

Jaakko Hintikka

Cogito, ergo sum: sklep ali performativ?¹

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

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

91

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

94

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

96

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

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

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

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

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

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

97

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

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

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

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

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

(2) »*p*; in *a* obstaja«

98

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

100

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

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

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

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

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

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

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

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

102

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ *De veritate*, X, 12, raz. 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

109

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

³⁵ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

110

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

112

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Glej opombo št. 48.

⁵² *Ibid.*, str. 59

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

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

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

Slednje je pojasnjeno na presenetljivo podoben način:

116

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prevedla Marisa Žele

(Redakcija prevoda: Peter Klepec in Jelica Šumič Riha)

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

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