesnih organov, in tako ne bo duh nič drugega kot gibanje v nekaterih delih organskega telesa.⁸²

Struktura spoznanja torej sledi takšnemu zaporedju: gibanja telesnih organov – predstavljanje – ime ali splošni pojem – *ratiocinatio* ali »razmislek«. Obča imena so pri Hobbesu torej rezultat predstavljanja. Descartes je tako kot Hobbes in Gassendi spadal v krog modernistov in je želel razsežni svet razložiti izključno na mehanicistični način. A po drugi strani je imel močan inatistični program in zavezujoče stališče o večnih bistvih. Tako je odgovor Hobbesu precej oster, saj mu očita, da se po njegovi logiki, sledeč kateri so splošna imena močno odvisna od jezika, Francoz in Nemeč ne bi mogla pogovarjati o eni in isti stvari, čeprav to očitno zmoreta.⁸³ Vendar je prav to močna točka Descartesovega inatizma: četudi bi se univerzalije tvorile v predstavljanju, bi bile vendarle »univerzalne«, če bi jih formirali na osnovi vrojene ideje, ki je po svoji vsebini za vsakogar vsaj potencialno enaka. Oglejmo si torej še poslednjič odlomek o trikotniku iz *Principov*: »Tudi kadar gledamo lik, ki ga zaobjemajo tri črte, si na enak način izoblikujemo neko idejo, ki ji pravimo ideja trikotnika in ki jo pozneje uporabljamo kot univerzalno idejo za vse druge like, ki se našemu duhu kažejo kot liki, zaobjeti s tremi črtami.«⁸⁴ Opazimo lahko veliko podobnost z Gassendijevo koncepcijo, po kateri so univerzalije ideje ali znaki, ki nam omogočajo razvrščati druge fenomene. Čeprav je s tem Gassendi napadal Descartesovo teorijo vrojenih idej in večnih bistev, na katere te referirajo, pa Descartes podobno logiko uporabi pri svojih univerzalijah. Drugo, česar komentatorji še niso opazili v dovoljšni meri, pa je dejstvo, da Descartes ne govori zares o neposredni čutni zaznavi. Prevedek »gledati« prenaša latinski glagol *spectare*, ki pa ga Descartes v prvih dveh delih *Principov* nikoli ne uporablja za fizično gledanje, ampak skoraj vselej za metaforično, notranje gledanje ali »motrenje«, pogosto pa rabi celo v besednih zvezah, kot je *naturam materiae, sive corporis in universum spectati*, tj. »narava materije, ali telesa, če ga obravnavamo v splošnem«, dobesedno *univerzalnem* smislu.⁸⁵ To, na prvi pogled zgolj filološko opažanje lahko le še podčrtamo z opažanjem, da Descartes govori o likih, ki se kažejo *duhu*, ne čutom neposredno. Pri tvorbi

84

⁸² *Meditacije*, »Tretji ugovori«, 176 (AT VII:178).

⁸³ *Meditacije*, »Tretji odgovori«, 176–77 (AT VII:179–80). S tem je anticipiral pogost ugovor, ki so ga na Hobbesa naslavljali njegovi kritiki v 17. stoletju. Gl. Duncan, »Hobbes, Universal Names, and Nominalism«, 53–54.

⁸⁴ *Principi filozofije*, 1. del, 59. člen, 47 (AT VIII-1:27–28).

⁸⁵ *Principi filozofije*, 2. del, 4. člen, 67 (AT VIII-1:42); spremenjen prevod.

univerzalij torej ne gre za abstrakcijo iz čutno danega materiala, ampak za konstrukcijo v *predstavljanju*: to pa je, kot smo videli, pri Descartesu vselej igralo vlogo posrednika med čutnim materialom na eni in umskimi procesi na drugi strani.⁸⁶ Če je v *Meditacijah* tako posredniško vlogo igrala razločna podoba kot vselej že prisotni prevedek vrojene ideje, zdaj podobno vlogo igra univerzalna ideja, ki jo predstavljanje skonstruira *po tem*, ko stopi v stik s čutnim materialom, a vendarle ne na njegovi podlagi.

A kljub temu je Descartesova razprava do neke mere nedosledna. Prvič, vidi se, da tu rabi besedo »ideja« v najširšem smislu, torej v istem smislu kot tedaj, ko ideje primerja z *images* ali podobami,⁸⁷ in ne v strogem smislu. Drugič, niha celo med univerzalnimi *idejami* in univerzalnimi *imeni*, pri čemer gotovo ne more iti za eno in isto stvar. To je morda mogoče razrešiti, če se opremo na Descartesovo slovito razpravo o razliki med predstavljanjem in umevanjem iz začetka *Šeste meditacije*. Doslej smo ugotovili, da imamo v *Meditacijah* vrojeno idejo trikotnika in da lahko na njeni osnovi tvorimo razločno predstavo tega lika. Vendar Descartes omenja tudi druge like, na primer desettisočkotnik. Ni jasno, ali imamo vrojeno tudi idejo tega lika ali jo le lahko tvorimo na osnovi vrojenih idej drugih likov, vsekakor pa pravi, da ne moremo tvoriti njegove razločne predstave, ker je to pretežko in za naše predstavljanje prenaporno. Zmožnost predstavljanja je torej stopnjevita. Če torej lahko tvorimo tako razločno predstavo trikotnika, ki deluje kot regulativna ideja za druge like, in ob zrenju te predstave tvorimo tudi univerzalno ime trikotnika, pa pri desettisočkotniku lahko tvorimo le univerzalno ime, ki prav tako poenostavlja idejo razumske ideje lika, ki ga obdaja deset tisoč stranic. V nekem smislu se Descartes tu približa temu, čemur bi Leibniz pozneje rekel simbolna ali slepa misel, ki za lažje delovanje spoznavnega aparata uporablja znake kot korespondente idej.⁸⁸

⁸⁶ Za močno drugačno branje prim. Boyle, »Perceiving Ideas of Shape«, 133, kjer avtorica trdi, da gre pri univerzalijah za vrojene ideje in da je izrazoslovje »oblikovanja« idej iz *Principov* le nekoliko drugačna formulacija njegove teorije iz *Petih odgovorov*, po kateri je čutni material nekakšen katalizator za ovedenje vrojene ideje.

⁸⁷ Kot npr. v *Meditacijah*, 53 ali 57 (AT VII:37, 40) itd.

⁸⁸ Gl. denimo Leibnizev znani spis »Meditacije o spoznanju, resnici in idejah« iz leta 1683, ki je vključen v slovenski prevod: G. W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, prev. Marko Hribar (Ljubljana: Slovenska matica, 1979). Za kontekst gl. Matteo Favaretti Camposampiero, *Filum cogitandi: Leibniz e la conoscenza simbolica* (Milano: Mimesis, 2006); v slovenščini tudi Gregor Kroupa, »Realizem Leibnizeve univerzalne karakteristike«, *Filozofski vestnik* 39, št. 1 (2018): 157–74.

Sklenemo torej lahko, da je poudarek v *Principih* manj metafizičen; da univerzalijske niso večna bistva in da torej ne gre toliko za spremembo stališča kot za vpeljavo nove vrste duhovnih bitnosti. Univerzalijske mu omogočajo, da spet večji poudarek da na znanstveni ali celo fiziološki vidik (čeprav ga ne izpelje do konca), vendar tokrat ne ubere poti abstrakcije, ampak pot imaginacije, na kar je verjetno vplivala razprava iz *Tretjih in Petih ugovorov*.

Vendarle pa moramo ugotoviti, da teorija ni zares izdelana. Videti je namreč, da Descartes vse do konca ni izpeljal popolnoma koherentne teorije čutenja in odnosa med čutnim materialom in umskimi procesi. Prvo eksperimentiranje iz *Pripomb* smo že videli. Drugi primer pa je prav tako precej eksperimentalna teorija umskega spomina, kot jo koncipira v svojih poznih delih in ki od predstavljanja do neke mere prevzame vlogo komunikacije med duhom in čutnim materialom.⁸⁹ Tema močno presega omejitve tega članka, vendar se dotika tudi univerzalij, zato omenimo samo, da leta 1640 iznajde in nato vse pogosteje omenja pojem umskega spomina,⁹⁰ ki začne nadomeščati spomin, kot ga je koncipiral v *Človeku*, in postane glavna – a še ne edina – človekova spominska zmožnost. Kontekst Descartesove teorije intelektualnega spomina so nenavadno soglasni ugovori, ki jih je dobil glede vprašanja, ali duh vselej misli. Če bi duh vselej mislil – kakor uči Descartesova doktrina, saj substanca ne more biti brez svojega poglobitnega atributa –, bi se najbrž moral spominjati tudi misli, ki jih je imel v maternici. V tej fazi, tj. v razpravi z Gassendijem iz *Petih ugovorov* in v omenjeni korespondenci z Mersennom leta 1640 tako trdi, da spominov iz maternice nimamo, ker so bili tedaj možgani še nerazviti, zato umski spomin ni imel česa analizirati. Še močneje se spremeni pojmovanje umskega spomina v korespondenci z Arnauldov leta 1648,⁹¹ v kateri prvič zatrdi, da *izključno* umski spomin lahko zagotovi, da se sploh lahko česa spominjamo, saj s svojo aktivnostjo *dešifrira* telesne sledove v možganih, vendar tega – iz neznanih razlogov – v maternici še ne more storiti.

Najsi bo glede materničnih spominov tako ali drugače, gre vsekakor za popolno intelektualizacijo človeškega delovanja, ki pa obenem obuja prav *vmesne* zmo-

⁸⁹ Tu se opiram predvsem na Scribano, *Macchine con la mente*, 50–62.

⁹⁰ Gl. Descartesova pisma Mersennu: 1. aprila 1640 (AT III:48), 11. junija 1640 (AT III:84–85) in 6. avgusta 1640 (AT III:143). Edini namig na nematerialni spomin iz zgodnjih del prihaja iz 12. pravila v *Pravilih*, 161 (AT X:416).

⁹¹ Gl. Descartesovi pismi Arnauldu: 4. junija 1648 (AT V:192) in 29. julija 1648 (AT V:220).

žnosti, tj. predstavljanje in vse bolj tudi spomin. Vendar je zanimivo, da aprila leta 1648 v pogovoru z Burmanom, ki glede umskega spomina predstavlja nekakšno vmesno fazo med zgodnejšo korespondenco z Mersennom in korespondenco z Arnauldом iz julija istega leta, univerzalije in univerzalne pojme postavlja prav v *umski spomin*. Oglejmo si poslednji odlomek:

Umskega spomina ne zanikam; ta namreč obstaja. Ko na primer slišim, da beseda K-R-A-L-J označuje vrhovno oblast, to prenesem v spomin in potem ta pomen ponovno prikličem s spominom, se to gotovo zgodi prek umskega spomina, saj med temi petimi črkami in njihovim pomenom ni nobene podobnosti, iz katere bi ga izbrskal, ampak se prek umskega spomina spomnim, da te črke zaznamujejo ta pomen. Vendar pa so predmeti tega umskega spomina bolj univerzalije kakor posamične stvari, in tako se prek njega ne moremo spominjati vseh naših posamičnih dejanj.⁹²

V luči zgornje razprave o univerzalnih *imenih* ali besedah (latinski izraz *nomen* pomeni v filozofskem kontekstu pogosto oboje), je to vsekakor indikativno. Čeprav Descartes teorije nikoli ne izpelje v celoti, bi lahko glede na povedano sklepali, da v poslednji fazi svojega razvoja trdi, da univerzalije tvorimo s predstavljanjem, kot smo videli, na ne povsem definiran način kot podobo ali kot ime, nato pa (vsaj) ime zapišemo v svoj umski spomin.

Zaključimo lahko torej takole: pri večnih bistvih in univerzalijah ne gre za eno in isto stvar. Prva obstajajo ločeno od končnih duhov, morda postavljena v božjega duha; univerzalije pa tvori človekov duh. Kar se tiče njegovih spoznavnih zmožnosti, v svoji mladostni fazi *Človeka* in *Pravil* Descartes pravi, da telo samo zmore marsikaj, vendar ne tematizira zares problemov, ki sledijo iz njegove embrionalno že prisotne teorije dualizma. Ker dualizem v najstrožjem smislu uvede v *Meditacijah*, kjer pa se ukvarja domala izključno z umskim vidikom človeka, vrojene ideje tam okostenijo; v *Ugovorih in odgovorih* in poznejših delih pa je ponovno soočen s problemom empiričnega čutnega materiala. To ga, denimo v *Principih*, pod vplivom Gassendija in Hobbesa, pa tudi pravil učbeniškega žanra, privede do vzpostavitve teorije univerzalij, ki pa ostanejo teoretsko nestabilne. Vendar se po *Meditacijah* intelektualizaciji človeškega delovanja ne more

⁹² René Descartes, *Gespräch mit Burman*, ur. in prev. Hans Werner Arndt (Hamburg: Felix Meiner, 1982), 14, 16.

več izogniti: posledica tega je eksperimentiranje z različnimi modeli *tvorjenja* univerzalnih analogonov vrojenih idej, ki tem ponovno niso zares identični. Ker spet govori o empiričnem človeku, ne o meditirajočemu subjektu, ki odkriva metafiziko, ne more več graditi na istih izhodiščih kakor v *Meditacijah*. Ponovno torej podeli veliko vlogo predstavljanju in spominu in spoznavno zmožnost spet plastificira v spoznavno *silo*, s čimer po eni strani oživi fiziološki program iz *Človeka* in *Pravil*, a po drugi strani te zmožnosti še bolj intelektualizira.

Literatura

- Boyle, Deborah A. »Perceiving Ideas of Shapes«. V: *Descartes on Innate Ideas*, 126–36. London: Continuum, 2009.
- Chappell, Vere. »Descartes's Ontology«. *Topoi* 16, št. 2 (september 1997): 111–27.
- Consiglio Nazionale delle Ricerche ILIESI. »Lessici filosofici«, dostop 30. 8. 2024. <https://www.iliesi.cnr.it/Lessici>.
- Cottingham, John. Uvod v *Descartes' Conversation with Burman*, uredil in prevedel John Cottingham, xxxii–xxxiv. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Cunning, David. »True and Immutable Nature«. V: *The Cambridge Descartes Lexicon*, ur. Lawrence Nolan, 727–31. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Curley, Edwin. *Descartes Against the Sceptics*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- De Libera, Alain. *La Querelle des universaux: De Platon à la fin du moyen age*. Pariz: Seuil, 1996.
- Descartes, René. *Gespräch mit Burman*. Uredil in prevedel Hans Werner Arndt. Hamburg: Felix Meiner, 1982.
- . *Meditacije z Ugovori in odgovori*. Prevedla Primož Simoniti in Kajetan Škraban. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2023.
- . *Razprava o metodi: Kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico; Pravila: Kako naravnavati umske zmožnosti*. Prevedel Boris Furlan. Ljubljana: Filozofska knjižnica, 1957.
- 88 ———. *Œuvres de Descartes*. Uredila Charles Adam in Paul Tannery. 11 zvezkov. Pariz: J. Vrin, 1964–74.
- . *Principi filozofije: Prvi in drugi del*. Uredil Matjaž Vesel. Prevedla Nataša Homar in Matej Hriberšek. Ljubljana: Založba ZRC, 2023.
- . *Svet ali Traktat o svetlobi*. Prevedel Miha Marek. Ljubljana, Založba ZRC, v pripravi.
- Duncan, Stewart. »Hobbes, Universal Names, and Nominalism«. V: *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, uredila Stefano Di Bella in Tad M. Schmaltz, 41–61. New York: Oxford University Press, 2017.
- Favaretti Camposampiero, Matteo. *Filum cogitandi: Leibniz e la conoscenza simbolica*. Milano: Mimesis, 2007.

- Ferrater Mora, José. »On the Early History of 'Ontology'«. *Philosophy and Phenomenological Research* 24, št. 1 (1963): 36–47. <http://doi.org/10.2307/2104491>.
- Kambouchner, Denis. »Que peut penser l'âme sans le corps«. V: *La question Descartes: Méthode, métaphysique, morale*, 140–60. Pariz: Gallimard, 2023.
- Kenny, Anthony. »The Cartesian Circle and Eternal Truths«. *Journal of Philosophy* 67, št. 19 (oktober 1970): 685–700. <https://doi.org/10.2307/2024588>.
- Kroupa, Gregor. »Realizem Leibnizeve univerzalne karakteristike«. *Filozofski vestnik* 39, št. 1 (2018): 157–74.
- Leibniz, G. W. *Izbrani filozofski spisi*. Prevedel Marko Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.
- LoLordo, Antonia. »Gassendi on the Problem of Universals«. V: *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, uredila Stefano Di Bella in Tad M. Schmaltz, 13–40. New York: Oxford University Press, 2017.
- Machamer, Peter in J. E. McGuire. *Descartes's Changing Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité: Livres I–III*. Uredila André Robinet in Geneviève Rodis-Lewis. Pariz: Vrin, 2006.
- Mori, Gianluca. »Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate«. *Journal of the History of Philosophy* 50, št. 2 (april 2012): 197–212.
- Nolan, Lawrence. »Descartes on Universal Essences and Divine Knowledge«. V: *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, uredila Stefano Di Bella in Tad M. Schmaltz, 87–116. New York: Oxford University Press, 2017.
- Nolan, Lawrence. »The Ontological Status of Cartesian Natures«. *Pacific Philosophical Quarterly* 78, št. 2 (junij 2002): 169–94. <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00034>.
- Panaccio, Claude, ur. *Textes clés du nominalisme*. Pariz: Vrin, 2012.
- Pasnau, Robert. *After Certainty: A History of Our Epistemic Ideals and Illusions*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Rozemond, Marleen. »Descartes's Ontology of the Eternal Truths«. V: *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy: Essays in Honor of Vere Chappell*, uredili Paul Hoffman, David Owen in Gideon Yaffe, 41–63. Peterborough: Broadview Press, 2008.
- Santinelli, Cristina. »Imago, phantasia, vis imaginandi. Una lettura dell'immaginazione nell'opera di Cartesio«. V: *Imago in phantasia depicta: Studi sulla teoria dell'immaginazione*, uredili Giovanni Casertano, Italo Cubeddu in Lia Formigari, 189–215. Rim: Carocci Editore, 1999.
- Santinelli, Cristina. *Mente e corpo: Studi su Cartesio e Spinoza*. Urbino: Edizioni QuattroVenti, 2000.
- Schmaltz, Tad M. »Platonism and Conceptualism among the Cartesians«. V: *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, uredila Stefano Di Bella in Tad M. Schmaltz, 117–41. New York: Oxford University Press, 2017.

- Schmaltz, Tad M. »Platonism and Descartes' Views of Immutable Essences«. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73, št. 2 (1991): 129–70. <https://doi.org/10.1515/agph.1991.73.2.129>.
- Scribano, Emanuela. *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*. Bari: Editori Laterza, 2010.
- . »The Knowledge of God in Descartes' Letters«. V: *Descartes in Context: Essays*, 23–40. New York: Oxford University Press, 2023.
- . *Macchine con la mente: Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*. Rim: Carocci Editore, 2015.
- Sepper, Dennis L. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Oakland: University of California Press, 1996.
- Spruit, Leen. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Leiden: Brill, 1994.
- Škraban, Kajetan. »Meditirati, ugovarjati, odgovarjati«. V: René Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, prevedla Primož Simoniti in Kajetan Škraban, 345–60. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2023.
- Tachau, Katherine. *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250–1345*. Leiden: Brill, 1988.
- Vesel, Matjaž. »Descartesovi Principi filozofije: Kaj je gibanje«. V: René Descartes, *Principi filozofije: Prvi in drugi del*, uredil Matjaž Vesel, prevedla Nataša Homar in Matej Hriberšek, 173–241. Ljubljana: Založba ZRC, 2023.
- Wilson, Margaret Dauler. *Descartes*. London: Routledge, 1982.