

FILOZOFSKI
VESTNIK

3/1996

René Descartes

1596 - 1996

Hobbes: vprašanje religije



ISSN 0353-4510
FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA
Letnik / Volume XVII, številka / number 3/1996
Izredna številka / Special issue

*FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v: Arts & Humanities Cit. Index,
Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften,
The Philosopher's Index, Sociological Abstracts.*

Uredništvo / Editorial Board

Aleš Erjavec, Peter Klepec-Kršič, Gorazd Korošec, Vojislav Likar, Oto Luthar,
Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Alenka Zupančič

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank (Tübingen),
Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau (Essex),
Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris), Ulrich Müller (Kassel),
Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex),
Nicholas Phillipson (Edinburgh), J.G.A. Pocock (Baltimore),
Françoise Proust (Paris), Ernst Vollrath (Köln)

Glavni urednik / Managing Editor

Vojislav Likar

Odgovorni urednik/ Editor in Chief

Rado Riha

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK, ZRC SAZU, Gosposka 13, SI – 1000 Ljubljana, Slovenija.

Tel.: (+386 61) 125 6068 – Fax: (+386 61) 125 5253 – E. Mail: fi@zrc-sazu.si

Vso korespondenco, vključno z naročili, pošiljajte na naslov uredništva.

Editorial correspondence and enquiries, business correspondence and books
for review should be addressed to the Editorial Office.

Časopis izhaja dvakrat letno. / The Journal is published semi-annually,
two issues constitute one volume.

Cena posamezne številke: 1400 SIT. Letna naročnina: 2400 SIT.

Single issue: \$10 for individuals, \$20 for institutions.

Annual subscription: \$18 for individuals, \$36 for institutions.

Access/Master Card/Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

Časopis izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo
in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

The Journal is published with grants from the Ministry of Science and Technology
and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by

Planprint, Ljubljana

FILOZOFSKI
VESTNIK

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
FILOZOFSKI INŠTITUT

LJUBLJANA 1996

Izid te številke je omogočil
Open Society Institute - Slovenia / Zavod za odprto družbo - Slovenija

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije se za to publikacijo plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

VSEBINA

René Descartes (1596-1996)

Bojan Borstner: <i>Kartezijanski dualizem</i>	9
Miran Božovič: <i>Okazionalistična filozofija in kartezijanska fiziologija</i>	25
Božidar Kante: <i>Descartes, introspekcija in zaznavanje</i>	39
Maja Milčinski: <i>Leibniz in kitajska filozofija</i>	51
Igor Pribac: »Tri ali štiri maksime...«	61
Darko Štrajn: <i>Descartes kot razlikovalna instanca</i>	75
Marko Uršič: »Cogito ergo mundus talis est«	85
John Cottingham: <i>Kartezijanski dualizem: teologija, metafizika in znanost</i>	105
Desmond M. Clarke: <i>Descartesova filozofija znanosti in znanstvena revolucija</i>	125
E. M. Curley: <i>Analiza v Meditacijah: iskanje jasnih in razločnih idej</i>	151

Hobbes: vprašanje religije

Gorazd Korošec: <i>Hobbes in civilna religija Leviathana</i>	177
Richard Tuck: <i>Civilna religija Thomasa Hobbesa</i>	195

Prikazi in ocene

Aleš Erjavec, <i>Estetika in kritična teorija; Aleš Erjavec, K podobi (Miško Šuvaković)</i>	215
Marina Gržinič, <i>V vrsti za virtualni kruh (Miško Šuvaković)</i>	221
Franklin R. Ankersmit, <i>History and Topology (Oto Luthar)</i>	227

Povzetki – Abstracts

RENÉ DESCARTES
(1596-1996)

Bojan Borstner
Kartezijanski dualizem

Descartesova izhodiščna metafizična pozicija je stroga ločitev med duhom in telesom, kar se običajno označuje kot oblika dualizma. Tisto, kar nas bo v tem kontekstu zanimalo, je vprašanje, kakšna vrsta dualizma to je in če je tak dualizem sploh možno argumentirano zagovarjati.

I

Ker sta duh in telo dve različni substanci¹, morata imeti tudi različni bistvi. »Substanco lahko spoznamo iz kateregakoli atributa; vendar pa je v vsaki še neka posebna lastnost, ki tvori njeno naravo in bistvo in na katero se navezujejo vse ostale lastnosti.« (Principi filozofije I, 53, AT VIIIA, 25) To pa pomeni, da je za Descartesa možno, da si predstavljamo in spoznamo substanco samo po sebi. Dve substanci sta dejansko različni druga od druge (torej nista dve samo po številu), ker ju lahko jasno in razločno mislimo, si ju predstavljamo ločeni. (Principi filozofije I, 61) Le v tem kontekstu je smiselno govoriti o čisti 'rasežnosti' in 'čisti duhovnosti'. Bistvo duha označuje atribut 'mišljenja', medtem ko je pri telesu ta atribut 'rasežnost'. Vse nebitvene lastnosti ustvarjene substance² imajo poseben

¹ Poudariti je treba, da uporablja Descartes »stvar« = »res« kot sinonim za »substancia« = »substantia«. Gradi na sholastični tradiciji, ki opredeljuje »substanco« kot konkretno bitnost kot je npr. zrak, mačka, angel (seveda v katoliški tradiciji 17. stoletja), v nasprotju z abstraktnimi bitnostmi kot so npr. poštenost, rdečnost, jutri. »Vsaka stvar, v kateri kot v subjektu neposredno biva, oziroma po kateri eksistira nekaj, kar zaznavamo, tj. neka lastnost, kvaliteta ali atribut, katere realna ideja je v nas, se imenuje substancia.« (Drugi odgovori, AT VII, 161.)

² Čeprav Bog ni v ospredju naše analize, je vendar potrebno omeniti, da je skladno z Descartesovo izhodiščno tezo, da je substancia tisto, kar »obstaja na tak način, da za svoj obstoj ne potrebuje nobene druge stvari« (Principi filozofije I, 51, AT VIIIA, 24), prava substancia zgolj ena – Bog. Le Bog lahko obstaja neodvisno od (brez) česar koli. Vendar pa Descartes dopušča, da tudi obe vrsti ustvarjenih substanc lahko umestimo pod pojem 'substancia', ker sta to stvari, ki potrebujeta le obstoj Boga za to, da bi tudi oni (dve) obstajali. (Principi filozofije I, 52)

odnos do bistvenega atributa te substance. S Spinozo bi lahko rekli, da so modusi tega atributa. Oglejmo si naslednja primera:

1. »Dvomim, da je $5 + 7 = 12$ «. Moj dvom v to, da je $5 + 7 = 12$, je nebitvena lastnost duha – je le modus ali način mišljenja.

2. Biti trikotnik je nebitvena lastnost nekega telesa – je le modus razsežnosti ali način biti razsežen.

To lahko strnemo v naslednjo ugotovitev:

(i) Obstaja nujna zveza med modifikacijo in substanco, ki je modificirana.

(ii) Modusi so substance, ki obstajajo na določen način.

(iii) Modusi niso neodvisno obstoječe bitnosti.

(iv) Torej, modusi ne morejo biti mišljeni (predstavljeni) ločeno od substance.

Ta nezmožnost zamišljanja, predstavljanja ni zgolj psihološka, ampak je logična, kar lahko ponazorimo z analizo že prej omenjenih primerov. Trikotnost je definirana tako, da se sklicuje (nanaša) na razsežnost, dvom v vsoto števil je definiran s sklicevanjem (nanašanjem) na mišljenje, kar pomeni, da definiranje modifikacije vedno vsebuje sklicevanje (nanašanje) na substanco. Če primerjamo definicijo neke vrste lastnosti, ki so zmožne modificirati to substanco, z definicijo druge vrste lastnosti, ki so zmožne modificirati drugo (vrsto) substance, ugotovimo, da je stvarna razlika v esenci med substancami vzporedna razliki v modusih (vrstah lastnosti).

II

Ker sta po Descartesovem prepričanju duh in telo edini vrsti ustvarjene substance, so vse lastnosti, ki opredeljujejo ustvarjeno substanco, ali modusi mišljenja ali pa modusi razsežnosti. Toda v *Principih* obstaja mesto, ki nas lahko hitro zavede. Descartes pravi: »Mišljenje in razsežnost lahko obravnavamo kot tisto, kar tvori naravo razumne in telesne substance. Zato si ju tudi ne smemo predstavljati drugače kot mislečo in razsežno substanco, torej kot duh in telo ...« (Principi filozofije I, 63 AT VIIIA, 30-31) Ali to pomeni, da Descartes izenači duh z mislijo? Menimo, da bi bila taka interpretacija zmotna in da je Descartes povedal samo to, da mišljenje konstituira naravo misleče substance in da mišljenje samo ni substanca. V odgovoru Hobbesu to tudi eksplicitno pokaže. Trdi namreč, da takrat, ko spozna, da je njegovo bistvo mišljenje, ne misli, da je on z njim identičen na sploh, niti da je identičen z lastno zmožnostjo mišljenja. Res

je, kot pravilno ugotovi že Hobbes, da si ni mogoče predstavljati dejanja brez subjekta in tako tudi ne mišljenja brez misleče stvari, vendar pa iz tega ne sledi, da je misleča stvar telesna.

III

Sedaj lahko opredelimo dualizem substanc z naslednjo tezo:

(A) Jaz nisem identičen s svojim telesom.

Ali je to tisto, kar Descartesa zadovoljuje? Če uporabimo Leibnizov zakon o identiteti nerazločenega, potem je neidentiteta že vedno določena z (kakaršnokoli) razliko v lastnostih med stvarmi, ki jih proučujemo. Dejstvo je, da se jaz (živo bitje) sedaj razlikujem od mojega trupla/telesa po moji smrti. Zdi se, da smo lahko s to ugotovitvijo zadovoljni, vendar se spomnimo samo na razliko med kosom bronca, ki je v talilni peči, in kipom, ki je narejen iz tega bronca. Po analogiji s prvim primerom bi tudi tu imeli dualizem substanc. To pa seveda ni tisto, kar hoče Descartes, ko pravi: »...; kajti subjekti vseh dejavnosti so razumljeni s pojmom 'substanc' (ali tudi, če hoče, s pojmom 'materija', se pravi metafizična [materija]), toda zato ne [tudi] s pojmom 'telo'." (Tretji odgovori, AT VII, 175). Ne glede na možne težave, je potrebno poudariti, da dualizem, kot ga zastavi Descartes, ne more biti zgolj neka oblika neidentičnosti (šibke identitete) duha in telesa. Morda pa pričakujemo preveč in pozabljamo na možnost, da bi bila lahko ravno ugotovitev (upravičena seveda), da duha ne moremo enačiti s telesom, eden najmočnejših argumentov za antimaterializem. Tako prepričanje je neutemeljeno, ker tako kot je bronasti kip povezan s kosom bronca, iz katerega je bil vlit, je tudi človek (duh) tesno povezan s (svojim) telesom. Zato potrebujemo nekaj strožjega, ker tisto, kar se izrazi v ugotovitvi neidentičnosti, ne izključuje (možnega) dejstva, da je tisto, kar je neidentično (duh), morda nujno realizirano ali vzpostavljeno s telesom.

IV

(B) Jaz bi lahko obstajal brez svojega telesa.

Videti je, da smo s to izboljšavo precejšen del ugovorov zavrnil in da smo se približali Descartesovi intenci, ko v pregledu *Meditacij* pravi: »... da iz razpada telesa ne sledi smrt duše. ... človeški duh pa ne sestoji iz kakih naključnih pritok, temveč je čista substanca. Zakaj četudi bi se spremenile

vse njegove pritike, tako da bi na primer umel druge stvari, hotel drugo, čutil drugo itn., duh sam zavoljo tega vendar ne bo drugačen, medtem ko se človeško telo spremeni že samo zato, ker se spremeni narava katerega od njegovih delov.« (Meditacije, 46-47) Vendar moramo priznati, da s to potezo nismo pridobili veliko, ker (B) dejansko pomeni samo to, da bi »jaz« lahko bil konstituiran tudi z nekim drugi telesom, ki je različno od dejanskega, kar še vedno dopušča možnost, ki smo jo razvili v zadnjem delu argumentacije o nezadostnosti pozicije (A). Napotek za izhod iz zagate nam ponuja sam Descartes, ko vpelje razlikovanje med telesom in človeškim telesom: »kajti treba je vedeti, prvič, da so sploh vse substance ali stvari, ki jih mora Bog ustvariti, da bi bivale, neminljive po svoji naravi in da nikoli ne morejo prenehati bivati, razen če jih zniči taisti Bog, ki jim daje svojo pomoč; in drugič, misliti je treba na to, da je *telo na splošno vzeto* (podčrtal B.B.) sicer substanca in da potemtakem tudi nikoli ne premine, da pa je človeško telo, kolikor se razlikuje od drugih teles, samo sestavljeno iz določene konfiguracije svojih udov in drugih naključnih pritok.« (Meditacije, 46-47)

V

(C) Jaz bi lahko obstajal brez (v odsotnosti) vseh teles

S tezo, da lahko »jaz« obstaja brez vseh teles, poskušamo preseči situacijo, v kateri smo bili pri tezi (A), ko smo vzporejali bron in kip in pri tezi (B), ko smo ostali s telesom na sploh. V primeru (C) je eksistenca »jaza« neodvisna od tega, kako so razsežne stvari – telesa – v svetu organizirane, kako lahko součinkujejo in, kar je še pomembnejše, od tega, če sploh so (obstajajo). »... celotna narava duha sestoji v tem, da misli, celotna narava telesa pa je v tem, da je razsežna stvar; in da mišljenje in razsežnost nimata ničesar skupnega.« (Peti odgovori, AT VII, 358) Za Descartesa je duh ali misleča substanca zmožna različnih modifikacij – dvomljenja, predstavljanja, trditve, zanikanja, razumevanja, zamišljanja, čutenja. Vsem tem pa je skupno, da jih lahko razvrstimo pod oznako refleksivnost, samozavedanje. »Z imenom 'mišljenje' razumem vse tisto, kar je v nas na tak način, da se tega takoj zavedamo.« (Drugi odgovori, AT VII, 160) Duhovne lastnosti so torej tiste lastnosti, ki se jih v posedovanju neposredno zavedamo. Naslednjo razlikovalno značilnost lahko opredelimo s pomočjo dejavnosti. Descartes pravi, da so mnoge modifikacije duha operacije, kar pomeni, da niso zgolj zmožne samega izoblikovanja predstav, ampak tudi dejavnosti, ki potekajo s temi predstavami. Razlikovanje obstaja znotraj

ene in iste substance. »... spoznavna sila je včasih pasivna, včasih aktivna; zdaj podobna pečatniku, zdaj zopet vosku.« (Pravila, 12, 160; AT X, 415) Čeprav daje na prvi pogled Descartesova trditev vtis, da je zgolj ponovitev Aristotelove teze o identiteti delovanja in utrpevanja³, pa gre pri Descartesu za pomembno razliko. Ne trdi namreč, da je delovanje ista aktivnost kot utrpevanje, niti ne pravi, da je delovanje isto gibanje ali sprememba kot je utrpevanje. Pravi pa, da je delovanje ista stvar kot utrpevanje. Teza, da sta delovanje in utrpevanje ista stvar, ima pomembne implikacije. V *Principih II*, 55 ugotavlja, da: »... razen substanc in njihovih modusov ne prepoznamo nobene druge vrste stvari.« (AT VIIA, 71) Delovanja in utrpevanja seveda ne moremo enačiti s substancjo. Tako nam preostane le še možnost, da sta razvrščena v kategorijo modus. Vendar pa se pojavi vprašanje: ali sta to isti modus? »... ničesar ni v nas, kar bi morali pripisati naši duši, razen naših misli. Te so dveh osnovnih vrst, nekatere so dejavnosti duše in druge so njena utrpevanja.« (Čustva duše, AT XI, 342) Odgovor je jasen – dejavnost in utrpevanje sta za Descartesa isti modus, vendar se delita na dve vrsti – na hotenje in zaznavo. Hotenje je zanj tista dejavnost, ki izhaja neposredno iz duše in je odvisna samo od te duše. Za zaznave pa je značilno, da njihova podoba ni odvisna zgolj od duše, ampak od stvari, ki jih te zaznave predstavljajo.

Tako smo prišli do točke, kjer bi se lahko pojavil utemeljen dvom v tezo (C), ker se zdi, da vrsta misli, ki jih Descartes opredeli kot zaznavo, nujno zahteva obstoj nečesa zunanjega – različnega od duševnega – kot pogoj za obstoj le tega. Vendar bomo za sedaj to možnost zanemarili in tezo (C) še zaostriili.

VI

(D) Jaz bi lahko obstajal zgolj z mojimi duševnimi lastnostmi.

Zaostritev, ki jo predlagamo, ne zahteva zgolj, da »jaz« lahko obstaja brez materialnih stvari, ampak, da lahko obstaja zgolj v popolnoma men-

³ Aristotel opredeli to razliko tako, da pravi, da je dejavnost ista aktivnost kot utrpevanje (pasivnost): »Če pa je res, da se gibanje, to je delovanje in trpnost, nahaja v tem, na kar se deluje, je nujno, da se tako zvok kakor slišanje, ki je v stanju dejanskosti, nahajata v sluhu, ki biva po možnosti: dejavnost ustvarjalne in gibalne zmožnosti se namreč odvijata v tem, kar utrpeva ali prestaja učinke: iz tega razloga ni nujno, da bi se to, kar sproža gibanje, tudi samo nahajalo v gibanju.« (*De Anima*, 426a 2-9, slov. prevod *O duši*, prevedel V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 187)

talnem okolju – ne da bi bil deležen česarkoli zunaj njegove lastne zavesti. Hkrati pa se pojavi tudi dvom: ali nismo s tem zamajali tudi same eksistence tega »jaza«? V *Razpravi o metodi* pravi Descartes: »Iz tega sem spoznal, da sem neka substanca, katere celotno bistvo ali narava je samo v tem, da misli, in ki za bivanje ne potrebuje nobenega prostora in ni odvisna od nobene materialne reči. Potemtakem je ta Jaz, to se pravi duša, po kateri sem to, kar sem, popolnoma različna od telesa in tudi mnogo laže dostopna spoznavanju kakor telo. In tudi če bi telesa ne bilo, ne bi prenehala biti vse, kar je.« (AT VI, 33; primerjaj še *Meditacije* VI, 107) B. Williams opredeli to Descartesovo pozicijo z izrazom 'stvarna razlika' v obliki enostavnega argumenta (prilagojen zapis):

- (1) Jaz imam neko bistveno lastnost.
- (2) Katerakoli lastnost, ki bi jo lahko pogrešal, ni moja bistvena lastnost.
- (3) Jaz bi lahko pogrešal katerokoli lastnost razen mišljenja.
- (4) Mišljenje je moja bistvena lastnost.
- (5) Mišljenje ni bistvena lastnost mojega telesa.
- (6) Jaz nisem identičen s svojim telesom. (Williams 1978, 116 – 117)

Če je mišljenje bistvena lastnost »jaza« in če le ta lahko pogreša vsako drugo lastnost, potem je jasno, da »jaz« obstaja, četudi vse drugo ne obstaja. Težava pa je v tem, da Descartes trdi, da se »dve substanci se imenujeta realno različni takrat, ko katerakoli od teh lahko eksistira brez druge.« (Drugi odgovori, AT VII, 162) Pri tem se je potrebno spomniti, da je za Descartesa resnična razlika utemeljena na predpostavki, da jasna in razločna ideja zagotavlja zanesljivo pot k tej možnosti. »... ker imam na eni strani jasno in razločno idejo samega sebe, kolikor sem samo misleča, ne razsežna stvar, in na drugi strani jasno idejo telesa, kolikor je telo zgolj razsežna, ne misleča stvar – je torej vendar gotovo, da sem v resnici različen od svojega telesa in [*da lahko bivam brez njega*]« (Meditacije, VI, 107;⁴ AT VII, 78) Zamisljivost jasne in razločne ideje je torej Descartesov privzetek, s katerim si zagotovi – ali vsaj poskuša zagotoviti – prehod od subjektivne k objektivni gotovosti. Ker si lahko jasno in razločno zamisli (predstavlja), da je misleča, nerazsežna stvar, lahko »jaz« ali njegov duh obstaja ne glede na telo.

⁴ Označeni del se v Simonitičevem prevodu glasi: »in da brez njega ne morem bivati«, kar pa je prevajalski spodrseljaj, saj v izvirniku piše »*et absque illo posse existere*«.

VII

Na težave takšnega privzetka, ki se ponuja v obliki argumenta, je opozoril že Arnauld: »Kako sledi iz dejstva, da se ne zaveda ničesar drugega, kar pripada njegovi esenci, da ničesar drugega dejansko ne pripada le tej?« (Četrti ugovori, AT VII, 199) Arnauld poskuša pokazati, da Descartes ni upravičen v svojem sklepanju iz zamisljivosti na dejansko možno: »... da bi bila propozicija tistega silogizma (da zamisljivost x brez y kaže na možnost, da je x brez y – B.B.) resnična, je ne smemo razumeti [kot propozicijo] o kakršnemkoli [spoznanju], niti ne o jasnem in razločnem, temveč samo [kot propozicijo] o adekvatnem spoznanju stvari.« (ibid., AT VII, 200)

Arnauld torej očita Descartesu, da tako dolgo dokler ne dokaže, da je njegova ideja o »jazu« kot nerazsežni misleči stvari adekvatna, ne more izključiti možnosti, da je spregledal neko pomembno povezavo, potezo ali lastnost, zaradi katere je »jaz« bistveno odvisen od telesa in ne more obstajati brez tega. Vprašanje pa je, kaj je v tej zvezi adekvatna ideja. Tradicionalno branje Arnaulda (in to velja tudi za Descartesovo razumevanje tega mesta) ponuja naslednjo rešitev: adekvatna ideja stvari je tista, v kateri so zaobsežene vse lastnosti te stvari (ali vsaj vse njene bistvene lastnosti) (Četrthi odgovori, AT VII, 220). Zato Descartes trdi, da je Arnauldova zahteva, ki naj bi bila izpolnjena v primeru sklepanja od tistega, kar je jasno in razločno zamisljivo, na tisto, kar je možno, enostavno prestroga: »...: kdo namreč ni nikoli tako poznal kake stvari, da je vedel, da ni v njej popolnoma nič drugega kot to, kar je sam spoznal?« (Drugi odgovori, AT VII, 129) Descartesov pomislek lahko formuliramo v naslednjo tezo:

(DCA) Če spoznavajoči ne more vedeti ali poseduje adekvatno idejo predmeta, ali adekvatno spoznanje o njegovih lastnostih, potem ne more uporabljati pravila, ki temelji na Arnauldovi zahtevi.

Vprašanje pa je: ali lahko Descartes sam zagotovi takšen spoznavni okvir, princip, ki bo zagotavljal hkrati, da bo trditev, ki temelji na jasni in razločni ideji in ima korenine v zamisljivosti, zanesljiv vodnik k možnosti in da bo tisti, ki bo uporabljal ta princip, to tudi spoznal.

VIII

Ena od možnosti se ponuja v *Četrthih odgovorih*, ko Descartes ugotavlja: »... za spoznanje realne razlike med dvema stvarima ni potrebno, da je

naše spoznanje o njima adekvatno, razen če ne moremo vedeti, da je to [spoznanje dejansko] adekvatno, toda to ne moremo nikoli vedeti, kot je bilo že rečeno; torej ni potrebno, da je adekvatno. In tako, ko sem rekel, da 'ne zadošča, da je ena stvar dojeta brez druge z abstrakcijo razuma, ki stvar dojema nepopolno', nisem mislil, da je mogoče zato sklepati, da je za realno razliko potrebno adekvatno spoznanje, temveč [sem mislil, da je potrebno] samo spoznanje, ki ga mi sami z abstrakcijo razuma ne bomo napravili neadekvatno.« (AT VII, 220-221)

Descartesova rešitev za utemeljenost sklepanja z zamisljivosti na možnost ne vsebuje zahteve po adekvatnosti, ki je utemeljena na vsevednosti (na spoznanju vseh lastnosti, ki jih določena stvar, ki je predmet našega spoznavanja, poseduje) lastni Bogu, ampak le zahtevo po popolnosti, ki vključuje množico tistih lastnosti, ki so zadostne za določitev posamezne stvari. Katere pa so te lastnosti? » ... z lahkoto razumemo lik, ne da bi mislili na krog ...; toda nobene specifične razlike kroga ne razumemo, ne da bi hkrati mislili na lik.« (Četrty odgovori, AT VII, 223) Še jasneje pa to opredeli takrat, ko ugotavlja, da obstajajo v vsebini ideje določeni deli, ki jih spoznavajočemu ni potrebno obvladati, da bi spoznal to idejo: »Iz istega razloga, zaradi katerega ne dvomimo, da ima tisti, ki ni večš geometrije, idejo celotnega trikotnika, ko dojamemo, da je to lik, ki ga zaobjamejo tri črte, čeprav lahko geometri v istem liku spoznajo in v njegovi ideji prepoznajo mnoge druge [lastnosti], o katerih je oni neveden.« (Peti odgovori, AT VII, 368)

IX

Poglejmo si na primeru Boga, kako in če sploh, lahko to deluje. Argument smo povzeli iz *Meditacije III*:

1. Vse, kar začne obstajati, mora imeti za to vzrok.⁵
2. Vzrok stvari mora imeti vsaj toliko realnosti kot jo ima njegova posledica.

⁵ Že Hume je pokazal, da je ta splošno sprejet (tudi pri Descartesu) princip krožen. (primerjaj T I. iii. 3). Splošno sprejeta maksima v filozofiji torej je, da karkoli začne obstajati, mora imeti vzrok za svoj obstoj. (I, 78) Vendar pa gotovost te maksime po Humu ni niti dokazljiva, niti ni intuitivno zagotovljena. V bistvu se sprašuje, zakaj je vzrok vedno nujen za začetek vsake eksistence – *Why a cause is always necessary?* kot je podnaslov poglavja T I, iii. Ilustrativno je, da se je Hume zavedal nevarnosti tako zastavljenega projekta o splošnem statusu vzročnosti, ko

3. Torej: Nekaj ne more nastati iz nič in bolj popolno ne more nastati iz manj popolnega. (Izhaja iz 1 in 2)

4. Imam idejo o bitju z neskončno formalno realnostjo.

5. Torej: Nekaj mora biti vzrok moje ideje o bitju z neskončno formalno realnostjo. (Iz 3 in 4)

6. Toda to nekaj ne more biti neka druga ideja, ker moramo priti do prvega vzroka, ki je povzročil izhodiščno idejo.

7. Ta prvi vzrok ima formalno vso realnost, ki je objektivno vsebovana v ideji.

8. Objektivna realnost ideje o stvari = def. formalna realnost, ki jo poseduje ta stvar ali bi jo posedovala, če bi obstajala.

9. Torej: Vzrok ideje o bitju z neskončno formalno realnostjo mora imeti neskončno formalno realnost. (Iz 6, 7 in 8)

10. Torej: Bitje z neskončno formalno realnostjo, Bog, obstaja. (Iz 6, 7, 8 in 9)

Descartesov postopek lahko opišemo z naslednjima korakoma:

(i) Premisli (prouči) idejo in pri tem ugotovi ali lahko kdo najde kakšen razlog, da bi dvomili o resničnosti (gotovosti) ideje.

(ii) Če je možno najti tak razlog, potem je potrebno idejo zavreči.

Kaj pa če Descartes ne uspe ugotoviti, da obstajajo razlogi za to, da dvomimo o ideji? »V ideji ali konceptu sleherne stvari je vsebovana eksistenca, kajti ničesar si ne moremo zamisliti drugače kakor pod vidikom nečesa eksistirajočega; toda [s to razliko, da] je v konceptu omejene stvari vsebovana možna oziroma kontingentna eksistenca, v konceptu najpopolnejšega bitja pa nujna in popolna.« (Drugi odgovori, AT VII, 166) Če torej vzamemo posamezno stvar, ki je ali bo ustvarjena, potem lahko rečemo,

je potem, ko ni uspel priti na Univerzo v Edinburghu, pisal *Enquiry*, kjer ni več razpravljal o splošnem statusu vzročne maksime, ampak zgolj o gotovosti posameznega vzročnega sklepanja. Vendar pa v T, 79 pravi: »Tu je argument, ki dokazuje naenkrat, da ni ta propozicija niti demonstrativno, niti intuitivno gotova. Nikoli ne moremo dokazati nujnosti vzroka za vsako novo eksistenco ali modifikacije že obstoječe, ne da bi hkrati izpovedali nemožnost, ki je tu, da bi katerakoli stvar lahko začela obstajati brez nekega produktivnega principa; in kjer se kasnejša propozicija ne da dokazati, moramo opustiti upanje, da bi bili kadarkoli zmožni dokazati prejšnjo.« Odločilna preizkušnja za to, ali vsak obstoj mora imeti vzrok, je za Huma, če lahko vsaka stvar, ki obstaja, obstaja ne da bi imela vzrok za svoj obstoj. Splošna maksima bi morala pokazati (intuitivno in demonstrativno), da ni mogoče, da bi obstajala posamezna stvar brez vzroka. Če obstaja možnost, da si predstavljamo posamezno stvar, ki za svoj obstoj nima vzroka, potem splošna maksima ne more biti resnična.

da je taka stvar »možna«. Vendar je opredelitev »možna eksistenca« zagotovljena le skozi razliko do »nujne eksistence« – božje nujne eksistence – in ne »dejanske eksistence«. Ta razlika je izostrena z ugotovitvijo, da božja dejanska eksistenca izhaja iz samega pojma. To je v bistvu epistemološka ugotovitev, ki pa se povezuje z ontološko, da je božja eksistenca neodvisna od vseh drugih stvari (ne potrebuje vzroka za svoj obstoj). Aktualna eksistenca nečesa drugega (ne Boga) ne more biti spoznana iz samega pojma, ker ta pojem vsebuje samo možno, kontingentno existenco. Aktualni obstoj ustvarjenih bitij je torej odvisen od božje volje in ustvarjalnosti.

Descartes želi popolnoma konceptualno analizo možnosti, ki bi ne bila odvisna od predmeta samega. Kriterij za to vrsto možnosti je jasna in razločna zaznava, da nekaj ni v nasprotju s pojmom, ki je sam jasno in razločno zaznan. Vendar pa že Descartes sam priznava, ko govori o nemožnosti Arnauldovega principa, da je lahko nekdo zmotno prepričan, da je njegovo spoznanje jasno in razločno.

X

Če hočemo to pozicijo korektno interpretirati, potem moramo vpejati še razlikovanje med psihološko in epistemsko gotovostjo, ki temelji na pripadajoči klasifikaciji vrste dvomov.⁶

Zakaj je to razlikovanje potrebno? Zato ker je v ED ideja lahko predmet dvoma (podvržena dvomu) v t, ne glede na to ali je proučevana (premišljena) v zavesti neke osebe in ne glede na to ali je v t najden razlog za dvom. Za PD pa velja, da je ideja lahko predmet dvoma le, če v t obstaja oseba, ki preudarja (premišlja) idejo in tudi najde razlog za dvom v to idejo.

Iz predhodnega razlikovanja sledi tudi razlika v gotovosti:

PG (psihološka gotovost) – oseba je psihološko gotova glede ideje v t, če oseba nima (ne najde) razloga za dvom v to idejo v t.

EG (epistemska gotovost) – oseba je epistemsko gotova glede ideje v t, če oseba v t ve, da ni (ne obstaja) razlog za dvom v to idejo.

⁶ ED (epistemski dvom) – ideja je podvržena epistemskemu dvomu (v nekem času t – časovna dimenzija se v nekaterih primerih izkaže kot odločujoči kriterij za določanje razločnosti dvomljenja), če obstaja nek razlog (znova v času t) za to, da dvomimo v idejo.

PD (psihološki dvom) ideja je podvržena osebinemu psihološkemu dvomu (v t), če v t oseba najde nek razlog, da dvomi v idejo.

Ali Descartes lahko preseže zgolj PG? Na razpolago ima dve možnosti:

- da najde dokaz za idejo;
- da najde dokaz, da ne obstaja razlog za dvom v idejo.

Samega vprašanja, kaj je za Descartesa dokaz, ne bomo analizirali, ampak bomo samo predpostavili, da Descartes ima možnost, da pride do dokaza in da dokaz ne more biti bolj gotov kot so premise, ki ji jih dokaz vsebuje. To pa pomeni, da v primeru, ko premise niso EG, potem noben sklep, ki iz njih sledi, ne more biti EG, ampak je lahko le PG. Kaj pa v primeru, če premise so EG, vendar Descartes to v t ne ve? Izhod bi lahko bil: Descartes sprejme, da je sklepanje iz EG premis tako, da je sklep tudi EG, če je seveda sklepanje (izpeljevanje) pravilno. Toda to še ni dovolj. Descartes bi moral sedaj sprejeti še drugo predpostavko: da je namreč sklepanje (izpeljevanje) na sploh EG, ker drugače nima možnosti, da bi presegel PG. Vzemimo, da imamo dve premisi, ki sta EG, in sklep, ki je ravno tako EG. Torej imamo dokaz, ki zagotavlja možnost, da bi Descartes presegel PG. Vendar ne smemo pozabiti, da je Descartes zgolj psihološko gotov, da resnica (resničnost) sklepa sledi iz resničnosti premis, kar pa pomeni:

Če je Descartes samo PG, da je pravilno izpeljal sklep (idejo) iz premis (ki pa sta, kot smo ugotovili prej, EG), potem je v najboljšem primeru samo PG, da je ideja resnična.

Ker pa poskušamo ravno to preseči, potem moramo sprejeti možnost EG sklepanja (izpeljevanja) na sploh. Toda to je v nasprotju s tistim, kar Descartes na več mestih eksplicitno trdi, da so nekateri matematični principi stvar intuicije (Pravilo III o tem, da (u)vidimo intuitivno, da 2 krat 2 je 4), drugi pa so stvar deduktivnega sklepanja. Vendar moramo dvomiti tako o principih, ki so intuitivni kakor o principih, ki so izpeljani (deducirani) iz gotovih premis. (Principi V) Dvomimo naj torej v vse izpeljane (sklepane) ideje, kar pa pomeni, da naj dvomimo v vse izpeljave. Na primeru Boga v *Meditaciji V* lahko izpeljemo naslednjo trditev (še bolje – rekonstruiramo argument):

(i) preden je Descartes dokazal, da Bog obstaja, je vedel, da lahko podvrže dvomu dokaze, ki jih je predhodno jasno zapopadel (zaobsegel)

»... brž ko odvrnem pozornost, se utegne zlahka primeriti – čeprav se še zelo jasno spominjam, da sem ga jasno (Descartes misli pri tem na uvid dokaza – B.B.) sprevidel – da podvomim o njegovi resničnosti, če ne bi poznal Boga.« (Meditacije, V, 99)

(ii) Descartes je bil PG o dokazih, ko jih je proučeval, vendar je hkrati pustil odprta vrata možnosti, da dvomi o njih. Zato pa navaja posebne

razloge tipa: Bog (ki je zlobni demon – ali goljuf, če hočete) me je lahko zapeljal, ko sem izpeljeval sklepe iz premis; Bog je zaslepil moj uvid; ... Torej, dokler Descartes ni imel dokaza, da Bog (ki pa ni goljuf) obstaja, je bil katerikoli sklep (izpeljava) podvržen epistemskemu dvomu.

(iii) stvar pa se prav nič ne izboljša tudi po tem, ko ima Descartes dokaz za obstoj Boga iz preprostega razloga, ker Descartes ne more biti EG, da Bog obstaja

(iv) nobena izpeljana (sklepanje) ideja ne more biti EG ne glede na to ali so premise EG ali ne. To pa pomeni, da tudi v primeru, ko smo izpeljali sklep, da ni nikakršnega razloga, da bi dvomili propozicijo, je ta sklep podvržen dvomu.

(v) torej je PG največ, kar lahko Descartes pripozna in hkrati največ, kar se sploh išče. Če v času t ugotovimo, da smo PG o ideji, potem smo upravičeni trditi, da ideja je resnična. Descartes utemeljuje resničnost ideje z jasnostjo in razločnostjo njene percepcije. Dokler pa je tako, Descartes nima potrebe, da bi dokazal obstoj Boga zato, da bi izključil možnost Goljufa. Jasna in razločna percepcija ne potrebuje nobenega dodatnega utemeljevanja, vrednotenja. To pa bi pomenilo, da Descartes ni v začaranem krogu in da ne potrebuje nekega posebnega dokaza, da bi utemeljil PG.⁷

XI

Poglejmo sedaj, koliko nam ta spoznanja lahko pomagajo v konsistentni interpretaciji teze (D). Descartes je Arnauldovo zahtevo po aдекватnosti nadomestil z zahtevo po popolnosti ideje, ki temelji na pojmu »popolne stvari«. Descartes trdi: "samo zato, ker zaznavamo neke oblike oziroma attribute, ki morajo, da bi eksistirali, biti v neki stvari, imenujemo tisto stvar, v kateri so, substanca." (Četrti odgovori, AT VII, 222) Stvar je torej popolna takrat, če je substanca obdarjena s formami in atributi, ki mi omogočajo, da jo prepoznam kot substanco. Pri tem pa se ne moremo zadovoljiti zgolj s tem, da so to takšni atributi ali forme, ki me prepričajo

⁷ »Ko rečemo, da je nekaj vsebovano v naravi ali konceptu stvari, je to enako kot da rečemo, da je to res o stvari ali pa da se to lahko zatrdi o stvari.« (Drugi odgovori, AT VII, 162)

Čeprav se zdi, da Descartes izraža v tem navedku identiteto med tistim, kar je vsebovano v konceptu in resničnostjo, je vendar treba, to interpretirati kot da ima leva stran navedka za posledico (potegne za seboj) desno stran.

da tu je substanca. Potrebno je ne le spoznanje, da tu je substanca, ampak da to je substanca. Ta zahteva pa predpostavlja, da je nekaj spoznano kot substanca, če in samo če je predstavljeno s takimi atributi, ki nam zagotavljajo, da bo to lahko obstajalo zgolj s temi atributi brez potrebe po obstoju še nekih drugih atributov, ki so umeščeni v neko drugo substanco. Le pod tem pogojem smo upravičeni trditi, da je naša ideja o stvari popolna (ali pa, da smo si predstavili nekaj kot popolno stvar). S to ugotovitvijo lahko povežemo tezo (D), argument za Boga in Williamsovo »stvarno razliko« v enoten argument, ki ga lahko rekonstruiramo na osnovi *Meditacije VI*:

1. Če spoznam, da so lahko vse stvari, ki si jih zamislim jasno in razločno, božji proizvod in če si lahko zamislim jasno in razločno x ločeno od y in y ločeno od x , potem sem gotov, da sta x in y različna med seboj, in da lahko obstajata ločena.

2. Vem, da vse stvari, ki si jih zamislim jasno in razločno, lahko Bog ustvari natančno tako, kot si jih zamišljam sam.

3. Torej, če si jasno in razločno zamišljam x ločen od y in y ločen od x , potem sem gotov, da sta x in y različna in da lahko obstajata ločena. (Izhaja iz 1 in 2)

4. Ugotavljam, da je mišljenje in samo mišljenje bistvo »jaza« v 'Jaz mislim, jaz obstajam'.

5. Torej, »Jaz« sem samo misleča stvar, substanca, katere celotno bistvo je, da misli. (Iz 4)

6. Imam jasno in razločno idejo o telesu, čigar bistvo je biti razsežen (in nemisleč).

7. Torej, imam jasno in razločno idejo, da sta »jaz« in moje telo ločena. (Iz 5 in 6)

8. Torej, sem »jaz« različen od mojega telesa. (Iz 3 in 7)

9. Če je x različen od y , potem lahko x obstaja brez y .

10. Torej, »jaz« lahko obstaja brez (mojega) telesa. (Iz 8 in 9)

Če pogledamo zadnji (10) sklep, potem lahko ugotovimo, da je dokazan z dejstvom, da je »jaz mislim« gotovo zame in da se to dejstvo nikakor ne bi spremenilo tudi, če bi se izkazalo, da materialne (razsežne) stvari sploh ne obstajajo. Kaj pa lahko rečemo za sklep (5)? Predvsem je treba poudariti vlogo abstrakcije in izključevanja, ki Descartesu omogoči, da loči »jaz« od vsega, kar ima razsežnost. »Če sem rekel, da mi ideja, ki jo imam o moji duši, le-te ne predstavlja kot odvisne od telesa in poistovetene z njim, bi bila to le abstrakcija, iz katere bi lahko izoblikoval le negativni argument, ki bi bil neveljaven. Toda pravim, da mi ta ideja predstavlja [dušo] kot substanco, ki lahko eksistira, tudi če je vse, kar pripada telesu, iz nje izključeno; od tod izoblikujem pozitivni argument in zaključim, da

lahko eksistira brez telesa. In to izključitev razsežnosti se lahko jasno vidi v naravi duha, kot ste pravilno opazili, iz dejstva, da si ne moremo zamišljati polovice misleče stvari.« (Pismo Meslandu, AT IV, 120) Kako poteka to izključevanje, je odlično prikazal v »miselnem eksperimentu« v *Meditaciji II*, ko začne z nejasno idejo o jazu (sebi) kot o enotni, telesni stvari. Ta ideja je vsebinsko vsekakor bogata, vendar pa je njena ekstenzija zelo omejena, saj se nanaša le na stvari, ki posedujejo širok spekter različnih lastnosti. Toda Descartes nato posamezne lastnosti izključuje iz ideje. Tako pride do ideje, ki ima siromašnejšo vsebino, vendar se nanaša na vse misleče stvari ne glede na to, če so telesne ali ne. Pri tem pa ne smemo prezreti, da je obema idejama (tisti o enotni, telesni stvari in tisti o misleči stvari) nadrejena ideja o posamezni stvari – *res cogitans* in *res extensa* sta obe *res*. Zato je pomembno, da Descartes uspe v tem procesu izključevanja lastnosti ohraniti to, da je »jaz« *res* – posamezna stvar. To mu uspe ne samo takrat, ko izključi telesnost, ampak tudi v primeru, ko izključi sposobnost čutne zaznave in predstavljanja: »Poleg tega naletim v sebi na posebne vrste miselne zmožnosti, namreč zmožnost predstavljanja in čutenja, brez katerih se lahko vsega jasno in razločno umem.« (Meditacije VI, 107) Descartes je prepričan, da tudi takrat, ko izključi vse te posamezne lastnosti misleča stvar ostane stvar in še več, da »... ideja o misleči stvari, ki ne predstavlja razsežnosti, je ideja popolne stvari.« (Četrty odgovori, AT VII, 223)

XII

Tako smo na točki, kjer izgleda, da je Descartes argumentirano obrnil kategorialno razlikovanje med mislečo in razsežno stvarjo in hkrati zagotovil trdno osnovo za trditev, da je »jaz« zgolj misleča stvar ali substanca, katere esenca je mišljenje. Vendar pa je hkrati dokazal (ali vsaj poskušal dokazati), da je ta »jaz« posamezna stvar. Kaj to pomeni v primeru, ko ta »jaz« proučujemo skozi časovno perspektivo?

- (1) Misleča substanca je tista substanca, ki misli.
- (2) »Jaz« sem tisti, ki misli.
- (3) Vedno, kadar »jaz« mislim, da »jaz« obstaja, je »moja« eksistenca nedvoumno dejstvo.
- (4) V času t »jaz« mislim, da »jaz« obstaja.
- (5) V času $t + 1$ »jaz« mislim, da »jaz« obstaja.
- (6) V času $t + 2$ »jaz« mislim, da »jaz« obstaja.

Descartes pravi, da to zanj ni nikakršen problem, ker je »jaz« ista bitnost, posamezna stvar, ki poseduje isto notranjo strukturo, ki je urejena

na ustrezen način, da lahko zagotavlja misleči stvari, da proizvaja misli in da lahko o njih razsoja. Če rečemo jasno in razločno – nekaj je posamezna stvar, če in samo če ima notranjo enotnost, strukturo, na osnovi katere lahko tej stvari pripišemo lastnosti, ki določijo, katere vrste stvari ta posamezna stvar je. Nerazsežna misleča stvar bo ostala posamezna stvar tako dolgo, dokler ohrani to notranjo strukturo, ki predstavlja enotnost njene narave. »Ko povežemo obstoječi »jaz« skozi cogito; domnevo, da mora imeti neko bistveno lastnost; sklep, da je ta lastnost mišljenje; in argument, ki vodi do Stvarne razlike: je ena ideja lahko videna kot osrednja za Descartesovo pojmovanje, ideja ... da je refleksija o prvoosebni glediščni točki, stališču zavesti, sama v sebi dovolj, da zagotovi osnovo za koherentno individuacijo tistega, kar se lahko osnovno karakterizira objektivno s pozicije tretje osebe.« (Williams 1978, 128-29) In v predhodnem nizu (1- 6) ni bilo zahtevano ničesar več.

Literatura:

- Descartes, René (Meditacije) *Meditacije*. Slovenska matica, Ljubljana 1973.
- Descartes, René (Principi filozofije) *Principi filozofije*, Prvi del, v: *Razpol 5, Problemi-Razprave*, 5/89, XXVII, Ljubljana 1989.
- Descartes, René (Pravila) *Razprava o metodi, Pravila*, Slovenska Matica, Ljubljana 1957.
- Descartes, René (AT) *Oeuvres de Descartes*, (Ur. Charles Adam & Paul Tannery), Vrin, Pariz 1982-1991.
- Hume, David (T) *Treatise on Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 1976.
- Williams, B. (1978) *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Humanities Press, New Jersey.

Okazionalistična filozofija in kartezijanska fiziologija

Po Malebranchu se zgodovina filozofije začenja že v paradizu, in sicer prav z okazionalizmom: Adam je namreč to, da »lahko samo Bog deluje nanj« in da je potemtakem prav Bog edini vzročno učinkoviti dejavnik v univerzumu – kar je seveda centralna teza okazionalizma –, po Malebranchevih besedah »vedel bolj razločno kot največji filozof, kar jih je kdaj žive-lo.«¹ Že prvi človek je potemtakem okazionalistični filozof *par excellence*.

Do ključnega preobrata pride prav ob grehu prvega človeka, ki pri Malebranchu sovpade z menjavo filozofske šole oziroma smeri, če lahko tako rečemo: ob grehu namreč Adam opusti svoje okazionalistično prepričanje, se pravi verovanje v vzročno učinkovitost Boga, in se oprime okazionalizmu nasprotnega filozofema, namreč verovanja v vzročno učinkovitost teles oziroma tako imenovanih sekundarnih vzrokov. Če je pred grehom verjel, da je prav Bog tisti, ki ob stiku njegovega telesa z vnanjimi telesi v njegovem duhu povzroča občutke, ki jih ima o teh telesih, pa po grehu verjame, da so prav sama vnanja telesa tista, ki v njegovem duhu povzročajo občutke, ki jih ima o njih. Z drugimi besedami, njegovo nekdanjo čisto, razumsko in razsvetljeno ljubezen do Boga zdaj nadomesti slepa in nagonna ljubezen do teles. Oziroma natančneje, če je pred grehom svobodno ljubil Boga, pa po grehu neudržljivo ljubi telesa.

Kar namreč po Malebranchu ljubimo, je prav tisto, za kar verjame-mo, da je zmožno delovati na nas. Čisto konkretno, recimo, da ugriznemo v jabolko in ob tem občutimo določeno ugodje. Če verjame-mo, da je prav Bog tisti, ki je v nas proizvedel to ugodje, potem seveda ljubimo Boga. Če pa verjame-mo, da je prav jabolko samo tisto, ki je v nas proizvedlo to ugodje, potem seveda ljubimo to telo oziroma jabolko – s to razliko, da je ljubezen do Boga svobodna, ljubezen do teles pa neudržljiva. Namreč zakaj? To, da je prav Bog tisti, ki je v nas proizvedel to ugodje, lahko namreč zgolj vemo skozi luč razuma, ne moremo pa tega čutiti, ker je delovanje Boga v nas po Malebranchu pač nezaznavno – in afektivno nevtralna luč

¹ *Eclaircissements*, v: *Oeuvres Complètes de Malebranche* (odslej OC), J. Vrin, Paris 1972-84, vol. III, str. 48.

razuma oziroma vednost pušča našo voljo povsem nedotaknjeno, tako da je naše verovanje v vzročno učinkovitost Boga oziroma ljubezen do Boga stvar naše svobodne presoje in razumskega uvida. Po drugi strani pa lahko to, da je prav jabolko tisto, ki je v nas proizvedlo to ugodje, zgolj čutimo, ne moremo pa tega vedeti; delovanje teles na nas je, za razliko od delovanja Boga, zaznavno: kar namreč v izkustvu čutimo, je po Malebranchu prav to, da telesa delujejo na nas – in občutek ugodja nas nagonsko priklene na svoj domnevni vzrok, tako da je ljubezen, ki jo v nas zbuja občutek ugodja do svojega domnevnega vzroka, tj. jabolka, lahko samo nagon-ska in slepa oziroma neudržljiva. Če ljubimo Boga, ga torej ljubimo svobodno in z razumom, če pa ljubimo telesa, jih ljubimo slepo in nagonsko.

Možna je torej razumska ljubezen do Boga, ne pa razumska ljubezen do teles – čeprav to, da telesa delujejo na nas, v izkustvu ves čas čutimo, pa tega z razumom nikoli ne moremo uvideti, je prepričan Malebranche. Ko bo Bog ob našem stremljenju za njim samim, se pravi za našo edino resnično dobrotno, v nas vzbujal ugodje – in ne več groze in odpora –, se bo kot možna izkazala tudi slepa in nagonska ljubezen do Boga, se pravi do tiste dobrine, ki jo moramo sicer ljubiti izključno z razumom. Toda takšna ljubezen se bo kot možna izkazala šele z nastopom »milosti občutka,« se pravi takrat, ko se bo Bog neposredno zoperstavil kvarnemu vplivu prvega človeka na nas.

1

Poglejmo nekoliko podrobneje, kaj je bilo tisto, kar je Adam pred grehom vedel, in kaj je bilo tisto, kar je čutil. Kar je Adam vedel, je bilo to, da »lahko samo Bog deluje nanj,«² se pravi to, da je prav Bog edini resnični vzrok; in čeprav je Adam to, da lahko samo Bog deluje nanj, »vedel bolj razločno kot največji filozof, kar jih je kdaj živelo,«³ pa tega ni čutil: *il le connoissoit sans le sentir.*⁴ Kar je namreč čutil, je bilo to, da »telesa delujejo nanj,« se pravi to, da so telesa vzročno učinkovita; in to, da telesa delujejo nanj, je Adam čutil, ni pa tega vedel: *il sentoit que les corps agissoient sur lui, quoiqu'il ne le connût pas.*⁵

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 95.

⁵ *Ibid.*

Torej bi se že prvi okazionalistični filozof, Adam, najbrž strinjal z modernimi kritikami okazionalizma, da ne le, da ni nikakršne čutne podkrepitve njegove osrednje teze o Bogu kot edinem vzroku, ampak da je ta teza tudi v neposrednem nasprotju z vsakršnim čutnim izkustvom. Čeprav je torej Adam takrat, kadar je kak sadež okušal z ugodjem, kot okazionalist vedel, da je prav nevidni in nezaznavni Bog tisti, ki v njem povzroča to ugodje, pa so ga njegovi čuti prepričevali o nasprotnem, namreč o tem, da je prav sadež, ki ga vidi, drži v rokah in je, tisti, ki v njem povzroča to ugodje. Torej je bil že prvi in najbolj prepričani okazionalistični filozof brez čutnega spoznanja o konstantnem delovanju Boga nanj, njegova lastna filozofija pa je morala biti že v njegovih očeh v neposrednem nasprotju s pričevanjem njegovih čutov.

Ker je Adam, kot okazionalistični filozof, prav gotovo vedel, da ne more ničesar spoznati, če Bog ne razsvetli njegovega duha, in ničesar čutiti, če Bog ne modificira njegovega duha,⁶ z eno besedo, ker je vedel, da je prav Bog tisti, ki je stvarnik tako vseh njegovih spoznanj⁷ kakor tudi vseh njegovih občutkov, je moralo dejstvo, da to, kar je vedel, nikoli ni bilo tisto, kar je čutil, in da to, kar je čutil, nikoli ni bilo tisto, kar je vedel, v njegovih očeh seveda zrcaliti določeno protislovje v delovanju Boga:

– ker je bilo to, kar je Adam vedel, to, da Bog deluje nanj, in ker je bilo to, kar je čutil, to, da telesa delujejo nanj, je moral biti v njegovih očeh seveda prav Bog tisti, ki je njegovo čutno izkustvo uprizoril tako, da je le-to oporekalo njegovi vednosti o božji vzročni učinkovitosti, se pravi temu, kar mu je Bog sam kazal skozi luč razuma;

– ker Adam tega, kar je vedel, nikoli ni čutil, je moral biti v njegovih očeh seveda spet prav Bog tisti, ki mu je za to, kar mu je sam kazal skozi luč razuma, odtegoval čutno podkrepitev; oziroma z drugimi besedami, sam Bog je bil tisti, ki je svojo vsemogočno roko skrival pred Adamom, se pravi tisti, ki je svojo vzročno učinkovitost napravljal nezaznavno v njegovih očeh;

– in ker Adam tega, kar je čutil, nikoli ni vedel, je seveda jasno, da tako kot bi bil zaman iskal čutno podkrepitev za vzročno učinkovitost Boga, se pravi za okazionalizem, tako se tudi do racionalnega spoznanja o domnevni vzročni učinkovitosti teles nikoli ne bi bil mogel dokopati. Se pravi, kakor po eni strani ni čutne podkrepitve vzročne učinkovitosti Bo-

⁶ *Recherche de la vérité*, Galerie de la Sorbonne, Paris 1991, 795.

⁷ Prim. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC XV, 23.

ga, tako po drugi strani tudi ni racionalne utemeljitve vzročne učinkovitosti teles, tj. okazionalizmu nasprotnega filozofema.

V božjem delovanju se torej zrcali neko nezgrešljivo protislovje. Kadar pa je Bog pripravljen oporekati samemu sebi, ima za to prav gotovo svoje dobre razloge. Zakaj je bilo torej kljub *une connoissance tres-claire de l'opération continue de Dieu sur lui*, zelo jasnemu spoznanju o nenehnem delovanju Boga nanj,⁸ božje delovanje v Adamovih očeh nezaznavno? In zakaj je bilo tisto, kar je čutil, prav to, da telesa delujejo nanj?

Delovanje Boga je bilo v Adamovih očeh nezaznavno zato, ker bi ga *connaissance sensible [de l'opération continue de Dieu sur lui]*, čutno spoznanje o božjem nenehnem delovanju nanj, *invinciblement*, neudržljivo navezalo na Boga.⁹ Z drugimi besedami, če bi Adam to, kar je vedel, obenem tudi čutil, bi ga to navdalo s slepo in nagonско ljubeznijo do tiste dobrine, ki jo mora sicer ljubiti izključno z razumom. Odsotnost čutne podkrepitve teze o Bogu kot edinem resničnem vzroku torej očitno ni slabost okazionalizma, ampak prej njegov konstitutivni element.

Po eni strani Bog želi biti ljubljen svobodno in z razumom, po drugi strani pa nas, prav kot stvarnik vseh naših občutkov, ves čas navdaja prav s slepo in nagonско ljubeznijo do samega sebe. Torej za Boga okazionalizma problem očitno ni mogel biti v tem, kako doseči, da bi ga Adam ljubil, ampak prej v tem, kako mu preprečiti, da ga ne bi ljubil slepo in nagonско, saj je, kot edini vzročni dejavnik v univerzumu, tako rekoč ves čas v nevarnosti, da ga Adam vzljubi prav na ta način. Kar pa nikakor ni enostaven podvzem, saj je moral v Adamovih očeh ostati nezaznaven kljub dejstvu, da je prav On sam tisti, ki je vzrok vseh njegovih občutkov; njegova roka je morala ostati nevidna kljub dejstvu, da je vsemogočna, se pravi kljub temu, da je prisotna za vsemi Adamovimi idejami, občutki in telesnimi gibi.

In prav to je tista zagata, katere rešitev predstavlja čutno izkustvo. Čutno izkustvo namreč Bog uprizori prav z namenom, da bi Adama odvrnil od sebe kot vzroka. Bog namreč Adama od sebe kot vzroka odvrne tako, da svojo vzročno učinkovitost za njegov pogled podtakne telesom oziroma sekundarnim vzrokom: čeprav so telesa sama po sebi vzročno povsem neučinkovita in potemtakem sploh ne morejo delovati nanj, pa je Adam ob stiku z njimi čutil, da so prav telesa tista, ki delujejo nanj; ali: čeprav je njegova volja vzročno povsem neučinkovita, pa je Adam vsako-

⁸ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 97.

⁹ *Ibid.*

krat znova čutil, da je prav njegova lastna volja tista, ki je vzrok prisotnosti idej njegovemu duhu in vzrok njegovih telesnih gibov.

S tem, ko je svoje delovanje maskiral kot delovanje teles – in v ta namen je Bog pripravljen uporabljati celo *artifice*, zvijačni prijem, s katerim duhu teles ne prikazuje takšnih, kakršna so v resnici, ampak obdana s *qualitez empruntées*, sposojenimi lastnostmi¹⁰ –, je Bog Adamu res prepričan, da bi ta slepo in nagonsko ljubil Njega; da pa bi zdaj kljub delovanju teles, ki ga navdajajo s slepo in nagonsko ljubeznijo do njih samih, Adam lahko Boga ljubil z razumom, mu je dal psiho-fizični privilegij: dokler je prvi človek z izjemno močjo, ki jo je imel nad svojim telesom, vsakokrat znova utišal svoje čute in s tem zaustavil sicer neudržljivo privlačnost teles, je lahko Boga ljubil svobodno, se pravi s čisto in razsvetljeno ljubeznijo.

Bog je potemtakem dal Adamu njegov psiho-fizični privilegij,¹¹ tj. okazionalno vzročnost nad gibanjem *esprits animaux*, najmanjših delcev krvi in telesnih sokov, prav z namenom, da bi se ta lahko zaslepil za to očitno protislovje v delovanju Boga, se pravi z namenom, da bi lahko v svojem okazionalističnem prepričanju vztrajal kljub nezgrešljivemu pričevanju svojih čutov o nasprotnem – to, da lahko samo Bog deluje nanj, je Adam lahko vedel samo ob nenehni uporabi moči, ki jo je imel nad svojim telesom, se pravi ob nenehnem blokiranju gibanja *esprits animaux*, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z vnanjimi telesi, z eno besedo, samo tako, da je vsakokrat znova utišal svoje čute. Kar je bilo torej v skrajni instanci usodno odvisno od moči, ki jo je imel Adam nad svojim telesom, tako ni bilo nič manj kot prav njegovo verovanje v vzročno učinkovitost Boga, se pravi sama njegova razsvetljena ljubezen do Boga oziroma, z eno besedo, sam njegov okazionalizem.

Bog Adamovo opustitev okazionalizma in privzetje okazionalizmu nasprotnega filozofema kaznuje s posegom v fiziologijo njegovega telesa – oziroma natančneje, tako, da *preneha* s partikularnimi dejanji volje *posegati* v njegovo fiziologijo –, tako da lahko pri samem Adamu razlikujemo med dvema fiziologijama, pre-lapsarno in post-lapsarno. Mimogrede, sam akt kaznovanja, se pravi akt, s katerim Bog Adamu odvzame moč, ki jo je imel nad svojim telesom, je zgled enostavnosti in splošnosti božjih poti: Bogu namreč za to, da bi kaznoval Adama, ne le ni bilo treba vpeljati

¹⁰ *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC XII-XIII, 105.

¹¹ Več o Adamovi izjemni moči nad lastnim telesom glej »Malebranchev okazionalizem, ali o filozofiji v paradižu«, *Filozofski vestnik* 16, 1995, št. 1, str. 148-156.

nobene nove partikularne volje in si s tem nakopati še dodatnega madeža na svojem ravnanju, ampak je lahko še tisto partikularno voljo, ki jo je uporabljal doslej, opustil in se tako otresel še zadnjega madeža na svojem ravnanju – Bog je Adamu moč nad telesom odvzel enostavno tako, da se je preprosto začel strogo držati svojih zakonov.

Medtem ko je pre-lapsarna fiziologija omogočala Adamovo verovanje v vzročno učinkovitost Boga, tj. ljubezen do Boga, pa post-lapsarna fiziologija neizbežno poraja in vzdržuje verovanje v vzročno učinkovitost teles oziroma sekundarnih vzrokov, tj. ljubezen do teles. Tu je videti, kot da Bog Adamovo opustitev okazionalizma in privzetje okazionalizmu nasprotnega filozofema kaznuje s tem, da samo fiziologijo njegovega telesa prilagodi tako, da ta ustreza njegovi novi filozofiji. Kot bomo videli, je prav post-lapsarna fiziologija teles, ki jih naseljujemo, tista, zaradi katere postane okazionalizem v naših očeh popolnoma nevzdržen filozofem – tako da nas bo po grehu prvega človeka za verovanje v vzročno učinkovitost Boga, se pravi za razumsko ljubezen do Boga, mogoče pridobiti samo z božjo pomočjo. Oziroma z drugimi besedami, v okazionalizem nas bo po 'padcu' prvega človeka v vulgarno filozofijo sekundarnih vzrokov mogoče spreobrniti samo še z božjo pomočjo.

Prav post-lapsarna fiziologija je tudi tista, ki šele odpre nekatere centralne probleme novoveške filozofije. Tako na primer obstoj zunanjšega sveta ali pa razlikovanje med videzom in resničnostjo za Adama sploh nista predstavljala nikakršnega problema – to pa prav zaradi izjemne moči, ki jo je imel nad svojim telesom. Ker je bilo namreč gibanje *esprits animaux* »popolnoma podrejeno njegovi volji,« je Adam seveda vedel, kdaj so njegovi možgani aficirani od vnanjšega in kdaj od notranjšega vzroka – »in tako Adam za razliko od norcev in vročičnežev ali nas samih v snu ni bil nagnjen k temu, da bi privide (*phantômes*) zamenjeval z realnimi bitnostmi (*realitez*).«¹² Vsa ta vprašanja v filozofiji torej vzniknejo šele potem, ko je Bog Adamu odvzel moč, ki jo je imel nad svojim telesom. Z drugimi besedami, s temi nerešljivimi vprašanji v filozofiji smo vsi kaznovani za Adamov greh – ker nimamo več moči nad lastnim telesom, smo pač obsojeni na to, da videz pogosto zamenjujemo z resničnostjo.

Dokler Adam vztraja v svojem okazionalističnem prepričanju – v njem pa vztraja toliko časa, dokler je nedolžen, oziroma natančneje, nedolžen je toliko časa, dokler vztraja v njem –, Bog ne deluje kot okazionalistični Bog, saj v delovanje naravnih zakonov posega, jih razveljavlja in v njih

¹² *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC XII-XIII, 140.

dela izjeme; ko pa Bog po Padcu prvega človeka začne delovati, kot se za Boga okazionalizma spodobi, se pravi, ko začne dosledno spoštovati naravne zakone in vanje ni več pripravljen posegati, pa človek ne more več biti okazionalist, saj okazionalizem postane popolnoma nevzdržen filozofem.

2

Poglejmo zdaj nekoliko podrobneje samo post-lapsarno fiziologijo. Ker smo mi po Padcu Adamov psiho-fizični privilegij zgubili, seveda neudržljivo ljubimo telesa. Ljubezen do teles je – kot okazionalizmu nasproten filozofem, se pravi kot verovanje, da so prav telesa naše dobro, da lahko delujejo na nas, itn. – po zgubi nekdanje moči nad telesom dobesedno vpisana v samo našo telesno naravo, se pravi v naravo tistega telesa, ki ga naseljujemo. Te ljubezni se naš duh navzame tisti trenutek, ko se združi s telesom, ki ga bo odslej animiral, se pravi že v materinem telesu. Otrok torej že pred rojstvom *connoit & aime les corps*, pozna in ljubi telesa, pravi Malebranche.

Po Malebranchu je otrokova duša že v materinem telesu *nécessairement tournée vers les corps*, nujno usmerjena k telesom – in v skladu s tem *détournée de Dieu*, odvrnjena od Boga – prav zaradi povezave med telesom, ki ga sama animira, in materinim telesom¹³: medtem ko sta njuni duši med sabo ločeni, pa sta njuni telesi zaenkrat še tako rekoč zraščeni v eno, pravi Malebranche.

Mati ima v možganih določene vtise oziroma sledi, ki reprezentirajo čutne objekte oziroma telesa – temu se pač ne more izogniti: zadošča že, da kako telo vidi ali pa da se z njim hrani (če naj preživi, se mora seveda hraniti; ne more pa se hraniti, ne da bi bila obenem deležna kakega možganskega vtisa). Vsakemu možganskemu vtisu sledi neko gibanje *esprits animaux*, ki njeno dušo nagiba k ljubezni do objekta, ki je v trenutku tega vtisa prisoten njenemu duhu. Ker pa lahko na možgane delujejo samo telesa, je ta objekt lahko samo telo, ta ljubezen pa nujno prav ljubezen do telesa. Ni je ženske, pravi Malebranche, ki v možganih ne bi imela kakšne sledi in tej sledi ustreznega gibanja *esprits animaux*, ki jo usmerja k čutnim stvarjem oziroma telesom.¹⁴

¹³ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 98.

¹⁴ *Ibid.*

Ker ima otrok med nosečnostjo zaradi komunikacije med svojimi in materinimi možgani »iste sledi in ista gibanja *esprits animaux* kot mati,« seveda že v materinem telesu »pozna in ljubi telesa.«¹⁵ V vsakem primeru se torej rodimo kot ne-okazionalisti, saj smo že kot fetusi »odvrnjeni od Boga in usmerjeni k telesom.«

Toda na ta način, se pravi preko komunikacije med otrokovimi in materinimi možgani, se prenaša izključno *l'amour des corps*, ljubezen do teles, in ne *l'amour de Dieu*, ljubezen do Boga. Mati ljubezni do Boga ne more prenesti na nerojenega otroka oziroma natančneje, prenese jo lahko samo v obliki njenega nasprotja, se pravi kot ljubezen do teles. To pa preprosto zaradi tega, ker Bog ni čuten in ker ni možganske sledi, ki bi po naravi reprezentirala Boga ali katerokoli drugo čisto intelegibilno stvar. Tako si recimo mati, ki kot prepričana okazionalistka ljubi Boga, le-tega sicer lahko predstavlja kot častivrednega starca, toda na ta način lahko na nerojenega otroka prenese samo svojo možgansko sled in idejo, ki je po naravi združena z njo, se pravi idejo starca, ne more pa mu posredovati tiste ideje, ki se jo je sama naučila povezovati s to sledjo, se pravi ideje Boga, pravi Malebranche. Medtem ko torej mati prav lahko misli na Boga, pa otrok misli na starca;¹⁶ medtem ko mati ljubi Boga – pa otrok ljubi telesa.

Okazionalizem potemtakem ni deden. Kar se deduje, je, nasprotno, sama ljubezen do teles. Oziroma natančneje, okazionalizem se lahko deduje samo v obliki svojega nasprotja, se pravi kot ljubezen do teles, tako da v nekem smislu celo sam okazionalizem, kot ljubezen do Boga, prispeva k širjenju ljubezni do teles.

Prav telesa, ki jih naseljujemo, so potemtakem tista, ki širijo ljubezen do teles oziroma verovanje v vzročno učinkovitost teles. Medtem ko je za ljubezen do teles, kot direktno nasprotje okazionalizma, mogoče reči, da rezultira neposredno iz same naše post-lapsarne fiziologije – duh se te ljubezni navzame neposredno po tem, ko se združi s telesom, ki ga bo odslej animiral –, pa duh ljubezni do Boga oziroma verovanja v vzročno učinkovitost Boga, se pravi okazionalizma, ne more prenesti na drugega duha.

Ker se kot rezultat Adamovega Padca in zgube moči nad telesom ne moremo izogniti temu, da bi čutili delovanja teles; ker potemtakem slepo in nagonsko ljubimo telesa – to ljubezen smo, kot smo videli, preko mate-

¹⁵ *Ibid.*, 99.

¹⁶ *Ibid.*

re podedovali od svojih 'prvih staršev' – in ker je verovanje v vzročno učinkovitost teles, kot okazionalizmu nasproten filozofem, tako rekoč vpisano v samo naravo telesa, ki ga naseljujemo, je jasno, da nas zgolj z lučjo razuma najbrž ne bo več mogoče pridobiti za verovanje, da je prav Bog edini resnični vzrok, oziroma za razumsko ljubezen do Boga, se pravi spreobrniti v okazionalizem. Ker torej občutkov, ki nas navdajajo z ljubeznijo do teles, ni mogoče premagati s pomočjo *grace de lumiere*, milosti luči, se Bog z njimi spoprijema s pomočjo *grace de sentiment*, milosti občutka, se pravi tako, da v nas občasno proizvaja določene občutke, ki so *contraires à celles de la concupiscence*, nasprotni tistim, ki izvirajo iz poželjivosti,¹⁷ se pravi tistim, ki so rezultat Adamove zgube moči nad telesom. »Milost občutka« torej sestoji iz tistih občutkov, ki jih Bog v našem duhu proizvaja z namenom, da bi se neposredno zoperstavil oziroma uprl *l'influence*, vplivu oziroma *l'action continuelle*, nenehnemu delovanju prvega človeka na nas.¹⁸

Če je, kot rezultat poželjivosti, z bolečino, ki jo Bog v našem duhu proizvede takrat, kadar stremimo za resničnimi dobrinami, naše krepostno ravnanje kaznovano, in z ugodjem, ki ga v nas proizvaja takrat, kadar stremimo za lažnimi dobrinami, naše grešno ravnanje nagrajeno; če so, kot rezultat zgube moči nad našim telesom, pota vrline praviloma »naporna in boleča,« pota pregrehe pa praviloma »prijetna in sladka« in je Bog v svojem ravnanju potemtakem perverzen – pa takrat, kadar se vplivu prvega človeka v nas upira tako, da ob našem stremljenju za resničnimi dobrinami v nas proizvaja ugodje in ob našem stremljenju za lažnimi dobrinami grozo in odpor, odkrito nagrajuje naše krepostno ravnanje in kaznuje naše grešno ravnanje. Če nas s tem, ko naše krepostno ravnanje kaznuje in naše grešno ravnanje nagrajuje, odvrča od sebe in usmerja k telesom, pa nas s tem, ko naše krepostno ravnanje nagrajuje in naše grešno ravnanje kaznuje, usmerja k sebi in odvrča od teles. Šele z nastopom »milosti občutka« so torej pota vrline tista, ki so »prijetna in sladka,« pota pregrehe pa tista, ki so »naporna in boleča.« Z eno besedo, šele z nastopom »milosti občutka« Bog v svojem delovanju preneha biti perverzen.

Les plaisirs par rapport aux vrais biens, se pravi ugodja, ki jih Bog v nas proizvaja ob našem stremljenju za resničnimi – duhovnimi – dobrinami, nas seveda navdajajo s slepo in nagonsko ljubeznijo do Boga, se pravi do tiste dobrine, ki bi jo sicer morali ljubiti izključno z razumom.¹⁹ Oziroma

¹⁷ *Traité de la Nature et de la Grace*, OC V, 96.

¹⁸ *Ibid.*, 97 in 144.

¹⁹ *Ibid.*, 101; glej tudi *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 153.

z drugimi besedami, Bog *desordres*, motnje prvega človeka, se pravi *la concupiscence criminelle*, zločinsko poželjivost, odpravlja tako, da sam v nas tako rekoč proizvede neko novo motnjo, namreč *la concupiscence sainte*, sveto poželjivost.²⁰ Da slepe in nagonске ljubezni do teles ne bi nadomestila enako slepa in nagonска ljubezen do Boga, mora »milost občutka« delovati samo toliko časa, kolikor je potrebno, da nevtralizira ugodja poželjivosti; oziroma natančneje, »milost občutka« mora delovati samo do točke popolnega ravnovesja, se pravi do točke, ko teža ugodij, ki jih Bog v nas proizvaja ob našem stremljenju za resničnimi dobrinami, natanko ustreza teži tistih ugodij, ki jih v nas proizvaja ob našem stremljenju za lažnimi dobrinami. Če bi teža prvih ugodij preseгла težo drugih, bi našo slepo in nagonско ljubezen do teles nadomestila nič manj slepa in nagonска ljubezen do Boga. Šele takrat, kadar je v duhu s pomočjo enakih bremen nasprotnih ugodij vzpostavljeno popolno ravnovesje, smo namreč zmožni slediti luči razuma; šele takrat, kadar duha ugodja ne nagibajo ne na eno ne na drugo stran, se pravi ne k Bogu in ne k telesom, se lahko usmerimo k tistemu, za kar skozi luč razuma vidimo, da tvori naše resnično dobro. Ker smo moč nad svojim telesom zgubili, je »milost občutka« pač nujna, če naj »milost luči« sploh deluje na nas. Z »milostjo občutka« potemtakem Bog meri prav na ponovno vzpostavitev tistega prekarneга ravnovesja duha med Bogom in telesi, ki ga je Adam vzdrževal s svojim psiho-fizičnim privilegijem.

3

Vendar pa po Padcu prvega človeka ne verjamemo samo v vzročno učinkovitost teles, se pravi v to, da so prav vnanja telesa tista, ki v nas povzročajo občutke, ki jih imamo o njih, ampak tudi v vzročno učinkovitost svoje lastne volje. Ker se naši telesni udi praviloma vedno premaknejo natanko v trenutku, ko jih želimo premakniti, seveda sodimo, da je prav naša volja tista, ki je resnični vzrok njihovih gibov. Še več, ker v vsak gib svojega telesa vložimo določeno »naprezanje« svoje volje, sami sebe tako rekoč čutimo kot vzrok tega giba.²¹ Kakor se torej po zgubi moči nad svojim telesom ne moremo izogniti temu, da bi čutili delovanja vnanjih teles na nas, tako se tudi ne moremo izogniti temu, da bi pri premikanju svoje-

²⁰ *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 155.

²¹ Prim. *Eclaircissements*, OC III, 227.

ga telesa čutili delovanje svoje lastne volje. Čeprav nam Bog skozi občutek naprežanja, ki spremlja našo voljo, razodeva prav našo lastno nemoč, pa mi v njem zmotno prepoznamo znamenje svoje lastne moči.²² Skratka, čeprav je naša volja v resnici zgolj okazionalni vzrok, se pravi vzrok, katerega učinek, strogo vzeto, proizvede sam Bog, pa mi verjamemo, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibov našega telesa – v to nas prepričujejo prav naši čuti, ki jih seveda ne moremo več utišati.

Kar tu zastira božjo vsemogočno roko na delu in obenem utrjuje naše verovanje v vzročno učinkovitost naše lastne volje, je prav dejstvo, da gib nekega našega telesnega uda z nezagrešljivo regularnostjo sledi naši volji, da bi ta ud premaknili, se pravi dejstvo, da gib nekega našega telesnega uda, kot domnevni učinek naše volje, praviloma nikoli ne izostane, kadar ga želimo napraviti, in da do njega praviloma nikoli ne pride proti naši volji. Bolj ko torej Bog uniformno deluje, bolj se v nas utrjuje prepričanje o vzročni učinkovitosti naše lastne volje; bolj ko učinki regularno sledijo okazionalnim vzrokom, bolj zastirajo svoj pravi vzrok, Boga. Bolj ko je Bog, kot vzrok, prisoten, težje ga je uzreti.

Torej manj ko imamo moči nad svojim telesom, bolj se nam zdi, da ga obvladujemo in da smo prav mi sami vzrok njegovih gibov. Čeprav imamo nad svojim telesom manj moči, kot je imel Adam nad svojim – polje okazionalnih vzrokov, ki so na voljo nam, je ožje, kot je bilo Adamovo (tako, na primer, poglavitnega dela svojih možganov ne moremo več oddvojiti od ostalega telesa) –, pa prav zaradi zgube moči nad svojim telesom sami sebe čutimo kot vzrok njegovih gibov.

Poglejmo zdaj, kako se lahko Bog spoprime z našim verovanjem, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibov našega telesa, se pravi z verovanjem, ki je prav tako kot verovanje v vzročno učinkovitost teles tudi samo rezultat zgube moči nad našim telesom. Po analogiji z delovanjem skozi »milost občutka« lahko poskusimo konstruirati takle zgled: vplivu prvega človeka na nas se lahko Bog na tem torišču upre tako, da se neposredno zoperstavi našemu občutku, da je prav naša volja tista, ki je vzrok gibanja naših telesnih udov. To pa lahko najbolj preprosto doseže prav z občasnim odvzemom okazionalne vzročnosti nad gibanjem enega izmed naših telesnih udov, ki zanj verjamemo, da ga premikamo sami. S tem, ko nam odvzame okazionalno vzročnost nad gibanjem enega izmed naših telesnih udov – se pravi s tem, da ga premakne proti naši volji, ali pa s tem, da ga takrat, kadar ga želimo premakniti, ne premakne –, nas Bog sooči z nepri-

²² *Ibid.*

jetnim dejstvom, da namreč domnevni učinek naše volje izostane ali pa do njega pride proti naši volji.

Med našimi telesnimi udi je eden, katerega gibanje se naši volji, se pravi naši lastni domnevni vzročni učinkovitosti, občasno upira natanko na tak način, namreč moški spolni organ – do njegove erekcije včasih pride direktno proti naši volji in včasih spet do nje ne pride kljub vsej naši volji.

S tem, da ta telesni ud občasno premakne proti naši volji, oziroma s tem, da ga ne premakne, kadar ga želimo mi premakniti, nam Bog razodeva prav vzročno neučinkovitost naše lastne volje. Kar namreč v primeru izostale oziroma nehotene erekcije čutimo, je prav to, da naša volja ni njen vzrok.

Kolikor milost sestoji iz občutkov, ki jih Bog v nas proizvaja z namenom, da bi se zoperstavil oziroma uprl tistim občutkom, ki so v nasprotju s tem, kar nam sam kaže skozi luč razuma, se pravi s tem, da je prav On sam edini resnični vzrok, imamo lahko tudi izostalo oziroma nehoteno erekcijo za zvrst milosti. Kakor se Bog z ugodji, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za resničnimi dobrinami, zoperstavlja tistim ugodjem, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za lažnimi dobrinami, tako se tudi z izostalo oziroma nehoteno erekcijo zoperstavlja tistim našim občutkom, ki nas prepričujejo, da je prav naša volja tista, ki povzroča gibanje naših telesnih udov. Kakor lahko potem, ko so ugodja, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za lažnimi dobrinami, enkrat nevtralizirana z ugodji, ki jih občutimo ob svojem stremljenju za resničnimi dobrinami, sledimo luči razuma in uvidimo, da je prav Bog edini vzrok vseh naših ugodij – tako lahko tudi potem, ko so tisti naši občutki, ki nas prepričujejo, da je prav naša volja tista, ki povzroča gibanje naših telesnih udov, enkrat nevtralizirani z izkustvom izostale oziroma nehotene erekcije, ob kateri čutimo, da naša volja ni njen vzrok, sledimo luči razuma in uvidimo, da je prav Bog resnični vzrok vseh naših telesnih gibov.

Prav dejstvo, da izostala oziroma nehotena erekcija moškega spolnega organa zrcali neko določeno zgubo moči nad telesom, je bilo nemara tisto, ki je Avguščina navedlo k nekoliko pre nagljenemu sklepu, da smo z nepokorščino tega uda kaznovani za nepokorščino prvega človeka.²³ Če-

²³ Avguštin, *Zakonski stan in poželenje*, prevedla Nataša Homar, Krt, Ljubljana 1993, str. 116; *De civitate Dei*, XIV, 24 (angl. prevod v: Augustine, *Political Writings*, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1994, str. 107-108). Prim. tudi Montaigne, *Essais*, I, 23 (angl. prevod »On the power of the imagination,« v: *Essays*, Penguin, Harmondsworth 1958, str. 42-43).

prav izostala oziroma nehotena erekcija moškega spolnega organa res pomeni oženje naše okazionalne vzročnosti, se pravi nadaljnjo zgubo moči nad našim telesom, pa je prav občasna zguba moči nad tem udom tista, ki uteleša natančen post-lapsarni korelat Adamove nekdanje izjemne moči nad lastnim telesom: neposreden rezultat izostale oziroma nehotene erekcije je namreč epistemično povsem enakovreden rezultatu Adamove vsakokratne uporabe njegovega psiho-fizičnega privilegija – v obeh primerih namreč nastopi možnost, da svobodno sledimo luči razuma, se pravi, da uvidimo, da je prav Bog naše dobro, edini vzrok vseh naših ugodij in telesnih gibov, ker pač edini lahko deluje na nas, in da moramo potemtakem ljubiti samo njega. Adam je imel to možnost vsakokrat takrat, kadar je utišal svoje čute in so ti prenehali govoriti v nasprotju z lučjo razuma; mi pa jo imamo takrat, kadar Bog z določenimi občutki, ki jih proizvaja v nas, nevtralizira tiste občutke, ki so v nasprotju z lučjo razuma in ki so neposredna posledica tega, da Adam ni utišal svojih čutov in da ni sledil luči razuma. Ker smo moč nad svojim telesom, se pravi moč, s katero je bilo mogoče utišati čute, zgubili, je za to, da bi »milost luči« lahko učinkovala na nas, očitno potrebna še neka nadaljnja zguba moči nad telesom. Torej prej kot »pravična kazen« je izostala oziroma nehotena erekcija – podobno kot »milost občutka« – prav manifestacija božjega neposrednega nasprotovanja »vplivu« oziroma »nenehnemu delovanju« prvega človeka na nas, se pravi znamenje božjega prizadevanja, da bi nas spreobrnil v okazionalizem. Tako kot »milost občutka,« je tudi izostala oziroma nehotena erekcija priložnost, ki nam jo občasno daje Bog, da prav v Njem prepoznamo edini resnični vzrok; priložnost, da ga vzljubimo z razumsko in razsvetljeno ljubeznijo; priložnost, da opustimo filozofijo kače in se ponovno oprimemo okazionalizma.

Po Malebranchu od Adamovega Padca naprej naseljujemo *des ruines*, ruševine oziroma *débris d'un monde plus parfait*, razvaline nekega popolnejšega sveta.²⁴ Ker pa se je svet podrl že zaradi Padca prvega človeka, je mogoče reči – podobno kot nekje Alain pravi za piramide, ki jih je imel za *monuments construits déjà écroulés*²⁵ –, da je bil ta svet tako rekoč že zgrajen kot ruševina. Tega očitka, da je naš svet, kot *la demeure des pêcheurs*, bivališče grešnikov, *un ouvrage négligé*, zanemarjena stvaritev, pa bi se Malebranche otresel rekoč, da Bog s stvarjenjem ni meril na *le monde présent*, sedanji

²⁴ *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 73.

²⁵ Navajamo po Roger Caillois, *Méduse et Compagnie*, Editions Gallimard, Paris 1960, str. 45.

svet, ampak na *le monde futur*, prihodnji svet²⁶ – sedanji svet je zgolj prehodna faza v izgradnji *Temple Eternel*, večnega templja, ki ga bodo sestavljale duše tistih, ki bodo skozi milost odrešeni. Ker pa so zakoni, ki obvladujejo porazdeljevanje milosti, podobno kot naravni zakoni, po Malebranchu univerzalni in slepi – razlog za to je po Malebranchu v skrajni instanci v tem, da Kristusova duša *n'a pas une capacité d'esprit infinie*, nima zmogljivosti neskončnega duha,²⁷ in potemtakem kljub dejstvu, da pozna vse stvari, ne more misliti na vse hkrati –, je milosti praviloma skoraj vedno ali premalo, da bi lahko odtehtala ugodja poželjivosti in potemtakem pade na neplodna tla, ali pa je čezmerna in Bog z njo doseže samo to, da slepo in nagonsko ljubezen do teles zgolj nadomesti enako slepa in nagonka ljubezen do Boga. Kakor zaradi enostavnosti in splošnosti naravnih zakonov dež ne pada samo na obdelano zemljo, kjer je potreben, ampak tudi na morje, kjer je povsem nekoristen, tako tudi *celeste phuye*, nebeški dež, zaradi enostavnosti in splošnosti zakonov, ki obvladujejo porazdeljevanje milosti, pada povsem brez razločka tako na *ames préparées*, pripravljene duše, kakor tudi na *coeurs endurcis*, zakrknjena srca.²⁸ Čeprav je milost očitno zelo redka dobrina, pa Bog z njo občasno tudi skrajno razsipno ravna – to pa prav zaradi enostavnosti zakonov, ki obvladujejo njeno porazdeljevanje.²⁹ Malebranchev Bog potemtakem pri enostavnosti in splošnosti tistih zakonov, ki obvladujejo našo odrešitev, vztraja tudi za ceno našega pogubljenja. Ker je torej milosti takrat, kadar smo je deležni, skoraj vedno ali premalo ali pa preveč, je najbrž mogoče reči tudi to, da »ruševine« oziroma »razvaline,« ki jih kot grešniki naseljujemo, ne bodo tudi nič manj obstojne in trdožive od piramid, ki so tako obstojne in trdožive prav zaradi tega, ker so bile »zgrajene že porušene« in se preprosto nimajo več kam porušiti.

²⁶ *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 73.

²⁷ *Traité de la Nature et de la Grace*, OC V, 79.

²⁸ *Ibid.*, 50-51.

²⁹ Prim. Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Editions Aubier Montaigne, Paris 1975, str. 192.

Božidar Kante
Descartes, introspekcija in zaznavanje

In ko [predmet] najdemo, ga spoznamo po podobi, ki je v nas, zato ne pravimo, da smo izgubljeno našli, če predmeta ne spoznamo, spoznati pa ga ne moremo, če se ga ne spominjamo.

Avguštin, *Izpovedi* 10.18

Za izhodišče naše razprave bomo vzeli trditev Sydneyja Shoemakerja, da običajno domnevajo kot očitno dejstvo, »da si v introspekciji nismo predstavljeni kot telesne bitnosti«. ¹ Če se v introspekciji zavedamo sebe, svojega lastnega jaza, potem bi moral biti ta jaz nekaj netelesnega. To Shoemakerjevo trditev bi si kdo utegnil razlagati v smislu, da smo mi, ljudje, netelesne bitnosti. Nekateri tudi zmotno mislijo, da omenjena Shoemakerjeva trditev podpira kartezijski dualistični pogled na jaz. Shoemaker ni s svojo tezo nikakor poskušal povedati, da smo netelesne bitnosti, temveč je meril zgolj na to, da ko se introspektivno zavedamo svojih občutkov, misli, prepričanaj, itn., si ne predstavljamo sebe kot osebo iz krvi in mesa, sploh pa ne kot neki predmet.

Shoemaker pa se tudi postavi v kožo filozofov, ki zagovarjajo njemu nasprotno stališče in si zastavi vprašanje, zakaj bi morali jaz, če bi bil le-ta nekaj telesnega in bi ga introspektivno zaznavali, zaznavati kot nekaj telesnega. Po njegovem je v temelju take domneve misel, da mora biti način zaznavanja določene vrste stvari vir, ki nam nudi informacijo za prepoznavo te določene vrste stvari. Način zaznavanja nam mora razkriti vrste lastnosti, na podlagi katerih individuiramo, prepoznamo tovrstne stvari. Telesne bitnosti delno individuiramo z njihovimi telesnimi lastnostmi in njihovimi prostorskimi relacijami z drugimi stvarmi in zato nam zaznavanje teh telesnih bitnosti mora nuditi informacijo o teh lastnostih in relacijah.

Kakšna merila mora izpolnjevati stereotip čutnega zaznavanja? Stereotip čutnega zaznavanja temelji predvsem na primerih vidnega zazna-

¹ Sydney Shoemaker, »Introspection and the Self«, v Quassim Cassam (ur.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 132.

vanja, v katerem je ena ali več stvari *predmet* zaznavanja. Tu gre za *model* predmetnega zaznavanja. »Predmet« se v tem primeru nanaša zgolj na partikularne stvari, ne pa na dejstva. Če zaznavam, da je kolo na cesti, bosta predmet mojega zaznavanja kolo in cesta, ne pa dejstvo, da je kolo na cesti. Drugi model ali *širši zaznavni model* dovoljuje primere zaznavanja, v katerih ni nikakršnih predmetov, oziroma, kjer so edini »predmeti« dejstva ali stanja stvari. Oba modela imata skupno lastnost, da imamo v zaznavanju dostop do stvari ali stanj stvari, ki obstajajo ne glede na to, da jih zaznavamo in ne glede na to, ali sploh obstajajo kakršnakoli sredstva za njihovo zaznavanje. Shoemaker našteje osem lastnosti, ki jih mora imeti stereotip čutnega zaznavanja.²

(1) Čutno zaznavanje vključuje delovanje organa zaznavanja, katerega dispozicije so v določeni meri pod hotenim nadzorom subjekta. Pri pridobivanju vednosti prek zaznavanja morajo biti ustrezni organi v primernem odnosu do predmeta zaznavanja.

(2) V čutnem zaznavanju naletimo na čutna izkustva ali čutne vtise, ki se razlikujejo od predmeta zaznavanja in tudi od zaznavnih prepričanj, ki jih tvorimo. Predmet se subjektu vselej pojavlja na takšen ali drugačen način, torej na način, ki lahko ali pa tudi ne ustreza temu, kako predmet je.

(3) Čutno zaznavanje nam omogoči zavedanje dejstev, to je zavedanje, *da* je tako in tako, zgolj prek zavedanja predmetov. Moje zavedanje dejstev je pojasnjeno z mojim zavedanjem predmetov, ki so udeleženi v teh dejstvih. Če se, na primer, zavedam (zaznavam), da je pred mano računalnik z zaznavanjem računalnika, je tu računalnik (ne-dejstveni) predmet. V takem primeru obstaja vselej možnost dejstvenega zavedanja, katerega propozicionalna vsebina vključuje demonstrativno nanašanje na predmet, katerega se zaznavno zavedamo (na primer, da je *ta* računalnik desno od moje knjige o Descartesu).

(4) Čutno zaznavanje zahteva »identifikacijsko informacijo« o predmetu zaznavanja. Ko zaznavamo, smo zmožni izbrati en predmet izmed mnogih, ločiti en predmet od drugih. To lahko storimo zgolj z informacijo, ki jo dobimo iz zaznavanja, tako o predmetovih relacijskih kot nerelacijskih lastnostih. Tovrstna informacija je temelj naše zmožnosti, da predmetu »sledimo« v času in da ga v različnih trenutkih znova lahko prepoznamo kot en in isti predmet.

(5) Zaznavanje predmetov običajno obsega tudi zaznavanje njihovih intrinzičnih, notranjih, to je, nerelacijskih lastnosti. Predmetov sploh ne

² Glej Sydney Shoemaker, »Self-Knowledge and 'Inner Sense'«. *Philosophy and Phenomenological Research*, zv. LIV, št. 2, junij 1994, str. 252-254.

bi mogli zaznavati, pa tudi relacij med njimi ne, če se ti predmeti ne bi kazali kot predmeti, ki imajo intrinzične, nerelacijske lastnosti. Da bi zaznal, da je ta računalnik desno od moje knjige, moram zaznati intrinzične lastnosti obeh predmetov, to je, njune barve, oblike, itn.

(6) Predmeti zaznavanja so možni predmeti pozornosti.

(7) Zaznani predmeti ali stanja stvari vzročno ustvarjajo zaznavna prepričanja s pomočjo vzročnega mehanizma, ki normalno tvori resnična prepričanja. Zanesljivost mehanizma sestoji iz tega, da obstaja korespondenca med vsebinami prepričanj in onim, na kar so usmerjeni čutni organi.

(8) Predmeti in stanja stvari, ki jih zaznavamo, obstajajo neodvisno od njihovega zaznavanja in ne glede na to, ali obstajajo reči z zmožnostjo njihovega zaznavanja ali njihovega zavedanja.

Že na prvi pogled je jasno, da naša introspekcija ne zadostuje zahtevam, ki jih postavlja točka (1), saj nimamo nikakršnega introspekcijskega organa, ki bi ga jaz usmerjal bodisi na samega sebe bodisi na kakršnekoli mentalne bitnosti.

Kar zadeva drugo točko, je videti, da obstaja široko soglasje, da introspekcija nima te lastnosti; to je nemara tudi najobičajnejši razlog za zanikanje, da je introspekcija nekakšne vrste zaznavanje. Nihče ne misli, da ima ob tem, ko se zaveda občutka ali čutnega izkustva, še drug občutek ali izkustvo, ki je o prvem občutku: »In nihče ne misli, da obstaja kaj takega kot introspektivno čutno izkustvo samega sebe, introspektivno pojavljanje samega sebe, ki je do njegovih prepričanj o samemu sebi v enakem odnosu, v kakršnem so vidna izkustva stvari, ki jih kdo vidi, do prepričanj nekoga o teh stvareh.«³ Vendar se tu pridružujemo Shoemakerjevemu mnenju, da ta sicer pomembna razlika med introspekcijo in zaznavanjem ni usodna za zaznavni model.

Introspekciji spodleti tudi pri tretji točki, pri čemer je treba omeniti, da je v tem primeru treba vprašanje, ali je predmet introspektivnega zavedanja *jaz*, ločiti od vprašanja, ali so to raznovrstne mentalne bitnosti. V našem primeru se bomo osredinili na jaz. Jaz se zavedam predmeta zgolj v primeru, če sem z njim v taki relaciji, da za neki niz lastnosti velja naslednje: če predmet ima lastnost iz tega niza, potem je verjetno, da bo to imelo za posledico moje prepričanje, da predmet ima to lastnost. V primeru jaza je ta relacija zgolj relacija identitete. Kaj ugotovimo, če naredimo primerjavo z vidnim zaznavanjem? Pri vidnem zaznavanju smo v stiku s predmetom tako, da so naše oči neposredno usmerjene na predmet. Ta-

³ *Ibid.*, str. 255.

ko obstaja tudi neposredni smisel, v katerem je to, da imam vednost o posameznem predmetu, pojasnjeno tako, da sem v nekem neposrednem (vidnem) odnosu s predmetom: »Nekdo lahko pride do poznavanja dejstev o nekem predmetu *tako, da se postavi v to relacijo do [predmeta]*. Nasprotno, nekdo očitno ne more priti do poznavanja dejstev o sebi tako, da se postavi v relacijo identitete s samim seboj.«⁴ Zaznavanje potemtakem vključuje objektivno, predmetno zavedanje, predmetno zavedanje neke reči pa pomeni, da smo z njo v taki relaciji, da je, *prvič*, za nekoga mogoče, da je v taki relaciji s kakršnikoli nizom različnih predmetov in, *drugič*, ta relacija do predmeta je del vzročne pojasnitve mojega poznavanja določene vrste dejstev o predmetu. Očitno je, da introspektivno zavedanje samega sebe ne zadovoljuje teh zahtev.

Kako je z nudenjem indentifikacijske informacije o predmetu? Nudenje identifikacijske informacije je pomemben del vloge, ki jo igra zavedanje predmetov ob tem, ko nam nudi zavedanje dejstev. Obstajajo kajpada primeri prave zaznavne vednosti, v katerih zavedanje sebe nudi identifikacijsko informacijo (ko, na primer, z opažanjem lastnosti moža, ki ga vidim v zrcalu ali na televizijskem zaslonu, ugotovim, da sem to jaz). Vendar pa zavedanje sebe kot predmeta ne igra take vloge pri pojasnjevanju moje introspektivne vednosti, da sem žejen, lačen, da me zbada v mojem desnem ramenu, itn. To se kaže v dejstvu, da v teh primerih ne more priti do *zmotne* identifikacije: če sem jaz tisti, ki me zbada v desnem ramenu, potem v tem primeru ni prostora za misel oziroma vprašanje: »Dobro, nekoga zbada v desnem ramenu, toda ali sem to jaz, ki ga zbada v desnem ramenu?« V nekem drugem članku postavi Shoemaker dve merili, ki jih je treba alternativno zadovoljiti, da bi nekaj prepoznali kot samega sebe. *Prvič*, če za neko reč ugotovimo, da ji resnično lahko pripišemo neko lastnost, potem moramo priti do vednosti, da je ta lastnost resnična lastnost mene samega, da je ta lastnost nekaj, kar neko reč identificira kot mene samega, na neodvisen način. *In drugič*, če ugotovimo, da je ta reč v nekem odnosu do mene samega, v katerem sem lahko le jaz sam do samega sebe (na primer, »biti na istem mestu kot«). V obeh primerih gre za posedovanje vednosti o samem sebi, vednosti, da nekdo ima neko identificirajočo lastnost, ali vednosti, da je nekdo v določeni relaciji s predstavljenim predmetom.⁵

Če torej hočem prepoznati moža na televizijskem zaslonu kot samega sebe, moram vedeti, da sem jaz sam tisti, ki izvršuje določene gibe, gesti-

⁴ *Ibid.*, str. 257.

⁵ Glej Sydney Shoemaker, »Self-Reference and Self-Awareness«, v Quassim Cassam (ur.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 86-87.

kulacije, da sem jaz tisti, ki izgovarja določene besede, itn. Vedeti moram tisto, kar bi lahko izrazil z besedami: »Gibljem se tako, kakor vidim, da se giblje mož na zaslonu«. Na identifikaciji utemeljena vednost prve osebe mora biti utemeljena na vednosti prve osebe, ki ni utemeljena na identifikaciji. Tvorba introspektivnih sodb pa je eden od glavnih primerov, kjer prihaja do tega. Videti je, da za razlago naše vednosti o samem sebi potrebujemo nekakšen epistemološki dostop do samih sebe, ki se v temeljnih potezah zelo bistveno razlikuje od modela zaznavanja.

Bilo bi zanimivo pogledati, kako je z zadovoljevanjem še drugih zahtev, vendar bi taka obravnava zahtevala veliko več prostora in časa, kakor ju imamo na voljo v tem primeru.

Shoemakerjevo argumentacijo lahko razbijemo na tri podmene: (1) za to, da bi neko obliko zavedanja prištevali med introspektivno obliko zavedanja, mora le-ta izpolnjevati določene pogoje; (2) tudi samozavedanje mora izpolnjevati nekatere zahteve, da bi ga prištevali med zavedanje samega sebe kot predmeta; (3) obeh množic pogojev ne more zadovoljiti nobena oblika samozavedanja.

Glede (1) smo ugotovili tole dejstvo: trditve v prvi osebi, v katerih je uporabljen izraz »jaz«, so take, da v nobenem primeru ne morejo postati predmet zmote prek napačne, zmotne identifikacije, ki se tiče zaimka prve osebe. Ko rečemo, da trditev » a je ψ « ni podvržena tovrstni zmoti, hočemo reči, da naslednja situacija ni mogoča: govorec ve, da je neka posamezna stvar ψ , vendar naredi napako, ko trdi, da » a je ψ « zato in zgolj zato, ker zmotno misli, da je stvar, za katero ve, da je ψ , tista, na katero se nanaša » a «.

Kar zadeva drugo točko, je Shoemaker mnenja, da zaznavno zavedanje samega sebe zahteva identifikacijo predstavljenega predmeta kot samega sebe. Če to mnenje povežemo z zgoraj omenjeno razlago pojma introspektivnega samozavedanja, pridemo do razlage, zakaj se introspektivno ne moremo zavedati samega sebe kot predmeta med predmeti. Identifikacija gre nujno z roko v roki z zmotno identifikacijo. Zavedanje samega sebe kot predmeta je lahko predmet napake prek zmotne identifikacije, ki zadeva osebni zaimek »jaz«. Iz tega sledi sklep: čeravno je zavedanje samega sebe kot predmeta možno, pa to zavedanje ne more imeti oblike introspektivnega zavedanja.

Shoemaker pozna več različnih pojmov zavarovanosti pred zmoto prek napačne identifikacije. Eno razlikovanje poteka med »logično« in »dejanjsko« zavarovanostjo pred zmoto. To razlikovanje pride še posebej do izraza, ko primerjamo samopripisovanja sedanjih in preteklih izkustev. Sedanja samopripisovanja bolečine so logično zavarovana pred zmoto zato, ker v primeru, ko si pripisujemo bolečino samemu sebi na temelju občutka

bolečine, ni mogoče, da bi se motili, ker in zgolj ker oseba, za katero vemo, da je v bolečinah, nisem jaz sam. Drugače je s samopripisi preteklih izkustev, ki so utemeljena na jasnih spominih teh izkustev od znotraj. Obstajajo pa tudi kvazi spomini. Kvazi spomin naj bi bil ravno tak kot običajen spomin, le da ne bi bil omejen na nekogaršnjo preteklost. Običajni spomini so podrazred kvazi spominov. Ker je logično možno, da bi lahko obstajali kvazi spomini, ki niso običajni spomini, samopripisi preteklih izkustev, utemeljenih na jasnih spominih teh izkustev od znotraj, niso logično zavarovani pred zmoto prek napačne identifikacije. Ker pa je po drugi strani vse kvazi spominjanje dejansko spominjanje, za take sodbe lahko rečemo, da so *dejansko* zavarovane pred zmoto. Če je tako razlikovanje med logično in dejansko zavarovanostjo pred zmoto utemeljeno, potem se zastavlja vprašanje, kakšne vrste zavarovanosti pred zmoto je zmožno utemeljiti introspektivno samozavedanje.

Mimogrede lahko le navržemo, da je realist nemara upravičen trditi, da so pripisi, ki zadevajo *propriocepcijo* (na primer, položaj naših okončin v prostoru), zgolj dejansko zavarovani pred zmoto prek napačne identifikacije. Prvič, inteligibilnost podmene, da telo, ki mi je neposredno prezentno, nemara niti ne utegne biti moje lastno telo, ne bi smeli vzeti tako, kakor da to dejstvo kaže, da je ideja, da ljudje imajo telesa v naravnem smislu, združljiva z mislijo, da bi utegnilo nasplošno biti res, da telesa, ki so jim neposredno prezentna, niso njihova lastna telesa. Drugič, to, da je nekdo materialno združen z okončino, je v normalnih okoliščinah vzročno nujni pogoj, da je okončina komu neposredno prezentna. Ravno zaradi tega so telesni samopripisi, utemeljeni na neposredni prezentnosti okončine, dejansko zavarovani pred zmoto, v tej meri pa tudi *proprioceptivno* zavedanje ostaja kandidat za nekakšno obliko introspektivne zavesti.

Najšibkejša točka Shoemakerjevega zagovora trditve, da se ne moremo introspektivno zavedati samega sebe, pa se kaže v naslednjem dejstvu. Shoemaker dopušča, da demonstrativne sodbe, utemeljene na zaznavanju (na primer, »To je rdeče«) ne vključujejo identifikacije, prepoznanja predstavljenega objekta in so zavarovane pred zmoto prek zmotne prepoznave glede na kazalni zaimsek: »Ne zgodi se, da rečem ‚Jaz sem jezen‘ zato, ker ugotovim, da je nekdo jezen, in prepoznam to osebo kot samega sebe; običajno pa se tudi ne zgodi, da rečem ‚To je rdeče‘ zato, ker ugotovim, da je neka stvar rdeča, in prepoznam to stvar kot ‚to‘«. ⁶ Vendar je zavedanje,

⁶ Sydney Shoemaker, »Introspection and the Self«, v Quassim Cassam (ur.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1994, str. 130.

na katerem temeljijo take sodbe, najboljši možen primer zaznavnega zavedanja nečesa ko objekta. Če to ni primer zavedanja nečesa kot objekta *par excellence*, potem ne vem, kaj bi lahko imelo to funkcijo. Torej nasplošno ni res, da obstaja nezdržljivost med idejo, da je oblika zavedanja zavedanje nečesa kot objekta, in idejo, da take vrste zavedanje prinaša sodbe, ki so zavarovane pred zmoto prek zmotne identifikacije. Potemtakem dejstvo, da so introspektivno utemeljene trditve prve osebe zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije samo na sebi še ni dovolj za vzpostavitev trditve, da zavedanje, na katerem take sodbe temeljijo, ni zaznavno in da torej ni zavedanje samega sebe kot objekta. Kakor tudi dejstvo, da so demonstrativne sodbe zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije nič bolj ne kaže, da zavedanje, na katerem temeljijo, ni zaznavno.

Shoemaker se zavzame za razločevanje med samonanašanjem in demonstrativnim nanašanjem. Bistvena razlika je v tem, da se zavarovanost sodb prve osebe pred zmoto prek napačne identifikacije ohranja v spominu, medtem ko se zavarovanost demonstrativnih sodb ne ohranja.

Načelno torej ni nobenega razloga, zakaj zavedanje samega sebe kot objekta, pri čemer ta razumemo tako, kot da vključuje nekakšno obliko zaznavnega sledenja, ne bi moglo prinesiti sodb, ki so dejansko zavarovane pred zmoto prek zmotne identifikacije in take, da štejejo kot introspektivno zavedanje. En odgovor na to načelno trditev, bi lahko ubral naslednjo pot. Za zavedanje samega sebe kot introspektivno zavedanje je nujno, vendar ne tudi zadostno, da utemeljuje trditve prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije. Nadaljnji pogoj je, da introspektivno zavedanje ne sme vključevati »sledenja« samega sebe. Tako lahko z drugimi besedami tvorimo dokaz v prid Shoemakerjeve trditve: (a) introspektivno zavedanje mora biti zmožno utemeljiti trditve prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije, in ne sme vključevati zaznavnega sledenja samega sebe v času; (b) zavedanje samega sebe kot objekta mora biti zaznavno in torej mora vključevati zaznavno sledenje samega sebe v času; (c) torej se ne moremo zavedati samega sebe kot objekta.

Boljši pristop od spodbijanja Shoemakerjevega stališča bi nemara bilo dokazovanje, da nekatere oblike telesnega zavedanja zadoščajo bolje utemeljenim in primernejšim merilom, ki odločajo o tem, kdaj nekaj šteje kot zavedanje samega sebe kot objekta.

Prvo vprašanje se torej glasi, ali za sodbe prve osebe, utemeljene na zavedanju našega telesa od znotraj, lahko pokažemo, da so zavarovane pred zmoto prek napačne identifikacije. Če vzamemo kot primer boleči-

no, vidimo, da ima bolečina nujno telesno lokacijo. V tem smislu je zavedanje bolečine »telesno«. Samopripisovanje bolečine je vzročni primer sodb prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto. Potemtakem je telesno zavedanje lahko temelj sodb prve osebe, ki so zavarovane pred zmoto.

Zavedanje telesnih občutkov pa ni edina oblika telesnega zavedanja, ki ustreza merilu zavarovanosti pred zmoto, katerega izpolnjevanje zahtevamo od introspekcije. Temu merilu ustreza tudi *propriocepcija*. Za občutke, kakršna je bolečina, je značilno, da se predstavljajo, kot da so locirani v nekaterih delih našega telesa. Da bi neki telesni del izkusili kot del našega telesa, nam mora biti ta del neposredno prezenten, neposredna prisotnost pa vsaj v primeru okončin zahteva, da imamo o njih proprioceptivno zavest. Kako pa je v primeru misli, saj za misel ne izkusimo, kot da ima telesno lokacijo? O tej tezi je sicer mogoče razpravljati, toda recimo, da je pravilna. Shoemakerjevo trditev, bi spodbili, če bi pokazali, da introspektivno zavedanje vsaj nekaterih notranjih stanj zahteva zavedanje samega sebe kot materialnega predmeta med drugimi predmeti.

Predpostavimo, da je telesno zavedanje prava oblika introspektivnega samozavedanja. Vprašanje, ki se nam zdaj zastavlja, je: če je telesno zavedanje »od znotraj«¹ introspektivno samozavedanje, ali je potem tudi zavedanje predstavljenega telesnega jaza kot objekta? Po Shoemakerju mora introspektivno zavedanje (a) prinesiti sodbe, ki so dejansko zavarovane pred zmoto, in (b) ne sme vključevati zaznavnega sledenja samega sebe. Telesno zavedanje zadošča le prvemu merilu; v tem primeru je telesno zavedanje lahko zavedanje »telesnega jaza«² kot objekta, vendar pa to ni introspektivno zavedanje. Če bi zadoščalo obem merilom, potem bi bilo introspektivno, vendar pa ne zavedanje telesnega jaza kot objekta, ob predpostavki, da mora zavedanje nečesa kot objekta, vključevati sledenje.

Sklep, ki iz tega sledi, je, da introspektivno telesno samozavedanje ni zavedanje sebe kot objekta. Kako dobro pa je utemeljena domneva, da zavedanje nečesa kot objekta mora vključevati njegovo sledenje. Ena razlaga pomena, v katerem je telesno zavedanje zavedanje telesnega jaza kot objekta navzlic temu, da ne vključuje sledenja, bi utegnila biti naslednja: materialni predmeti niso le prostorsko umeščeni, temveč iamjo tudi primarne kvalitete, kakršni sta oblika in trdnost. Ko izkusimo nekaj kot materialni objekt, ga izkusimo tako, kot da ima, med drugim, obliko in trdnost. En način, v katerem bi se kdo utegnil zavedati prisotnosti nečesa trdnega na določenem mestu, je odkritje, da skozi to stvar ne more potisniti svojega telesa. Ko tako izkušamo trdnost drugega objekta, se hkrati zavedamo trdnosti svojega lastnega telesa. Prostor in trdnost naših teles nam nudi pristop do prostora in trdnosti drugih teles. V obsegu, v kate-

rem je telo, ki se ga introspektivno zavedamo, izkušeno ne le kot subjekt, temveč tudi kot nosilec lastnosti, se zavedamo samega sebe kot materialnega predmeta med drugimi predmeti.

Descartes in introspekcija

Pri odgovoru na vprašanje, kako je Descartes definiral introspekcijo in kakšno vlogo ji je namenil pri spoznavanju samega sebe, je treba najprej razrešiti nekatere terminološke probleme. Obstajata vsaj dva izraza, ki sta resna kandidata za označevanje pojma *introspekcija*, namreč *conscientia* (običajno ta izraz prevajamo kot *zavest* včasih tudi kot *notranje zavedanje*) in *sensus internus* (običajno *notranji čut*). Sta ta dva izraza sinonimna?

Na vprašanje ni mogoče odgovoriti pritrdilno, torej je treba *notranji čut* že takoj na začetku zavriniti kot sprejemljivega kandidata za vlogo introspekcije.⁷ Descartes opisuje in prikazuje dva notranja čuta kot čutni modaliteti, saj imata telesna čutna organa in sta ravno tako varljiva kot zunanji čuti: »Pozneje pa je vrsta izkušenj omajala vse zaupanje, ki sem ga imel do čutov, kajti včasih se je izkazalo, da so stolpi, ki so se mi od daleč zdeli okrogli, od blizu štirioglati... Dognal sem, da se sodba vnanjih čutov moti pri neštetihih takih stvareh. A ne le vnanjih, tudi *notranjih* [kurziva B. K.], kajti kaj je lahko bolj znotraj kakor bolečina. Kljub temu sem nekoč slišal od ljudi, ki so jim odrezali nogo ali roko, da jih še včasih boli tisti del telesa, ki ga nimajo, tako da se tudi meni ni zdelo gotovo, da me kak ud zares boli, čeprav sem v njem čutil bolečino.«⁸

Notranja čuta sta čutni modaliteti, ki sta poleg »zunanjih čutov« ali »zunanjšega zaznavanja« sredstvo za zaznavanje določenih stanj našega lastnega telesa. Med »stvari znotraj telesa«, ki jih zaznava notranji čut, sodijo tudi take stvari, ki bi jih zdaj imenovali »stanja zavesti«: bolečina, lakota, žeja itn. Izraza, kakršna sta *čutiti bolečino* in *čutiti lakoto*, imata tako čisto telesni kot čisto mentalni pomen, Descartes pa naj bi idiom *občutek bolečine* (*lakote*) uporabljal, kot da se nanaša na čisto mentalni smisel teh izrazov.

Navedeni odlomek iz Descartesovih *Meditacij* jasno izpričuje, da so sodbe ljudi, ki so jim odrezali ude in še naprej čutijo bolečino v manjkajočih udih, primer zmotnih sodb, utemeljenih na notranjem čutu. Descartes

⁷ Glej G. Baker in K. J. Morris, *Descartes's Dualism*, Routledge, London 1996, str. 39 in dalje. V tem delu svojega prispevka, se tudi sicer v mnogočem opiram na misli, ki sta jih razvila omenjena pisca.

⁸ R. Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 105-106.

potegne vzporednico z zmotami, ki se kažejo v sodbah, utemeljenih na zunanjem čutu. Temeljna zmota pri interpretaciji navedenega odlomka se kaže v tem, da so Descartesovi interpreti uvrščali bolečino, lakoto itn. v kategorijo *mentalnih* bitnosti. Vse te bitnosti naj bi bile po njihovem mnenju misli, torej nič več predmet možnega čutnega zaznavanja. Descartes je seveda menil, da so bolečine, čustva itn. predmeti čutnega zaznavanja in da morajo biti v nekakšnem smislu modus razsežnosti (lastnosti telesa). To hkrati tudi pomeni, da imajo zmožnost spremeniti lokalna gibanja v ustreznih čutnih organih.

Descartesov notranji čut se potemtakem razlikuje od introspekcije, saj je za to značilno, da nima organa zaznavanja, da je nezmotljiva in da je kvaziperceptualno sredstvo. Do zmede prihaja, ker večina Descartesovih interpretov ne razlikuje med predmeti notranjega čuta in predmeti zavesti.

Introspekcija naj bi imela isto vlogo pri spoznavanju »notranjih predmetov«, kot jo ima čutno zaznavanje pri spoznavanju »zunanjih predmetov«. Introspekcija naj bi tako temeljila na analogiji med očesom in duhom: kot oko ni del vidnega polja, tudi duh ne more biti del introspekcije. Mislec, jaz, ne more biti logični subjekt sodb, ki kažejo zavest. Predmet nespodbittnih introspektivnih poročil je lahko zgolj eksistenca partikularnih stanj zavesti. Vendar pri Descartesu za takšno stališče ne najdemo nobene ustrezne tekstovne podpore. Še več, nagibamo se k temu, da je bolj v skladu z njegovo filozofijo kanonična opredelitev vsebine zavesti v obliki »Jaz imam partikularno misel«.

Kartezijski introspekciji pripisujejo celo vrsto čudovitih lastnosti. Pojdimo kar po vrsti in pogledjmo, če v prid pripisovanja takih lastnosti govori tudi tekstovna evidenca.

Lastnost epistemološke transparentnosti. Gre za tezo, da ničesar ne more biti v meni, v mojem duhu, česar se ni bi zavedal. Ali povedano drugače, če mislim, potem vem, da mislim: »Z izrazom 'misel' [*cogitatio*] razumem vse, česar smo si v svesti, kot da se dogaja v nas, v kolikor se tega zavedamo«. ⁹

Ali iz tega odlomka res lahko enoznačno izpeljemo sklep o »samosporočanju« ali transparentnosti mentalnih stanj in procesov? Težko. Prvo vprašanje, ki si ga zastavljata tudi Baker in Morissova, je, kaj pomeni *v nas*. Mar to pomeni *v naših telesih* ali *v našem duhu*? Stvari, ki se dogajajo v nas, utegnejo biti tako telesna gibanja ali spremembe kot čisto mentalna

⁹ Tu navajam po G. Bakerju in K. J. Morissov, *op. cit.*, str. 42.

dejanja in dogodki. Kakšen pomen ima spet dejstvo, da se v omenjenem odlomku misel dvakrat navezuje na zavest?

Kakršnekoli je že odgovor na ta vprašanja, pa ostaja dejstvo, vsaj v običajni različici slike, da se v introspekciji duh zaveda svojih lastnih stanj dejansko, ne pa zgolj potencialno. To izhaja iz perceptualnega modela introspekcije. Idiom transparentnosti očitno zahteva več kot zgolj možnost vednosti o svojih lastnih mislih. Toda iz zgornjega odlomka ni razvidno, da mora biti zavest o tem, da imamo misel, *dejansko* misel o drugi misli.

Lastnost nezmotljivosti. Sporočilom ali sodbam o naših lastnih stanjih pripisujemo lastnost nezmotljivosti. Če jaz mislim, da jaz imam *misel*, potem jaz moram dejansko imeti to misel. Descartesovi interpreti v prid tezi o nezmotljivosti pogosto navajajo naslednji odlomek: »Zdaj vidim luč, slišim hrup, čutim toploto. Toda spim, torej je vse to neresnično, pa vendarle se zdi, da vidim, slišim in da mi je toplo. To ne more biti neresnično...«. Kaj naj bi »ne more biti neresnično« pomenilo? Po enem branju zadnji stavek izreka trditev, da mora sodba, da imam lastnost *zdeti se, da vidim luč*, resnična. Drugo branje pa predlaga naslednjo interpretacijo: izjava »Zdi se, da vidim luč« je dejansko vzdrževanje od sodbe. Potemtakem ta zadnji stavek ne more biti niti resničen niti neresničen. Po tem drugem branju navedeni odlomek sploh ni relevanten za tezo o nezmotljivosti.

Lastnost privilegiranega dostopa. Vsaka oseba ima privilegiran dostop do svojih lastnih mentalnih stanj. Ta privilegiran dostop naj bi bila logična posledica Descartesovega pojmovanja mentalnega. Izraz *dostop* kaže na zunanjo relacijo med *dostopanjem* in tistim, *do česar imamo dostop*. Kot je sijanje sonca ena stvar, moje videnje sonca pa druga stvar, tako je tudi to, da imam misel, ena stvar, druga stvar pa spet to, da se zavedam, da imam misel. Težko je dokazati, da je Descartes pojmoval ta odnos na modelu zunanje relacije. Ravno nasprotno, iz enega izmed navedenih odlomkov je mogoče sklepati, da je nekaj, kar se dogaja v meni, misel le v tolikor, kolikor se jaz te misli *zavedam*. Tu gre za razločevanje med aktom in predmetom, ki je značilno za čutno zaznavanje, ne pa za introspekcijo.

Tako lahko naš prispevek sklenemo z mislijo, da je kartezijska introspekcija z vsemi njenimi lastnostmi vred pravzaprav mit, ki so ga ustvarili Descartesovi interpreti, ne pa sam Descartes.

Maja Milčinski
Leibniz in kitajska filozofija

Ne samo, da Leibnizove misli o Yijingu in neokonfucijanstvu pomenijo prvi pomemben korak nekega evropskega filozofa na poti k resnemu ukvarjanju z azijskimi filozofijami – pomembne so tudi s stališča zgodovine evropske filozofije same. Za evropsko filozofijo je bilo to še zadnje uradno srečanje s filozofskimi deli Azije, preden je s Heglom kulminirala v evropski metafiziki, s slednjo pa tudi podlegla predsodkom, ki jih je sama gojila do svoje velike podobe Drugega celo na področju filozofije.¹ S tem se je za dve stoletji zaprla v ozko pojmovanje tega, kaj naj bi bila filozofija, in obenem gojila paradokсно prepričanje o univerzalnosti razuma, ki da se manifestira samo lokalno – od Grčije naprej, v Evropi, seveda.

Za razliko od Hegla, ki je svojo gotovost o tem, da se je filozofija začela v Grčiji, v veliki meri gradil na nevednosti in nepoznavanju takrat v prevodih že dostopnih virov,² so Leibnizova prizadevanja že od njegovih

¹ Duhovno naravnost razsvetljenske Evrope označuje napetost med dvema skrajnostma v odnosu do Kitajske – sinofilijo in sinofobijo. V obeh primerih pa gre za entuziazem, ki često zamegli védenje in znanje, ki je povezano z bolj nevtralnimi in objektivnimi kategorijami misli. Tudi v duhovnem življenju Evrope se je razodevala samorefleksija Evrope kot središča sveta in Hegel je bil s svojo filozofijo najznačilnejši eksponent tovrstne drže. Pomemben je tudi pri oblikovanju marksistične patristike, ki je razvijala samo določene aspekte Heglove filozofije, je pa tudi sama gradila na absolutni veljavnosti evropskih meril. Prim. Edward W. Said, *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, London 1978.

² Hegel je z delom *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* razpustil tradicijo zgodovine filozofije, ki je vključevala vsaj iransko in indijsko, če ne tudi kitajske, arabske in egipčanske filozofije v zgodovino filozofije. Kot eden izmed klasičnih evropskih orientalistov (prim. Said), je v svojih najslavnejših delih, ki so imela tudi največji vpliv na nadaljnji razvoj evropske filozofije, zastopal stališče, da na Orientu (sic!) resnične filozofije ni bilo in je ne more biti. Le nekaj let pred smrtjo pa je svoj odnos do klasične indijske filozofije spremenil pod vplivom prvega nemškega prevoda *Bhagavadgite*. Uvod k prevodu je bil obsežen esej o filozofski in religijski dediščini Indije W. von Humboldta. Hegel je temu dogodku posvetil obsežen in navdušen komentar v *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, Vol. XVI, 1827, kjer je na strani 63 zapisal, da je razlika v smotru, značilna tako za *samkhyo* in *yogo* in posebej še za pot, ki vodi do tega cilja od katerihkoli religioznih tvorb, bila do

zgodnjih let naprej temeljila na pristnem zanimanju za Kitajsko in na branju vseh pomembnih takrat dostopnih del o njej. Že ta prva dela³ pa razodevajo zagato pri iskanju ustrezne terminologije prevajanja azijskih filozofskih konceptov. Razumevanje klasičnih kitajskih filozofskih tekstov je bilo že od samega začetka okuženo s težnjo prvih prevajalcev, da bi te tekste prevajali v jezik tradicionalne platonsko-krščanske metafizike. Ta zagata je bila prisotna tudi še v času evropskega razsvetljenstva, ki je kljub svojemu svetlemu in optimističnemu projektu transformacije vere v Boga v vero v človeški razum, vse svoje informacije o Kitajski in njeni filozofiji dolgovala prav jezuitskim misijonarjem, bodisi, da so prebirali njihove rokopise, knjige in prevode, si dopisovali s tistimi, ki so še delovali na Kitajskem ali pa se srečevali s povratniki. Veliki razsvetljenski projekt je bil potemtakem vendarle odvisen od poročil predstavnikov religije razodetja, se pravi prav od tistega, čemur nasproti je sam poskušal oblikovati novo intelektualno držo, ki bi naj postala dominantna v Evropi.

1. Leibnizovi viri o kitajski filozofiji – figuristi

Kot hermenevtična metoda biblične eksegeze je bil figurizem v evropski intelektualni klimi prisoten že od zgodnjega krščanstva naprej. Temeljni zastavek figurizma je bil v tem, da naj bi se bilo poleg očitnega literarnega pomena vnanjega teksta Stare zaveze mogoče dokopati tudi do notranjega pomena, ki je skrit in ki nakazuje prihodnjo Kristusovo manifestacijo in človekovo odrešenje. Namen te interpretacije je bil prikazati krščansko razodetje kot fenomen, ki je nad literarno in dejansko zgo-

tolikšne mere z mislijo in za misel dognana, da nedvomno zasluži naziv filozofija. Žal pa je ta članek ostal celo med zagovorniki Heglove filozofije nepoznan ali pa spregledan in tako zaigrana tudi možnost drugačnega razumevanja njegove filozofije, razuma in racionalnosti in konstrukcije zgodovine filozofije, ki naj bi se kot »zgodba« začejala v Grčiji.

³ Med deli, ki naj bi jih Leibniz prebiral so bila: G. Spizel, *De Re Litteraria Sinensium Commentarius* (Leiden 1660); Fr. Athanasius Kircher, *China Monumentis Illustrata* (1667); Andreas Müller, *Key to Chinese* (1679); *Confucius Sinarum Philosophus* (1687), ki je vsebovalo jezuitske poskuse prevodov odlomkov kitajskih konfucijanskih klasikov, kot so *Veliki nauk*, *Nauk o sredini* in *Pogovori*, kot tudi povzetek Konfucijeve filozofije. Vsa poročila misijonarjev s Kitajske pa so bila previdno urejena. To je storil Du Halde in drugi pariški jezuiti, ki so poskušali vkalupiti konfucijanstvo v okvire, da bi ga bilo mogoče tolmačiti in razumeti kot vero v Boga in nesmrtnost duše. Prim. David E. Mungello, *Leibniz's interpretation of Neo-Confucianism* (v: *Philosophy East and West*, Vol. XXI, No. 1, Jan. 1971, str.3).

dovino, ki pa se v zgodovini vendarle konstantno odraža. Po tem ezoteričnem pojmovanju naj bi imeli tako Judje kakor pogani v posesti resnico, toda to védenje je reprezentirano samo *in figura*, torej v simbolični, alegorični in arhetipski obliki.⁴

V petnajstem stoletju, ko zaradi bizantinskih vplivov Evropo doseže drugi val novoplatonistične misli, postane središče zanimanja lik egipčanskega modreca Hermesa Trismegistosa, učitelja zgodnjega človeštva, za katerega so zmotno domnevali, da je živel v daljnji preteklosti. Figurizem jezuitov zgodnjega osemnajstega stoletja, katerega predstavniki Bouvet, Premare in Foucquet so močno vplivali na Leibniza, pa je gradil na *Yijingu*. *Yijing* (*Knjiga premen*), eno od petih kitajskih klasičnih del, jim je bil osnova za tezo o Fuxiju. Slednji naj bi bil udeležen pri oblikovanju trigramov znamenite *Knjige premen* in začetnik civilizacije celotnega človeštva. Kot oblika univerzalizma je figurizem temeljil na prepričanju o skupnem izvoru človeštva in ezoteričnem razodetju resnice, povezanim z likom prvotnega modreca. Figuristi so vlogo prvotnega modreca pripisali Fuxiju, za katerega so verjeli, da ni bil le začetnik kitajske, ampak celotne civilizacije. V različnih kulturah ga samo različno imenujejo – Judje Enoh, Perzijci Zoroaster, Grki pa Hermes Trismegistos, ki je bil kasneje znan kot začetnik alkimije, s katero se je v zgodnjih letih ukvarjal tudi Leibniz.⁵

Formalistična metoda interpretacije, ki so jo uporabljali v misijonarske namene, pa pokristjanjevalcev ni mogla obvarovati pred tem, da ne bi postopoma absorbirali vsebin tuje misli, ki so jih izvorno poskušali preseči. V primeru Kitajske je bila v igri ključna razlika v pojmovanju božanstva. Kitajska religija za razliko od krščanstva, ki je razvilo eno najmočnejših gonilnih sil in institucij v Evropi od Srednjega veka naprej – pojmovanje Ega, osnovo demokracije, kot produkta evropskega sistema organizirane religije –, ni bila avtoritarna. Evropsko pojmovanje racionalnosti kljub svoji renesančni dediščini ni bilo strogo racionalistično prav zaradi avtoritarne poze, prisotne v pojmovanju monoteističnega božanstva. Razum, kot organizacijska in kreativna sila, je bil povezan z najvišjim zakonodajalcem – Bogom. Leibniz je v domnevno miroljubni kitajski naravi videl vzporednico s Kristusovo naravo, pri čemer je prezrl očiten razcep med izvirnim Kristusovim naukom in delovanjem Cerkve. V filozofskem oziru je kitajske filozofe narave v prvi vrsti zanimala vzpostavitev in ohranjanje

⁴ Claudia von Collani, *Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein Werk*, Steyer Verlag, Nettetel 1985 (Monumenta Serica Monograph Series XVII).

⁵ C. D. Broad, *Leibniz. An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge 1975, str. 1.

harmonije z okoljem in naravo, in ne konfrontacija, kot je to pogostoma veljalo za evropske filozofe. Odprtost in dovzetnost kitajskih učenjakov in filozofov za krščanstvo seveda nista temeljili na veri v Boga, pač pa v občudovanju etike evropske religije in predvsem alkimije.⁶ Pri kitajski odprtosti za krščanstvo je igrala pomembno vlogo tudi politična premoč Evrope. Večina evropskih misijonarjev šestnajstega in sedemnajstega stoletja je Kitajsko kljub svoji univerzalistični viziji krščanske kulture oboževala, hkrati pa je gojila tudi iluzijo o lastni duhovni superiornosti. Tako je šlo v primeru trigramov *Yijinga* in legendarnega kitajskega vladarja Fuxija za nekakšen kompromis, namreč v smislu, da so v Fuxiju prepoznali začetnika najstarejših osnov grško-perzijsko-hebrejske kulture in potemtakem tudi skupni izvor kitajskih klasičnih trigramov, metafizike *yina* in *yanga* in temeljev evropske religije.

Kitajska je tako figurizmu kot sinofiliji razsvetljskega obdobja pomenila kulturni in filozofski izziv. Vendar pa je bilo poznavanje in razumevanje Kitajske in njene filozofije pri Bouvetu bistveno globlje kakor pri razsvetljencih, ki so Kitajsko potrebovali predvsem kot oporo svojih lastnih projektov v Evropi. V primeru Konfucijeve filozofije je šlo za uporabo Konfucijevega nauka za doseganje evropskih ciljev, saj je bilo bistvo razsvetljenstva strogo evropocentrično. Tako moramo za razliko od jezuitskih prizadevanj za razumevanje kitajske filozofije, delovanje filozofov razsvetlencev, ki so se na jezuite pogosto (pejorativno) naslavljali kot na figuriste, razumeti kot pojav kozmopolitskega evropocentrizma.

2. Leibniz in neokonfucijanstvo

Leibniz pa je kot prvi evropski filozof opazil intelektualni izziv, ki ga je kitajska filozofija pomenila za razvoj Evrope. Njegova teorija monad v mnogih ozirih sovпада s kitajsko korelativistično filozofijo. Teorijo monad, ki se na različnih ravneh povezujejo med sabo v višje organizme, nekateri avtorji⁷ primerjajo s prispodobo o mreži draguljev Indre.⁸

⁶ Prim. Dennis Bloodworth, *The Chinese Looking Glass*, Dell Publishing Co., New York 1966, str.150.

⁷ Prim. Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1980, str.499.

⁸ Gre za prispodobo, uporabljeno v kitajski budistični šoli Hua Yan, ki svojo filozofijo gradi na opisu narave in eksistence, katere poudarek je na zavesti o tem, da vse nastaja, se poraja in živi v medsebojni povezanosti in odvisnosti. Ta pogled na naravo in človeka ter odnos med njima označujejo kot kozmično ekologijo.

Jezuitske interpretacije neokonfucijanstva pred Leibnizom so bile izredno kritične. Leibnizu pa je uspelo v *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*⁹ prikazati to smer kitajske filozofije v pomembnih aspektih, vendar s tem delom ni imel vpliva na duhovno dogajanje Evrope 18. stoletja. V klasičnem konfucijanstvu naj bi človek, ki uresničuje pet pglavitnih kreposti, sledil poti neba (*Tian*), ki določa človekovo usodo. V neokonfucijanstvu pa tisti vir, iz katerega more človek razvijati in uresničevati svoje potencialne, postane njegova lastna moč in energija. Človekova najvišja naloga postane uresničitev samega sebe, ki ga šele pripelje v stik z Nebom. Uresničevanje samega sebe pa ne pomeni samo napredovanja po poteh logičnega sklepanja, ampak vključuje tudi tehnike, ki naj bi privedle do preseganja logično-diskurzivnega vzorca iskanja in pripravile teren za drugačen stik z realnostjo in samim seboj. Gre za »izgubo« jaza in vrnitev v stanje, v katerem sta telo in duh še enovita. To torej ni zgolj mišljenje mišljenja ali razmišljanje o razmišljanju. Med klasičnimi kitajskimi filozofskimi teksti, ki so bili na voljo Leibnizu, so tudi takšni, ki ne razlikujejo med telesnim in duhovnim in njima ustreznimi substancami. Srce/razum sta razumljena kot enovit telesni organ, ki se razlikuje od čutil in drugih telesnih delov in jih nadzira. Razum sam pa je pod neposrednim vplivom čutil in drugih telesnih delov. Zanimiv je tudi vpliv telesa pri pridobivanju znanja: telo je namreč aktivno udeleženo pri pridobivanju znanja – učimo se ne samo z glavo, ampak tudi s telesom. Ukvarjanje z zdravjem in teh-

V oddaljenem nebeškem bivališču velikega boga Indre je bila čudovita mreža, ki jo je spreten mojster obesil tako, da se razteza na vse strani, v neskončnost. Kot je ustrezalo muhavosti božanstva, je mojster na vsak vozec mreže obesil po en bleščeči biser, in ker je mreža po razsežnostih neskončna, je tudi število teh biserov neomejeno. Tako svetijo ti biseri mogočno kot zvezde. Če izberemo kateregakoli od njih in ga opazujemo od blizu, vidimo, da na njegovi bleščeči površini odsevaajo vsi drugi biseri, ki jih je v mreži neskončno mnogo. Ne samo to, celo vsak od teh biserov, ki odseva v njih, spet odseva vse druge bisere mreže. Gre torej za neskončen proces odsevanja.

V tej ponazoritvi kozmosa so vsi členi medsebojno povezani v neskončnem ponavljanju. Vsak posamezni del je hkrati pogoj celote in je pogojen s to celoto. Eksistenca je sestavljena iz množstva posameznosti, ki druga drugo definirajo in pogojujejo. Vesoljstvo je samovzdrževan, samopogojen in samoopredeljujoč se organizem, vesoljstvo identitete in medsebojne odvisnosti. Ne gre za nekakšen teleološki svet izoliranih bitij. Kar prizadene eno enoto v vesoljstvu, prizadene tudi vse druge.

Prim. Maja Milčinski, *Pot praznine in tišine*, Obzorja, Maribor 1992, str.106-7.

⁹ Znanim tudi pod imenom *Lettre sur la philosophie chinoise à Monsieur Rémond*, napisanim leta 1716 in tiskanem 1735.

nikami doseganja dolgoživosti je zato v središču nekaterih klasičnih kitajskih filozofskih (sic!) šol, ker naj bi v tej zastavitvi s samim načinom prehrane, z dieto in s telesnimi aktivnostmi neposredno vplivali na razum, želje, občutja, čustva, mišljenje in vedenje. Skladno s tem je tudi resnica razumljena kot način bivanja v svetu in ne zgolj razmišljanja o njem.

Podobno kakor kitajski filozofi, ki jih je prebiral, si je tudi Leibniz sam svet realnosti predstavljal kot enotnost, kot rastočo lestvico duhovnih bitij, ki se progresivno razvijajo. Tako kot svet konfucijanskega Daa, je bil tudi Leibnizov optimizem povezan z vero v najboljšega izmed vseh možnih svetov. Tako kot pri Kitajcih, je tudi pri Leibnizu bistvo teorije v praktičnem življenju; skladno s tem gre Leibnizu za pridobivanje in ustvarjanje védenja in za družbeno koristna dejanja.

Neokonfucijanski filozofi so pomen samovzgoje poudarjali z metafizičnima pojmom *lija* (načelo) in *xinga* (prirojena narava). Eno od kitajskih imen za neokonfucijanstvo je *lixue*, kar pomeni preučevanje *lija*. Za filozofe je *li* pomenil tisto, kar je nad obliko, tisto, kar vodi k ustvarjanju oblike.

Za Leibnizove refleksije o kitajski filozofiji je značilno, da je neokonfucijansko filozofsko terminologijo mešal s tisto, ki je bila značilna za klasično obdobje kitajske filozofije. Tudi pri interpretacijah konceptov *li* in *qi* Leibniz aplicira metafizične koncepte in zveze *li-qi*, značilne za začetnike neokonfucijanstva, na klasične kitajske filozofske tekste. Neokonfucijanski koncept *li* projicira v svoj pojem Boga, oziroma svoj lastni filozofski sistem uporablja za razlago neokonfucijanske filozofije. Prav zato je težko govoriti o kakšnem neposrednem vplivu kitajske filozofije na njegovo; kolikor je bilo tega vpliva, je bil zamegljen tudi zaradi vzporednic, ki jih je postavljajl med svojim in neokonfucijanskim filozofskim sistemom.

3. *Yijing* in binarni sistem

Yijing, *Knjiga premen*, eno izmed klasičnih kitajskih del, je nastal kot besedilo vedeževalskih praktik in pozneje postal predmet filozofskih razmišljanj. Do danes je bilo k podobam in osnovnemu besedilu napisanih veliko komentarjev. Predzgodovinske najdbe pričajo, da so Kitajci prihodnost sprva napovedovali po razpokah na žganih kosteh ali želvjih oklepih. Neprekinjene (*yang*) in prekinjene črte (*yin*) v poznejših trigramih in heksagramih bi lahko bile reminiscence na razvrstitev razpok na kosteh in želvjih oklepih. Legendarnemu kralju Fuxiju pripisujejo, da je postavil

sistem osmih trigramov kot izhodišče *Yijinga*.¹⁰ Kljub množici prevodov od osemnajstega stoletja naprej, pa je v evropski filozofiji zaradi nepoznavanja originala in pomembnih komentarjev k delu, na splošno vladal omalovažujoč odnos do *Yijinga*.¹¹ Leibniz je v sistemu heksagramov našel vzporednico svoji binarni aritmetiki, o kitajski znanosti pa je zapisal:

Če se lahko s Kitajci merimo v obrtnih veščinah in če jih prekašamo v razmišljujočih vedah, pa so nas oni zagotovo presegle (čeprav je kaj takega skoraj sramotno priznati) v praktični filozofiji, se pravi, v naukih etike in politike, prilagojenih današnjemu življenju in rabi nas, preprostih smrtnikov.¹²

Bouvet je tistim, ki so *Yijingu* očitali pomanjkanje najosnovnejših principov in vraževerje, odgovoril takole:

Ti varajo sami sebe in delajo krivico starim Kitajcem, ki so, kot kaže imeli že dolgo tega filozofijo, morda celo treznejšo in bolj logično, kot je naša dandanes.¹³

Leibniz je po analizi trigramov *Yijinga* odkril ne samo novo potrditev za binarni sistem, pač pa tudi dokaz za obstoj logike in specifičnega sistema racionalnosti v tem, po mnenju nekaterih, najstarejšem kitajskem in svetovnem delu nasploh.

Bouvet in Leibniz sta na osnovi odloka Neba (volja Neba v *Yijingu*) izpeljala povezavo med sistemom binarnega napredovanja v tem delu in ga interpretirala v smislu, kot da prelomljena črta heksagrama pomeni 0 in neprelomljena 1. Na osnovi tega je možno za vsakega izmed heksagramov sestaviti šestmestno številko sestavljeno iz 0 in 1. Heksagrami so oštevilčeni s številkami od 1 do 64. Gre seveda za dokaj arbitrarno odločitev. Z odkritjem, da Kitajsko in Evropo družijo binarni sistem napredovanja, je hotel Leibniz napraviti vtis na Kitajce, predvsem na cesarja Kangxija (1662-1722). Leibniz je imel binarni sistem napredovanja za predznak religije in na osnovi tega je cesarja nameraval prepričati o tem, da je bistvo krščans-

¹⁰ Prim. *Yijing, Knjiga premen*, Domus, Ljubljana 1992, Uvod.

¹¹ Delo Alfreda Forkeja, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* (Cram, De Gruyter, Hamburg 1964) je v Evropi do nedavnega veljalo za edino zgodovino kitajske filozofije. Zanimivo je stališče avtorja do tega klasičnega dela: »Davies imenuje osnove *Yikinga* (*Yijinga*) otročarije in Gützlaff ga označuje kot absolutni nesmisel. Če prebiramo nekatere čudne izreke, nam bo postalo to kar razumljivo...« *Ibid.* str. 13.

¹² Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, trans. H. Rosemont in D. J. Cook; Introduction, Monograph No. 4 of the Society for Asian and Comparative Philosophy, The University Press of Hawaii, 1977, str. 2.

¹³ Donald Frederick Lach, *Contribution of China to German Civilization, 1648-1740*. Neobjavljena doktorska disertacija. The University of Chicago, 1941, str. 101.

tva in kitajske misli in religijske prakse enako v obeh kulturah in da sloni na enakih osnovnih načelih naravne religije. Takrat je bil Leibniz namreč že obveščen o tem, da se Kangxi zanima za evropsko matematiko in za jezuitska znanja na tem področju.

Poročila jezuitov o *Yijingu*, ki so bila dostopna Leibnizu, so opuščala simbolične vedeževalske elemente tega dela in so se osredotočala predvsem na zaporedje prekinjenih in neprekinjenih črt. Že Bouvet sam je bil prepričan, da so te črte analogne Leibnizovemu simbolnemu sistemu binarne aritmetike. Bouvet pa je v trigramih videl še več, namreč najstarejšo obliko kitajske pisave; ker pa je opazil tudi določene podobnosti med trigrami in staro hebrejščino, je domneval, da sta bili v preteklosti obe kulturi povezani.

Ko se je Bouvet seznanil z Leibnizovo študijo o binarni aritmetiki, je lahko le-to prevedel v sistem trigramov. To je v njegovih očeh pomenilo dokaz, da je tudi legendarni Fuxi izdelal sistem, ki naj bi zaobjel vso znanost. Od tega sistema pa naj bi se domnevno ohranili samo trigrami. Znansvena in matematična razlaga trigramov naj bi se kasneje izgubila in zaradi tega naj bi se odtlej uporabljali le še kot vedeževalski sistem. Leibniz je bil nad tem navdušen, saj se je vse življenje oklepal prepričanja, da lahko razum pojasni vse; če bi se vsi opirali nanj, bi to tudi končno vse ljudi privedlo v naročje prave vere – krščanstva. Dejstvo, da so Kitajci že pred 4500 leti imeli matematični sistem, ki je bil podoben njegovemu, in koristen za ponazoritev načel razuma, je Leibniza napeljala na misel, da so imeli že stari Kitajci naravno religijo. Poleg tega pa je spričo svoje vere v razum tudi verjel, da se bodo Kitajci spreobrnili brž, ko jim bo nazorno predočeno, da so kasnejše generacije preprosto izgubile tista prava načela, ki jih je bil utemeljil Fuxi.

Poleg teoretskih ambicij pa je imel Leibniz tudi povsem praktične cilje, ki jih je nameraval uresničiti po diplomatski poti. Čeprav mu še v Evropi ni uspelo združiti katoliške in protestantske Cerkve, pa je v zadnjih letih svojega življenja (1716) naslovil na carja Petra Velikega apel, naj z ustanavljanjem evropsko-kitajskih akademij znanosti in umetnosti pomaga pri kulturnem povezovanju med Evropo in Kitajsko. S tem naj bi postala Moskva pravo vzhodno-zahodno središče. Leta 1697 je objavil delo z naslovom *Novissima Sinica*, kjer je o tem zapisal naslednje:

V tem, da sta danes človeška omika in pretanjenost tako rekoč koncentrirani na dveh skrajnih točkah našega kontinenta, v Evropi in na Kitajskem, ki krasi Orient tako kot Evropa krasi nasprotni konec sveta, vidim edinstven umislek Usode. Morda je Najvišja Previdnost takšno ureditev ukazala zato, da bi s tem, ko bi najbolj kultivirani in oddaljeni ljudstvi

stegnili roke drugo proti drugemu, tudi ljudstva vmes postopno dospela do boljšega življenja.¹⁴

Novissima Sinica je ostalo njegovo edino objavi namenjeno delo o Kitajski, vse drugo je ohranjeno zgolj v pismih in zasebnih dokumentih.

Leibniz je ustvarjal v času, ko je bil za evropsko filozofijo značilen še odprt odnos do neevropskih filozofskih tradicij.¹⁵ Ob koncu osemnajstega stoletja pa je ta naravnost pluralnosti na področju filozofije ukinjena zaradi narativnega pojmovanja evropske filozofije. To je odprlo pot Heglu, ki izključi celo Egipt, da lahko utemelji izvor filozofije kot izključno grški pojav. Tako se v osemnajstem stoletju v Evropi filozofija ponovno vzpostavi kot »zahodna« filozofska tradicija. Tako se je končalo kratko obdobje srečanja evropskega filozofa s kitajskimi filozofskimi deli.

Leta 1721 je Christian Wolff, profesor matematike na univerzi Halle, v svojem predavanju o praktični filozofiji Kitajcev poudaril dejstvo, da so Kitajci prišli do spoznanja o moralni resnici brez razodetja. Tako Leibniz kakor Wolff sta se zavzemala za novi humanizem, ki bi pomagal človeku do osvoboditve od vseh vnanjih zaprek na poti do samospoznanja in samouresničevanja. Zaupala sta v človekovo sposobnost samoizpopolnitve in se v tem ujemala s konfucijansko filozofijo. V času Wolffovega govora pa pglavilni argument proti konfucijanstvu ni bil v tem, da konfucijanstvo ni filozofija, ampak v tem, da gre pri konfucijanstvu za ateizem, česar so obtožili tudi Wolffa, ki se je moral tako zaradi interesa za kitajsko filozofijo pred grožnjo smrtne obsodbe umakniti iz Prusije.¹⁶

¹⁴ G. W. F. Leibniz, *On Philosophical Synthesis* (v: *Philosophy East and West*, Vol. XII, No 3, Oct. 1962, str.195-202).

¹⁵ Prim. Joanne Ernesto Schubert, *Historia Philosophiae* (Jena 1742), v kateri avtor svojo zgodovino filozofije začneja s feničansko, perzijsko, arabsko, judovsko, indijsko, kitajsko, egipčansko, etiopsko, druidsko in keltsko, zgodnjo rimsko, etruščansko in šele nato preide na Grčijo.

¹⁶ Prim. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, str.111-112.

Descartes nam ni zapustil velike razprave o morali, ki bi jo lahko primerjali s Spinozovo, Kantovo ali katero drugo, vendar njegova nesistematična obravnava moralnih vprašanj nikakor ne pomeni, da moralna vprašanja niso zelo pomemben del njegovih razmišljanj. Dober dokaz za to je prav vztrajnost, s katero se Descartes vrača k njim in še bolj neenotnost odgovorov, ki jih Descartes daje nanje. M. Gueroult razlikuje tri Descartesove ideje morale.¹ Prva je »najvišja in najpopolnejša ideja morale« iz Spremnega pisma k *Principom filozofije*, morala kot vrh, zaključek in sad znanstvenega sistema. Predpostavlja obstoj vseh drugih znanosti in voljo, ki jo razsvetljuje vsevedni um. Če je prva ideja morale morala s konca poti znanstvenega razvoja, je druga ideja morale morala z njenega začetka: »začasna morala« iz tretjega dela *Razprave o metodi*, katere veljavnost je omejena na čas, potreben za dosego ciljev znanosti. Poleg teh dveh koncepcij je tu še tretja, tudi kronološko poslednja v Descartesovem razvoju, ki jo najdemo v *Čustvih duše* in v pismih Elizabeti po letu 1645. Podlaga te morale sta dve premisi: ugotovitev, da je samo nekatere reči mogoče jasno in razločno spoznati in ugotovitev, da nobena, še tako gosta mreža nedvomnih spoznav o svetu ni dovolj, da bi bila zadostno vodilo našemu delovanju v vseh življenjskih okoliščinah. Že iz teh kratkih označb je videti, da Descartesovo pozornost, usmerjeno na spoznavanje resnice stvari, kot senca spremlja iskanje odgovora na vprašanje, kaj storiti, ki je zdaj cilj naporov, vloženih v ločevanje resnice od neresnice, zdaj nujno sredstvo njihovega doseganja.

Namen tega spisa ni poskusiti odmotati klopčič odnosov, ki jih pri Descartesu vzpostavljata znanost in morala, čeprav se – v močno zmanjšanem merilu – tega loteva. Zanimala me bo le druga od naštetih koncepcij. Predlagati nameravam predvsem branje prve maksime začasne morale v *Razpravi o metodi* in to branje postaviti v kontekst reševanja vprašanja, ki ga zastavlja samo besedilo *Razprave*. Za kaj gre?

¹ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I-II, Aubier Montaigne, Pariz 1968; II, 20. pogl., 4. razdelek.

Na začetku tretjega dela *Razprave*, preden razgrne vsebino maksim, Descartes zapiše, da namerava »brez obotavljanja« razglasiti vsebino »treh ali štirih maksim«² začasne morale. Odločnost izvršiti namenjeno sprememba nenavadna negotovost v opredelitvi namenov. So maksime tri ali štiri? Naj Descartesu pripišemo lahkotnost v rabi števil in domnevamo, da je »tri ali štiri« zapisal v istem duhu, v katerem mi rečemo »dve ali tri«? Da je torej mislil na »nekaj« maksim? Na slednje skoraj ne moremo pristati, če vemo, kako visoko je cenil matematiko in da je pred tem v drugem poglavju *Razprave* pravila metode spoznavanja natančno določil: pravila metode so tri. Je potemtakem v omahovanju med tri in štiri na delu isti duh, ki je prej govoril o pravilih, zdaj pa govori o maksimah? Duh, ki je ob prehodu od spoznavnih vprašanj k etičnim naletel na odpor predmeta in je bolj precizen, če okleva in pušča odprto alternativo, kot če bi jo ukinil in se odločil za eno ali drugo možnost? Videti je, da so maksime zagotovo vsaj tri, morda pa tudi štiri. O gotovosti vsaj treh nam dopoveduje nadaljevanje besedila, v katerem Descartes prve tri maksime oštevilči (»Moja prva / maksima/ je bila,... Moja druga...«, itn.) in za to napovedjo vsaki posveti daljši odstavek. Nanje se nanaša tudi v četrtem, problematičnem odstavku tega sosledja, v katerem govori o »treh pravkar navedenih maksimah«.³ Toda ta odstavek, ki naj bi vseboval domnevno četrto maksimo, se začenja drugače: »Enfin, pour conclusion de cette morale...«.⁴ Iz tega je videti, da moramo rešitev tega interpretativnega problema iskati v vsebini četrtega odstavka nedorečenega statusa in v odnosu pogojne maksime, ki jo vsebuje, z drugimi tremi.

V tej smeri se gibljeta tudi obe meni znani interpretaciji tega mesta. Medtem ko se Gilson v svoji obsežno komentirani izdaji *Razprave* tega mesta ni dotaknil⁵, je F. Alquié v svoji izdaji Descartesovih filozofskih del⁶ v omenjenem odstavku prepoznal »manjkajočo« maksimo in sugeriral razlago Descartesovega oklevanja. Četrta maksima po njegovem mnenju od-

² *Razprava o metodi*, (prev. B. Furlan), Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 51. Vse navedbe iz *Razprave o metodi* bo v nadaljevanju označevala kratica RM in stran omenjenega prevoda. Odstopanja od omenjenega prevoda ne bodo posebej označena. Pasusi v francoščini iz tega in vseh drugih uporabljenih Descartesovih del so prevzeti po Alquiéjevi izdaji Descartesovih del (F. Alquié: Descartes, *Oeuvres philosophiques*, I-III, Garnier, Pariz 1963-1973) in označeni z imenom dela, A, zvezkom in stranjo.

³ *Ibid.*, str. 55.

⁴ A, I, str. 597.

⁵ E. Gilson, René Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, Pariz 1947.

⁶ A, I, str. 597, op.

stopa od predhodnih treh, ker so te splošno veljavne za vsakega razumnega človeka, četrta pa je individualna in velja le kot utemeljitev Descartesove lastne izbire, da bo ostanek svojega življenja posvetil negovanju razumskega spoznavanja.

Kjer Alquié vidi prelom, J.-M. Beyssade vidi kontinuiteto in logično vsebovanost.⁷ Drugače kot za Alquiéja, ki je Descartesovo odločitev razumel kot neizpeljivo iz prvih treh, za vsakogar veljavnih maksim, je za Beyssada četrta maksima – tudi v logičnem pomenu – njihov sklep in hkrati podlaga prvih treh. Mesto, ki razkrije krožnost odnosa med četrto in ostalimi maksimami, je stavek četrte maksime: »In naposled: pravkar navedene tri maksime so bile utemeljene le v mojem načrtu, da nadaljujem s svojim izobraževanjem.«⁸ Odločitev, ki je veljala za sklep predhodnih maksim, se izkaže za njihovo premiso: »Iz tega novega zornega kota je zvajanje na enotnost popolno: tri ali štiri pomeni, da četrta (maksima) vsebuje in sama uravnava druge tri.«⁹ Odločitev za teorijo, s katero se zaključuje pregled raznih poklicev ljudi, je odločitev za način življenja, odgovor na vprašanje, kateri poti slediti, ki si ga je zastavljal Descartes že v *Olimpihah*¹⁰, in ta odločitev, izpovedana v četrta maksimi kot sklep prvih treh, je hkrati podlaga vsaki od njih. Nastanek vsakega od začasnih življenjskih vodil uravnava načelo posvetitve življenja teoriji, ki je cilj, v odnosu do katerega so pravilačasne morale sredstva njegovega doseganja.

S tako opredeljenim odnosom med četrto in drugimi maksimami začasne morale je mogoče vskladiti mesto v povzetku vsebine *Razprave*, ki spremlja njeno francosko izdajo, o katerem sicer Beyssade ne razpravlja. V njem Descartes predstavi moralne maksime v tretjemu delu *Razprave* kot »izvedene« (tirée) iz pravil metode spoznavanja, o katerih govori v drugem delu *Razprave*.¹¹ Izvedenosti maksim iz metode ne gre nujno razumeti v pomenu deduktibilnosti: mogoče jih je razumeti tudi analitično, kot nujna sredstva njene uresničitve. Mogoče je tudi zadovoljivo pojasniti opustitev četrte maksime v pismu princesi Elizabeti iz leta 1645¹², s katerim je njegova začasna morala postala dokončno začasna; četrta maksima

⁷ J.-M. Beyssade, »Sur les 'trois ou quatre maximes' de la morale par provision«, v: Descartes, *Il metodo e i saggi*, I-II, Istituto della Enciclopedici italiana, Rim 1990; I, str. 139-154.

⁸ RM, str. 55.

⁹ J.-M. Beyssade, *op. cit.*, str. 143.

¹⁰ A, I, str. 55 in I. op.

¹¹ RM, str. 31; A, I, str. 568.

¹² A, III, str. 589.

je s svojo naravnostjo na dopolnitev razumske spoznave odveč, ker so medtem luč dneva zagledali *Principi filozofije*, v katerih je Descartes spoznal omejenost obče metode spoznavanja, ki ne more nuditi trdne opore vsem življenjskim izbiram, in začasnost pravil morale redefiniral kot utemeljeno dokončno začasnost. Taista dokončno začasna morala je postala tudi najpopolnejša mogoča morala – to, kar je ostalo od poprejšnje najpopolnejše morale, ki je bila medtem spoznana za nedosegljivo.

Če je prednost Beyssadove interpretacije v tem, da predstavi razloge, zaradi katerih se je Descartesu lahko zdelo smiselno govoriti o štirih maksimah, je njena šibka stran pomanjkljiva osvetlitev razlogov, zaradi katerih se mu je zdelo smiselno govoriti le o treh. Ugotovitev o odvečnosti četrte, ki le izreče podmeno prvih treh, se pri njem izgubi v spremljanju produktivnosti krožnosti, ki jo vzpostavlja s prvimi tremi. Četrta maksima je reprezentacija *causae finalis*, ki tri predhodne aspektualizira glede na časovnost moralnega dejanja in njegov cilj: prva maksima uravnava dejanja pred odločitvijo za dejanje, druga po odločitvi zanj, tretja govori o njegovih učinkih. To pa je tudi malone vse, na kar se za Beyssada zvede njihova vloga. Sam bi rad razvil hrbtno stran njegove teze. Pokazal bi rad ne le, da je četrta maksima kot podmena že vsebovana v prvih treh, temveč da je odločitev za teoretično življenje vsaj deloma tudi eksplicitno že navzoča v prvi. Beyssade, na sledi Rodis-Lewisovi¹³ in mnogim drugim, prvo maksimo namreč označi za konformistično. Sam sem sledil Alquiéjevemu opozorilu o reduktivnosti takega branja.¹⁴

* * *

Dolga prva maksima v *Razpravi* je sestavljena iz dveh notranjih poudarkov, od katerih je bil drugi prevečkrat prezrt. Po slovesno zvenečem uvodnem akordu, ki razglša avtorjevo pripadnost duhovnemu kapitalu tradicije in lojalnost do oblasti v okolju, v katerem je zrasel (»Prvo je bilo, da se pokorim zakonom in običajem svoje dežele ter se trdno držim vere, v kateri sem bil po božji milosti vzgojen v mladosti«¹⁵), in po tem, ko ta akord razveže v njegov osnovni ton – zmernost in ravnanje v skladu z mnenji avtoritet, ki se, ko gre za reči, o katerih ne postave ne običaji ne spregovorijo dovolj jasno in nedvoumno, kaže v spoštovanju najbolj zmer- nih, od pretiravanj najbolj oddaljenih stališč najbolj razsodnih ljudi v nje-

¹³ G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, P.U.F., Pariz 1962; str. 98.

¹⁴ A, str. 593, op. 1.

¹⁵ RM, str. 51.

govi bližini –, Descartes v ozadje tega udarnega uvodnega akorda vnese ton, za katerega se v nadaljevanju izkaže, da ni le okras, temveč se razvije v nov akord, ki s prvim ustvari težko razrešljivo napetost.

Najavlja ga pojasnilo o tem, kaj prišteva med skrajnosti: »Med skrajnosti pa sem še štel zlasti vse obljube, s katerimi si izrežemo nekaj svoje svobode (...particulièrement... ..on retranche quelche chose de sa liberté).«¹⁶ To pojasnilo, ki mu »zlasti« daje posebno težo, je pogosto doje-to kot dodatek, ki sicer ni najbolj skladen z začetkom besedila maksime, prav zato pa dobro izpostavi začasnost življenjskih vodil, ki se nekoč kasneje »lahko izpopolnijo«, kot na primer zapiše G. Rodis-Lewis.¹⁷ Če o morebitnih prihodnjih spremembah maksim govorimo kot o izpopolnitvah, mislimo to, kar v njihovi sedANJI obliki še ni vsebovano, mislimo jih kot dodatek, ki nadgradi in morda dopolni to, kar je v njih že izraženo, ne da bi mogel načeti in še manj sprevreči njegovo osnovno naravnost. Toda tako branje ne obseže vsega, kar je avtor položil v besedilo in kar je iz njega mogoče tudi potegniti. Descartesa razume tako, kot je lahko le upal, da bodo maksime njegove razprave – spomnimo se, da je *Razprava o metodi* z *Eseji* njegova velika predstavitevna objava, s katero debitira, anonimno sicer, pred znanstvenimi, političnimi in verskimi avtoritetami svojega časa, potem ko se je iz strahu pred podobno obsodbo, kakršna je doletela Galileja, odpovedal objavi svoje fizikalne in kozmološke razprave *Le Monde*, ki naj bi bil po prvotnem načrtu objave prvi in temeljni med fizikalnimi eseji, razvrščenimi za uvodno *Razpravo*¹⁸ – razumeli bralci s cenzorsko močjo in kompetenco, s katerimi se Descartes ni hotel zaplesti v spor. Taka interpretacija reproducira razumevanje, ki ga je Descartes »ponudil« bralcu. Njeno jedro je v neprotislovnem razumevanju razmerja

¹⁶ *Ibid.*, str. 52; A, I, str. 594.

¹⁷ G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, str. 16.

¹⁸ Descartesovo dopisovanje, zlasti z Mersennem, bogato dokumentira postopno in omahujoče dozorevanje Descartesove odločitve, da *Razpravo* in *Eseje*, z izjemo *Le Monde*, v negotovem varstvu anonimata vendarle objavi. O tem A. Beaulieu, »Le silence de Descartes«, v: *Descartes: il metodo e i saggi* I, str. 27-40. *Razprava o metodi*, ki je nastala po odločitvi, da *Le Monde* ne objavi, je zaznamovana z okoliščinami svojega nastanka: z Descartesovo nepripravljenostjo na spor s cerkvenimi dostojanstveniki in željo, da svoja fizikalna razmišljanja objavi v obliki in obsegu, ki bo za Cerkev še sprejemljiva. Retorika, elokvenca in hkrati prikrivanje so v središču baročne diskurzivnosti *Razprave*, ki jo lahko beremo kot *captatio benevolentiae* bralcev za fizikalne hipoteze esejev, ki ji sledijo (O tem: Jean Lafond, »Discours et essai, ou l'écriture philosophique de Montaigne à Descartes, v: *Descartes: il metodo e saggi* I, str. 63-75 in J.P. Cavallé, »Une histoire, un discours, des méditations: récit, éloquence et métaphysique dans le *Discours de la Méthode*«, v: *ibid.*, str. 185-200). J.-M. Beyssade

med svobodo presoje in prostovoljno podvrženostjo zunanjim omejitvam. Iz besedila je razvidno, da je območje svobodne presoje in s tem tudi območje, za katerega velja pravilo vzdržnosti pred obljubami, omejeno na sfero, ki je ne določajo postava in običaji. Težava morale, ki izhaja iz te interpretacije, je seveda v tem, da razumu ne zagotavlja avtonomije. V luči te interpretacije razum pri presoji svoje dejavnosti priznava zunanje sodišče kulturne in politične sredine, v kateri deluje in ji je obljubil poslušnost; obči dvom v prevzeta prepričanja ni mogoč itn., – kar vse bi, če bi ostalo pri tem, v končni posledici pomenilo, da si je začasna morala podredila spoznavanje resnice. Sredstvo in cilj bi zamenjala mesti. Odločitve o tem, kar »vživljenju ... ne trpi odloga«¹⁹, bi bile v tem primeru odločilne tudi za spekulativne resnice, pridobljene »v toplo zakurjeni kamrci«, »v kraju, kjer ni ... nobene zanimive družbe«, ob srečni okoliščini odsotnosti vznemirljivih skrbi in strasti.²⁰ Skrajna ločitev in osamitev od vplivov socialnega sveta, ki je za Descartesa po vsem videzu pogoj rojstva zgolj na razum oprtega spoznavanja, bi bila nezadostna. Posledice načina reševanja tega, kar ne trpi odloga, bi bile nezajezljive in bi segle tudi v spekulativno območje, ki živi od možnosti obstoja časa in prostora, v katerih je nuja »praktične dejavnosti« odložena. Povzemimo: če je prostor arbitrarnih odločitev, ki si ga jemlje Descartes, omejen le na področja, ki jih ne zajemajo zakoni, običaji in vera njegove dežele, je vednost zaznamovana z razumu heteronomnim izvorom ali drugače, prva maksima začasne morale ne more biti podlaga nastanku take vednosti.

Nadaljevanje besedila maksime ponuja drugačno možnost branja določitve obsega svobode presoje, ki si jo Descartes pridrži, in njenega razmerja z nesvobodo vnaprejšnjih obljub zunanjim avtoritetam. Poglejmo najprej, kaj natanko je v obljubah za Descartesa problematično.

Kdor obljublja ali se drugače zavezuje, z dejanjem obljube ali zaveze moralno zavezujoče napoveduje drugemu svoja prihodnja dejanja. Ni nepomembno, da Descartes tu ne govori le o določeni vrsti obljub in obveznosti, ampak o tem, kar je v njihovi naravi – pokornost oblastem, ki jo maksima predstavlja kot nekakšno obljubo o nepogodbeni *servitude volon-*

teh Descartesovih skrbi v zvezi s sprejemljivostjo besedil, namenjenih objavi, ne upošteva. Njegova argumentacija se opira le na stanje Descartesovega duha iz leta 1619, o katerem Descartes v *Razpravi* pripoveduje, ne pa tudi na njegovo stanje duha več kot deset let kasneje, ko o njem pripoveduje obremenjen z Galilejevo obsodbo. Na ta način se izmuzne Descartesova distanca v času pisanja in razsežnost pripovedne reprezentacije nekdanj mišljenega.

¹⁹ RM, str. 53.

²⁰ RM, str. 39.

taire, načelno torej ni izključena iz obravnave. Glede obljubljenega dejanja je obljuba ali zaveza dokončna presoja, ki kot nesmiselna odpravi vsa kasnejša vrednotenja obljubljenega. Od trenutka, ko je obljuba dana, je sodba o predmetu obljube suspendirana in kot dobra lahko velja le njena izpolnitev, poravnava dolga, ki je z obljubo nastal. Nevarnost in »skrajnost« obljube je v tem, da prizadene vir, iz katerega se napaja, namreč svobodno presojo, ki je za Descartesa samostojna, od spoznavne zmožnosti ločena zmožnost duha, ki jo vsakdo zaznava neposredno, prek notranjega čuta in je nadvse velika, tako velika, da si ne moremo misliti večje. Medtem ko notranje opazovanje moči umevanja pokaže, da je ta neznatna in da lahko mislimo neskončno večjo zmožnost, ki jo pripišemo bogu, opazovanje svobode presoje pokaže, da je ta zmožnost neomejena in da ne moremo misliti nobene večje, celo v bogu ne, če jo mislimo »v sebi«, »formalno«, kot zmožnost odločitve med dvema možnostima, med »da« ali »ne«. V bogu je svoboda odločitve nedvomno obsežnejša in tudi učinkovitejša, vendar je njena notranja struktura istovetna s to, ki jo izkusimo sami, in v tem pomenu ne more biti nobene večje – ali bolje – notranje manj omejene. V tem smislu je povsem neomejena. Ta uvid v bistvo volje je za Descartesa najboljši dokaz, da je človek bogu podoben; volja je odlika človeka, ki v njem poraja ponos in veselje, česar ne kaže izgubiti.²¹ Prav ta izguba je tisto, kar je v vsaki obljubi, ki je zaveza za prihodnost, gotovost že v sedanjosti. V najkrajši obliki bi Descartesovo razmišljanje lahko takole povzeli: Obljube moralno zavezujejo. Zaveza je zanikanje svobode, ki je nadvse dragocena. Zato ne kaže obljubljeni.

S tem ko v nadaljevanju besedila »obljube« eksemplificira z verskimi »zaobljubami« in poslovnimi »pogodbami« (*contrats*), Descartesova zasebna morala zadene ob državno oblast, ki jo v besedilu maksime zastopajo »zakoni« (*lois*).²² Vendar se to dejansko zgodi že prej. Ob oblast zadene že samo obče pravilo »Ne obljublaj«, česar se Descartes očitno zaveda, saj v naslednjem stavku najdemo pojasnilo, s katerim naj bi odvrnil nevarnost, da bi bralci to pravilo razumeli kot zavračanje spoštovanja pozitivnega pravnega reda, vsebovanega v zakonih. Kako to stori? Zakone resda predstavi kot nevprašljivo skupno ozadje vseh zasebnih zaobljub in pogodb, toda hkrati ponudi drugačno pojmovanje pozitivnega zakona kot ga razumemo danes in kot ga je razumel že Hobbes, ki je poudaril razliko med

²¹ O tem prim. *Meditacije* IV.8; slov. prevod, Slovenska matica, Ljubljana 1973; str. 86, 87).

²² Del stavka, ki se v slovenskem prevodu glasi »kar smo drugim obljubili«, prevaja »qu'on fasse des vœux«. A, I str. 594.

pravico in svobodo na eni strani in zakonom na drugi. Za mnoge, svari Hobbes, so ti pojmi pomešani, čeprav jih moramo strogo ločevati: zakon je pravicam zunanja in omejitvena instanca. Pravica je »v svobodi, da kaj naredimo ali ne naredimo, zakon določa in zavezuje k enemu ali drugemu, tako da se zakon in pravica razlikujeta toliko kot zaveza in svoboda«. ²³ Descartes je očitno eden od teh, ki bi se ob tem Hobbesovem svarilu lahko čutil izzvanega: nedvoumno zunanost in nadrejenost zakona svobodi posameznika v Hobbesovi definiciji namreč pri njem nadomesti razmišljanje, ki zakon naredi za zunanje pomagalo uresničevanja posameznikove notranje moralne svobode. Osnovna določitev zakonov ni njihova zavezujoča narava, ki omejuje svobodo posameznika, pač pa Descartesovi zakoni predvsem »dopuščajo« (permettent) ²⁴, da se posamezniki z dogovori in zaobljubami zavezujejo in so vztrajni v obveznostih, ki so jih s tem sprejeli. Zavezujoče in omejujoče vloge ne pripiše zakonom in oblasti, ki jih je postavila, ampak samim dogovorom: besede dane drugemu so te, ki posameznika zavezujejo, da jih ne krši. Izhodišče obveze je v individualnem moralnem subjektu, zakon je le pomožna zunanja tvorba, ki pripomore ohraniti javni moralni red med posamezniki, ki stopajo v odnose z drugimi posamezniki in pri tem tako ali drugače prostovoljno omejujejo svojo svobodo glede prihodnjih dejanj. Subsidiarnost zakona moralni normi se Descartesu, zasebniku, kaže v izjemnosti njegovega delovanja: zakon poseže predvsem tedaj, ko pride do odstopanja od moralne norme (nespoštovanja obvez) v ravnanju posameznika, kar se pri stanovitnih ljudeh ne dogaja. Zakoni so tu »za to, da pripomorejo k stanovitnosti ljudi slabotnega duha« ²⁵, namenjeni so ljudem, ki jih potrebujejo, ker ne poznajo, ne priznavajo ali se ne držijo moralnih obvez, katerih izvor so sami.

Nedvomno Descartes samega sebe nikakor ne šteje med ljudi šibkega duha, ki bi bili potrebni take pomoči, kakršno ponuja zakon. Toda, ali to pomeni, da se lahko njegovemu delovanju povsem izogne? Prav to pravico si mora namreč vzeti, če naj bo njegova zasebna morala dober instrument za najditeljsko dejavnost, ki se je loteva. Sklepni del zadnjega stavka maksime ne dopušča dvomov o tem, da je njegov namen pridobiti kar največ maneverskega prostora za uveljavljanje svobode duha v spoznavanju fizikalnih zakonitosti sveta, saj ponovi svoje prepričanje, da bi bil »grob

²³ T. Hobbes, *Leviathan*, 14. pogl.; Molesworthova izdaja Hobbesovih angleških del, London 1839-45 (Aalen 1961), vol. III, str. 117.

²⁴ RM, str. 52; A, I, str. 594.

²⁵ *Ibid.*.

pregrešek zoper zdravo pamet«²⁶ v začasni moralni obljubiti trajnost svojih sedanjih vrednostnih sodb in se zavezati k čislanju česa tudi po tem, ko bi spoznal njegovo resnično naravo.

Za oceno takega ravnanja kot zelo nespametnega navede dva razloga. Prvi je, paradokсно, obljuba, toda obljuba, ki je samo po svojem imenu enaka tistim, o katerih je govoril do tega trenutka. Tokrat ne gre za obljubo drugemu, ampak za obljubo, ki je za Descartesa vsebovana v vsaki obljubi drugemu in je njen notranji pogoj – za obljubo samemu sebi, abstrahirano od obljube drugemu: »... *pour mon particulier, je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires, ...*«. »Kar zadeva mojo osebo, sem si obljubil, da bom bolj in bolj izpopolnil svoje sodbe in jih nikakor ne poslabšal.«²⁷ Zavezati se drugemu k ohranitvi svojih sedanjih sodb je nespametno, ker vztrajanje pri istem vrednotenju – tu lahko dodamo: »ob spremenjenem (popolnejšem) poznavanju predmeta v presoji« – spreminja vrednost sodbe, ki se v tem primeru poslabša in ostane pod svojimi možnostmi, če ostane nespremenjena.

Pred zavezo drugemu je torej zavezanost iskanju resnice, ki se na moralno psihološki ravni kaže kot obljuba samemu sebi, da ne bo obljubljal drugim – in tu je Descartes natančen in kategoričen – ničesar v zvezi s stvarmi, ki se spreminjajo bodisi po svoji naravi bodisi so iz drugih razlogov lahko predmet spremenljivih sodb. Ponovno smo pred istim vprašanjem: ali so v tej moralni zapovedi in prepovedi lahko vključene tudi država, kulturna skupnost in njene nosilne ideologije? Na to odločilno vprašanje odgovarja drugi argument, s katerim Descartes utemeljuje nespametnost obljub kot socialnih in kulturnih vezi. Gre za določitev tega, kar je po svoji naravi spremenljivo: »na svetu nisem videl ničesar, kar bi ostalo zmeraj v istem stanju« (je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état)²⁸.

»Etat«, ki ga Descartes omenja, označuje, če je beseda zapisana z veliko začetnico, državo. *Etat, stato, state* in *Staat* vsi izhajajo iz latinskega »status«. Izpeljanke iz latinščine s pomenom država so se razširile v humanizmu in kasneje. Latinski »status«, ki je pomenil tudi ureditev in red, je poleg sebe zahteval še nek genitiv objekta, kot npr. v izrazih *status animarum, status personarum*. Analogno tem so uporabljali tudi sintagmo *status rei publicae*, ki je bila osnova za jezikovno utrditev statusa v pomenu države. Jezikovno osamosvojitve »države« je seveda spremljal tudi nastanek

²⁶ *Ibid.*.

²⁷ *Ibid.*; A, I, str. 594.

²⁸ *Ibid.*.

adekvatne teorije suverene oblasti kot monopola legitimne oblasti, ki homogeno uveljavlja red v državi, kot jo je postavil Bodin. Ali lahko v tem Descartesovem jezikovnem izboru vidimo namig na minljivost držav, njihovih ureditev in s tem tudi njihovih zakonov? O tem ni mogoče dvomiti. Da je imel Descartes v mislih tudi minljivost držav, dokazuje tudi stavek iz drugega dela *Razprave*: »Velika politična telesa je težko vzpostaviti, če so že na tleh, dà, celo držati pokonci jih je težko, če so omajana, in njih padec je zmeraj silovit.«²⁹ »Etat«, beseda, ki v komentiranem besedilu maksime tako rekoč manjka na svojem pravem mestu ob zakonih³⁰, nastopi v naslednjem stavku v pomenu »stanje« in se nanaša na vse stvari na svetu, torej tudi na »état d'Etat«. Lojalnost do zapisanih in nezapisanih zakonov skupnosti, ki je bila na začetku maksime nevprašljiv okvir začasne morale, se na koncu izkaže za podrejeno imperativu svobode, rekli bi lahko, imperativu pridržane pravice do ponovnih presoj stanja stvari. Če je začetek prve maksime hvalnica konformizma, je njen drugi del, kot ugotavlja N. O. Keohane, »zelo blizu libertinski drži«³¹. Zasebna morala ima prednost pred javno moralo in oblastjo, ki jo zagotavlja. Kar ne pomeni, da slednjih Descartes ne priznava. Daleč od tega: z velikimi črkami izpisana uvodna lojalnost in v droben tisk zamotana odločnost, da pred njo postavi svojo lastno, priča o nasprotnem. Prednost zasebnih vrednot le kaže, da je Descartesovo prizadevanje ohraniti in širiti predmetno mejo svobode svojih mnenj: državo priznava, toda zakonov, »ki jih ne namerava grajati«³², zaradi tega še ne postavlja nad vse drugo in tako s svojo znansstveno prakso, ki se opira na moralno svobodo jaza, da si umišlja hipoteze, tvega spore z oblastjo, z vsako oblastjo, katere jurisdikcija sega tudi na področje fizikalnih resnic, tvega jih in ker se njihove tveganosti zaveda, tudi postori, kar je v njegovi moči, da bi omilil njihovo ostrino, ki jo implicira utopizem nastajajoče moderne zanosti, utemeljene v obljubi mislečega subjekta samemu sebi. »Razen zdrave pameti ni na svetu nobene stvari, ki bi jo lahko imenovali dobro v absolutnem smislu«³³; »najpomembnejša popolnost človeka [je], da ima svobodno razsodnost in ta ga naredi za

²⁹ RM, str. 42.

³⁰ V času, ko Descartes piše *Razpravo*, se v francoščini *état* uveljavlja tudi v pomenu države. Manj kot dvajset let po njeni izdaji bo Ludvik XIV. vzkliknil: »L'Etat, c'est moi.«

³¹ N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton University Press, Princeton 1980; str. 204.

³² RM, str. 52.

³³ Pismo Elizabeti, junija 1645; A, III, str. 579.

vrednega hvale ali obsodbe»³⁴, natančneje, takega ga naredi uporaba te sposobnosti in njena dobra uporaba je v nenehnem prizadevanju narediti to, kar je po sodbi najboljše. Drugi del maksime nakazuje te kasnejše formulacije.

Do enakih sklepov nas privede tudi spremljanje subverzivne uporabe aristotelskega nauka o kreposti kot zmernosti in sredini, ki jo Descartes navede v prvem, konformističnem delu maksime, in z njo gradi most k drugemu delu. Če je zmernim in sredinskim mnenjem v začetku treba slediti, »ker bi se v primeru zmote manj oddaljil od pravega pota, kakor če bi si izbral eno skrajnost, kasneje pa bi se izkazalo, da bi bil moral slediti drugi«³⁵, je ta zunanja referenca na koncu besedila maksime opuščena v prid notranje moralne avtonomije. Moralna avtonomija duha se izkaže za edino »sredino«, na katero se velja v vrednotenjih opreti, za instanco, ki vztraja onstran vseh zunanjih sredin med skrajnostmi. Tako kot hvaljenje zakonov, ki prispevajo k stanovitnosti omahljivcev, s prehodom v utemeljitev morale *in foro interno* pridobi vlogo jamstva za doslednost v nestanovitnosti vrednotenja, tako se tudi izhodiščna obsodba pretiravanja sprevrže v apologijo samohodniškega odstopanja.

Druga maksima narekuje vztrajanje pri sprejetih odločitvah, kot da bi jih spremljala gotovost, čeravno jih ne. Njeno sporočilo je »doslednost samemu sebi«, kljub temu, da sebstvo še nima razumske podlage. Kot pojasnjuje zgled izgubljenega v goščavi, ki se drži začrtane smeri, da bi se prebil iz nje, ta stanovitnost ne vsebuje nobenega kriterija, ki bi v njej razločeval racionalnost izbire in trmoglavost³⁶. Druga maksima se ujema s prvo, kolikor obe v začasno moralo vpeljujeta trajni moment opiranja nase, tako v presojah kot v dejanjih. Četudi je bila v svoji obliki mišljena ironično, Descartes v prvih dveh maksimah sledi svoji začetni trditvi *Razprave*: vsakdo meni, da ima zdrave pameti v tolikšnem izobilju, da si je nihče ne želi več, kot je premore.³⁷

Ko je deset let kasnje Descartes v pismu princesi Elizabeti ponovno redigiral svoja – tokrat – »pravila« morale, je v močno skrajšanem besedilu jasneje poudaril prav te prvine. Kdor hoče postati »zadovoljen sam s seboj in ničesar pričakovati od drugod«, naj si »zmeraj prizadeva najboljše uporabljati svojega duha, da bi spoznal, kaj naj stori ali česa naj ne stori v

³⁴ *Principi filozofije* I. 37; A, III, str. 112

³⁵ RM, str. 52.

³⁶ Prim. komentar M. Dolarja »Paradoks prvega stavka«, v: *Hegel in objekt*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985; str. 16-17, op.

³⁷ RM, str. 31.

vseh okoliščinah življenja« in naj bo »trden in stanoviten v svoji odločenosti, da izvrši vse, kar mu bo svetoval razum, ne da bi ga od tega odvrčale strasti ali goni; in trdnost te odločenosti bi morali imeti za krepost«. ³⁸ Morala, ki ni več označena za začasno v svojih pravilih in ne več maksimah, je zdaj odkrito, brez ovinkarjenja libertarno individualna in se sklicuje na vodstvo razuma. Hkrati opušča kakršno koli sklicevanje na zunanje avtoritete krajev, kjer živimo: te naj bodo predmet kritične preiskave s ciljem ugotoviti, »do kod naj jim sledimo.« ³⁹

* * *

Izpopolnjivost spoznanj, razgrnitev telosačasne morale v četrti maksimi, je navzoča že v prvi, če v njej ne odčitamo le izhodiščne deklaracije, temveč v njenem nadaljevanju prepoznamo tudi zagovor avtonomije mislečega subjekta, ki na koncu prevlada. Maksimečasne morale so v tem pogledu štiri že brez četrte. In zakaj je potemtakem četrta sploh potrebna? Njeno redakcijo narekuje potreba po prikrivanju neodpravljlive možnosti konflikta, ki lahko izbruhne med razumu heteronomnimi resnicami in uveljavljanjem moralne avtonomije suverenega jaza. Potrebna je, kolikor bralec – z nemajhno Descartesovo pomočjo – prezre razcep v prvi maksimi. Od zatrjevanja komformizma odmaknjeno zatrjevanje odločnosti, da krene po že začrtani poti moralne svobode, zakriva podmeno razveze jaza s skupnostjo, ki jo namera vsebuje. Podobno vlogo ima tudi začetek petega odstavka v tem nizu. »Ko sem se tako oskrbel s temi maksimami in jih shranil skupno z verskimi resnicami, ki so pri meni zmeraj zavemale prvo mesto...«. ⁴⁰ Spoštovanje verskih resnic, ki so že vključene v prvo maksimo, je zdaj postavljeno kot posebno vodilo poleg vodil, vsebovanih v maksimah.

Vprašanje o treh ali štirih maksimah je v tej luči lažno vprašanje, ki ga lahko zasučemo: maksime niso tri ali štiri, temveč tri odštete od štirih, namreč tista ena in edina maksima, ki ni všteta ne v prvo ne v drugo skupino. Začasno moralo prežema slabo prikrita želja po neomejeni suverenosti jaza, ni le začasna morala za znanost, temveč morala, ki izhaja iz izkušnje znanosti, kot jo je Descartes prakticiral v *Le Monde* in v *Esejih*. »Odkar sem začel uporabljati to metodo, sem okusil tako skrajna zadovoljstva (*extrêmes contentements*), da milejših in bolj nedolžnih po mo-

³⁸ Pismo Elizabeti, 4. avg. 1645; A, III, str. 588-589.

³⁹ Pismo Elizabeti, 15. sept. 1645; A, III, str. 609.

⁴⁰ RM, str. 56.

jem mnenju ni mogoče uživati v tem življenju; ... zadovoljstva, ki mi jih je dajalo [odkrivanje novih resnic], so tako napolnjevala mojega duha, da me nič drugega ni ganilo.«⁴¹ Poleg in pred stoisiko moralo samoobvladovanja in novoveškega upanja v vzpostavitev gospodstva nad naravo je v Descartesovem delu prisotna ideja znanstvene morale – ne le ideja morale, ki se postavlja v službi javno dobrega in ima za cilj obče dobro vseh ljudi, temveč ideja »odločno egoistične«⁴² znanstvene morale svobode v individualni prosti presoji, ki je prvi podlaga: morala užitka v svobodnem postavljanju znanstvenih hipotez. Iskani ideal »contentement de soi« Descartesovih moral je že dosežen v ustvarjalni svobodi razumskega spoznavanja; merilo vseh skrajnosti, ki jih Descartes zavrne, je skrajni užitek, ki ga ta svoboda prinaša. Če se optimizem glede moči razuma, ki ga Descartes zagovarja v *Razpravi*, po katerem zadostuje pravilno soditi, da bi pravilno delali, glede socialnega življenja kasneje izkaže za pretiranega, to za teoretsko življenje ne velja.

⁴¹ *Ibid.* str. 55; A, I, str. 597. V pismu Mersennu, 25. nov. 1630, Descartes zapiše: »La fable de mon Monde me plaît trop pour manquer à la parachéver...«. A, I, str. 285.

⁴² J.-P. Cavallé, *Descartes. La fable du Monde*, Vrin, Pariz 1991, str. 298.

Darko Štrajn

Descartes kot razlikovalna instanca

Kako danes lahko beremo Descartesa? Vsako novo branje je namreč vračanje k strukturirajoči instanci novodobne filozofije, katere začetek označuje Descartes; če ne še česa drugega kot samo filozofije. Descartes – kot pravijo tudi bolj površne enciklopedije – označuje začetek nove dobe nasploh, dobe racionalizma in znanosti, metodičnosti, sistematizma, matematizacije, pa tudi individualizma, nemara tudi sekularnosti in moralnega relativizma. Je vse to mogoče razbrati neposredno iz Descartesovega pisanja, iz njegovih transparentnih tekstov, kakršnih ni mogoče najti ravno veliko v vsej zgodovini filozofije? To vprašanje je treba postaviti ravno zato, ker je odvečno, ker hkrati nakaže nedostopnost »avtentičnega« Descartesa in opozori na vpisanost poznejših projekcij v domnevni Descartesov začetek vsega omenjenega, tisti začetek, ki ga danes imenujemo za kartezijsko paradigmo. Zajet v takšni kategoriji se Descartes prikaže kot neizogibna instanca, ki označuje v vsej širini njegovega izvirnega prispevka od metafizike do fizike aktualno razcepljenost, prikazujočo se v afirmativnih in kritičnih racionalnih diskurzih na eni strani in zavračajočih diskurzih v spektru od teoloških do ekoloških na drugi strani. Descartes naj ne bi bil samo nekakšen krivec za vso racionalistično filozofijo, temveč naj bi bil hkrati utemeljitelj evropske civilizacije, ki naj bi se še posebej v 20. stoletju izkazala s svojo uničevalnostjo. (Preskok nivojev od filozofije do realnega je najbrž dovolj očiten.) Ravno v diskurzih, ki se trudijo zavrniti, cenzurirati in zabrisati »kartezijsko paradigmo«, se potrjuje, da je Descartes obstajal in še obstaja s svojimi besedili, da je Descartes mislil in je torej bival.¹

¹ Obračunavanje s »kartezijsko paradigmo«, če si lahko dovolimo opombo zunaj konteksta tega zapisa, se postavlja danes v Sloveniji v povezavi z gibanji za »moralno obnovo«, med katerimi izstopa t.i. Državlanski forum za humano šolo. V svoji anti-sekularistični in anti-liberalistični retoriki predstavniki tega foruma označujejo »kartezijsko paradigmo« kot vir nemoralnega individualizma, v uničevanje okolja naravnane znanosti ipd. O tem prim. mojo polemiko: Štrajn, D.: Pedagoška zveličavnost »nove paradigme«, *Razgledi*, št.2, Ljubljana, 20. 1.1995. str. 18.

Kartezijanska paradigma

Poskusi zavrnitve Descartesov nakazujejo težnjo k temu, da bi tisti začetek, ki ga zastopa Descartesov vpis v zgodovino filozofije in znanosti, rekonstruirali v nekakšen nov začetek, ki bi se znebil kontinuitete z »Descartesovim začetkom«, pa naj gre za njegovo formulacijo subjekta, za njegovo utemeljitev metodičnega dvoma, za njegovo naklonjenost matematiki, za racionalni dokaz boga, predvsem pa za njegov rudimentarni koncept avtonomnega subjekta. Verjetno bi bilo težko locirati ločnico, na kateri se filozofska kritika Descartesov sprevrže v ideološko nasprotovanje, ali ugotoviti kdaj je v določenih zvrsteh bolj ali manj intelektualnih drž Descartes postal zastopnik za »napačno« realnost. Primer, ki ga bomo navedli, je dovolj simptomatičen in toliko časovno oddaljen, da lepo ponazarja in hkrati anticipira sedanje teološke in ekološke diskurze, ki obtožujoče kažejo na Descartesov kot utemeljitelja »brezobzirnega subjekta«. Jacques Maritain je v poglavju o kartezijanski dediščini v svoji l. 1932 objavljeni knjigi *Le songe de Descartes*, označil »kulturni pomen kartezijanskega dualizma na strani misli in na strani telesa«. (Maritain, 1932: 276.) Pri tem Maritain povsem očitno daleč prestopa mejo filozofske zainteresiranosti, ki bi jo lahko šteli za legitimno, če bi na ravni same doktrine soočala Descartesov s Tomažem Akvinskim, v čigar tradicijo se, kot je znano, vpisuje Maritainovo delo.

Hočem reči tole: človekovo obvladovanje samega sebe je mogoče zasnovati na dva načina. Človek lahko postane gospodar svoje narave uveljavljajoč v univerzumu zakon razuma iz svojih lastnih notranjih energij, razuma s pomočjo milosti. To delo, ki je konstrukcija sebstva v ljubezni, zahteva da svoje nečake zadolžimo za njegove plodove: to se imenuje ponižnost. Takšna morala je asketska morala.

To pa, kar nam hoče danes vsiliti racionalizem, je neka čisto druga morala, antiasketska, izključno tehnološka morala. Primerna tehnika nam mora omogočiti racionalizirati človeško življenje, to se pravi zadovoljiti naše želje s kolikor je mogoče malo neprijetnosti, a brez tega, da bi se notranje spreminjali. Kar pa ona morala podreja razumu, so človeku zunanji agensi in materialne sile, so instrumenti človekovega življenja, to ni človek niti človeško življenje kot tako. Ne osvobaja človeka, ampak ga slabi, razorožuje, zaslužnjuje vsem atomom univerzuma, predvsem pa njegovi bedi in njegovemu egoizmu. Kaj še ostane od človeka? Potrošnik okronan z znanostjo. To je poslednje darilo, 20. stoletje kartezijanske reforme. (Maritain, 1932: 280-281)

V obravnavanem Maritainovem besedilu bi lahko našli še veliko snovi, ki ilustrira še danes nadaljujočo se naravnost, ki opozarja na vred-

nostno označeno doktrinarno kritiko ne samo Descartesa, ampak tudi vsega tistega, kar naj bi se bilo z njim začelo. Omenimo samo še Maritainovo značilno pripombo na račun Freuda, ki naj bi bil naslednik kartezijskega prezira telesa: »... Freud je nastopil s svojim velikim sadističnim lirizmom in teži k redukciji človeka na seksualnost in nagon po smrti.« (Maritain, 1932: 278) Ti navedki nakazujejo horizont iz katerega je mogoče reči to, kar je zatrdil Harry Bracken, ko je – če povzamemo – zapisal, da so diskusije na ravni nasprotja med empirizmom in racionalizmom »v sedemnajstem stoletju in danes«, diskusije med različnima vrednostnima sistemoma ali ideologijama, iz česar je mogoče razumeti »vnemo, ki karakterizira te diskusije«. (Bracken, 1973.) K temu je treba pripomniti, da je nasprotje med empirizmom in racionalizmom samo ena od kontroverz, ki se srečujejo v polju Descartesove filozofije.

Živahna polemika med Descartesovimi sodobniki v 17. stol. še ni postavila Descartesove filozofije na raven razlikovalne instance, ampak je pomenila proces njene recepcije. V tem procesu so se oblikovali nastavki, ki v 20. stol. podpirajo projekcije, v katerih se Descartes posredno vpisuje v tradicijo tistega, kar danes šteje za teoretski anti-humanizem. Polemike med Descartesovimi sodobniki, kritike samega Descartesa, naklonjene interpretacije njegove filozofije, ki so »popravljalne« in spreminjale njen smisel..., so bile na eni strani označene s takratnimi institucionalnimi pristojnostmi in rivalstvi med katoliškimi redi, drugače in na drugi ravni pa s filozofskimi nestrinjanji na drugi strani. Kot si lahko mislimo v naprej, še preden se seznamimo z disputi, nesporazumi, prepovedmi in celo represijo nad Descartesovimi privrženci, v 17. stol. ni videti povsem jasnih ločnic.² Če upoštevamo kritično naravnost Spinoze in Leibniza in določeno Lockeovo naklonjenost Descartesu, lahko rečemo, da te diskusije komaj potrjujejo razcep na racionalizem in empirizem, ki je v večini zgodovin filozofije ogrodje, na katerega se pripenjajo konstrukcije razvoja novoveških filozofskih idej. Nekoliko jasnejše obrise cenzure Descartesa kaže predvsem teološka zavrnitev, čeprav tudi to zamegljujejo Descartesovi poskusi, da bi ohranil stik predvsem z nekaterimi jezuiti kljub temu, da so mu rivalski janzenisti kazali nekaj več naklonjenosti. Naj bo kakorkoli že, ravno jezuitska dejavnost je botrovala temu, da so njegova dela prišla na *index* prepovedanih spisov. Naklonjenost Descartesu, ki naj bi vladala pri *Port-Royalu*, je, kot so pokazale novejšje raziskave, temeljila zlasti na pou-

² Pregledno poročilo o tem, ki ga mestoma sumarno povzemamo v tem delu našega besedila, najdemo v: Jolley, 1992.

darjanju vloge naklonjenega kritika Descartesovih *Meditacij* Antonina Arnaulda. Medtem pa sta npr. Le Maistre de Sacy ter Du Vaucel nasprotovala Descartovi konceptiji fizičnega sveta in nauku o živalih avtomatih. (Prim. Jolley, 1992: 400- 402) Med angleškimi empiristi najdemo na eni strani Hobbesa, ki se mu je Descartes zdel občudovanja vreden kot »najboljši geometer«, nikakor pa ga ni jemal resno kot filozofa, saj je ugotovil, da Descartesov *cogito* meša dve stvari: akt subjekta in esencialno naravo subjekta; po Hobbesu torej ni mogoč preskok od »mislim« k »jaz sem misel«. (Prim. Jolley, 1992: 408) Na drugi strani je pozneje Locke, ki je menil, da je Descartes »oče moderne filozofije« in se je identificiral, tako kot še mnogi sodobniki, z Descartesovo kritiko sholastike, obžaloval pa je njegov »dogmatizem«, kar se nanaša predvsem na konceptijo vrojenih idej. (Prim. Jolley, 1992: 416-417) Ta kontekst – ki smo ga z Jolleyevo pomočjo samo površno označili – ponazarja, da sta se Descartesova filozofija in njegov eksaktno znanstveni opus vpisala v širši proces konstruiranja novih interpretacij realnosti in s tem nove diskurzivne produkcije realnega sploh, ki v to produkcijo na zelo izrecen način vpelje filozofsko avtorefleksivno pozicijo. S tega stališča in strogo v tedanjem kontekstu, v katerem gotovo igrajo določeno vlogo tudi širše nakazujoče se kulturne transformacije dobe, njegova filozofija ni bila povsem na drugi fronti kot sočasni empirizem. Prav gotovo pa se vsakršna predstava o nekakšnem simetričnem odnosu empirizma in racionalizma, upoštevaje omenjeni kontekst, še bolj nazorno izkaže za zmotno ali vsaj zavajajočo. To, da se je kasneje empirizem izkazal kot predvsem filozofsko izhodišče za naravoslovne znanosti in filozofijo znanosti – Descartesova filozofija pa je poleg tega proizvedla še učinke, ki se pokažejo v oblikovanju transcendentnega idealizma – je stvar naknadne prisvojitve tradicije, ki so jo ustvarili filozofi pred samozavestnim nastopom razsvetljenstva.

Subjekt kot svoj lastni objekt

Danes bi bilo seveda neumestno razpravljati na ravni ugotavljanja tega, v čem je Descartes imel prav in v čem se je motil. Nemara je bolj pomembno zaznati tisto, s čimer je Descartes postal – ne samo v kritiki sholastičnega mišljenja za nazaj – *razlikovalna instanca* v filozofiji tudi za naprej. Če je Descartesov prispevek na področju eksaktnih znanosti nemara zanimiv zgolj kot neka sled v njihovi zgodovini, sled, ki sta jo npr. že kmalu zabrisala Leibniz in Newton v matematiki in fiziki, pa je seveda drugače v filozofiji. Če rečemo samo, da gre za Descartesov *cogito*, še ni

smo opredelili problemov, ki jih je postavitev te kategorije uvrstila v filozofijo. Bolj odločilna je utemeljitev *cogita*, njegova elaboracija, nemara še najbolj tista v *Meditacijah*, kakor pa sam rezultat. Kajti v samem postopku, ki bi ga morali šteti bolj za iskanje kot za dokazovanje, uzremo moment repetitivnosti »končnega« stavka, čigar resničnost se dogaja v avtorefleksivnem aktu. To pa pomeni, da *cogito* ne vzpostavlja niti sebe samega niti realnosti, ki jo določa, kot nekaj fiksne. To, kar se zgodi v razvitju konstrukcije *cogita*, v kateri ima dvom, kot pač vemo, odločilno vlogo, je to, da se subjekt določi za svoj lastni objekt. Da je Descartes opravil postopek postavitve *cogita* v diskurzu, ki se nam danes lahko dozdeva pravzaprav minimalističen in zato dokaj transparenten, kakor tudi to, da so v razmiku med mišljenjem in bitjo ostala odprta mnoga epistemološka vprašanja, ni toliko pomembno za to filozofijo samo, ampak šele za prihodnje filozofije in nemara tudi ideologije. Prav v tej formi je Descartesov poglavitni filozofski prispevek lahko *degré zéro* vrste novoveških filozofij od nemške klasične filozofije do fenomenologije in eksistencializma. Odločilna je relacija dvoma in gotovosti. »Pojma dvoma in gotovosti lahko beremo na različne načine. *Existo* je v enem smislu tega zasuka nedvomno gotov; za ta smisel gre v II. meditaciji. V nekem drugem smislu pa je ravno dvomljiv in negotov; za takšen drugačen smisel gre v III. meditaciji.« (Kemmerling, 1996: 86) Bodisi zapletene konstrukcije, ki se iz neizogibnega Descartesovega izhodišča razvijejo v zvezi z elaboracijo subjekta kot transcendentnega (kakršen je po Descartesovi hipotezi vrojenih idej in avtorefleksivne metode zgolj nebogljeno nakazan) bodisi kasnejše senzualistične teorije, bolj ali manj eksplicitno ponavljajo Descartesov postopek, ki je izpolnjevanje zahteve po jasnem in razločnem spoznanju. Da tu ne gre izključno za filozofijo, ampak za vsako racionalno vednost, za vsako še tako »nemislečo« znanost, najbrž ni treba posebej dokazovati. Za razliko od znanosti koncentriranih na svoje definirane objekte, je filozofiji pač bolj mar sama instanca subjektivne epistemološke pozicije. Zato zdaj lahko jasneje uzremo zakaj se Descartesov, v »dialektiki« dvoma in gotovosti sestavljeni subjekt, ki je kljub konstitutivni odprtosti v določenem smislu vseeno dovolj enoznačen, vpisuje na stran sekularne realnosti, na stran liberalizma in vsega drugega, kar je danes v najširšem smislu mogoče šteti h kritičnemu racionalizmu v družboslovni teoriji in politični praksi. »Descartesove *regulae* so navodila ne za *anima* ampak za *ingenium*: namesto, da bi vodila bralca (kot bi bilo mogoče) k temu, da se identificira s Kristusovim trpljenjem ali da se zave delovanja vere v samem sebi, Descartesove *regulae* spreminjajo dušo v preiskujoči *razum*. To so *intelektualne* vaje, oblikovane zato, da spremenijo bralca v znanstvenika, ki ne potrebuje več navodil za kesa-

nje zato, ker se je zavedel, da je moč racionalnosti v njegovem lastnem razumu.« (Oksenberg Rorty, 1983: 548)

Gotovo je sicer, da to, kar danes lahko razumemo s *cogitom*, ni povsem identično s tistim, o čemer lahko predpostavljamo ali samo ugibamo, da se je kazalo Descartesu. Descartesov *cogito* je zdaj dosegljiv le še kot transponiran, kot paradigma, ki npr. po Foucaultu hkrati z vprašanjem mišljenja odpira vprašanje »ne-mišljenega«. S tem se vez mišljenja in biti, ki je bila konstitutivna za Descartesovo filozofijo in njegovo znanstveno delo, pravzaprav pretrga; *cogito* ne vodi več neposredno k afirmaciji biti, ampak se odpira z nizom vprašanj, ki se nanašajo na bit. (Prim. Foucault, 1966: 9. pogl., 5. razdelek) Toda tu gre že za problematiko, ki presega naš skromnejši namen, da samo izpostavimo indice, ki ohranjajo Descartesovo aktualnost kljub temu, da se nam njegov filozofski opus zdaj lahko kaže samo še v posredovani verziji.

Descartesova zastavitev, ki je nujno proizvedla krožno argumentacijo – le-ta se je kot vzorec ohranila v poznejših filozofijah, ki so se koncentrirale na vprašanja v zvezi z določitvami subjekta – je prav s tem ko je subjektu naredila njega samega za objekt, subvertirala dani institucionalni kontekst. »Descartesova nova analitična matematična fizika seveda lahko ostane povsem intelektualna. Toda ali psihologija in ontologija, ki jo podpira, lahko ostaneta v mejah čisto intelektualnega razsvetljenja? Le kako naj njegova nova metafizika ne izzove sholastičnih doktrin in posledično oblasti sholastičnih institucij? Tu je ključno vprašanje, kaj bodo učili v šolah – stare avtoritete ali novo znanost? Kajti staro in novo nista kompatibilna. Kartezijansko razsvetljenje nikakor ne more ostati povsem intelektualno: mora se premakniti k reformatorski praksi.« (Oksenberg Rorty, 1983: 554)

Bog in subjekt

Tu nimamo namena obnavljati dolgotrajne diskusije o mestu boga v Descartesovem sistemu. Kot vemo se je le-ta gibala v razponu od dokazovanj, po katerih je Descartesov bog nekakšen poskus kompromisa s teologijo in potemtakem neke vrste dodatek k njegovi filozofiji, do dokazovanj tega, da Descartesovo postuliranje boga vendarle zaokrožuje njegovo filozofijo, iz katere naj bi tudi sledila nujnost božje eksistence. Ta diskusija se najbrž ne bo nikoli povsem končala, saj je tisto, kar jo poganja, različna zainteresiranost branj Descartesovega teksta. Za naše razpravljanje je pritrđitev eni ali drugi hipotezi bolj ali manj irrelevantna, pripomnemo lahko

samo to, da si najbrž ni mogoče misliti, da filozof takšnega formata kot je bil Descartes, ne bi problema boga vzel resno, četudi bi se ga lotil iz zunanjih razlogov. Če bi bil Descartes hotel ovreči boga, o čemer tudi v njegovi zasebni korespondenci ni nobenih indikacij, bi mu bilo najbrž jasno, da bi se zapletel v prenevaren spor s tedanjim *establishmentom* in se potemtakem tega problema nemara sploh ne bi lotil. Toda v luči naše hipoteze o Descartesu kot filozofsko aktualni razlikovalni instanci je poglobitveno reči, da je *ravno s svojim dokazovanjem boga*, ki je vendarle konsistenten del njegovega diskurza, predvsem pa v besedilu *Meditacij*, *Descartes bolj prizadel teologijo in njej zavezano filozofijo kot pa, če se problema boga sploh ne bi bil lotil.* »Vzpenjajoča se gibanja, ki jih zasledimo v tretji *Meditaciji*, so prej logično-psihološka kot eksistencialno-ontološka: preprosto ponazarjajo, da razum, ki je prišel preko prvih meditativnih faz, že implicitno poseduje *idejo* hierarhične razvrstitve svojih idej po stopnjah realnosti in popolnosti.« (Oksenberg Rorty, 1983: 557) S stališča te ugotovitve je mogoče nedvoumno reči, ne da je Descartes boga utemeljil racionalno, kar bi utegnili motiti teologijo, ampak, da je racionalnost na delu bolj posredno, da gre potemtakem prej za preseganje subjektivne iracionalnosti. Le-ta se sicer jasno prikaže v metafori zavajajočega demona, ki pa se npr. v četrtem paragrafu tretje meditacije pojavi, ne več v metafori, ampak kar kot sam bog, v vprašanju o tem, ali je »lahko tudi bog goljufiv«? V zmotljivosti subjekta torej, v njegovi podvrženosti »hotenjem ali afektom« vznikne nujnost boga, ne izvira pa iz kakršnekoli »vanj položene« vere. »In prav tako ima ideja, po kateri pojmem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega, v sebi zares več objektivne realnosti kakor tiste ideje, po katerih se kažejo končne substance.« (Descartes, 1973: 71) To, kar je Descartes izpeljal, je torej razločitev boga od »čutno dojemljivega« sveta – v čemer se je ločil tudi od sholastičnega aristotelskega naziranja – kar pravzaprav utemeljuje nadčutno komponento subjektivnega. Dokaz boga potemtakem pravzaprav šele končno veljavno dopolni *cogito*. Dokaz boga je torej dokaz subjekta in ne nasprotno, kar ni preprosto zgolj »obrat razmerja esence in eksistence«, ampak v bolj konkretnem pomenu implicitno zadeva območje moralnega, torej svobode. Seveda pa je to mogoče reči iz historične perspektive, v kateri se filozofija subjekta navezuje na dogodek francoske revolucije.

Ta aspekt se nam lahko še bolj pojasni, če upoštevamo Fichtejev *Atheismusstreit*. Ne, da bi gnali predaleč primerljivost Fichteja z Descartesom – zadošča že to, da se Fichte kot najdoslednejši »subjektivni idealist« uvršča med različne naslednike Descartesa – pa se nam v Fichtejevem sporu o ateizmu jasnejše zariše nevzdržnost racionalnega subjektivizma za teološ-

ko utemeljeno predstavo sveta. Fichteja kajpak lahko umestimo v polje, ki ga Amelie Oksenberg Rorty v citatu, navedenem na koncu drugega razdelka našega besedila, poimenuje reformatorska praksa. Le-ta je pri samem Descartesu po Oksenberg Rortyjevi ostala zgolj nakazana, pri Fichteju pa je bila vsaj na ravni filozofske retorike dovolj eksplicitna. V svoji »reformatorski praksi« je Fichte namreč zašel v spor, v katerem je bil obtožen ateizma. Četudi njegovo odgovorjanje nasprotnikom ni povsem primerljivo z Descartesovo konceptualizacijo boga, pač glede na Fichtejevo preokupiranost s problemom moralnega, pa najdemo skupno točko v stališču glede pojmovanja čutnega sveta. Stališče Fichtejevih nasprotnikov, naj bi po Fichteju zagovarjalo predstavo, po kateri je »... svet v sebi utemeljena, v sebi izpolnjujoča se in prav zato organizirana ter organizirajoča celota, ki vsebuje v svojih imanentnih zakonih in v samem sebi vzrok vseh v njem nastopajočih fenomenov.« (Fichte, 1977: 349) Če preskočimo nekatere nianse v Fichtejevi polemiki, lahko ugotovimo, da je njegovo lastno stališče temeljilo na transcendentalnem gledišču, po katerem »... čutni svet... ni nikakršen za sebe obstoječi svet: v vsem, kar opazimo, opazimo odsev naše lastne notranje dejavnosti.« (Fichte, 1977: 349)

Vera v boga, ki je utemeljena v subjektivnem spoznanju lastne subjektive insuficence – pri Descartesu kajpak utemeljena predvsem epistemološko, pri Fichteju pa etično-ontološko – reducira religijo in njeno moč nad tradicijo. Stališče subjekta, ki se sooči s paradoksnim učinkom samonanašalenga diskurza, proizvede v razpoznanju subjektive insuficence njeno nasprotje: moč subjektivnega, izrečeno kot premoč vedenja nad bivanjem. Če je namreč s stališča subjekta razpoznana njegova insuficientnost, se le-ta prikaže kot stopnica na poti k popolnosti, ki je seveda postavljiva v pojmu. Fichte je tako postuliral absolutnost subjekta, vendar je lahko ta koncept utemeljil le v hierarhiji poenotujočih se razlik med empiričnim, čistim in absolutnim Jazom in ga podkrepil z deontologijo.

Subjekt pa, ki iz sebe določa vso realnost, torej tudi svojo lastno realnost, ki se izkaže za začetek in konec cirkularnega dokaznega postopka preko instance dvoma, je nenehno izpostavljen lastnemu izničenju. Descartesova formulacija, kajpak veliko bolj pregledno kot Fichtejeva, prav označuje mejo med obstojem in ne-obstojem subjekta. Zato se iz Descartesove paradigme pravzaprav subjekt odpira samemu sebi kot svoj lastni objekt nenehne rekonstrukcije, ki vpotegne v svoje območje tudi zunanji svet. Znamenita Lacanova konstatacija, da »subjekta ni«, je torej izvirno vpisana že v Descartesovem *cogitu*. Kajti prav iz soočenja z lastno negacijo, le-ta pri Descartesu poteka preko metodičnega dvoma, se sploh vzpostavlja možnost konstrukcije subjekta. Freudova konceptualizacija nezavedne-

ga in tematizacija funkcije jezika v strukturalistični filozofiji in njenih naslednicah pa povnanjita *hiatus*, ki je bil vpisan v Descartesovi formulaciji. Zato seveda lahko rečemo, da so filozofije, ki so se v 20. stol, iztrgale abstrakcionizmu formule »človeka«, v najstrožjem pomenu besede dediči Descartesa.

Zdaj se lahko vrnemo k problematiki, ki smo jo nakazali na začetku v navedbi Maritainovega zavračanja »kartezijanske paradigme«. To, kar je Maritain zajel v pojmu »ponižnosti in asketske morale«, je naslovljeno na »človeka«. Takšne diskurzivne figure jasno nakazujejo dejstvo, da se nasprotovanje kartezijanski paradigmi zmore utemeljiti predvsem v moralnih kategorijah, saj Descartesu na epistemološkem območju temeljno ni mogoče prepričljivo oporekati. Ker je Descartesova filozofija vpisala tudi subjektivno voljo na stran spoznanja, ki je, kot je vidno v njegovi tematizaciji percepcije od izhodiščne gotovosti v *cogitu*, se Maritain in njegovi nasledniki oprimejo instrumentov »brzdanja volje«, kar pomeni, da govorijo z moralnega stališča. Na moralo, na »prakso ponižnosti in kesanja« torej naslovijo svojega »človeka« in mu v določenosti svobode z (Lacanovim) binarnim označevalcem svetujejo uklonitev, askezo. Čemur pa se pri tem ne morejo izogniti, je poskus potlačitve učinka kartezijanske instance, ki razdiralno deluje na pojem »človeka«. Kot lahko razberemo iz Maritaina, čigar formula se kot vzorec ponavlja v odrešitvenih in eshatoloških obrazcih meščanskih in komunističnih konservativnih ideologij 20. stoletja, je v tej formuli postulirana »človekova notranjost«, ki naj bi ostala »nespremenjena« ne glede na zunanje vplive. Najbolj razdiralni vpliv »kartezijanske reforme« se jim kaže kot reificiran v tehnologiji, izdelku »kartezijanske znanosti«.

V dobi, ko tehnologija sicer še ne misli, pač pa lahko »procesira«, pospešuje in konstituira delovanje kolektivnih znanstvenih možganov, se znameniti Descartesov »*cogito*« verjetno veže na »*existo*« v razsežnosti, o katerih se Descartesu zagotovo ni niti sanjalo, kar lahko trdimo glede na to, da je svoje relevantne sanje izčrpno opisal. Da iz tega sledijo posledice v smeri, ki smo jo zgoraj nakazali s Foucaultom, in ki po Deleuzu prinašajo ne samo deljivost telesa, kot je mislil Descartes, ampak deljivost individualnega subjekta, pa predstavlja takšno realizacijo kartezijanske paradigme, da je postuliranje abstraktnega, v skrepenelo religiozno sintakso ujetega moralnega »človeka« lahko samo še za več kot štiri stoletja zapoznelo lamentiranje, če se skozi ideološke označevalce ne prevede v kaj bolj nevarnega in tudi krvavo praktičnega. To, da se vzpostavljajo nove paradigme, ki kartezijanske sicer ne morejo zaobiti, se navezuje prav na razsrediščenost subjekta in njegovega mišljenja, ki je, če naj tudi upoštevamo

instanco etičnega in moralnega, določena z aspektom nenehnega izgubljanja in rekonstrukcije prostora za subjektivno.

Reference

- Bracken, Harry (1973) »Minds and Learning: The Chomskian Revolution«, v: *Metaphilosophy* 4; str. 229-245.
- Descartes, René (1973) *Meditacije* (prev.: P. Simoniti), Slovenska matica, Ljubljana.
- Fichte, J. Gotlieb (1977) *Gesamtausgabe I/5* (ur.: H. Lauth in H. Gliwitzky), Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz.
- Jolley, Nicholas (1992) »The Reception of Descartes' Philosophy«, v: *The Cambridge Companion to Descartes* (ur.: J. Cottingham), Cambridge University Press, New York, Melbourne; str. 393-424.
- Kemmerling, Andreas (1996) »Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz«, v: *Descartes nachgedacht* (ur.: A. Kemmerling in H.-P. Schürt), Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. str. 80-122.
- Maritain, Jacques (1932) *Le songe de Descartes*, Ed. R.-A. Correa, Pariz.
- Oksenberg Rorty, Amelie (1983) »Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations«, v: *Critical Inquiry*, vol. 9, 3, University of Chicago Press, Chicago.

»*Cogito ergo mundus talis est*«

Premislek o »antropičnem načelu« v sodobni kozmologiji

I

V filozofski in znanstveni kozmologiji je od začetkov novoveškega naravoslovja v renesansi pa vse do moderne dobe pri modelih in razlagah vesolja prevladovalo *kopernikansko načelo*, ki pravi, da v vesolju nimamo nikakršne odlikovane (»privilegirane«) lokacije – oziroma, če posplošimo, da so vse lokacije načeloma enakovredne, kajti vesolje je v najširšem referenčnem okviru homogeno in izotropno. Tega spoznanja ne moremo pripisovati že samemu Nikolaju Koperniku, ki je bil s svojim heliocentričnim nasproti geocentričnemu le začetnik decentralizacije kozmosa, za katerega je mislil, da je Sonce v njegovem središču. Odločilen korak k infinitistični in obenem decentralizirani kozmologiji je napravil Giordano Bruno z naukom o neskončnem množtvu svetov, katerih horizonti so relativni in spoznavno enakovredni. Isaac Newton – četudi je na metafizični ravni učil, da obstaja absolutni referenčni okvir prostora in časa (»senzorijski Boga«), glede na katerega naj bi se telesa gibala absolutno – pa je z zakoni mehanike dejansko prispeval k utrditvi kopernikanskega načela o enakovrednosti opazovalcev. Na začetku našega stoletja je razsrediščenje prostora-časa (in s tem vesolja) še posebej izrazito uzakonil Albert Einstein z relativnostno teorijo, katere osnovni »princip relativnosti« pravi, da v vsakem opazovalnem sistemu veljajo isti fizikalni zakoni, vključno z »zakonom o konstantni hitrosti svetlobe«.

Kopernikansko načelo v splošnem še vedno velja na fizikalni ravni, čeprav standardni kozmološki model »prapoka« (*big bang*), ki je izkustveno podprt predvsem z odkritjem »prasevanja« (ali »mikrovalovnega sevanja ozadja«, Penzias & Wilson, 1965), implicira vsaj eno odlikovano časovno koordinato – namreč ravno kozmološki »čas nič«, sam »trenutek« začetka širjenja vesolja.¹ Na osnovi te odlikovane koordinate prapoka je v stan-

¹ V kozmoloških modelih se uporablja enoten pojem *prostor-čas*, ki ga je v metriko relativnostne teorije vpeljal Einsteinov sodelavec matematik Hermann Minkowski (1907). Ko govorimo v standardnem modelu vesolja o prapoku, pa moramo vendarle razlikovati njegovo »lociranost« v času – namreč časovno »koordinato nič« v

dardnem modelu možno definirati gibanje neke galaksije ali cele jate galaksij »glede na sevanje ozadja« (izmerili so, da se glede nanj naša Galaksija giblje s hitrostjo približno 300 km/s), vendar je ta odklon od popolne izotropije vesolja, opazovanega z naše (makro)lokacije, relativno majhen, na meji merljivosti instrumentov raziskovalnega satelita COBE (Cosmic Background Explorer, glej: Silk 1994, str. 185 isl.). V splošnem torej lahko rečemo, da Brunova relativnost in načelna enakovrednost vesoljskih »horizontov« (Bruno 1979, str. 198 isl.) še zmeraj velja – še več: da se je z razvojem fizikalne kozmologije v našem stoletju nekdanje zgolj filozofsko *kopernikansko načelo* utrdilo tako na fizikalni teoretski ravni kakor tudi izkustveno verificiralo v astronomiji. V novem veku, od Bruna dalje, je človek vse bolj očitno postavljen v »nevtralen« univerzum, katerega brezdanjnost in izotropija vse bolj oddaljujeta tisto staro, antično, predvsem pa srednjeveško krščansko videnje kozmosa kot sklenjenega, *človeškega* »vesoljnega doma« (gl.: Koyré 1988, predvsem I. in II. poglavje), v katerega središče naj bi bili postavljeni prav mi, primerki vrste *homo sapiens*, na planetu, imenovanem Zemlja, ki kroži okrog ene izmed mnogih milijard zvezd, imenovane Sonce. Soočeni smo z brezdanjimi prostorji in časovji, katere sicer lahko merimo s pomočjo informacij, vsebovanih v svetlobi daljnih zvezd in galaksij, in v mislih potujemo vse tja do horizonta (»horizonta fotonov«, začrtanega s časom, ko je vesolje po standardnem modelu postalo prosojno za svetlobo), pri čemer štejemo dimenzije »znanega vesolja« v milijardah (svetlobnih) let – vendar teh razdalj kot ljudje, popotniki s telesom in možgani, ki imajo neko nam skrivnostno zvezo z razumom in dušo, nikoli ne bomo mogli premostiti v naših kratkih življenjih, saj vseh kozmičnih razdalj še svetloba ni »preletela« od »časa nič«, tj. od začetka širjenja vesolja.² Kje je torej v so-

kozmičnem času – od alociranosti prapoka v prostoru, kajti »prapok je bil dogodek, ki se je zgodil *povsod*« (gl. Morris 1990, str. 51, pa tudi drugje); prostor je namreč »nastajal« (se razpiral) skupaj z razširjajočo se snovjo/energijo. Seveda pa tudi problem časovne »lociranosti« prapoka ni preprost, četudi običajno pravimo, da nas od kozmičnega »časa nič« loči kakih 10 do 15 milijard let, pa tudi, da se je vesolje v precejšnji meri oblikovalo že v »prvih treh minutah« (gl. Weinberg 1976: *Prve tri minute*); zamisliti se moramo nad odločilnim vprašanjem, ki ga je postavil kozmolog Michael Shallis, 1986: »Kako dolge so bile dejansko tiste prve tri minute?« Po relativnostni teoriji namreč ni ukrivljen le prostor, ampak je »ukrivljen« tudi čas. Torej, možno je, da so trajale večno!

² S potekom kozmičnega časa se horizonti širijo, kajti svetloba, emitirana v davnih časih, »lovi« vse več in več lokacij (galaksij) v razširjajočem se vesolju; drugače rečeno: kozmični prostor-čas postaja vse bolj »raven«.

dobni kozmologiji še mesto za človeka, za kakršnokoli »antropično načelo«, ali – v našem kontekstu – za bežni in izmikajoči se *cogito*, ki ga je Descartes na začetku novoveške filozofije postavil ne le za poroka vsakršne gotovosti spoznanja, temveč tudi za ontološki temelj vsega bivanja?

Na astronomski in fizikalni ravni je »kopernikansko načelo« (nekateri mu pravijo kar »kozmolško načelo«) torej še vedno prevladujoče nad vsakršnimi »antropičnimi meditiranj« (Silk 1994, str. 8-11: *anthropic musings*) – drugače pa je na epistemološki ravni sodobne kozmologije. Epistemologija kot znanost o (spo)znanju (*epistémé*) se na področju kozmologije sprašuje, kakšni so pogoji našega (spo)znanja in videnja vesolja, pa tudi to, kaj lahko – če sploh kaj – iz analize teh pogojev vzemo o samem vesolju (skratka, znova se zastavljajo kantovska vprašanja, kot bomo videli pozneje). Eno izmed osrednjih načel sodobne kozmolške epistemologije je *antropično načelo*, ki ga je formuliral fizik-kozmiolog Brandon Carter (1974). K natančni formulaciji tega načela se bomo vrnili v petem razdelku, za zdaj le povejmo, da je bistvo antropičnega načela v njegovi eksplikativni funkciji, ki naj bi razložila, kako je možno, da je med tolikimi teoretično možnimi pogoji v vesolju človek (*anthropos*) deležen prav takšnih, ki mu dajejo »odlikovano lokacijo« opazovalca – ali, v filozofskem žargonu, mislečega subjekta (*cogito*) – ki se, med drugim, sprašuje: »Kako je možno, da je med tolikimi teoretično možnimi pogoji...?«

Najprej se zastavlja vprašanje, čemu fizika sploh potrebuje takšno načelo? Mar ni to zadeva meta-fizike (v dobesednem pomenu), meta-znanosti oziroma filozofske epistemologije? Seveda je, toda fizika sama potrebuje antropično načelo, ker ji le to lahko nudi zadosten razlog za razlago določenih izkustveno potrjenih »srečnih naključij« – ob predpostavki, da v znanosti niso sprejemljive nobene finalistične, teleološke (praviloma tudi teološke) razlage. Poglejmo si, kaj je mišljeno s »srečnimi naključji« v kozmologiji.

II

Sodobna fizika vedno znova odkriva evidence za to, da je vesolje izredno »dobro ubrano« (angl.: *well-tuned*, dobesedno »dobro uglašeno«): če bi bilo v svojih osnovnih parametrih le malce drugačno, se v njem sploh ne bi moglo razviti življenje, pa ne samo to – ne bi mogle nastati niti galaksije, niti zvezde, niti planeti, in še več: niti osnovni delci snovi, kakršno poznamo, ne bi obstajali, če bi bili začetni fizikalni parametri le malce

drugačni. Kako je mogoče, da je univerzum³ tako »dobro ubran«? Gre za »srečno naključje« ali za »božji načrt«? Ta alternativa je za sodobno znanost slaba, saj načeloma ne sprejema niti naključja niti božjega načrta. Mar obstaja kakšna tretja možnost razlage? Videli bomo, da tretjo razlago omogoča prav »antropično načelo«, najprej pa si pogledjmo nekaj najbolj očitnih »dobrih ubranosti« v vesolju.⁴

Fizik R. H. Dicke (1978) je, na primer, izračunal, da bi eno sekundo po prapoku (v standardnem modelu nastanka in razvoja vesolja) zmanjšanje hitrosti širjenja za eno samo milijoninko (!) povzročilo, da bi se vesolje spet zrušilo vase, še preden je postalo transparentno za fotone (svetlobo), tj. kakih pol milijona let po prapoku; nasprotno pa bi enako majhno povečanje hitrosti širjenja po prvi sekundi povzročilo, da bi kinetična energija ekspanzije snovi povsem prevladala nad gravitacijo, tako da ne bi prišlo do zgoščevanja galaksij, zvezd itd. (Podobne, še presenetljivejše izračune navaja Hawking v *Kratki zgodovini časa*, 1988.) Nadalje, kako je prišlo do tako popolne strukturne koordinacije medsebojno zelo oddaljenih regij vesolja (saj vidimo vesolje na velikih razdaljah v vser smereh kot homogeno in izotropno), ko pa – kakor sledi iz relativnostne teorije – te regije doslej zaradi končne hitrosti svetlobe niso mogle biti kavzalno povezane? Na to vprašanje sicer hipotetično odgovarja »inflacijska teorija«⁵, vendar se s tem vprašanje »dobre ubranosti« zgolj prenese na drugo raven, saj so morali biti pogoji same »inflacije« dobro ubrani. Podobnih »srečnih naključij« bi lahko navedli še celo vrsto. Morebitni ugovor, da je v zgornjih primerih »dobra ubranost« vezana na standardni kozmološki *model*, ki pa še sam ni povsem preverjen, čeprav precej dejstev govori zanj – ta ugovor je prekratek, saj obstaja vrsta argumentov za »dobro ubranost« tudi na področju preverjene (in v tehnologiji uporabne) fizike delcev, na primer: razlika med masama protona in nevtrona je približno enaka masi dveh

³ Izraza 'univerzum' in 'vesolje' tukaj uporabljam sinonimno, medtem ko ima izraz 'kozmos' bolj klasične konotacije (»svetovni red«, »vesoljni dom« ipd.), kar pa ne velja za izpeljanke 'kozmični' (žarki), 'kozmoško' (načelo) ipd., ki so se uveljavile v sodobni *kozmozlogiji* kot znanosti o vesolju (univerzumu).

⁴ Primere za »dobro ubranost« vesolja povzemam predvsem po dveh temeljnih sodobnih delih, ki obravnavata antropično načelo: Barrow & Tipler 1986 in Leslie 1989 (gl. literaturo).

⁵ »Inflacijsko teorijo« kot dodatek k standardnemu modelu vesolja je formuliral Alan Guth (1980). Gre za hipotezo, da je prišlo do kratkega obdobja hitre pospešene (antigravitacijske) ekspanzije vesolja v prvi sekundi po prapoku, domnevno zaradi energije, ki se je sprostila ob »fazni spremembi«, porušenju simetrije med osnovnimi fizikalnimi silami.

elektronov (torej sorazmerno majhna) – če bi bila razlika le malce drugačna, ne bi bil možen obstoj stabilnih elementov, tj. večina elementov bi bila radioaktivna, kar bi nadalje preprečevalo nastanek velikih molekul, npr. aminokislin, itd. Nadalje, »dobra ubranost« fizikalnih zakonov se kaže tudi v stabilnih »tirnicah« elektronov okrog atomskih jeder (kvantna mehanika, Max Planck, 1900). V ozadju teh ubranosti niso nobeni nujni (apriorni) teoretski razlogi, kajti fizikalne *konstante* niso deducirane z nujnostjo iz enačb same teorije, ampak se nam – vsaj na sedanji ravni teh teorij (ko še ne obstaja univerzalna fizikalna Teorija, ki jo nekateri iščejo) – kažejo kot *kontingentne*: gre za to, da jih vnesemo v enačbe za uskladitev fizikalnih variabel oz. količin, ki jih variable nadomeščajo. Torej v načelu ne bi bilo nič protislovnega v tem, da bi bila, npr. gravitacijska konstanta kvantitativno drugačna, toda posledice tega »premika« bi bile drastične, podobno kakor v že navedenih primerih. »Dobra ubranost« se kaže tudi v razmerjih med štirimi osnovnimi fizikalnimi silami (močno in šibko jedrsko silo, elektromagnetno silo in gravitacijo); na primer, če bi bila močna jedrska sila, ki veže kvarke v protonih in nevtronih ter protone in nevtrone med seboj, le rahlo močnejša, bi se vsa snov spremenila v jedra skoraj neomejene velikosti, nekakšne »mini« nevtronske zvezde; gostote in pritiski v takšnih telesih bi bili velikanski, razmere torej zelo »negostoljubne« za kakršnokoli življenje. Zanimiva so tudi sovpadanja pri razmerjih med na videz neodvisnimi velikimi števili, ki izražajo na eni strani kvantne in na drugi kozmološke kvantitete (mikro- in makrokozmos).⁶ In, navsezadnje, kot ugotavljajo mnogi sodobni fiziki (med njimi tudi kozmolog Andrej Linde), drugačna bi bila lahko tudi osnovna topologija in metrika prostora-časa, sama »strukturiranost« vesolja. V tej zvezi se zastavlja tudi vprašanje, kako to, da so v vesolju razvite prav tri in samo tri prostorske dimenzije, ko pa bi jih bilo lahko, teoretično, tudi deset ali več (t.i. »hiper-prostori«, ki nastopajo v nekaterih sodobnih teorijah »vélikega poenotenja« fizike).

Primerov »dobre ubranosti« bi lahko naštevali še in še. Skratka, vesolje se nam kaže kot »dobro ubrano« za obstoj nas samih kot mislečih bitij, in sicer že na fizikalni, kaj šele na kemijski in biološki ravni (npr. izjemno majhna možnost »naključnega« nastanka molekule DNA kot biokemijske osnove življenja). Nastanek življenja, še posebej pa zavesti – ali, če rečemo bolj »nevtralnno«: opazovalca – je velika skrivnost; pa tudi če tega misterija

⁶ Na ta sovpadanja je opozoril že eden izmed pionirjev kvantne mehanike Paul Dirac v članku *The Cosmological Constants* (1937).

ne poskušamo znanstveno razložiti, še vedno ostane velika uganka, kako to, da so bili začetni pogoji, za katere je bilo teoretično neskončno možnosti, tako »dobro uglašeni« za nastanek snovi, osnovnih elementov, iz katerih smo sestavljeni kot fizična bitja. John Leslie, kozmolog in filozof, ki razmišlja o »mnogih svetovih« nasproti enemu svetu (*univerzumu*), je zapisal: »Bog je moral biti zelo skrben pri odločanju, katero fiziko je izbral« (Leslie 1989, str. 63).

Pa je fiziko res moral izbrati Bog, da bi se mi, ljudje, opazovalci, rodili v telesu in se takole spraševali – ali pa se to nenavadno »naključje« dá razložiti kako drugače? Dejstvo je, da je »dobra uglašenost« očitna in kliče k razlagi, ker se razum, ki zahteva zadosten razlog (*cf.* Leibniz), ne more sprijazniti, da gre pri tolikšni natančnosti zgolj za naključje. Potem ko znanstveniki zavrnejo naključje in Boga »postavijo v oklepaj« (da s tem pustijo »odprt prostor veri«), še vedno ostane – sicer vprašljiva, kot bomo videli pozneje – možnost, da nenavadna »naključja« razložimo z antropičnim načelom, kakor ga je formuliral Brandon Carter; toda ta razlaga zahteva delovanje »učinka opazovalne selekcije«, ki pa zahteva obstoj *mnoštva svetov* (univerzumov, vesolij). Poglejmo si najprej nekaj zgodbic, ki nam ponazarjajo »učinek opazovalne selekcije«. ⁷

III

1. *Ribiška zgodba*. Recimo, da si ribič in da veš, da je motna voda jezera skrivala natanko 87,617 cm dolgega krapa – saj si tako dolgega krapa pravkar ujel in izmeril. Ali to dejstvo zahteva kakšno posebno razlago? Seveda ne, si misliš: navsezadnje mora vsaka riba imeti neko svojo dolžino. Vendar si zatem dobro ogledaš svojo novo ribiško palico (recimo, da bi preveril, ali se ni kaj poškodovala zaradi tako velike ribe) in presenečen ugotoviš, da na njej z drobnimi črkami piše, da je s to palico možno loviti samo ribe natančno dolžine 87,617 cm ($\pm 0,003$ cm)! Zdaj pa si precej zbehan, različne hipoteze ti švigajo po glavi, da bi si razložil to nenadavno ujemanje: najprej (a) pomisliš, da v motnem jezercu plava »nebroj« (zelo mnogo) različno dolgih rib in da si čakal dovolj dolgo (ali da si imel takšno srečo?), da je končno prijela tista, ki je ravno pravnjše dolžine za tvojo ribiško palico; nato podvomiš v to hipotezo, saj si ribaril samo tri

⁷ Navedene zgodbice v glavnih potezah povzemam po: Leslie 1989, str. 9-22, vendar jih povem malce po svoje (še posebej tretjo in četrto).

ure, to pa ni tako zelo dolgo, in pomisliš (b), da je v jezercu nemara bila ena sama riba, ki jo je v njem nekdo »vzgojil« prav zate, da bi te razveselil in te nasitil z mastno ribjo večerjo. *Obe* razlagi sta s stališča logike oziroma epistemologije ustrezni in celo kompatibilni sta lahko. Nasprotno pa ne pride v poštev razlaga, da je bila v motnem jezercu le ena riba, ki je po *naključju* ustrezala tvoji ribiški palici. Takšnega neverjetnega naključja razum preprosto ne more sprejeti, kajti za vsako kontingentno resnico zahteva zadosten razlog. Prav tako ne pride v poštev razlaga, da je v motnem jezercu sicer mnogo rib in da so *use* enake in ravno pravšnje za tvojo ribiško palico. Zanimivo pa je to, da imajo v razlagi (a), sprejemljivi razumu, razlagalno funkcijo pri ulovu ravno pravšnje ribe tiste *ostale* ribe drugih dolžin, ki jih sploh ne vidiš v motni vodi in za katere izkustveno ne veš, ali resnično obstajajo ali ne. (Kot bomo videli, pri antropičnem načelu analogno pojasnjujejo nam nedostopni *drugi* svetovi »dobro ubranost« našega, nam edino izkustveno dostopnega sveta.)

2. *Zgodba o strelskem vodu*. Obsojen sem na smrt. Eksekucijo izvaja petdeset strelcev, ki nabijejo puške, ustrelijo, in vendar *usi* zgrešijo – in jaz ostanem živ! (Smrtna kazen se po zakonu ne ponavlja.) Sprašujem se: kako je to mogoče? Prva razlaga (b), ki mi pade na misel, je ta, da so se strelci vnaprej dogovorili, da bodo streljali mimo mene (so mi pač naklonjeni in nočejo, da bi umrl); druga razlaga (a), ki je v tem primeru sicer zelo fantastična (kakor iz kake Borgesove novele⁸), vendar teoretično neoporečna, pa je: obstaja neskončno ali nepreštevno *mного svetov*, v vsakem sem stal (oziroma so moji »drugi jazi« stali) pred strelskim vodom – in jaz tukaj, v tem svetu, sem edini preživeli (ali med redkimi preživeli), vsi »drugi« so padli. V tem primeru zelo nazorno deluje »učinek opazovalne selekcije«: če v enem izmed tistih drugih svetov »jaz« ne bi preživel, potem *ne* bi mogel opazovati nenavadnega »naključja« svojega preživetja, ne bi se mogel čuditi in se spraševati, kako je možno, da sem preživel pred puškami petdesetih izurjenih strelcev...? – Na videz je to nekakšna loterija, vendar je opisana situacija različna od loterije v neki bistveni značilnosti. Recimo, da kupim srečko, zadenem sto milijonov in se čudim: kako to, da ravno jaz? No, to je res srečno naključje, ki pa je racionalno povsem razumljivo, saj nekdo pač mora zadeti, če so razprodane vse srečke. Tukaj *ne* gre za »učinek opazovalne selekcije«, saj bi jaz prav tako – sicer z malce grenkim

⁸ V mislih imam novele »Vrt s potmi, ki se cepijo«, »Babilonska knjižnica« idr. (gl. Jorge Luis Borges: *Izmišljije*, 1956, prev. Jože Udovič, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1984).

priokusom in zavistjo – opazoval nekega drugega srečneža, ki bi zadel glavni dobiček s srečko, različno od moje le v eni sami številki. Ko bi pri loteriji deloval »učinek opazovalne selekcije«, kakor v zgodbi o strelskem vodu, potem bi jaz lahko opazoval izid loterije samo v primeru, če bi jaz sam zadel glavni dobiček (ali vsaj enega od glavnih, če bi bilo danih več možnosti preživetja).

3. *Zgodba o tipkajočem šimpanzu*. Gre za parafrazo znane zgodbice, po kateri bi šimpanz, če bi mu dali pisalni stroj, da bi se z njim igral, in dovolj časa (verjetno več milijard let?), pa seveda zadosti papirja (bržkone v masni količini cele galaksije?) – prej ali slej natipkal 15. Shakespeareov sonet, ki se začne:

»Ko zrem, da vsaka živa stvar narave
le za trenutek zadrži prelest...«

Zgodbico bi lahko dopolnili z »učinkom opazovalne selekcije« tako, da bi šimpanz opazil (se zavedel), da sploh piše, šele takrat ko bi napisal petnajsti Shakespeareov sonet. Seveda pa so možne nadaljnje variacije, na primer: ker sem ljubitelj šimpanzov, želim tipkajočemu šimpanzu prebuditi sposobnost (sámo)opazovanja (beri: zavest), pri čemer vem, da se bo to zgodilo z nekim »naključnim« nizom znakov, ki ga bo šimpanz v vseh tistih milijardah let tipkanja prej ali slej zapisal – toda, kako naj vem, *kateri* niz je to? Kako naj vnaprej vem, da je to ravno petnajsti Shakespeareov sonet, ne pa na primer slavni Chomskyjev (ne)stavek:

»Zelene misli besno počivajo.«

ali pa kar niz (marsovski verz?):

»Xmalmp ičnd šraiik hzšptamsr.«?

Ali je teoretično možno, da več različnih nizov »prebudi zavest«? (Ali pa se zavest lahko »prebudi« zgolj iz nekega določenega aminokislinskega niza, ki mu pravimo DNA?) Kaj veš, morda »prebudi« (šimpanzovo) zavest tudi zgoraj zapisani »marsovski verz«, manj verjetno pa je, da to lahko doseže niz:

'aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa'

ki bi ga šimpanz verjetno kaj kmalu natipkal, če bi mu bilo všeč, da pusti svoj prst malce počivati na črki 'a' (pisalni stroj naj bo električni). – Nekaj podobnega je pri »učinku opazovalne selekcije« v kozmologiji: nastanek kompliciranih organskih molekul preprosto ni možen, če nekaj blokira variacije, na primer, če bi bila večina elementov radioaktivnih; ali pa, če bi vesolje po prapoku do ponovnega kolapsa trajalo le nekaj milijonov let (če »inflacija« zgodnjega vesolja ne bi bila »dobro uglašena«), potem nizi atomov, povezanih v molekule, ne bi bili kaj prida zapleteni, ker za nastanek kompliciranih struktur ne bi bilo dovolj časa – seveda, če gre

zgolj za delovanje »naravne selekcije« brez kakršnegakoli božjega načrta.⁹

Pri spekulacijah o tem, kakšno materialno osnovo potrebuje zavest, da se »prebudi« ter začne opazovati, se čuditi in (se) spraševati, pa gre še za eno vražjo pomisel, ki skuša relativizirati vsakršno evoliucijsko teorijo, vključno s kozmologijo, zasnovano na antropičnem načelu. Ta pomisel je ponazorjena z naslednjo zgodbico:

4. *Zgodbica o pametnem planktonu.* Recimo, da je neki »padli demiurg« v posmeh Očetu ustvaril planktonska bitja rodu *rotifera* in jim zapisal v pamet, naj častijo kot svojega boga Rožnatega prašička, ki da jih je v njihovi mlaki, po kateri je taval v pradavnini, oskrbel z ravno pravšnjo mešanico vode in blata za njihovo življenje. Človek, ki je seveda neskončno več kot ta pametni plankton, pa vendar ni Bog, se lahko sprašuje o bitjih *rotifera*: kaj pa, če bi jih tisti njihov demiurgec (*un petit malin génie*) ustvaril za življenje v arzenikovi raztopini in jim zraven še natvezil, da so zanj lahko hvaležni Vijoličnemu prašičku – mar se ne bi *rotifera* ravno tako čudila, da jim je dano ravno to, kar potrebujejo, namreč arzenik!?¹⁰

Pri kozmologiji, ki ugotavlja »dobro ubranost« našega vesolja za nas kot opazovalce, pa gre vendarle za osnovnejše stvari kot za variante, ponazorjene in karikirane v zgodbici o pametnem planktonu. »Dobro ubranost« namreč zahteva že sam nastanek *snovi* kot »nosilke« zavesti, ne pa šele možna variiranja vrst in načinov življenja na Zemlji ali v vesolju; drugače rečeno, osnovna »dobra ubranost« vesolja za nas je prav tako nujna tudi za Marsovece ali inteligentne alge na neki oddaljeni galaksiji. Na vprašanje, ali je na primer v središču Sonca, kjer temperatura znaša več milijonov stopinj in je snov v obliki plazme, možen nastanek zavesti oziroma sploh življenja, pa naj gre za še tako eksotične vrste živih bitij – na to vprašanje moramo kljub vsemu (če hočemo ohraniti vsaj malce racional-

⁹ »Učinek opazovalne selekcije« bi sicer lahko primerjali z darvinistično naravno selekcijo pri razvoju vrst, čeprav je med njima bistvena razlika v tem, da pri naravni selekciji v biologiji poznamo alternativne (tj. neučinkovite) variante prek fosilov, pa tudi spričo prisotnosti tolikih različnih vrst živih bitij na Zemlji, medtem ko drugih *svetov* iz postuliranega kozmičnega množstva izkustveno ne poznamo, ampak jih lahko le teoretično predpostavljamo.

¹⁰ Podobno misel v manj sarkastični obliki je izrazil že predsokratski modrec, eleat Ksenofon iz Kolofona (6. st. pr. n. š.): »Ko bi goved in konji imeli roke in znali delati podobe, bi upodabljala goved goveje, konji konjske like bogov...« (po Sovretovih *Predsokratikih*, str. 68). Ksenofon tukaj seveda predvsem smeši antropomorfnem grških bogov.

nosti) odgovoriti: *ne*, v takšnih razmerah življenje ni možno. Relativizacija »dobre ubranosti« glede na tistega, ki jo uživa in se o njej sprašuje, ima torej vendarle neke meje. Lahko bi sicer rekli, da so to zgolj meje *naše* predstavljenosti in da Bog lahko stori, na primer, da se angeli sprehajajo po medgalaktični praznini (ali pa v neki povsem drugi razsežnosti, ki »ni od tega sveta«), vendar v okviru kozmologije kot *znanosti* (in/ali filozofije) moramo upoštevati meje drugačnosti, začrtane z našim razumom. In verjeti, da nas razum presega.

IV

V navedenih zgodbicah, ki ponazarjajo predvsem delovanje »učinka opazovalne selekcije« v evoluciji vesolja in človeka-opazovalca, je očitno, da ta mehanizem izbora lahko deluje le v primeru, če ima na razpolago *mnoštvo svetov* (vesolij), pri čemer mora biti svetov resnično mnogo (ali celo neskončno). Le v tem primeru lahko »učinek opazovalne selekcije« raz-reši in razloži neverjetno »srečno naključje«, da sem tukaj in da opazujem-mislím (*cogito*). S tem pa se odpre novo, morda še težje vprašanje – le kje so vsi ti svetovi (vesolja)?

Ko je Giordano Bruno učil o »mnoštvu svetov«, o nešteti svetovih v neskončnem *univerzumu*, je s tem mislil predvsem na »druge oble« (tj. druge zemlje, druga sonca), mestoma tudi na druge horizonte. Renesancnemu modrecu se je vesolje – kljub misli, ki je segala v neskončnost – kazalo še kot sorazmerno »majhno«. Današnji horizont zaznavnega vesolja pa je velikanski in sega deset ali več milijard svetlobnih let daleč (do tja, ko »rdeči premik« objektov postane tolikšen, da jih ni več mogoče opazovati); danes vemo, da Brunove »oble«, ki jih gledamo s prostimi očmi ali s teleskopi na nočnem nebu, niso v drugih svetovih (vesoljih), temveč v bolj ali manj bližnjih regijah našega univerzuma. Kaj bi torej danes lahko pomenil izraz 'drugi svetovi', mišljen kot druga vesolja? Zaznavno vesolje nam je dano eno samo, množstvo pa lahko mislimo na teoretski ravni. Teoretskih modelov mnogih svetov (vesolij) je več, navedel bom nekaj glavnih *kriterijev* možnega razlikovanja med njimi.

1. Svetovi se drug od drugega lahko ločijo po tem, da med njimi *ni vzročne zveze*; to je fizično možno že znotraj »našega« univerzuma, ki je nastal – hipotetično – s prapokom, kajti svetlobna hitrost *c* je končna in obenem največja možna hitrost širjenja vzročnih verig (tudi informacij); vendar, če gre za takšne kavzalno ločene »regije« znotraj »našega« univer-

zuma, rajši govorimo o različnih *horizontih*, ki se ne prekrivajo ali se še ne prekrivajo – kajti, če je vesolje sklenjeno (česar ne vemo zanesljivo), se bodo ob »velikem obratu« (?) vsi poprej ločeni horizonti zlili v enega samega, tj. svetloba, ki se je sprostila s prapokom (natančneje, kmalu po prapoku), bi nazadnje iz vsake lokacije dosegla vsako drugo lokacijo univerzuma. Torej, če so možne kavzalno ločene regije (horizonti) znotraj našega vesolja, so še toliko bolj možna kavzalno ločena (druga) vesolja – le da o njih nimamo nobenih izkustvenih podatkov.

2. Bolj fantastični model mnogih in ločenih svetov (vesolij v celovitem pomenu) pa je teorija, ki jo zagovarjajo nekateri kozmologi, med najbolj znanimi Andrej Linde, da so že ob sami »inflaciji« v prvi sekundi po prapoku nastala različna vesolja, in sicer zato, ker naj bi »fazne spremembe« na različne načine »zlomile« simetrije med osnovnimi fizikalnimi silami na različnih »lokacijah« (kolikor je v tistem kozmičnem »praatomu« sploh možno govoriti o lokacijah). To bi nadalje pomenilo, da so v drugih vesoljih, ki so takrat nastala in ostala kavzalno ločena zaradi »počasnosti« svetlobe, tudi drugačni osnovni delci, interakcije, polja, metrike prostora-časa itd. Četudi se zdi ta model morda preveč fantastičen, pa t.i. »Vélika teorija poenotenja« (*Grand Unified Theory* oziroma *GUT*) – ki je osnova za hipoteze o zgodnjih kozmičnih »faznih spremembah« in »inflaciji« – dejansko predvideva različne variante razpada simetrije med šibko in močno jedrsko silo; te različice je možno primerjati z nastankom kristalov ledu iz vode: osi simetrije različnih lokacij na zamrznjeni vodni površini so različne, celo naključno usmerjene (gl.: Leslie 1989, str. 75). Torej, po modelu (2) nastanka mnogih svetov le-ti ne bi bili zgolj kavzalno nepovezani, temveč bi bila v njih tudi drugačna snov, polja sil, metrika prostora-časa itd. – četudi bi še vedno v njih veljali isti osnovni fizikalni zakoni; če pa bi bili še slednji drugačni (tj. če bi bili svetovi *nomološko* različni), pa bi bili ne le nepredstavljeni, temveč dejansko tudi nemisljivi na ravni znanosti oziroma racionalnega mišljenja.

3. Tretja možnost soobstoja mnogih svetov (vesolij) so »črne luknje« oziroma »singularnosti«, tj. vrzeli v prostoru-času, v katerih prostor-čas ne bi bil definiran; drugače rečeno, kozmični prostor-čas naj ne bi bil kontinuum. Nekateri modeli teh singularnosti (Kerrove »obročaste« črne luknje ipd.) dopuščajo možnost, da bi bile te vrzeli v »našem« prostoru-času »vhodi« v druge svetove, namreč v druga, od nas ločena vesolja; včasih jih imenujejo »črvojedine« (*wormholes*), ki naj bi bile nekakšne bližnjice skozi vesoljna prostorja-časovja, podobno kot črv ubere bližnjico na drugo stran jabolka kar skozenj. Nekateri (meta)fiziki (npr. Kip Thorne) celo razmišljajo o »črvojedinah« kot potencialnih časoplovih, ki bi časoplovca pope-

ljale v preteklost in prihodnost. Verjetno je odveč pripomniti, da so bile te ideje mnogokrat uporabljene v znanstveni fantastiki.¹¹

4. Četrty model nastanka in raz-ločevanja mnogih svetov je *teorija »kozmičnih ciklov«*. V tem modelu naj bi bili svetovi nanizani v časovni dimenziji, ki naj bi v obe smeri presejala nastanek in morebitno izginotje našega vesolja (kar je vprašljivo). Kozmični cikli naj bi bili določeni z nihanji sklenjenega kozmosa med »prapokom« (*big bang*) in »pratrkom« (*big crunch*), med ekspanzijo in kontrakcijo – kakor da bi bil kozmos veliko živo bitje, ki ritmično »diha«. Ta model je zakoreninjen v starih kozmoloških predstavah o »Vélikem letu« kot enem življenjskem obdobju Kozmosa – v sodobni kozmologiji pa ga je pred nekaj desetletji zagovarjal znani fizik John A. Wheeler, vendar ga je pozneje tudi on opustil. Po tem modelu naj bi univerzum ob vsakem »vozu« (singularnosti) v svojem nihanju »pozabil« na vse svoje prejšnje lastnosti, razen na celotno maso, električni naboj in vrtilno količino (enako kot v teorijah o »črnih luknjah«); tako naj bi se ob »vesoljni premeni« npr. »pozabilo« oziroma zbrisalo tudi razmerje med masami osnovnih delcev, pa tudi razmerja med osnovnimi silami, vrednosti fizikalnih konstant itd. Šlo naj bi torej za nova in nova »probabilistična reprocesiranja« (Leslie 1989, str. 82-83), tako da bi se prej ali pozneje realizirale vse možnosti, kolikor cikliranje iz kakega razloga ne bi bilo zaustavljeno. Prav v tem pa je glavni problem te teorije; najprej je treba reči, da v šestdesetih in sedemdesetih letih (tj. v obdobju, ko sta Hawking in Penrose formulirala svoje zdaj že »klasične« teoreme o singularnostih, iz katerih naj ne bi bilo povratka¹²), v zvezi s teorijo kozmičnih ciklov ni bilo jasno, kako naj bi iz pratra kot končne kozmične singularnosti sploh prišlo do novega prapoka, novega začetka. Pozneje pa je sam Hawking prišel do presenetljivega odkritja, da »črne luknje niso tako črne« (Hawking 1994, 7. pogl.) – odkril je »Hawkingovo sevanje« črne luknje, ki je v

¹¹ Spomnimo se samo (tisti, ki smo že v srednjih letih) »kultnega« filma iz poznih šestdesetih *Odiseja 2001*, ki ga je posnel Stanley Kubrick po scenariju Arthurja C. Clarkea. Bo tudi leto 2001 minilo tako »neopazno«, kot je minilo neko drugo v znanstveni fantastiki znamenito leto, 1984?

¹² Hawking-Penroseov teorem o singularnostih (1970) pravi: Če je splošna teorija relativnosti veljavna, potem so singularnosti neizbežne (gl. Hawking 1994, str. 57). Izkustveni dokazi za veljavnost Einsteinove splošne teorije relativnosti so prepričljivi, vendar pa ni jasno, ali ta teorija velja tudi v »mikrokozmosu«, tj. na področju kvantne fizike – verjetno ne, saj sta s kvantno mehaniko (za katero so dokazi prav tako ali še bolj prepričljivi) nezdržljivi. Eden izmed glavnih problemov sodobne fizike je prav premostitev inkompatibilnosti med njenima najbolj eminentnima teorijama.

zvezi z njeno entropijo; če pa ima črna luknja entropijo, iz tega sledi, da ima tudi temperaturo, tj. da se poleg že omenjenih fizikalnih lastnosti v singularnostih ohranja tudi temperatura. In tu je glavna fizikalna težava glede teorije kozmičnih ciklov: če entropija nenehno raste, tudi v fazi kontrakcije (kot meni Hawking), potem bi bil vsak nadaljni prapok »bolj vroč«, silovitejši od prejšnjega – in to naj bi po izračunih nekaterih kozmologov (med njimi Josepha Silka) omogočalo največ sto sklenjenih ciklov ob omenjeni obstoječi masi in/ali energiji vesolja; po sto ciklih bi postale sile ekspanzije premočne in ne bi prišlo do nove kontrakcije (drugače rečeno, vesolje ne bi bilo več sklenjeno, ampak odprto). Fizika Dicke & Peebles pa sta postavila hipotezo, da bi se pri cikliranju kozmosa vse več energije pretvarjalo v materijo. Torej, kot vidimo, starodavna ideja o »Vélikih lehtih«, v katerih naj bi se rojevala nova in nova vesolja (ali se vedno isto preraja kot ptič Feniks), naleti v sodobni fiziki na vrsto težav.

5. Modeli nastanka mnogih svetov so povezani tudi (v zadnjem času vse bolj) s kvantno mehaniko. Schrödingerjeva valovna funkcija namreč uvaja *mnoštvo vzporednih kvantnih stanj*, ki »soobstajajo« pred njenim »kolapsom«, tj. pred posegom opazovalca. Na osnovi tega mnoštva vzporednih stanj, ki se primarno nanaša na kvante (tj. na osnovne delce/valove), na »mikrokozmos« – ne pa na svetove v smislu »makrokozmosov« – so se pozneje razvile različne interpretacije in posplošitve, med njimi je bržkone najbolj fantastična (»borgesovska«) teorija ameriškega fizika Hughja Everetta (1957), ki pravi, da obstaja toliko možnih svetov, kolikor je možnih posegov opazovalca v dogajanje oziroma kolikor je različnih »kolapsov« kozmične »valovne funkcije«. Druga znana interpretacija kvantne mehanike na področju kozmologije je teorija Edwarda P. Tyrona (1973) o »kvantnih vakuumskih fluktuacijah«, pri katerih naj bi vesolja nastajala s »sposojeno energijo« iz vakuuma; gre za poskus sodobne znanstvene razlage »stvarjenja iz nič« (*creatio ex nihilo*). – Navedeni kvantni teoriji mnogih svetov sta danes že skoraj »klasični«, saj se vsako leto rojevajo nove. V zgornji kratki predstavitvi nekaterih sodobnih kozmoloških modelov, ki naj bi bili obenem tudi kriteriji za razlikovanje mnogih svetov (vesolij), je bil naš glavni namen pokazati, da mnoštvo svetov ni le metafizična spekulacija, temveč tudi predmet razprave v najbolj eksaktni izkustveni znanosti, v fiziki.

V

In zdaj se posvetimo antropičnemu načelu samemu in njegovi navezavi na Descartesov *cogito*. Že v prvem razdelku smo nakazali, da je funkci-

ja antropičnega načela razložiti brez teleoloških primesi »dobro uglašeno« univverzuma za naše bivanje kot opazovalcev. Nadalje smo govorili o predpostavkah antropičnega načela, »učinku opazovalne selekcije« in množtvu svetov. Zdaj si natančneje pogledajmo, kakšna je že omenjena Carterjeva (1974) formulacija samega načela. Izrazimo ga lahko v dveh različicah, šibki in močni (povzemam po: Leslie 1989, str. 128 isl.).

(ŠAN) *Antropično načelo (šibka varianta)*: Naš položaj (mesto, lokacija) v vesolju je nujno odlikovan (privilegiran) v tem smislu, da je združljiv (kompatibilen) z našim obstojem kot opazovalcev.

Zdi se, da je antropično načelo nasprotno kopernikanskemu načelu, ki pravi, da v vesolju ni nobene odlikovane lokacije oziroma da so vse lokacije enakovredne. Vendar je sklep, da sta načeli inkompatibilni, preuranjen. Dejansko sta združljivi, če ločimo epistemološko od ontološke ravni razprave ter antropično načelo razumemo na prvi, kopernikansko pa na drugi ravni.

Šibko antropično načelo (ŠAN) govori o naši ustrezni *lokaciji* v univverzumu, tako v prostorskem kakor tudi v časovnem smislu. Na osnovi (ŠAN) je, na primer, možno razložiti, zakaj je vesolje staro vsaj deset milijard let, ne pa samo deset milijonov let: vesolje »mora« biti dovolj staro, da se mi kot opazovalci (kot spraševalci, zakaj...) rodimo v njem, ker je za naše rojstvo, pred vsemi drugimi dejavniki, potrebna sinteza težkih elementov, gradnikov naših teles, za katere vemo, da nastanejo v eksplozijah zvezd supernov, za razvoj slednjih pa je spet potreben zelo dolg čas, več milijard let, da se razvijejo iz »normalnih« zvezd itd.

Nekateri kritiki šibkega antropičnega načela pravijo, da gre pri (ŠAN) za prazno tautologijo, ki ničesar ne pojasnjuje. Tautološkost naj bi bila povsem razvidna iz naslednje ekvivalentne formulacije:

(ŠAN') Vsako zavestno bitje, ki obstaja, se lahko (z)najde le tam, kjer je zavestno življenje možno.

Morda je ta formulacija blizu tautološkosti, toda kljub temu ni povsem brez vsebinska. Po strukturi je zelo podobna osnovnemu teoremu Kantove transcendentalne analitike:

(K) »Pogoji možnosti izkustva nasploh so obenem pogoji možnosti predmetov izkustva.«¹³

Kant uči, da so sintetična apriorna načela ista kot načela možnega izkustva, slednja pa določajo pogoje samih predmetov izkustva. V analognem smislu bi lahko rekli, da je Carterjevo antropično načelo sintetično

¹³ Immanuel Kant: *Kritika čistega uma*, II, 2, 2, 2. Gl. tudi *Prolegomena* (§ 30).

apriorno načelo kozmologije, ki določa pogoje možnosti samega vesolja, seveda za nas, ne po sebi. Pri Carterjevem (ŠAN) je Kantov obrat »fizikaliziran«, ostaja pa aprioren; to je ena izmed glavnih spornih točk za nekatere Carterjeve kritike, npr. za Heinza Pagelsa, ki pravi, da antropično načelo nima spoznavne vrednosti v izkustveni znanosti zaradi nemožnosti, da bi ga falsificirali (v smislu Karla Popperja); seveda ga ne moremo izkustveno falsificirati, če je apriorno, vendar pri tem nismo nič na slabšem, kot pri nekaterih drugih apriornih načelih kozmologije: pri načelu simplicitete, uniformnosti univerzuma ipd.¹⁴

Očitek tautološkosti (ŠAN) bi bil nadalje upravičen le, če bi obstajala zgolj ena možna lokacija zavestnega bitja, namreč le lokacija v našem (edino možnem) aktualnem svetu (vesolju). Ob predpostavki množstva svetov – ki je za antropično načelo nujna – pa se tautološkost vendarle preseže, saj ima (ŠAN) vsaj neko informativno vrednost v tem, da vzpostavlja povezovalno med našo lokacijo v prostoru-času in zavestjo, tj. da analogno kakor Kant povezuje možne predmete izkustva in spoznanje.

Kljub temu pa je eksplikativna moč (ŠAN) dokaj šibka – in zavedajoč se tega, je Carter ponudil drugo, močnejšo varianto:

(MAN) *Antropično načelo (močna varianta)*: Naš univerzum mora imeti takšne lastnosti, da je v njem možen nastanek opazovalcev na neki njegovi razvojni fazi.

Tako v (ŠAN) kot v (MAN) nastopa kot bistveni del formulacije modalnost nujnosti – razlika je v tem, da se nujnost v (ŠAN) nanaša na »našo lokacijo«, v (MAN) pa na »naš univerzum«, vendar je distinkcija med »subjektivno« lokacijo in »objektivnim« univerzumom lahko zavajajoča. Že citirani kozmolog John Leslie pravi, da je razlika med (ŠAN) in (MAN) bolj nominalna kot realna, kajti:

»... oba principa se zrcalita drug v drugem. (MAN) zadeva naš univerzum, (ŠAN) našo regijo ali lokacijo; toda, kakor je bilo že rečeno, ni nekega edinega in enoznačno ustreznega kriterija za štetje svetov in zato tudi ni takšnega kriterija za razlikovanje svetov od zgolj regij. Če je svet, o katerem se govori, dovolj velika druga prostorsko-časovna regija, se lahko (MAN) nadomesti s (ŠAN).« (Leslie 1989, str. 135)

¹⁴ Načelu simplicitete oziroma metodološke »varčnosti« (tj. »Ockhamovi britvi«) se ne more povsem odreči nobena znanost, še posebej pa ne kozmologija, ki spriči oddaljenosti in splošne težke dostopnosti svojega tematskega predmeta nima druge izbire, kot da pogosto izvaja induktivne generalizacije iz sorazmerno omejenih podatkov, pri tem pa predpostavlja »simpliciteto«, kakor tudi uniformnost univerzuma v najširšem možnem okviru.

Ta ugotovitev drži, čeprav je po drugi strani res, da ima (MAN) intuitivno bolj »objektivni« status kot (ŠAN), kar je razvidno tudi iz neke druge, za filozofa še posebej zanimive Carterjeve formulacije (Carter 1974, str. 291; gl. tudi Leslie 1989, str. 133):

(MAN') »*Cogito ergo mundus talis est.*«

(»Mislim torej svet takšen je.«)

Glavni nesporazum v zvezi z antropičnim načelom v kozmologiji izviraja iz zmotnega prepričanja, da gre pri *ergo* v (MAN') za kavzalni 'torej'. Če bi tu šlo za vzročni odnos med mislečim človekom (opazovalcem) in svetom (vesoljem) v tem smislu, da bi bil prvi vzrok in drugi njegov učinek, bi bila to nujno smotrnostna, teleološka kavzalnost, kajti dejstvo je, da je bil časovno (evolucijsko) najprej kozmos, potem človek-opazovalec. Vendar pri antropičnem načelu ne gre za to, saj *ne* trdi, da si človek-opazovalec (*cogito* kot subjekt) z neko misteriozno *causa finalis* ustvarja ustrezne pogoje za svoje lastno bivanje v vesolju, temveč gre za relacijo posledice (konsekvence) v logičnem pomenu: ustrezni pogoji (dobra ubranost vesolja) so *logična posledica* tega, da smo zdaj tukaj in da se lahko sprašujemo, kako to, da je vesolje tako dobro uglašeno za nas, opazovalce. Ne gre za vzrok (*causa*), marveč za razlog (*ratio*) – za razlago »dobre ubranosti« vesolja v epistemološkem, ne pa v fizikalnem oziroma ontološkem pomenu. Seveda pa se moramo odločiti, ali takšno vrsto razlage v znanosti sprejmemo ali ne. V vsakdanjem življenju imajo razlogi, ki so časovno locirani v prihodnosti, pogosto pomembno eksplikativno funkcijo, pri čemer se ne sklicujemo na teleološko vzročnost. Tudi v znanosti so finalni *razlogi* sprejemljivi, če se jasno zavedamo, da pri tem ne gre za vzročno razlago, tj. dokler ostajamo na epistemološki ravni. Ostaja seveda vprašanje, kaj s tem pravzaprav pridobimo oziroma razložimo (nekaj več o tem spodaj).

Analogija antropičnega načela z Descartesovim *cogito ergo sum* je očitna. Če *cogito* razumemo v ontološkem pomenu, namreč kot *vzrok* vsega bivajočega (Descartes je tudi sam, morda nehote, pripomogel k takšnemu razumevanju z racionalističnim enačenjem *causa sive ratio*), nas *cogito* neizogibno vodi bodisi v solipsizem bodisi v absolutni idealizem heglovskega tipa; če pa *cogito* razumemo v logično-epistemološkem pomenu (kot si ga je Descartes prvotno zamislil, kar potrjuje izpeljava *cogita* iz metodičnega dvoma itd.), namreč kot *razlog* gotovosti oziroma resničnosti bivanja, potem nas poti kartezijanstva vodijo naprej h Kantu in Husserlu, vse do sodobnih fenomenoloških in analitičnih filozofij. *Cogito ergo sum*, razumljen v epistemološkem smislu, je analitičen, logično nujen stavek – medtem ko je problematičen kot »Arhimedova točka« ontologije, še bolj pa seveda znanstvene kozmologije.

Torej, antropično načelo v obeh različicah pravi: če vesolje *ne* bi bilo »dobro ubrano« (za nas), potem tudi *ne* bi bilo mogoče, da bi bili mi – opazovalci – tukaj; ker pa smo tukaj, *ergo*, nujno sledi, da je vesolje »dobro ubrano«. Z logičnega stališča gre torej za protidejstveni pogojnik (*counterfactual*, protidejstvenik), ki izraža nujno zvezo med določenimi lastnostmi sveta in prisotnostjo opazovalca – seveda pa, ne pozabimo, na osnovi predpostavke množstva svetov kot domene, v kateri je protidejstvena funkcija definirana.

Stephen Hawking je v *Kratki zgodovini časa* neustrezno kritičen do antropičnega načela. Poglejmo si odlomek:

»... ugovor zoper močno antropično načelo bi bil ta, da pluje proti toku celotne zgodovine znanosti. Naša spoznavna pot teče od geocentričnih kozmologij Ptolemeja in njegovih predhodnikov prek heliocentrične kozmologije Kopernika in Galileja do sodobne slike vesolja, na kateri je Zemlja srednje velik planet, ki kroži okrog povprečne zvezde na obrobju običajne spiralne galaksije, ki je zgolj ena izmed kakih bilijon galaksij v vesolju, katerega še zaobsežemo s pogledom. In vendar močno antropično načelo trdi, da vsa ta neznanska zgradba obstaja kratko malo samo zavoljo nas. Temu pa je težko verjeti.« (Hawking 1994, str. 119)

Hawking kritizira nekaj, česar antropično načelo sploh *ne* trdi. Tudi on, tako kot nekateri drugi znani kozmologi (na primer Joseph Silk¹⁵), je napačno razumel načelo kot vzročno, ne pa eksplikativno povezavo. Ustrezno razumljeno antropično načelo pa ni v neposrednem nasprotju z razvojem kozmologije k vse večjemu razsrediščenju vesolja, kajti gre za različne teoretske ravni. Res pa je, da se z antropičnim načelom v vedo o vesolju vrača neka »antropična vsebina«, ki je bila v silnem razvoju novo-veške, še posebej moderne kozmologije skoraj pozabljena: spoznanje, da sem vendarle jaz, *anthropos*, tisti, ki opazujem vesolje ter postavljam teorije o njegovem nastanku in razvoju. Lahko bi rekli: znanstvena kozmologija dozoreva, saj spoznava nujnost sámopremisleka.

Pri tem še zdaleč *ne* gre za tako odlikovan položaj človeka v kozmosu, kot ga je imel v pred-kopernikovski kozmologiji, *ne* gre za neko novo real-

¹⁵ Joseph Silk v svoji knjigi *Cosmic Enigmas* (1994, str. 8-9) pravi, da je antropično načelo »le teleološko besedičenje«, češ da »so v skladu z antropičnim načelom lastnosti vesolja določene [t.j., povzročene, op. M. U.] z našo prisotnostjo kot opazovalcev«.

no usrediščenje vesoljskega prostora-čas v naši, človeški lokaciji, temveč gre – kot smo že poudarjali – za usrediščenje v epistemološkem pomenu, ki človeka vzpostavlja kot odlikovanega opazovalca, vendar je, paradoksnost, ta odlikovanost pogojena oziroma odvisna od predpostavke množstva svetov.

Drugi očitak antropičnemu načelu, ki pa tudi zgreši poanto, zadeva samo ime načela: »antropično« načelo – češ da gre za nekritičen antropocentrizem ali celo antropomorfizem v kozmološki znanosti. Ta očitak lahko zavrne z razlago, da pri antropičnem načelu ne gre le za človeka, bitje vrste *homo sapiens*, temveč za opazovalca nasploh, tj. inteligentnega, zavestnega opazovalca, tudi če bi bil Maršovec ali celo robot. Brandon Carter je pozneje šam obžaloval, da načela ni imenoval »načelo spoznavnosti« (*cognizability principle*), kajti tako bi bil jasnejši osnovni poudarek, da gre pravzaprav za »lastnost« samega vesolja, ki bi ji lahko rekli »možnost biti spoznano« oziroma opaženo od inteligentnih bitij.

Tretji očitak antropičnemu načelu pravi, da to načelo, tudi če ni zgolj tautologija, torej vključno z različico (MAN), za kozmologijo kot znanost nima nobene razlagalne vrednosti. Zagovorniki načela odgovarjajo, da to ne drži, in navajajo primere, kot je naslednji: recimo, da se fizik sprašuje, *zakaj* ima izmerjena gravitacijska konstanta ravno vrednost $k = 6,67 \cdot 10^{-11} \text{ Nm}^2/\text{kg}^2$ – ali obstaja za takšno vrednost ene izmed osnovnih fizikalnih konstant kak teoretski razlog? Ali je možno to vrednost deducirati neposredno iz kakega (doslej še neodkritega) fizikalnega zakona? S tem si naš znanstvenik beli glavo in ne najde odgovora. Preostane mu »antropična razlaga«: k bi sicer lahko bila tudi drugačna (in v drugih svetovih, kakorkoli jih pač pojmuje, morda tudi je drugačna), toda v našem svetu »mora« imeti natanko takšno vrednost, kot jo ima, saj sicer mi tega vprašanja sploh ne bi mogli postaviti – ne bi nas namreč bilo tu-in-zdaj.

Razumljivo je, da so nekateri fiziki – še posebej tisti med njimi, ki ne odstopajo od načela, da je fizika »trda znanost« (*hard science*) – malce nejevoljni nad »antropičnimi meditiranci«, pri katerih gre dejansko bolj za filozofsko oziroma epistemološko kakor pa za naravoslovno razlago. Gotovo drži, da antropične razlage v kozmologiji ne morejo nadomestiti vzročnih razlag, sicer bi postale, kot pravi že omenjeni kritik antropičnega načela Heinz Pagels, »lenuhov pristop k znanosti« (gl.: Casti 1994, str. 189). Pagels je kritiziral antropično načelo v več točkah. Omenil sem že pogosto kritiko, češ da je to načelo tautološko in »nefalsifikabilno«, kakor tudi svoje mnenje, da je ta kritika preostra in neupravičena, saj bi bilo treba v tem primeru zavreči tudi druga osnovna načela metodologije znanosti. Pač pa ima Pagels bržkone vsaj delno prav v drugih dveh kritičnih točkah: 1.

antropično načelo uporablja neznano (druge svetove), da bi pojasnilo znano (naš svet); 2. antropično načelo je »največ, kolikor se morejo ateisti približati Bogu« (gl. *ibid.*).

Glede (1) bi sicer lahko ugovarjali, da v znanosti vselej postavljamo hipoteze za razlago znanih dejstev, vendar v primeru hipoteze »drugih svetov« pravzaprav *per definitionem* nimamo možnosti, da bi jo preverili. Predpostavka množstva svetov (morda celo neskončnega množstva) je tako problematična, da jo težko postavimo kot izhodišče za znanstveno razlago »dobre ubranosti« sveta. Gre bolj za neko intuitivno slutnjo, da naš svet ni edini – čeprav so bili, po drugi strani, številni veliki duhovi v zgodovini znanosti in filozofije prepričani ravno v *univerzum*, v katerem je »Vse Eno«. Misel o množstvu svetov izvira iz možnosti razuma, da misli različne variacije znanega, »protidejstvene situacije«, kot bi rekli logiki. Ontološki ali celo kozmološki obstoj drugih svetov (vesolij) seveda ni logična posledica modalne semantike, pa tudi ne fizikalna posledica množstva vzporednih kvantnih stanj v valovni funkciji. Pri Giordanu Brunu je bilo množstvo svetov *videnje*, ki je presegalo tako logiko kot znanost – in glede tega sodobna znanost načelno ni dosti na boljšem.

Tudi danes pa še vedno ostaja sprejemljiva tista prva možnost razlage »dobre ubranosti« sveta, namreč »hipoteza Stvarnika«, ki naj bi z *namenom* ustvaril ravno ta naš kozmos, v katerem živimo in se čudimo, kako je to možno. Pri tej »hipotezi« se še bolj kot pri množstvu svetov oddaljimo od »trde« znanosti in vstopamo v teologijo, ki v novoveškem naravoslovju, od Galileja prek Laplacea do Hawkinga, ni preveč priljubljena, saj je z razvojem moderne znanstvene kozmologije »hipoteza Stvarnika« postajala vse bolj odvečna. Zato je mnogim sodobnim »skeptikom« med znanstveniki vendarle bližje antropično načelo s predpostavko množstva svetov kakor »božja previdnost«; zanje bržkone drži Pagelsova pripomba (2), češ da je antropično načelo za ateiste največje možno približanje Bogu. – Ostaja pa vprašanje, ali ni morda zgrešena že sama alternativa med Stvarnikovim *telosom* in (neskončnim) množtvom svetov kot domeno »opazovalne selekcije«, tako da bi bilo treba iskati neko tretjo možnost razlage? Za zdaj nam tretja možnost ni pozitivno znana, obstaja pa upanje, da se nova obzorja za kozmologijo odpirajo v holističnih interpretacijah kvantne fizike.

V zvezi z antropičnim načelom se obujajo tudi širša, sicer že tolikokrat v filozofiji zastavljena vprašanja, ki pa presegajo okvir pričujočega eseja, na primer: ali je sploh možno »neantropično« misliti, skušiti, občutiti naš svet, »naš« kozmos? Moj odgovor je, na splošno rečeno: *ne*, kajti vse naše spoznanje in dožemanje sveta je opredeljeno s tem, kar smo kot fizična, duševna in duhovna bitja. In slednjič ostaja »poslednje« vpraša-

nje, o katerem bi bilo pravzaprav »treba molčati«: kdo je (in ali sploh je) »Bogočlovek«? –

Literatura

- Barrow, John D. & Tipler, Frank J., 1986: *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford
- Bruno, Giordano, 1979: *De l'infinito universo e mondi* (1584); v sh. prev.: *Dve filozofske rasprave*, Veselin Masleša, biblioteka »Logos«, Sarajevo
- Carter, Brandon, 1974: »Large number coincidences and the anthropic principle in cosmology«, v: M. S. Longair (ur.), *Confrontation of Cosmological Theories with Observation*, Reidel, Dordrecht, str. 291 isl.
- Casti, John L., 1990: *Paradigms Lost: Tackling the Unanswered Mysteries of Modern Science*, Avon Books, New York (1994); 7. poglavje z naslovom »Kako resničen je 'resnični svet'?« prev. v: *Razpol* 8 (1994), Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana
- Descartes, René, 1988 (1641): *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana, prev. Primož Simoniti
- Einstein, Albert, 1993: *Relativity. The Special and the General Theory*, Routledge, London, 1916 (prvi natis)
- Hawking, Stephen, 1994 (1988): *Kratka zgodovina časa*, Knjižnica »Sigma«, Društvo matematikov, fizikov in astronomov Slovenije, prev. Uroš Kalčič
- Koyré, Alexandre, 1988 (1957): *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, Studia humanitatis, Ljubljana, prev. Božidar Kante
- Leslie, John, 1989: *Universes*, Routledge, London
- Morris, Richard, 1990: *The Edges of Science. Crossing the Boundary from Physics to Metaphysics*, Fourth Estate, London (druga izdaja, 1992)
- Shallis, Michael, 1986: »Time and Cosmology«, v: Raymond Flood & Michael Lockwood (ur.), *The Nature of Time*, Basil Blackwell, London
- Silk, Joseph, 1994: *Cosmic Enigmas*, The American Institute of Physics, Woodbury, New York
- Weinberg, Steven, 1991 (1976): *Prve tri minute. Sodobni pogled na nastanek vesolja*, Knjižnica »Sigma«, Društvo matematikov, fizikov in astronomov Slovenije, Ljubljana, prev. Seta Oblak.

Descartes je bil vse svoje življenje trdno prepričan, da je človekov duh, ali duša (med obema terminoma ni razlikoval)¹, po svojem bistvu nematerialen. V enem svojih najzgodnejših pomembnejših del, *Regulae* (ok. 1628), je izjavil, da »je moč, s katero spoznavamo stvari v strogem pomenu besede, duhovna in se nič manj ne razlikuje od celotnega telesa kot se kri razlikuje od kosti, ali roka od očesa« (AT X 415). V svojem zadnjem delu, *Passions de l'âme* (1649), je pripomnil, da je duša, čeravno je v življenju »povezana« ali »spojena« s »celotno zbirko telesnih organov«, »take narave, da nima nobenega odnosa do razsežnosti, ali do dimenzij ali drugih lastnosti materije, iz katere je sestavljeno telo« (AT XI 351). Med tema dvema časovnima skrajnostma se nahaja osrednja trditev *Meditacij* (1641): obstaja »realno« (*realis*) razlikovanje med duhom in telesom; drugače rečeno, duh je razločena in neodvisna »stvar« (*res*).² Misleča stvar, ki je »jaz«, je »v resnici različna od telesa in lahko obstaja brez njega« (AT VII 78; 107).

Copyright © 1992 Cambridge University Press. Tiskano z dovoljenjem avtorja in založbe.

* Prevedeno po: John Cottingham, »Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science«, v: *Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 236-257. Cottingham Descartesa citira po izdaji, ki sta jo uredila Adam in Tannery, v primeru, da za mesto, ki ga navaja, obstaja slovenski prevod, smo to mesto navedli v slovenskem prevodu, številk strani pa navedli za podpičjem. (Op. prev.)

¹ Cf. sinopsis k *Meditations*: »*l'esprit ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point)*.« (AT IX 10, poudarili mi). Ta trditev o izmenljivosti terminov »duh« in »duša« v kartezijanski metafiziki se pojavi v francoski verziji *Meditacij* iz leta 1647. Originalna latinska verzija iz leta 1641 se sklicuje zgolj na duh (*mens*, AT VII 14; 45). Prim. tudi francosko in latinsko različico naslova šeste meditacije.

² Pri Descartesu je termin »realen« (*realis*) mnogo določenejši, kot to navaja na misel ohlapnejša in nedoločnejša konotacija sodobnega angleškega termina »real«: »strogo vzeto obstoji realno razlikovanje zgolj med dvema ali več substancami« (*Principi*, 1. del, paragraf 60: AT VIII 28; prim. slov. prev. Nataše Homar, *Razpol 5*, Problemi-Razprave, letnik XXVII, št. 5, Ljubljana 1989, str. 69).

Videti je, da je sporočilo skladno. Teza o netelesnosti duha je videti od začetka do konca trdna točka v Descartesovem mišljenju. Oznaka »kartezijanski dualizem«, ki je dandanes splošno privzeta, in ki se nanaša na tezo o netelesnosti, je resnično učinkovala tako, da je tezo o netelesnosti naredila za razpoznavni znak Descartesove filozofije. Toda čeravno ni mogoče zanikati, da je Descartes znova in znova postavljaj tezo o netelesnosti, pa razlogi za njegovo pristajanje nanjo nikakor niso bili istovrstni. V tem prispevku si bomo ogledali tri dokaj različne tipe premisleka, ki so motivirali Descartesov »dualizem«, namreč, teološki, metafizični in znanstveni. Kot bomo pokazali, je med prvim in drugim pobočjem neka določena harmonija, čeprav vsekakor nimata drug drugega za posledico. Pokazali bomo, da je med drugim in tretjim pobočjem v nasprotju s tem neka vrsta napetosti; kajti medtem ko je videti, da je namen Descartesovih metafizičnih argumentov izločiti tudi samo možnost, da bi bil dualizem lahko napačen, pa je v tistem, kar bi lahko imenovali njegova »znanstvena« razprava o naravi duha, ton mnogo manj dogmatičen, rezultat pa veliko bolj dovzeten za empirično evidenco, kot običajno dopuščajo standardne razlage »kartezijanskega dualizma«.

Teologija: od vere k umu

Dandanes neformalno poizvedovanje o pogledih ljudi na tezo o netelesnosti pokaže, da so stališča o tej tezi odvisna od religiozne usmeritve: prepričani teisti so verjetneje dualisti. Pomemben razlog za to je nemara povezan z naukom o posmrtnem življenju, v katerem mora biti za mnoge tisto, kar preživi smrt, nosilec osebnosti in zavesti, neke vrste netelesna duša. Je bila ta domneva del osnovnih postavk sedemnajstega stoletja?

Gotovo je, da je sam Descartes v svojem objavljenem delu poudaril povezavo med religioznim prepričanjem in dualizmom. Posvetilno pismo Teološki faulteti na Sorbonni, ki je bilo postavljeno na začetek prve izdaje *Meditacij*, omenja, da so verni dolžni sprejeti trditev, da »človeška duša ne premine s telesom« in namigne, da bi dokaz te trditve z »naravnimi razlogi« služil stvari religije in pobijal ateizem (AT VII 3; 37). Čeprav je bil Descartes osebno zainteresiran, da bi svojo knjigo promoviral z odobravanjem teologov, bi bilo napak, če ne bi upoštevali njegove izpovedane religiozne motivacije za to, da piše o metafiziki duha-telesa. Ta motivacija je izražena v zasebni korespondenci že leta 1630, nedolgo zatem, ko je Descartes pričel z delom na tako imenovani *Petit Traité* – kratki razpravi o metafiziki (sedaj izgubljeno), ki je bila med drugim namenjena z vpeljavo

»obstoja naših duš, ko so ločene od telesa« boju proti tistim »predrznežem in nesramnežem, ki se bojujejo proti Bogu« (pismu Mersennu, 25. november 1630: AT I 182).

V sedemnajstem stoletju je bil, tako kot danes, seveda vsak branilec pravovernega krščanstva obvezan zagovarjati nauk o nesmrtnosti duše. Vendar pa ni tako samoumevno, da ta nauk v zameno za to zahteva resnico dualizma. Navkljub Descartesovemu vztrajanju pri povezavah med njegovo metafiziko in nauki Cerkve, pa glavni tok pravovernega religioznega nauka vsekakor ni podrobneje določil, da bi naj bil nosilec posmrtnih zavesti nerazsežna, neprostorska *res cogitans* takšne vrste, kakršno je zasnoval Descartes. Nasprotno. Eden izmed vplivnih tokov v krščanski tradiciji je posmrtno življenje razumel kot obstoj neke vrste novega, »od mrtvih vstalega« telesa – vsekakor ne tega zemeljskega zvitka mesa in krvi, toda kljub vsemu nekaj, kar ima neke vrste materialnost.³ Če pa si zadeve ogledamo podrobneje, Descartes ne trdi, da je njegova znamka dualizma nujna za nesmrtnost duše, temveč, da je *zadostna* za dokaz le-te: cilj *Petit Traité* je bil dokazati »neodvisnost naših duš od naših teles, iz česar izhaja njihova nesmrtnost (*d'où suit leur immortalité*; pismo Mersennu, loc. cit.)

Logika tega zadnjega dela spisa je očitno zaskrbelo očeta Mersenna, ki se je odločil svoje dvome javno objaviti približno deset let kasneje, ko je sestavljal drugi niz ugovorov k *Meditacijam*. Ugovarjal je, da dokaz netelečnosti duše ni *eo ipso* dokaz njene nesmrtnosti. Bog bi lahko duši, na primer, podelil »ravno toliko moči in obstoja, da bi s smrtjo telesa preminila« (AT VII 128). V svojem odgovoru je Descartes priznal, da ne more ponuditi trdnega dokaza za nesmrtnost duše. Poudaril pa je, da nimamo »prepričljivega dokaza ali precedent«, ki bi navajal na misel, da lahko izničene takšne substance kot je duh izhaja iz takšnega »trivialnega vzroka« kot

³ Zdi se, da gre za prevladujočo sliko tako v židovski kot v krščanski bibliji. Cf. Job 19:25 »četudi črvi uničijo to telo, bom v mesu videl Boga«, in 1 Kor: 42-4: »Tako je tudi z vstajenjem mrtvih. Seje se v minljivosti, vstaja v neminljivosti... Sejemo zemeljsko telo (*soma psychicon*), vstaja duhovno telo (*soma pneumation*)«. Nikejska veroizpoved (325 n. št.) zagovarja »vstajenje telesa«. Toda nauk o očiščenju, ki se je že zgodaj pojavil v krščanski misli, očitno implicira neko vmesno stanje, v katerem povsem breztelesne duše čakajo na svoje vstajenje. A takšna duša, po Akvinskem, ne more biti »popolna substanca« (*Summa Theologiae*, Ia 75.4 in Ia 118.2). Glej tudi Suarez, *Metafizične razprave* Disp. 33, razdelek I, paragraf 11: »anima etiamsi sit separata ... est pars ... essentialis, habetque incompletam essentiam ... et ideo semper est substantia incompleta«, navedeno v Gilson, *Index Scolastico Cartésien*, Alcan, Pariz 1913, str. 278. Prim. tudi Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford U. P., Oxford 1986, str. 311.

je smrt telesa, ki ni nič drugega kot stvar »delitve ali spremembe oblike« delov telesa (AT VII 153).

Iz teh nejasnih pripomb si lahko približno predstavljamo del prepa-
da, ki loči Descartesovo metafiziko od idej njegovih sholastičnih predhod-
nikov. V aristotelovskem pojmovanju, ki ni nikoli prav daleč pod površjem
sholastičnega nauka, je med dušo in telesom integralna povezava. Duša je
do telesa tisto, kar je forma do materije, kar dejansko pomeni, da je dani
niz funkcij (gibanje, presnova, občutenje) odvisen od ustreznih delov tele-
sa, ki so »informirani« ali organizirani na določen način. Eden izmed re-
zultatov te aristotelovske slike je, da je med vsemi živimi stvarmi neke vr-
ste kontinuiteta. Rastline, živali in človek, vse stvari, ki so žive ali »odušev-
ljene« (*empsychos*) spadajo v kontinuum, kjer je materija stopnjevito ureje-
na v hierarhijo, kjer vsaka funkcija, ki je na višji stopnji v verigi, predpo-
stavlja tiste funkcije, ki delujejo na nižjem nivoju.⁴ V nasprotju s tem pa v
čisto mehanskem kartezijanskem univerzumu v nekem pomembnem smi-
slu ni realne razlike med »živo« in »mrtvo« materijo. »Materija, ki obstaja
v celotnem univerzumu, je ena in ista«, je Descartes zapisal v *Principih
filozofije*, »in vselej jo spoznamo za materijo zgolj zaradi tega, ker je razsež-
na« (II. del, paragraf 23: AT VIII 52). Zato je za Descartesa resna napaka,
če predpostavimo, da smrt telesa na nek način povzroči odsotnost »duše«.
Takole pravi v *Čustvih duše*:

Smrt nikoli ne nastopi zaradi odsotnosti duše, temveč zgolj zato, ker
kakšen izmed glavnih delov telesa propade ... telo živega človeka se
toliko razlikuje od telesa mrtvega kot ura ali drug automat (t.j. drug
stroj, ki se giblje sam od sebe), ko je ta navit in ko vsebuje telesno
načelo gibanj, za katera je namenjen, skupaj z vsem drugim, kar je
potrebno za njegovo delovanje, in ista ura ali stroj, ko je pokvarjena in
ko načelo njenega gibanja preneha delovati.

(AT XI 331)

Ko ta čisto mehanski pogled na biologijo povežemo z Descartesovo
tezo, da je zavestni duh ločena netelesna substanca, dobimo končni rezul-
tat – smrt telesa postane v nekem pomenu povsem nepomembna za vpra-

⁴ Aristotel je razlikoval pet funkcij – vegetativno, senzorično, apetitivno, gibalno in
intelektualno (*De Anima*, II 3; prim. slov. prev. *O duši* Valentina Kalana, Slovenska
matica, Ljubljana 1995); ki so bile vključene v tomistični sistem kot *quinque genera
potentiarum animae*, cf. *Summa Theologiae* I 78.1, in Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*,
str. 12-15.

šanje osebne nesmrtnosti. Descartes to precej jasno izrazi v sinopsisu k *Meditacijam*:

Človeško telo je, kolikor se razlikuje od drugih teles, samo sestavljeno iz določene konfiguracije svojih udov in drugih podobnih naključnih pritisk, človeški duh pa ne sestoji iz kakih naključnih pritisk, temveč je čista substanca. Zakaj četudi bi se spremenile vse njegove pritike, tako da bi na primer umel druge stvari, hotel drugo, čutil drugo itn., duh sam zavoljo tega vendar ne bo drugačen, medtem ko se človeško telo spremeni že samo zato, ker se spremeni narava katerega izmed njegovih delov. Iz tega sledi, da telo zlahka premine, da pa je duh po naravi neumrljiv.

(AT VII 14; 47)

Vendar argument še ni povsem neizpodbiten, potrebuje še dodatno metafizično premiso, da je substanca, ko jo je Bog enkrat ustvaril, »nemisljiva po svoji naravi in da nikoli ne more prenehati bivati, razen če jo zniči taisti Bog, ki ji daje svojo pomoč« (*ibid.*; 46-47).⁵ Toda tudi ta dodatna premisa je nekako priključena, stavek »razen«, ki je dodan na koncu, še vedno ne omogoča, da bi argument označili za povsem strog dokaz. Seveda je zelo verjetno, da bo substanca, ko jo je Bog enkrat ustvaril, še naprej obstajala, toda to, nas opozarja Descartes, je v zadnji instanci odvisno od dejanske volje Boga, ne moremo pa zagotovo vedeti, kaj je Bog namenil duši po smrti.⁶ To svarilo – ob vztrajnem Descartesovem upiranju, da bi teologom stopil na prste – pojasnjuje, zakaj, ko gre za nesmrtnost duše, Descartes običajno umakne zahtevo, da bi podal logično nepremagljiv dokaz zadeve.⁷

⁵ »Konkurenca« je moč, ki jo Bog ohranjevalec izvaja neprenehoma in brez katere (po pravovernem nauku o stvarjenju in ohranitvi, s katerim se je Descartes strinjal) bi se vse stvari sesule v nič. Cf. AT VII 49; 79.

⁶ »Zato, da bi rešil katerokoli od teh zadev, ki so odvisne od svobodne volje Boga, ne poskušam uporabiti človeškega uma.« (AT VII 153).

⁷ Trditve v podnaslovu prve izdaje *Meditacij* (1641) – »in qua ... animae immortalitas demonstratur« – je v drugi izdaji iz leta 1642 izpuščena; cf. pismo Mersennu z dne 24. decembra 1640: AT III 266. Najopaznejše odstopanje od trditve o dokazljivosti je mogoče najti v pismu Elizabeti z dne 3. novembra 1645: »je confesse que, par la seule raison naturelle nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures ... et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance« (AT IV 333). Za Descartesovo nenaklonjenost, da bi posegel na področje teologov, glej zlasti AT V 176, prevedeno v Cottingham (ur.), *Descartes' Conversation with Burman*, Clarendon, Oxford 1986, str. 46 in 115f.

Ne glede na to pa bi Descartes, ko gre za problem sprave filozofije narave z zahtevami krščanske vere, še vedno lahko prepričljivo trdil, da je njegov metafizični sistem mnogo trdneje utemeljen kot sholastična metafizika. Sholastiki so se soočili s *prima facie* problemom nesmrtnosti duše. Če vztrajamo pri aristotelovskem »hilemorficnem« (»materialno-formalnim«) prikazu *psyche*, tedaj ni mogoče zlahka uvideti, kako dana psihološka funkcija, kot je na primer mišljenje, sploh lahko preživi v odsotnosti materialnega substrata. Aristotel sam je v nekem razvpito nejasnem odlomku v *O duši*, vpeljal pojem »dejavnega uma«, ki naj bi bil kot čista dejavnost zmožen neke vrste »ločitve« od telesa. Toda, kot je pokazal kasnejši boj Cerkve s heretičnimi učenci Averroësa, ta nenavadni pojem le stežka ponuja nedvoumno podporo za kaj takega, kot je pojem individualne osebne zavesti, ki lahko preživi smrt.⁸ Ostaja dejstvo, da ni aristotelovski sistem po svoji najbolj naravni in verjetni interpretaciji nič bolj dopuščal od teles ločenih duš, kot je dopuščal (če uporabimo lastno Aristotelovo analogijo) vid ločen od očesa, ali funkcijo sekire, da seka les, ločeno od materialov, ki tvorijo njeno rezilo. Mnogi teologi so, soočeni s to težavo, skušali trditi, da nauka o osebni nesmrtnosti ne moremo braniti s človeškim umom, temveč ga moramo utemeljiti samo na veri.⁹ V tem kontekstu je Descartes – in ni pravega razloga, zakaj bi tu dvomili v njegovo iskrenost – dojemal svojo filozofijo kot nov prelomni temelj.¹⁰ Teologom je sedaj lahko ponudil metafiziko, v kateri je bila zavest fenomen *sui generis*, ki je povsem ločen od telesnih dogodkov katerekoli vrste in potemtakem inherentno imun za učinke telesnega razkroja. Ko je podal, vsaj prepričan je bil, da je to možno, filozofski dokaz za netelesnost duha, je Descartes samega sebe

⁸ Za Aristotelov »dejavni um«, glej *De Anima* III 5 (slov. prev., navedeno delo, str. 212). Averroës, veliki muslimanski komentator Aristotela, je menil, da po smrti telesa človeške duše izgubijo vso individualnost in se spojijo z univerzalnim duhom. Lateranski koncil iz leta 1513 je obsodil Averroësovo herezijo; cf. AT VII 3; 38.

⁹ V »coimbrskih« komentarjih *De Anima*, ki jih je leta 1598 objavila skupina jezuitskih piscev, najdemo sovražno referenco na »določene sodobne filozofe, ki trdijo, da se zato, ker je razumna duša oblika telesa, njena nesmrtnost opira zgolj na vero, ker, tako trdijo, za nobeno obliko telesa ni mogoče s filozofskimi načeli pokazati, da obstaja zunaj materije.« (*Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis*, knjiga II., pogl. 1, vpr. 6, paragraf 2; citirano v Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, str. 142.)

¹⁰ V pismu Plempiusu za Fromondosa z dne 3. oktobra 1637, Descartes izrecno zoperstavi svoja stališča o duši stališčem sholastikov in namigne, da se sam lahko izogne mnogim teološkim zagatam, v katere so ti zapadli. Glej zlasti AT I 414ff. Prim. tudi pismo Regiusu januarja 1642 (AT III 503). O iskrenosti Descartesovih religioznih prepričanij, cf. pismo Mersennu marca 1642. (AT III 543).

eksplicitno dojemal kot tistega, ki samo izpolnjuje edikt lateranskega koncila, da naj krščanski filozofi uporabijo vse moči človeškega uma, da bi dokazali resnico o nesmrtnosti duše (AT VII 3; 38).

Vendar pa ima zgodba še nadaljnji zaplet. V Descartesovi razlagi duha tisto, kar je »čisto« in netelesno, ni občutenje ali domišljija, temveč um in volja. Prvi dve zmožnosti nista del našega bistva kot mislečih stvari (AT VII 73; 102), pač pa sta, kot Descartes pogosto poudarja, »posebna« načina zavesti, ki sta odvisna od združitve duše s telesom.¹¹ A videti je, da ima to za posledico nekaj, o čemer sam Descartes ni nikoli razpravljal, kar pa je kasneje v sedemnajstem stoletju pritegnilo resno pozornost kartezijanskih učencev, kot je bil denimo Louis de la Forge: po smrti telesa, ko se duša loči od njega, je njeno spoznanje oropano vsake partikularnosti. Ko zbledijo čutne ideje in podobe, duši preostanejo v kontemplacijo zgolj abstraktne in splošne ideje, kot so matematične ideje. Zaradi tega pa je težko uvideti, kako je mogoče ohraniti kakršnokoli realno osebnost ali individualnost. Tako kot so se tomisti prej spopadli z vprašanjem, kaj enega angela loči od drugega, tako so imeli poznejši kartezijanci težave z razlago, kako se ena neosebna, od telesa ločena *res cogitans*, loči od druge. Na koncu se je Averroesov duh, ki je gnjavil sholastike, vrnil, da bi preganjal kartezijance.¹²

Metafizika: zmota, ki se vedno znova vrača

Ne moremo vedeti, katere dokaze za tezo o netelesnosti je Descartes zasnoval v svoji zgodnji »Kratki razpravi« o metafiziki. V *Regulae* iz leta

¹¹ *Speciales modi cogitandi*: šesta meditacija, AT VII 78; 107. Prim. Cottingham, »Cartesian trialism«, *Mind*, 1985, str. 226ff. Posmrtna zavest, oropana teh »posebnih vrst miselne zmožnosti«, bi bila, vsaj videti je tako, prazna in plehka zadeva – vsaj kar zadeva osebno individualnost. Cf. opombe o »brezteslni nesmrtnosti« v C. Wilson, *Leibniz's Metaphysics*, Manchester University Press, Manchester 1989, str. 197. Wilson trdi, da bi Descartesovo skrb za podaljšanje telesnega življenja morda lahko motiviralo implicitno udejanjanje gole kvalitete bivanja, ki jo je mogoče udejaniti s čistim netelesnim umom. Za Leibnizovo kritiko kartezijanske nesmrtnosti glej dodatne tekste, št. 16, v Martin in Brown (ur.), *Leibniz, Discourse on Metaphysics*, str. 127.

¹² Prim. Louis de la Forge, *Traité de l'âme humaine*, navedeno v Watson, »Descartes and Cartesianism«, *Encyclopaedia Britannica*, zv. 15, 1989, str. 593. O problemu individuacije angelov, cf. Akvinski, *Summa Theologiae*, I, 50.4. Prim. tudi AT V 176, in Cottingham (ur.), *Descartes' Conversation with Burman*, str. 19 in 84.

1628 zgolj potrdi netelesno naravo moči mišljenja, pri tem pripominja, da »v telesnih stvareh ni mogoče najti nič podobnega tej moči« (AT X 415). V svoji »Razpravi o človeku«, ki jo je spisal v letih 1629-30 kot del splošne razlage fizike, *Le Monde*, se Descartes velikopotezno pridruži fiziološki razlagi mehanizmov osrednjega živčnega sistema, pri čemer preprosto zatrdi, da Bog neko razumno dušo (*une âme raisonnable*) združi s telesnim strojem, njen glavni sedež (*son siège principal*) pa postavi v možgane. Pri tem duši podeli takšno naravo, da ima celotno lestvico občutkov, ki ustrezajo različnim načinom, na katerega živci stimulirajo možgane (AT XI 143). Šele v prvem objavljenem delu je Descartes ponudil oris tega, kako bi bilo mogoče dokazati nefizikalno naravo duše. V pismu Jeanu de Silhonu, maja 1637, na predvečer izida *Razprave o metodi*, povzame svojo razlago takole: »Tisti, ki dvomi v vse materialno, navkljub temu ne more podvomiti o svojem obstoju. Iz tega izhaja (*il suit*), da je on, to je, njegova duša, neka bit ali substanca, ki nikakor ni telesna (*point du tout corporelle*), katere narava pa je zgolj v tem, da misli (*sa nature n'est que de penser*). To je prvo, kar lahko spoznamo z gotovostjo« (AT I 353).¹³

Formulacija se tu tesno ujema s slovitim odlomkom v četrtem delu *Razprave*, ki velja, ali pa bi vsaj moral veljati za enega najbolj razvpitih napačnih sklepov v zgodovini filozofije. Descartes iz trditve, da lahko dvomi o obstoju svojega telesa, preide k sklepu, da lahko obstaja brez svojega telesa – da je bitje »ki za svojo eksistenco ne potrebuje nobenega prostora in ni odvisno od nobene telesne ali materialne reči« (AT VI 33; 60). Celo ko piše Silhonu, Descartes priznava, da njegov argument ni tako prepričljiv, kot bi lahko bil: da bi ga naredil za povsem prepričljivega, pravi, bi »moral na široko razložiti najmočnejše argumente skeptikov, da bi pokazal, da ni nobene materialne stvari, o katere obstoju bi lahko bili gotovi« (*loc. cit.*).

Toda težava v argumentu seveda ni le v tem, da »metoda dvoma« ni dovolj pojasnjena, da bi prepričala bralca. Te pomanjkljivosti se bo Descartes lotil v dramatičnem monologu Prve meditacije. Ostaja namreč neka logična hiba, ki jo je takoj podtaknil bistri sodobni kritik *Razprave*:

Čeprav vase naravnani človeški duh ne zaznava, da je kaj drugega kot misleča stvar, iz tega ne sledi, da obstaja njegova narava ali *bistvo* samo v tem, da je misleča stvar, tako da bi beseda *samo* [*tantum*] izključevala vse drugo, o čemer bi nemara tudi mogli reči, da spada k naravi duše.

(AT VII 8; 42-43)

¹³ Da je naslovnik tega pisma Silhon, domneva Adam, v prid verjetnosti te domneve je dejstvo, da je Silhon napisal dve razpravi o nesmrtnosti duše; cf. AT I 352.

S tem, ko v Sinopsisu k *Meditacijam* navaja ta ugovor, Descartes priznava, da mora upravičiti premik od »ne zavedam se ničesar drugega, kar spada k mojemu bistvu, razen mišljenja« k »k mojemu bistvu ne spada ničesar, razen mišljenja«. Pa vendar je videti, da skorajda perverzno ponavlja isti nezadostni premik v Drugi meditaciji: »Kaj je ta »jaz«, ki ga poznam?«, vprašuje meditirajoči; »Natanko vzeto sem tedaj samo misleča stvar, se pravi, duša ali duh ali um ali razum« (*sum precise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* AT VII 27; 58).

Ko ga je nekaj let zatem Gassendi povprašal o tem odlomku, je Descartes v svojem odgovoru vztrajal, da je določilo »samo« (*tantum*) treba razumeti skupaj z »natanko vzeto« (*praecise*), ne pa z »misleča stvar« (*res cogitans*). Drugače rečeno, ni skušal trditi, da je *samo* misleča stvar in nič drugega; pač pa nekoliko skromneje, da je »samo natanko vzeto« misleča stvar (AT IXA 215).¹⁴ Toda, na kaj se zvede ta »natanko vzeto«? Descartes mora priznati, da je vse, kar meditirajoči v Drugi meditaciji ve, to, da je »misleča stvar«, ki se je zaveda prav kot neke vrste telesno bitje. Njegova zmožnost, da dvomi o obstoju telesnih objektov je popolnoma združljiva z možnostjo, da je nenazadnje tisto, kar *dvomi* [doing the doubting], nekaj po svojem bistvu utelešenega.

V svojem odgovoru Gassendiju je Descartes jezno vztrajal pri tem, da je v Drugi meditaciji priznaval ravno to možnost: »Pokazal sem, da z besedami »*praecise tantum*« nisem menil celotne izključitve ali negacije, temveč le abstrakcijo od materialnih stvari; saj sem rekel, da navkljub temu nismo gotovi, da v duši ni ničesar telesnega, čeravno v njej ne spoznavamo ničesar telesnega« (AT IX 215). To pa je videti vsaj delno nepošteno. Descartes je domnevno v Drugi meditaciji načel možnost, da so lahko materialne stvari, ki si je zaanje predstavljal, da ne obstajajo, identične z »mislečo stvarjo«, ki se je je zavedal: »*fortassis contingit ut haec ipsa, quae suppono nihil esse ... in rei veritate non differant ab eo me quem novi*« (AT VII 27, vrstice 24-26; 58, vrstice 22-25). Toda, čeprav ta možnost izvorno visi v zraku, je videti, da jo je ob koncu odstavka Descartes dejansko izključil: prav nič od tistega, kar morem zapopasti s pomočjo predstavljanja, ne spada k tej vednosti, ki jo imam o sebi in zato »moram svojega duha skrbno odvrniti od tega, da bi tako kar najbolj razločno dojel svojo naravo« (AT VII 28; 59). Ne glede na vse tisto, kar je Descartes kasneje odgovoril Gassendiju, se je

¹⁴ Gassendijeva kritika tega odlomka iz druge meditacije je bila objavljena v njegovi *Disquisitio Metaphysica* leta 1644; Descartesov odgovor, ki nastopi v pismu Clerse-lierju z dne 12. januarja 1646, je bil ponatisnjen v francoski različici *Meditacij z ugovori in odgovori na ugovore*, ki je bila objavljena leta 1647.

težko izogniti branju tega odlomka tako, kot da komaj opazno podtika, da bi bil vsak poskus, da bi naravo duha izenačili z nečim materialnim, radikalno napačen. Če pa to podtikanje odmislimo, potem lahko vsem Descartesovim trditvam o »natanko vzeto« ali »v strogem pomenu besede«, logično sledi dolgočasna trditev, da lahko meditirajoči dospe do *neke* vrste pojmovanja o sebi kot izoliran, od telesa ločen dvomljivec.

Videti je, da o tem dogajanju obstajata dve možni interpretaciji. Po nedobrohotni interpretaciji Descartesu spočetka ni uspelo uvideti splod-letele narave premika od »lahko dvomim, da imam telo« k »telo je zame nebstveno«, s tem pa, ko je to zastavo drzno pripel na jambor *Razprave*, je potem ni ravno mogel sneti in jo odvreči z ladje. Po dobrohotnejši interpretaciji pa je Descartes povsem jasen, da ta subjektivna zavest samega sebe kot dvomljivca ločenega od telesa ni nič več kot to – kos subjektivne zavesti – in da je treba še vse narediti, da bi dokazali tezo, da se pojmovanje, do katerega je meditirajoči tako prišel, zares ujema z naravo realnosti. Dobrohotnejšo različico interpretacije je težko uskladiti z odlomki v Drugi meditaciji, ki smo jih navedli zgoraj, predvsem pa z zgoraj omenjenimi odlomki iz pisma Silhonu in z odlomki iz *Razprave*, kjer potrebujemo vse preveč olupšav, da bi prikrili očitni paralogizem. Toda Descartesu bolj naklonjeno gledišče podpirajo drugi odlomki, vključno z odlomkom iz zgodnjega spisa *Regulae*, kjer Descartes dokaj jasno razločuje med subjektivnim spoznanjem in bistveno realnostjo ter rade volje in odkrito prizna, da »ko obravnavamo stvari glede na vrstni red v našem spoznavanju« (*in ordine ad cognitionem nostram*), je naš pogled nanje lahko drugačen kot bi bil, če bi govorili o njih »v skladu s tem, kako stvari obstajajo v realnosti« (*prout re vera existunt*, AT X 418; 162).¹⁵ Tako Descartesov zagovornik lahko utemeljeno sprejme zagotavljanje v *Sinopsisu*, da Descartes, ko je ločil telo od njegovega bistva, ni »hotel izključiti tega, kar zadeva samo resnico stvari« (*in ordine ad ipsam rei veritatem*), temveč samo »to, kar zadeva moje spoznavanje« (*in ordine ad meam perceptionem*, AT VII 8; prim. 43).

Toda celo če Descartesa v tem pogledu interpretiramo dobrohotno, je to kajpak zelo daleč od obrambe njegovih metafizičnih argumentov za dualizem. Ko smo enkrat priznali vrzel med subjektivnim spoznanjem in

¹⁵ »Tu se ukvarjamo s stvarmi zgolj, kolikor jih zaznava um« (*hic de rebus non agentes nisi quantum ab intellectu percipiuntur*), *loc. cit.* Več o pomenu Descartesovih argumentov v tem delu *Regulae*, glej zgoraj, pogl. 4 [Prim. Jean-Luc Marion, »Cartesian metaphysics and the role of the simple natures«, v: *Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 115-139 (op. prev.)].

objektivno realnostjo, te vzeli ni mogoče več zlahka zapolniti in čeprav Descartes to vsaj poskuša – najopazneje v argumentu o od Boga zagotovljenih jasnih in razločnih zaznavah v Šesti meditaciji – je splošno znano, in je bilo splošno znano celo v sedemnajstem stoletju, da je ta argument zelo ranljiv. Najbolj razvpita past je Arnauldov krog: dokaz za božji obstoj prekorači vzrel med subjektivnim spoznanjem in realnostjo; vendar pa je sam dokaz odvisen od zanesljivosti ravno tega subjektivnega spoznanja, ki ga je potrebno potrditi. Toda celo pri *zagotavljanju* od Boga poudarjene zanesljivosti uma, preži druga past (zopet je bil Arnauld prvi, ki je opozoril nanjo): moja zmožnost, da jasno spoznam X ločen od Y (npr. duh ločen od telesa), ne more izključiti, saj je moj intelekt omejen, možnosti, da obstoji veriga nujnih povezav, ki je sam *ne opazim*, ki bi razkrila, da je Y konec koncev bistven za X.¹⁶

Da Descartesovim metafizičnim manevrom ni uspelo podati verjetne obrambe teze o netelesnosti, je le težka nova pritožba. Zanimivo pri vsem skupaj pa je, da Descartesovega zaupanja v to tezo niso niti malo omajale Arnaulda in mnogih drugih, katerim so bili njegovi argumenti vedno znova podvrženi.¹⁷ Skorajda kakor da je čutil, da obstajajo, ne glede na to, ali je mogoče njegove metafizične dokaze podpreti, še neki trdni in povsem neodvisni premisleki za vztrajanje pri netelesni naravi duha. Na te premisleke namiguje v zgodnjem delu o fiziologiji in jih razdela z upoštevanja vredno močjo v znanstvenem razdelku *Razprave*. Sedaj se moramo posvetiti povsem ločenemu »znanstvenem« področju v kartezijanskem dualizmu.

Descartesova znanost duha: izginjajoča duša

Tisto, kar nas preseneti v Descartesovem zgodnjem delu o naravi človeka, ni uporaba termina »duša«, temveč to, kako pogosto so sklicevanja na dušo označena za odvečna. *Traité de l'homme*, ki ga je Descartes

¹⁶ O Arnauldovem krogu glej četrte ugovore: AT VII 214. O Arnauldovi kritiki argumenta, ki izhaja iz jasne in razločne zaznave, glej AT VII 201f.. Za analizo te kritike glej Cottingham, *Descartes*, Blackwell, Oxford 1986, str. 113ff.

¹⁷ Med mnogimi argumenti, za katere je videti, da se je Descartes delal, kot da jih ni, glej zlasti Gassendijeve argumente v petih ugovorih: AT VII 334ff, cf. tudi komentar »Hyperaspistes« v pismu avgusta 1641: AT III 423f. Kritike, ki so uspeli vzemiriti Descartesa, ne zadevajo same teze o netelesnosti, temveč razlago povezave in interakcije duše s telesom. Glej spodaj zadnjo opombo.

spisal v zgodnjih tridesetih letih sedemnajstega stoletja, je prežet z radikalnim mehanicističnim redukcionizmom. Celo vrsto človeških dejavnosti je Descartes pripisal operacijam samogibnega stroja, ki ima »kakor ura ali fontana ali mlin« (*horloge, fontaine artificielle, moulin*) moč (*la force*), da deluje povsem v skladu s svojimi notranjimi načeli, pri čemer je odvisen edino od razmestitve organov (*la disposition des organes*) (AT XI 120). Descartes ponosno in izzivalno oznanja, da ni nujno postaviti nobene »čutne ali vegetativne duše« ali drugega načela življenja razen notranjega ognja srca – ognja, ki ima isto naravo kakor ogenj, ki ga lahko najdemo drugod v predmetih brez duše: *in ne faut point ... concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que ... la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son coeur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés* (AT XI 202).

Seznam funkcij, ki jih je potrebno razložiti na ta način, ne da bi se sklicevali na dušo, je zastavljena zelo ambiciozno. Vsebuje:

prebavo hrane, utripanje srca in arterij, hranjenje in rast udov, dihanje, bedenje in spanje, recepcijo svetlobe, zvokov, vonjev, okusov, vročine in drugih takšnih lastnosti v organe zunanjih čutov, vtis idej letih v organ občega čutila in domišljije, ohranitev ali vtisnjenje teh idej v spomin, notranja gibanja poželenj in strasti, in končno zunanja gibanja vseh udov, ki res prikladno sledijo (*suivent à propos*) tako aktivnosti objektov, ki se pojavljajo čutom, kakor tudi čustvom in vtisom, ki jih najdemo v spominu. (*ibid.*)

Pozornost zbujajoče pri tem seznamu je, kako daleč presega tisto, kar bi lahko imeli za »čisto fiziologijo«. Tisto, za kar smo rekli, da je zmožno mehanske razlage, niso le funkcije, ki pripadajo avtonomnemu živčnemu sistemu, kot sta dihanje in bitje srca, pač pa očitno vsaj še »psihološke« funkcije, kot sta čutna zaznava in spomin, notranji občutki kot sta strah in lakota, in celo, očitno, hotena dejanja, kot je tekanje. Kasneje so Descartesa nejeverno vprašali, ali naj bi takrat, ko ovca vidi volka in steče stran, zares verjeli, da se to lahko zgodi ob odsotnosti kakršenkoli vrste »senzitivne duše«? Descartesov odgovor je bil nedvoumen: da. In še naprej je vztrajal, da *tudi ko gre za ljudi* mehanska razlaga povsem zadostuje za razlago celo takšnih budnih dejanj kakor sta hoja in petje, ko se pripetita, »ne da bi ju spremljala duša« (*animo non advertente*, AT VII 230).¹⁸

¹⁸ O odnosu med psihologijo in fiziologijo glej Gary Hatfield, »Descartes' physiology and its relation to his psychology«, v: *Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 335-370.

Zadnja določitev je kajpada ključna. Ko gre za umsko pozornost, Descartes jaseno pove, da moramo postaviti ločeno »razumno dušo« (*âme raisonnable*), ki je s posebnim dejanjem stvarnika »združena« s kompleksnim strojem človeškega telesa (AT XI 143). Čeprav duša še ni povsem izginila, so njene funkcije zelo strogo omejene v primerjavi z vlogo, ki jo je pri aristotelikih igrala *psyché*. Duša, na primer, celo ne deluje kot pobudnik psihičnih gibanj: tradicionalna »premikalna duša« pade iz slike, vse, kar preostane *âme raisonnable*, je, da deluje kot mehanik pri fontani (*fontenier*), ki nadzira vodne tokove (»živalske duhove« telesa) in jih usmerja v ta ali oni kanal, ne da bi pri tem prizadela kvantiteto gibanja v sistemu kot celoti (AT XI 131).¹⁹ Descartesov mehanicistični redukcionizem je togo izločilen: *entia non sunt multiplicanda* – kjerkoli je možno shajati brez duše, naj bi shajali brez nje.²⁰ Skratka, kartezijanska duša je kot »Bog vrzeli« današnjih fizikov – nanj se obrnejo kot na poslednje sredstvo le takrat, ko eksperimentator naleti na pojav, ki presega razlagalne moči znanstvenika. V Descartesovem primeru razlog, da njegova znanost o človeku v zadnji instanci ne more shajati brez duše, ni pojasnjen v *Razpravi o človeku*, temveč se zelo živo pojavi v *Razpravi o metodi* – ne v četrtem, metafizičnem razdelku tega dela, pač pa v petem razdelku, ki je posvečen fizičnemu svetu in ki razvija »zakone narave«.

Glavni znanstveni argument za dualizem, kakor je predstavljen v petem razdelku *Razprave*, je odvisen od umskih zmožnosti človeka – ne od *la pensée* v širšem smislu, ki jo Descartes včasih uporabi, da bi pokrival celoten spekter zavesti vključno s čutenjem in zaznavo,²¹ temveč od moči, da tvo-

¹⁹ To je vsekakor eno izmed možnih branj (nekako ohlapnega in shematskega) odlomka o vodnarju. Cf. tudi *Čustva duše*, paragraf 12: obstaja nepretrgan tok živalskih duhov od možganov v mišice, toda dejavnost duše, bi lahko »povzročila, da bi v ene mišice steklo več kakor v druge« (AT XI 337). Kolikor vem, Descartes nikoli *eksplicitno* ne trdi, da lahko duša spremeni smer, ne pa celotne kvantitete telesnih gibanj, čeravno so v Descartesov prid to gotovo trdili Descartesovi nasledniki. Trditve je ostro kritiziral Leibniz, ki je večje vztrajal, da mora vsaka sprememba v smeri implicirati spremembo v celotni gonilni sili; reči, da lahko duša spremeni vsaj *smer* živalskih duhov, »ni nič manj neprikazljivo in v nasprotju z zakoni narave« kot trditi, da duša lahko neposredno poveča hitrost ali silo toka (*Philosophische Schriften*, ur. Gerhard, vol. VI, str. 540; prevedeno v Loemker, *Philosophical Papers and Letters*, str. 587).

²⁰ Za Descartesov »occamizem«, cf. *Meteorologija*: »zdi se mi, da morajo biti moji argumenti toliko sprejemljivejši, kolikor jih lahko naredim za odvisne od manj stvari« (AT VI 239).

²¹ O Descartesovi rabi *la pensée* in o tem, koliko so komentatorji njegovo »ohlapno« rabo tega termina preveč poudarili, prim. Cottingham, »Descartes on thought«, *Philosophical Quarterly*, 1978, str. 208ff.

rimo pojme in da jih izrazimo v jeziku: *composer un discours pour faire entendre les pensées* (cf. AT VI 57; 82). »Chomskijanski« argument, kot bi ga lahko anahronistično, a primerno poimenovali,²² izhaja iz opažanja, da je stroj, ali *la bête machine*, po svojem bistvu naprava dražljaj-odgovor. Lahko bi izuril srako, da izgovarja »besede«, kot je Descartes kasneje pisal Marquessu iz Newcastla, toda vsaka beseda bo fiksni odgovor na zunanji dražljaj, ki bo povzročil dano spremembo v živčnem sistemu (AT IV 574).²³ Kot je to zapisal v *Razpravi*:

Sicer si je lahko predstavljati kak stroj, ki je tako zgrajen, da izgovarja določene besede, in celo to, da izreka marsikaj, kar povsem ustreza prisotnosti predmetov, ki delujejo na njegove zunanje organe. Če se na primer dotaknemo določenega mesta, bo stroj vprašal, kaj hočemo od njega, če drugega, bo zavnjal, da mu prizadevamo bolečino, in podobno. Toda stroj ne more iz lastnega nagiba nikoli tako postavljati besed, da bi smiselno odgovarjal na vse, kar se izreče vpricho njega, kot zmorejo to kateri koli ljudje, pa naj bodo še taki topoglavci.

(AT VI 56; 82)

Skratka, človeški jezikovni uporabnik ima zmožnost, da primerno odgovori na nedoločen niz situacij, ta zmožnost pa je videti *toto caelo* različna od česarkoli, kar lahko proizvede »referenčno drevo« [look-up-tree] ali končna tabela, v kateri vhodni signali ustrezajo izhodnim. Kar je zanimivo pri tem slavnem kartezijanskem argumentu, kakor nastopa v *Razpravi*, je, da vztrajanje pri radikalnih *omejitvah* golega stroja neposredno sledi odstavku, ki bralca povabi naj razmisli o *moči* mehanske razlage. Descartes je ravnokar zatrdil, da lahko čisto mehanizirane operacije možganov in živčnega sistema, pod pogojem da so dovolj kompleksne, razložijo celoten niz dejanj, ki so lahko tistemu, ki je brez predsodkov, videti povsem onstran tega, kar zmore čisti stroj. Čisto fizični procesi živalskih duhov in mehansko procesiranje *fantasie* ali »telesne domišljije«, lahko proizvedejo bogato paleto obnašanja, »bodisi da trkajo na telesna čutila predmeti zunanjega sveta, bodisi da ga vznburjajo notranja čustvovanja« (*à pro-*

²² Cf. Chomsky, *Language and Mind*, Harcourt Brace and World, New York 1968.

²³ Toda Descartes doda skrivnostno pripombo, da bo tako proizvedena beseda »izraz ene izmed ptičevih strasti (npr. upanja na hrano)«. Za Descartesovo ne povsem konsistentno stališče o tem ali imajo živali, če že ne mišljenje, pa vsaj čustvovanje, glej Cottingham, »A brute to the brutes? Descartes' treatment of animals«, *Philosophy*, 1978, str. 551ff.

pos des objets qui se presentent à ses sens et des passions qui sont en lui). Skeptika povabimo naj premisli, kako zapleteni so lahko odzivi preprosto konstruiranega avtomata, ki ga je zgradil človek: če lahko fizični artefakt izkazuje takšno kompleksnost odziva, zakaj potem ne sprejememo trditve, da čisto fizikalno telo, »ki ga je ustvarila božja roka«, zmore celo več? »To se nika- kor ne bo zdelo čudno tistim ... ki imajo telo za stroj (*consideront le corps comme une machine*), ki so ga naredile roke Boga (*ayant été faite des mains de Dieu*) in ki je zaradi tega brezprimerno bolje urejen in premore mnogo čudovitejša gibanja kot katera koli priprava, ki jo zmore človeška iznaj- dljivost« (*est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes*, AT VI 56; 81).

Če pa vse to drži, če ima Bog na razpolago podrobne fizične meha- nizme tako neprimerljive kompleksnosti, ali lahko zares a priori vemo, da iz čisto materialnih struktur ne more zgraditi mislečega, govorečega stro- ja – človeškega bitja? Descartesov odgovor – in v tem je osnovni problem – je, da tega ne moremo absolutno izključiti. Privlačnost fleksibilnosti in okvir človeške jezikovne zmožnosti proizvede argument, katerega sklep ima status zgolj neustavljive verjetnosti, ne pa absolutne gotovosti:

Vtem, ko je namreč razum univerzalni instrument (*instrument univer- sel*), ki more rabiti ob sleherni priliki, morajo biti organi strojev za vsako posebno delovanje posebno razvrščeni. Zaradi tega je *moral- no*²⁴ nemogoče (*moralement impossible*), da bi bilo v enem stroju dovolj raznovrstnih delov, ki bi mogli sprožiti njegovo delovanje v vseh živ- ljenjskih prilikah, kakor dela to za našo dejavnost razum.

(AT VI 57, poudarki so naši; 82)

»Moralna gotovost«, kot je Descartes pozneje pojasnil v (francoski) izdaji *Principov filozofije*²⁵ iz leta 1647, je »gotovost, ki zadošča za uravna- vo našega obnašanja, ali ki ustreza gotovosti, ki jo imamo o zadevah, ki so povezane z vodenjem življenja, o katerih običajno nikoli ne dvomimo, če- ravno vemo, da je možno, absolutno rečeno, da so napačne« (*bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses*) (četrti

²⁴ V slovenskem prevodu je *moralement* prevedeno s »praktično«. (Op. prev.)

²⁵ Tega pojasnila ni najti v izvornem latinskem tekstu iz leta 1644. Tako kot druge številne pomembne dodatke in pojasnitve v francoski izdaji *Principov* iz leta 1647, jih je skoraj gotovo vstavil sam Descartes, ne pa prevajalec, Picot. Prim. *The Philo- sophical Writing of Descartes*, zv. I, Cambridge U. P., Cambridge 1985, str. I 177f.

del, paragraf 205; AT IX 323). Descartesovo stališče je potemtakem precej jasno. Njegova razmišljanja o naši posebno človeški zmožnosti, da se odzovemo na »življenjske prilike«, ga je vodilo v prepričanje, da »univerzalni instrument« uma ne more biti izvedljiv v čisto fizičnem nizu struktur; toda možnosti takšne fizične realizacije kot dober znanstvenik ni pripravljen absolutno izključiti.

Šele sedaj postane očitno, kako je Descartesovo »znanstveno« stališče o naravi duha dovtetno za empirično evidenco. Kar mu otežuje predstavo o fizični realizaciji »instrumenta uma«, vsaj delno zadeva *število in velikost* – tega, koliko struktur primerne vrste je mogoče stlačiti v dani del telesa. Descartes ni skrival svojega navdušenja nad anatomsko disekcijo kot ključem za razumevanje podrobne strukture živčnega sistema in drugih telesnih organov.²⁶ Prepričan je bil, da takšne raziskave dokazujejo bistveno osnovno *enostavnost* teh struktur. Vse, kar se je dogajalo v srcu in možganih, živcih, mišicah in »živalskih duhovih«, se je na nivoju opazovanja, ki mu je bil na razpolago, kazalo, zgolj kot operacije »potiskanja in vleke« – operacije, ki se načeloma niso razlikovale od preprostih delovanj zobcev, vzvodov, črpalk in vreten, ki si jih lahko ogledamo v običajnem makro svetu »srednje-velikih strojnih naprav«. Vse se dogaja *selon les règles des mécaniques qui sont les mêmes que celles de la nature* (AT VI 54; 80).²⁷ In očitno si Descartes ni mogel zamisliti, da bi se bili možgani ali živčni sistem zmožni dovolj prilagoditi mehanizmom priročne enostavnosti, da bi proizvedli dovolj odzivov tolikšne kompleksnosti, kot je potrebna za tvorbo pravega mišljenja ali jezikovnega obnašanja. To pa nas napeljuje na po eni strani absurdno hipotetično, po drugi strani pa nenavadno poučno vprašanje: ali bi Descartes, če bi bil danes živ, vztrajal pri svojem stališču?

²⁶ V pismu Mersennu z dne 20. februarja 1639 Descartes trdi, da so ga te anatomske raziskave zaposlovale vsaj že enajst let: »c'est une exercise où je me suis souvent occupé depuis onze ans, et je crois qu'il n'y a guère médecin qui ait regardé de si près que moi« (AT II 525). Za splošno poročilo o Descartesovem delu na tem področju glej Lindeboom, *Descartes and Medicine*, Rodopi, Amsterdam 1978, tretje poglavje (Lindeboom, nemara upravičeno, sumi, da so Descartesove empirične raziskave, navkljub bahanju pred Mersennom, dejansko potekale na precej nesiistematični, da ne rečemo že kar amaterski ravni.)

²⁷ Za nadaljnje Descartesove komentarje prim. *Opis človeškega telesa* AT XI 224ff.. »Simplicistična« domneva (ali predsodek?), ki nam toliko pove o Descartesovi znanstveni metodologiji je najbolj eksplicitno izražena v pismu Huygensu z dne 10. oktobra 1642: »la nature ne se sert que de moyens qui sont fort simples« (AT III 797). Prim. Desmond Clarke, »Descartesova filozofija znanosti in znanstvena revolucija« v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 125-150.

Argument v *Razpravi* je odvisen od praktične nemožnosti fizičnega mehanizma, ki ima zadostno število različnih delov (*assez de divers organes*), da pride do nedoločenega niza človeških odzivov na »življenjske prilike« (AT VI 57; 82). Videti je, da bi takšen argument težka preživel moderno odkritje stopnjevitega strukturalnega bogastva mikrostrukture cerebralne skorje, ki je, kot je znano, sestavljena iz več kot desetih milijard živčnih povezav. Na enostavnejši ravni zares ni videti, da bi Descartesov argument preživel sklicevanje na moderne stroje, ki igrajo šah, ki lahko, četudi so sestavljeni zgolj iz plastike in kovine, skladno in primerno odgovorijo na nedoločen niz potez in to na načine, ki so pogosto novi in presenetljivi, često lahko nadigraya človeške nasprotnike, najbolj ključno pa je, da njihovih potez ne morejo vnaprej predvideti niti njihovi programerji.

Namen teh sklicevanj na moderno znanost ni nesmiselno grajati Descartesa zaradi napake, da ni računal z dokazi, ki si jih niti v sanjah ni mogel zamisliti, temveč zgolj poudariti filozofski status njegovih znanstvenih argumentov za dualizem. Vendar je proti Descartesovim argumentom mogoče uperiti prikladnejšo kritiko, namreč, da je celo v svojih lastnih terminih in v okviru omejitve lastne znanstvene metodologije videti kot kak površen kavalir, kar zadeva možne omejitve »čiste materije«. Včasih je videti zadovoljen, da svoj primer zaključi s preprostim sklicevanjem na težavnost razumevanja, kako bi lahko gola razsežna tvarina proizvedla mišljenje. »Ko proučujem naravo telesa«, je pisal nekemu kritiku, »v njem preprosto ne najdem ničesar, kar bi dišalo po misli« (*nihil prorsus in ea reperio quod redoleat cogitationem*, AT VII 227). S tem ko Descartes svojemu kritiku odgovori na »hiter in površen« način, ni v skladu s svojimi znanstvenimi procedurami drugod. Gotovo se ne bi strinjal s protesti njegovih sholastičnih oponentov, ki se pritožujejo, da ob preiskavi narave materije ne morejo v njej najti ničesar, kar bi dišalo po ognju, ali gravitaciji, ali življenju. V vseh treh primerih bi bil Descartesov odgovor osoren: tisto, kar je pomembno, bi gotovo vztrajal, ni, kar lahko vsakdo zlahka takoj vidi, da izhaja iz definicije »razsežna tvarina«, za kar pa bi konec koncev lahko pokazali, da izhaja iz kompleksne konfiguracije te razsežne tvarine, ko jo razdelimo na neskončno majhne delce različnih velikosti in oblik, vsi pa se gibljejo z različnimi hitrostmi in v različnih smereh (cf. *Principi*, drugi del, paragraf 64 in četrti del, paragraf 187).

Skratka, Descartes obojega ne more imeti hkrati. Njegov splošno redukcionistični program vztraja, da lahko vse očitno skrivnostne, navidez *sui generis* fenomene kot sta ogenj in gravitacija, ali celo samo življenje, razložimo, če smo se pripravljene poglobiti v čisto fizične mehanizme, ki delujejo na mikro ravni. Vendar mu to stališče potem otežuje vztrajanje

pri nemožnosti »zgolj« razsežne tvarine, da bi na podoben način proizvedla spoznanje in govorico. Poudarek je še močnejši, če se spomnimo, da so mnoge od standardnih razlag Descartesove fizike postavljale (česarvno moramo njihov obstoj predpostaviti) mikro dogodke skorajda nepojmljive majhnosti. Vzemimo, na primer, »subtilno materijo« (materijo, ki je sestavljena iz zelo drobnih hitrih delcev), ki naj bi razložila težnost (subtilna materija potiska zemeljske delce proti središču zemlje; cf. *Principi*, četrti del, paragraf 23). Ko si je eden od Descartesovih korespondentov drznil to subtilno materijo izenačiti z »delci prahu, ki jih vidimo leteti po zraku«, je Descartes posmehljivo odvrnil, da gre za popolni nesporazum: delcev subtilne materije nikakor ni mogoče zaznati s čuti, saj so za cel red velikosti manjši celo od nevidnih delcev zraka, ki so daleč manjši od drobnih delcev prahu (pismo Morinu, 12 september 1638: AT II 373). Vendar to ni ravno v skladu z znanstveno trditvijo, da velikost možganov ne dopušča dovolj mikrostruktur, ki bi prozvedle bogato variirane odgovore človeškega obnašanja.

Navkljub tem pretirano hitrim manevrom, splošna tendenca Descartesovega znanstvenega dela o človeškem živčnem sistemu nezgrehljivo kaže v smeri *homme-machine*, ki jo je v naslednjem stoletju zasnoval Julien de la Mettrie in razen tega na »nevrofilozofijo« duha, ki dandanes uživa veliko podpore.²⁸ Ko je Descartes enkrat napravil življenjsko pomemben korak in določil toliko tradicionalnih funkcij »duše« drobnim fizičnim mehanizmom živčnega sistema, je bila le še stvar časa, preden je zahodna znanost prehodila celotno pot, in naredila tudi preostalo *âme raisonnable* za odvečno. Česarvno je še prezgodaj reči, ali bo sodobnemu znanstvenemu programu nevrofilozofije uspelo v vseh zastavljenih ciljih, pa lahko rečemo, da je sam Descartes nedvoumno in nedogmatično dopustil možnost, da je vprašanje mej fizike odprto za empirične dokaze. Ali spoznanje je ali ni onstran moči telesnega stroja je bila stvar znanstvenega argumenta. Možnosti v prid posebno ustvarjene duše so, glede na argumente v četrtem delu *Razprave*, zelo visoke, vendar ni logično trdnega zagotovila.

Sklep

Ob triadi premislekov, teološkem, metafizičnem in znanstvenem, ki so motivirali Descartesovo privrženost tezi o netelesnosti duha, bi bilo

²⁸ La Mettriejevo delo *L'Homme machine* je izšlo leta 1747. O sodobnem fizikalističnem obravnavanju duha cf. Churchland, *Neurophilosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1986, točka 2.

težko ali nemogoče izvzeti enega izmed premislekov, in mu podeliti prednostno vlogo pred ostalima dvema pri strukturiranju Descartesovih osebnih prepričanj.²⁹ Če so o njegovih besedah na smrtni postelji »*ça mon âme; il faut partir*« poročali točno³⁰, je umrl, ne da bi odstopil od svojega iskrenega prepričanja, da bo njegov bistveni del – *ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis* (AT VI 33) – še naprej obstajal v prihodnjem življenju, ne da bi ga omejevala ječa telesa. In čeravno je omahoval pri odločitvi, ali naj svetu objavi svojo trditev, da je dokazal teološki nauk o osebni nesmrtnosti, je v svojem dualizmu nedvomno videl boljšo podporo temu nauku od aristotelizma svojih predhodnikov. Na metafizični fronti so njegove poskuse, da bi dokazal razlikovanje duše od telesa, na široko zavračali kot neveljavne celo v njegovem času, uročeni z osrednjo pomanjkljivostjo v njegovi metodi – njenim neuspehom, da najde prepričljivo pot iz notranjega zapora subjektivnega spoznanja k zanesljivemu spoznanju objektivne realnosti. In nazadnje, ko se je problemu približal od zunaj, s svojim raziskovanjem živalskega in človeškega obnašanja, ga je gnala združujoča in redukcionistična vizija, ki ga je postopno vodila v to, da je iz znanosti pregnal dušo. Ko se duša pojavi, je »priključena« ob koncu zgodbe³¹, priklicana ob razpravi o fenomenih mišljenja in jezika, ki so se zdeli Descartesu iz empiričnih razlogov radikalno rezistentni mehanicistični razlagi. Vprašanje, ali je to rezistentnost mogoče premagati s teoretično mnogo bolj dodelanimi in empirično mnogo bogatejšimi viri nevrofilozofije, ostaja odprto. Kar zadeva samega Descartesa, ni dvoma, da ga je zadovoljevala misel, da konec koncev zahteve vere, demonstrirajočega uma in znanstvenega raziskovanja navidez vlečejo v isto smer – proti sklepu, da je človekova duša povsem in resnično razločena od njegovega telesa: *mon âme est entièrement et véritablement distincte de mon corps*.³²

Prevedel Peter Klepec

²⁹ Toda prim. slavno študijo Henrija Gouhierja *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Pariz 1924, ki ima Descartesovo religiozno vero za vodilni motiv Descartesove metafizike: »il partit d'un si bon pas parce qu'une foi profonde avait écarté de son âme toute inquiétude« (str. 314).

³⁰ Obstajajo različne različice. Dejanska fraza, je bila, po Clerselierjevem poročilu, nemara bolj dodelana: »*ça mon âme, il y a long temps que tu es captive, voici l'heure que tu dois sortir de prison et quitter l'embaras de ce corps*« (AT V 482).

³¹ *Ame raisonnable* je vpeljana čisto na koncu, tako v vrstnem redu ekspozicije v *Traité de l'homme* (AT XI 131) in v povzetku predstavljenem v *Razpravi*, peti del (AT VI 59; 84).

³² Šesta meditacija: AT IX 62. Latinski tekst se kot ponavadi izogne besedi »duša« in se namesto tega preprosto sklicuje na »mislečo stvar«, ki je jaz: »*quatenus sum*

tantum res cogitans ... certum est me a corpore meo revera esse distinctum« (AT VII 78; 107). V Descartesovi poznejši psihologiji (zlasti v pismih Elizabeti z dne 21. maja in 28. junija 1643), je mogoče najti nek subtilen in pomemben premik pozornosti od razločnosti duše in telesa k pojmu njune »substancialne zveze« (AT III 665ff in 691 ff). Končni učinek teh manevrov (o tej temi bi bilo potrebno napisati nov prispevek), ni odmik od netelesnosti čistega mišljenja ali »razumne duše«, v kateri se nahaja. Kljub temu pa Descartes v svoji zgodnji metafiziki sistematično razvije namige, da fenomenov »občutka«, »čustva« in »domišljije« ne moremo naravnost pripisati duši *simpliciter*, temveč bi jih morali imeti za lastnosti tega misterioznega hibrida duša-telo, ki je človeško bitje. Nekatere od teh problemov obravnavam v Cottingham, *Descartes*, str. 127ff. Eden od pomembnih nasledkov tega, da Descartes vse čutno izkustvo pripiše zvezi duh-telo, je, da je posmrtna zavest Descartesove nesmrtno duše, vsaj videti je tako, omejena na »čisto« abstraktno mišljenje; cf. zgoraj str. 240-241. Zahvaljujem se Stuartu Brownu, Garyu Hatfieldu, Pauline Phemister, Davidu Scottu in Rogerju Woolhousu za koristne pripombe na prvo različico tega poglavja.

*Descartesova filozofija znanosti in znanstvena revolucija**

Descartesovo pojmovanje znanosti je mogoče razumeti le ob skrbnem upoštevanju zgodovinskega konteksta, v katerem je nastalo. Znanstvena revolucija sedemnajstega stoletja je zajemala dva med seboj povezana razvoja: spremembo znanstvene prakse (ali točneje, celo vrsto takšnih sprememb), ki se je pokazala v ustanovitvi novih znanstvenih združenj, kakršni sta bili *Royal Society* in *Académie royale des sciences*, in spremljajočo spremembo načina, na katerega so naravoslovci opisovali tisto vrsto vedenja, ki je izhajalo iz novih znanstvenih praks. Descartes je prispeval k enem in drugemu razvoju. V tem se je pridružil takšnim znamenitim osebnostim, kot so bili Galileo Galilei, Francis Bacon, William Harvey, Robert Boyle, Christian Huygens in Isaac Newton, ki so si vsi prizadevali tako za izboljšanje našega vedenja o naravi kakor za pojasnitev statusa tega vedenja.

Bilo bi očitno prehudo poenostavljanje, če bi vse naravoslovce sedemnajstega stoletja uvrstili skupaj, kot da, v nekem osnovnem smislu, predlagajo iste znanstvene teorije. Tudi domneva, da so vsi sprejemali isto teorijo znanosti ali isti model znanstvenega vedenja, ne more biti dovolj. Vendar pa bi bilo klub skritim pastem morda v pomoč – vsaj preden začnemo preučevati Descartesova besedila – če bi za mnoge od najbolj slav-
nih naravoslovcev znanstvene revolucije predpostavljali, da delijo številne nove poglede o naravi znanstvenega vedenja in, kar je pomembnejše, da zavračajo nekatere poteze modela znanosti, kakršen je bil splošno sprejet v tedanjih kolegijih in univerzah. Dejansko so se bolj strinjali o tistem, kar je bilo zavračano, kot o onem, kar je bilo namesto tega predlagano. Descartes zaseda ključno vlogo v zgodovini tega razvoja, na prehodu iz na

Copyright © 1992 Cambridge University Press. Tiskano z dovoljenjem avtorja in založbe.

* Prevedeno po: Desmond M. Clarke, »Descartes' Philosophy of science and the scientific revolution«, v: *Cambridge Companion to Descartes*, ur. John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 258-285. Clarke navaja Descartesa po izdaji, ki sta jo uredila Adam in Tannery (AT). Kjer za navedeno mesto obstaja slovenski prevod, smo na to opozorili v opombah; ostale citate iz Descartesovih del je iz latinščine prevedel Matjaž Vesel, iz francoščine pa V. L.

široko sprejetega sholastičnega pojmovanja znanosti do njegove popolne zavrnitve pri praktikirajočih znanstvenikih in do podpore neke vrste hipotetičnemu, empirično osnovanemu vedenju o naravi. Glede na zgodovinski kontekst, v katerem je Descartes deloval, bi morali torej pričakovati, da se je sprijemal z epistemološkimi in metodološkimi vprašanji, ki jih je zahteval ta prehod. Prav tako bi morali tudi pričakovati, da prehod ni bil ne hiter in ne oster. Z drugimi besedami, močno verjetno je, da so naravoslovci sedemnajstega stoletja še naprej sprejemali različne poteze natanko tistega modela znanosti, za katerega so izrecno trdili, da ga zavračajo, medtem ko so si istočasno prisvajali elemente novo razvijajočega se pojmovanja znanosti, ki je bilo nezdržljivo z njihovo zvestobo tradiciji.

Tradicionalno pojmovanje znanosti, ki so ga skorajda nasplošno učili v kolegijih in univerzah, je vključevalo številne ključne poteze; ena od njih je bila gotovost ali nujnost pristnih znanstvenih trditev in njihova univerzalnost. Aristotel pravi v *Drugi analitiki*:

Sodimo pa, da neko posameznost absolutno vemo – toda ne na sofistični način, po akcideni – kadar sodimo, da poznamo vzrok, zaradi katerega stvar je, da je to vzrok te stvari in da ta stvar ne more biti na drug način. ... Ker pa je nemogoče, da bi bilo to, o čemer je absolutna vednost na drug način, je tisto, kar vemo z apodiktično vednostjo, nujno.¹

Paradigma te vrste vedenja je bila čista matematika. Začne se z definicijami prvih načel, ki so znana z absolutno gotovostjo, nadaljuje se »demonstrativno« z izpeljevanjem drugih propozicij iz teh, ki so že znane kot gotove, in logična veljavnost naših izpeljav zagotavlja isto stopnjo gotovosti za naše sklepe, kot je bila na voljo za začetne premise. Matematični model dokazanega vedenja je navdihnil eno od prevladujočih potez sholastičnega pojmovanja znanosti, ki je bilo široko sprejeto v zgodnjem sedemnajstem stoletju.

Druga poteza tega pojmovanja znanosti je bila trditev, da je naše vedenje o fizični naravi nazadnje odvisno od zanesljivosti naših vsakdanjih opažanj in presoj.² To je zajemalo dve prvini. Ena je bila podmena, da je vse naše vedenje konec koncev odvisno od čutnih podatkov in da ne zaje-

¹ *Druga Analitika*, 71b 8-12, 73a 21-2 (prevod F. Zore).

² Obsežna dokumentacija o tem, v kolikšni meri je sholastična filozofija vplivala na kurikulum francoskih kolegijev in univerz v sedemnajstem stoletju, je zbrana v Broccliss, *French Higher Education in the Seventeenth and eighteenth Centuries*, Oxford University Press, Oxford 1987.

ma ničesar, kar ni bilo doseženo skozi čutno izkustvo.³ Drugič, spoznavne zmožnosti, s katerimi nas je oskrbel bog, so popolnoma zanesljive, vse dokler jih uporabljamo v okvirih načrta njihovega stvarnika. Tako vemo, kakšen je svet, in to lahko vemo z gotovostjo, če pogledamo, na kakšne načine se nam svet pojavlja v čutenju.

Nadaljnja prvina sholastične tradicije je bila podmena, da moramo uporabiti razloček med »materijo« in »formo«, če želimo razložiti naravne pojave, ki se nam pojavljajo v občutkih.⁴ To je bil zelo na široko uporabljan razloček, katerega pomen se je od enega do drugega konteksta spreminjal. Namen te distinkcije je bil, da odslika naše obče izkustvo o isti vrsti stvari, ki se uprimeri (instantiira) na mnogo različnih načinov; na primer, psi so lahko veliki ali majhni, lahko se razlikujejo po svoji barvi kot tudi po mnogih drugih nebistvenih potezah, ne da bi prenehali biti psi. Obče, bistvene poteze psa je mogoče opisati kot *formo* psa, medtem ko je nebistvene, spremenljive poteze mogoče (metafizično) opisati kot *materijo*. Kar se pojavi v občutku, je potemtakem pojav [*appearance*] globlje realnosti (forme), ki je sama najbolj temeljna razsežnost vsake stvarnosti. Ta globlja realnost ali forma je tisto, kar pojasni, kaj je nujno ali bistveno v vsaki stvari. Ker je bilo tradicionalno pojmovanje znanstvenega vedenja omejeno na vedenje o nujno resničnem, sledi, da je bila sholastična *scientia* usmerjena v pridobivanje vedenja o formah. Sholastična razlaga naravnega pojava je tako odkritje form, ki leže pod videzi, ki se v zanesljivih občutkih pokažejo zaznavajočemu človeku.

Ta kratki povzetek je skorajda karikatura tistega, kar je sholastika trdila o znanstvenem razumevanju. Ne glede na to pa so mnogi Descarte-

³ To je bilo strnjeno v aksiom: »nihil est in intellectu quod prius non fuit in sensu.« Francoski kartezijanci iz obdobja neposredno po Descartesu so njegovo teorijo vrojenih idej razumeli kot delen odgovor na tisto, kar so šteli za splošno sprejet sholastični nauk, da vse ideje izvorno izhajajo iz čutenja. Glej na primer Poisson, *Commentaire ou remarques sur la méthode de M. Descartes*, Paris 1671, nepaginirani predgovor, v katerem se razpravlja o »slavnem načelu, od katerega so odvisne nekatere dogme sholastike, da ni ničesar v duhu, kar ni prej šlo skozi čute.« O istem nauku se na dolgo razpravlja na str. 124-38. Cf. Le Grand, *An Entire Body of Philosophy*, London 1694, str. 4. Med sholastičnimi zagovorniki trditve celo po Descartesu, glej Huet, *Censura Philosophiae Cartesianae*, Kempen 1690; ponatis Olms, Hildesheim 1971, str. 51-3.

⁴ Celó tako predan kartezijanec, kot je bil Rohault, je nadaljeval tradicijo razlaganja naravnih pojavov v okvirih materije in forme. Glej Rohault, *A System of Natural Philosophy*, prevedel J. Clarke, London 1723, str. 21-2. Izvirno francosko besedilo je bilo objavljeno 1671.

sovi sodobniki dokazovali, da je ravno ta filozofija ovirala upoštevanje alternativnih načinov raziskovanja narave. Na ta preprosti model spoznavanja so se sklicevali tisti, ki so nasprotovali novim znanostim, zagovorniki novih znanosti pa so ga uporabljali kot kontrastno ozadje, na katerem so lahko izrisovali razločevalne poteze njihovih lastnih filozofij znanosti.

Descartes je začel svojo razlago naravnega sveta v *Le Monde* (okoli l. 1632) z razpravljanjem o nezanesljivosti naših občutkov kot podlagi za znanstveno vedenje.

Ko nameravam tu razpravljati o svetlobi, je prva stvar, na katero vas hočem opozoriti, da lahko obstaja razlika med našim občutkom svetlobe ... in tistim, kar v predmetih proizvede v nas ta občutek ... Kajti četudi je vsakdo vobče prepričan, da so ideje, ki jih imamo v našem mišljenju docela podobne predmetom, iz katerih izhajajo, jaz vsekakor ne vidim nobenega razloga, ki bi nam zagotavljal, da je tako. ... Dobro veste, da besede, čeravno nimajo nobene podobnosti s stvarmi, katere označujejo, ne nehajo povzročati, da si teh ne bi zamišljali ... Če pa zdaj besede, ki ne označujejo ničesar razen po človeškem dogovoru, zadoščajo, da povzročajo, da si zamišljamo stvari, s katerimi nimajo nobene podobnosti, zakaj tudi narava ni bila mogla postaviti določenega znaka, ki bi povzročil, da bi imeli občutek svetlobe, čeprav ta znak ne bi imel na sebi ničesar, kar bi bilo podobno temu občutku?

(AT XI 3-4)

Descartes nadaljuje in uporabi isti primer kot Galileo za dokazovanje, da ščegetljivi občutek, ki ga povzroči pero, ni podoben ničemur v peresu. »S peresom narahlo povlečemo prek ustnic spečega otroka in on občuti, da ga nekdo ščegeta: ali mislite, da je ideja ščegetanja, ki si jo zamišlja, podobna čemurkoli v tem peresu?« (AT XI 6) Prav tako ni nobenega razloga, da bi verjeli, »da je tisto, kar je v predmetih, od koder občutek svetlobe prihaja k nam, kaj bolj podobno temu občutku, kot so delovanja peresa ... podobna ščegetanju« (AT XI 6). Če ne moremo veljavno sklepati iz opisa naše zaznave svetlobe na trditev, da je svetloba, ki povzroči to zaznavo podobna našemu izkustvu, potem smo pred temeljnim problemom, ko poskušamo znanstveno vedenje osnovati na naših čutnih zaznavah sveta okrog nas. Razloček med našimi subjektivnimi izkušnjami ali občutki in njihovimi objektivnimi vzroki, med primarnimi in sekundarnimi kvalitetai, odpira epistemično vrzel, ki jo je mogoče premostiti le s kakšno strategijo, ki se loči od podmen o podobnosti. Ta strategija je hi-

poteza ali ugibanje. Naša ugibanja se utegnejo izkazati za zelo zanesljiva in nemara utegne biti mnogo razlogov za mišljenje, da so tako gotova, kolikor le bi mogli upati v teh okoliščinah; toda to ne spremeni dejstva, da si te ideje pridobimo v prvi vrsti z ugibanjem.

Kaj naj bi filozof narave domneval o fizikalnih vzrokih naših zaznav? Nekaj razlogov je, zakaj se Descartes na tem ključnem stičišču odloči raje za eno kot za drugo domnevo; nekateri od njih so vezani na njegovo pojmovanje razlage (o katerem bo govor v nadaljevanju). Razen teh razlogov, predpostavlja tudi radikalno razločevanje med materijo in duhom, ki ju zagovarja v *Meditacijah* in *Principih*. Iz tega sledi, da so objektivni vzroki naših občutkov v nekem smislu materialni. Da bi zadostil nekaterim relevantnim podrobnostim, se je Descartes moral spoprijeti z elementarno fizikalno teorijo.

Spekulacije o materiji, od katerih je odvisna Descartesova teorija materije in posledično njegovo pojmovanje znanosti, vsebujejo podmeno, da naj bi bili velikost, oblika in gibanje majhnih delcev materije ustrezni za razlago vseh njihovih fizikalnih učinkov, vključno s fizikalnimi učinki na naše čutne zmožnosti, ki stimulirajo občutke. Nekateri razlogi za tolikšno stopnjo varčnosti pri izgradnji teorije so omenjeni nižje. Ko Descartes postulira v *Le Monde* tri vrste materije, ni zelo prepričljiv glede tega, zakaj domneva, da so tri (ne pa več ali manj); ko pa so enkrat vpeljane, se naglo zateče v izgradnjo hipotetičnega sveta, ki dopušča njegovi domišljiji popolno svobodo, ne da bi moral podati racionalno razlago vsake postavljene hipoteze.

Še mnogo drugih stvari ostaja tukaj, ki bi jih moral razložiti in prav rad bi jim dodal nekaj razlogov, da bi napravil moja mnenja verjetnejša. Da pa bi vas dolžina te razprave manj dolgočasila, bi jih rad del zavil v pripovedovanje neke zgodbe, skozi katerega upam, da se bo resnica pokazala v zadostni meri ...

(AT XI 31)

Ko je Descartes dvajset let pozneje napisal *Principe*, je postal veliko bolj samozavesten glede hipotetičnega značaja njegovih domnev o velikosti, obliki, itd. delcev materije.

Iz že prej povedanega je razvidno, da so vsa telesa vesoljstva narejena iz ene in iste materije, ki je deljiva na poljubno število delov, ... Kako veliki so ti delci materije, kako hitro se gibljejo in kakšne kroge opisujejo, pa ne moremo določiti samo z razumom. Ker pa lahko obstajajo brezštevilni različni načini, kako jih je bog uredil, nas more edino iz-

kustvo poučiti, katere izmed teh načinov je izbral. Tako lahko svobodno postavljamo poljubne podmene z edinim pogojem, da se bo vse, kar bo iz njih izpeljano, v celoti ujemalo z izkustvom.

(AT VIIIa 100-1)

Descartes ne trdi, da lahko popolnoma svobodno po lastnih željah postavljamo domneve o materiji. Na dolgo razpravlja o temeljnih lastnostih materije in podrobno razglablja o potrebi, ali naj se vključi ali izključi nekatere primarne kvalitete v sprejemljivo teorijo narave. Dokaj podrobno pretresa tudi zakone gibanja ali kot jim pravi zakone narave, ki določajo gibanja materialnih teles in način, kako lahko prenašajo gibanje z enega na drugega prek dejanja dotika. Kakorkoli že, tukaj je pomebno, da potem, ko smo odločili, katere spremenljivke naj pripišemo materiji, ne moremo preprosto z argumenti opredeliti vrednosti teh variabel; ne moremo a priori določiti števila, velikosti ali hitrosti različnih malih delcev materije, ki podpirajo celotno zgradbo kartezijske fizike. Prav tako tudi ne moremo upati, da bomo z opazovanjem odkrili, za katere delce gre, kakšne oblike imajo ali s kakšno hitrostjo se gibljejo; so vse premajhni, da bi jih neposredno zaznali, četudi z uporabo mikroskopa. Nič boljšega ne moremo storiti, kot da postavljamo hipotetične odgovore na ta vprašanja in zatem preverjamo verjetnost našega ugibanja.

Zato obe, logika Descartesove teorije občutkov in implikacije njegove teorije materije, napeljujeta na misel, da bi moral priznati hipotezam osrednje mesto v vsaki koherentni razlagi fizikalnih pojavov. Obseg njegovega priznavanja tega pa se je spreminjal od njegovih zgodnjih premislekov v *Regulae* (okoli l. 1628), v katerih je hipotezam zgolj minimalno priznaval vlogo v naravoslovni vedi, do njegovih zrejših razglabljanj v *Razpravi* (1637), kjer je hipotezam in eksperimentom izrecno priznal veljavo. *Razprava* je najvišjega pomena v tem kontekstu, ker je nastajala skozi vrsto let, ko je Descartes pripravljal za objavo tri glavne znanstvene razprave, ki jim služi kot predgovor. V »Razpravi o metodi kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico«, VI. del, Descartes piše:

Če bodo nekatere moje trditve v začetku Dioptrike in Meteorov koga na prvi pogled presenetile ali odbijale, ker jih imenujem hipoteze in jih dozdevoma nočem dokazati, prosim bralce, naj razpravi v celoti in pazljivo preberejo, pa upam, da bodo dvomljivce zadovoljile. Kajti dozdeva se mi, da so umovanja v teh med seboj tako povezana, da je stvar takole: kakor so po vrstnem redu zadnja umovanja dokazana po prvih, ki so jim vzrok, tako so prva dokazana po zadnjih, ki so njih

učinki. ... Izkustvo namreč izkazuje večino teh učinkov kot povsem gotovo, tako da mi vzroki, iz katerih jih deduciram, ne rabijo toliko za dokaz, kolikor za razlago, vtem ko dokazujejo prav učinki delovanje teh vzrokov zaradi gotovosti, s katero se pojavljajo.

(AT VI 76)⁵

Ta odlomek je sprožil številna vprašanja bralcev, eden od njih je bil oče Morin. Descartes se je odzval na njegova poizvedovanja 1638 in odgovoril na ugovor, da hipotetičnih poskusov ne bi smeli opisovati kot dokazane: »kajti obstaja velika razlika med *dokazati* [prouver] in *razložiti*. K temu dodam, da se lahko uporablja besedo *dokazovati* [démonstrer] za en in drug pomen, vsaj če se jo vzame v običajni rabi in ne v posebnem pomenu, ki ji ga dajejo filozofi.« (13. julij 1638: AT II 198). To kaže, kako je Descartes jasno prelomil s sholastično tradicijo, za katero je imel izraz »dokazovati« [démonstrer] poseben pomen strogega deduciranja sklepa iz prvih principov. Namesto tega Descartes vabi svoje bralce, da razumejo »dokaz« [demonstration] v manj strogem pomenu, ki lahko vključuje proces umovanja, pri katerem se sklepa iz učinkov na hipotetične vzroke ali, v nasprotni smeri, od domnevnih vzrokov na opažene učinke.

Dokajšnja novost te vrste dokazovanja je poudarjena v pismu Mersennu iz 1638, v katerem Descartes pojasnjuje, da se tipi dokazov, ki jih najdemo v fiziki, zelo razlikujejo od onih, ki jih pričakujemo v matematiki:

Sprašujete, če imam tisto, kar sem napisal o lomu svetlobe za dokaz [demonstration]; in mislim, da da vsaj v toliko, kolikor ga je mogoče v tej zadevi dati, ne da bi poprej dokazali principe fizike z metafiziko ... in v toliko, kolikor je bilo katerokoli drugo vprašanje mehanike, ali optike ali astronomije ali kakšna druga reč, ki ni čisto geometrijska ali aritmetična sploh kdaj dokazana. Toda zahtevati od mene geometrijske dokaze v zadevi, ki je odvisna od fizike, pomeni zahtevati, da storim nemogoče. In če kdo želi imenovati dokaze [demonstrations] samo dokaze [preuves] geometrov, je treba potem reči, da Arhimed ni nikoli ničesar dokazal v mehaniki, ne Vitellion v optiki, ne Ptolemej v astronomiji, itd., kar pa se vsekakor ne trdi. Kajti zadovoljni smo, če so, v takšnih rečeh, avtorji – potem ko so predpostavili nekatere stvari, ki nikakor niso v očitnem nasprotju z izkustvom – v ostalem govorili

⁵ Slov. prevod: René Descartes, *Razprava o metodi*, (prev. Boris Furlan), Slovenska matica, Ljubljana 1957, str 100.

dosledno in ne da bi zagrešili paralogizem, četudi njihove podmene niso bile natanko resnične. ... Toda, kar zadeva tiste, ki se zadovoljijo s tem, da rečejo, kako ne verjamejo tega, kar sem napisal, ker sem to deduciral iz nekaterih podmen, ki jih nisem dokazal [prouvés], ne vedo, kaj zahtevajo, niti tega, kar bi morali zahtevati.⁶

Od tod jasno sledi nekaj: ne moremo pričakovati iste vrste dokazov v fiziki kot v čisti matematiki in morali se bomo odločiti za nekaj drugega. Vendar pa še ni jasno, kaj ta alternativa je. Ne glede na to, kakšna sta njen natančni ustroj in vrsta rezultatov, ki jih lahko daje, zajema postavljanje domnev o vzrokih fizikalnih pojavov in nato »dokazovanje« verjetnosti teh domnev skozi preučevanje njihove pojasnitvene vloge v neki zaokroženi filozofiji narave, v projektu, na katerega se Descartes vedno znova sklicuje, ko trdi, da bi lahko (vsaj načeloma) dokazal te domneve iz nekakšnega metafizičnega temelja.

Pojem razlage

Descartes je delil z mnogimi svojimi sodobniki mišljenje, da v sholastični tradiciji obstoječe forme in kvalitete v nekem temeljnem smislu niso razlagalne. Naravni pojav, kot je na primer učinkovanje magneta na majhne železne delce, je poskušala sholastična tradicija razložiti s trditvijo, da magnet privlači (ali odbija) nekatera telesa zato, ker ima »magnetno formo« ali »magnetno kvaliteto«. V nekem očitnem smislu je to res. Če katerikoli naravni predmet nekaj stori, potem mora imeti zmožnost, da to naredi! Dokler ne razumemo, kaj je ta zmožnost ali iz česa sestoji, lahko poimenujemo zadevno skrivnostno lastnost po učinkih, ki jih povzroča. Potemtakem imajo uspavalne tablete uspavalno moč, magneti imajo magnetno moč in človeška bitja imajo miselno moč. Do tu ni s tem nič narobe; tiste mu, kar je treba pojasniti, zgolj pritaknemo nalepko z imenom.

Toda če sledimo naravni tendenci sholastične filozofije in reificiramo te novoimenovane moči, kot da bi bile lastnosti, ki so ločene od naravnih predmetov, ki jih imajo, se pokažeta dva problema. Eden je metafizični; namreč množenje bitnosti onstran dokazane nujnosti. Z uporabo Occamovega načela bi se naglo ustavilo uvajanje stotin novih form ali kvalitet,

⁶ Pismo Mersennu, 27. maj 1638 (AT II 141-2). Isto uporabo izraza »dokaz« [*demonstration*] najdemo v Descartesovem pismu Plempiusu, 3. oktober 1637 (AT I 420).

s katerimi je prenaseljen metafizični prostor.⁷ Descartes opozarja na to vprašanje o preobilju form v drugem poglavju *Le Monde*, kjer pojasnjuje, kako gori kos lesa in pri tem oddaja svetlobo in toploto:

kdo drug si torej lahko, če hoče, domišlja v tem lesu formo ognja, kvaliteto toplote in dejanje, ki ga zažge kot povsem različne reči; zase, ki se bojim, da bi se varal, če bi domneval kaj več kakor tisto, kar vidim, da bi tukaj nujno moralo biti, se zadovoljim s tem, da si tu zamišljam gibanje njegovih delov. ... ob samem zagotovilu, da mi boste pritrdili, da obstaja neka moč, ki na silo odstranjuje nabolj drobne od njegovih delov in jih ločuje od večjih, ugotavljam, da bo lahko že samo to v njem povzročilo vse tiste spremembe, ki se jih izkusi, ko gori.

(AT XI 7-8)

Drugič, uvajanje sholastičnih form v ta kontekst je dajalo vtis, da je prišlo do napredka pri razlagi naravnih pojavov in da temu ni kaj dosti več dodati. Seveda pa ravno tiste forme, ki naj bi bile razlagalne entitete, same potrebujejo razlago: »Če se vam zdi čudno, da se pri razlagi teh elementov sploh ne poslužujem kvalitet, ki se imenujejo toplota, mraz, vlažnost in suhost kakor to počno filozofi, vam bom rekel, da se mi zdi, da te kvalitete same potrebujejo razlago ... (AT XI 25-6).

Tako so za Descartesa sholastične forme obenem redundantne in psevdorazlagalne. Predlagana alternativa je bila najti materialne in eficientne vzroke naravnih pojavov. Descartes je zatrjeval, da je treba te vzroke mehanično opisati; dejansko je na ves glas redukcionistično zatrjeval, da je večino lastnosti, ki jih kažejo naravni pojavi, mogoče na koncu pojasniti z velikostjo, obliko in gibanji majhnih delcev materije, na katere je mogoče, kot je domneval, razčleniti fizikalne predmete. Zato pomeni razložiti neki naravni pojav v tem smislu enako kot zgraditi model, ki kaže kako se lahko majhni, nezaznavni delci materije združujejo, da bi oblikovali zaznavna telesa, kako lastnosti teles izhajajo iz lastnosti njihovih konstitutivnih delov, in zakaj jih zaznavamo tako kakor jih, kot rezultat interakcije teh teles z našimi čutnimi organi.

Že zgoraj je bilo nakazano, da so kartezijske znanstvene razlage morale biti hipotetične in da je bil eden od razlogov za to podmeno neo-

⁷ Načelo ekonomičnosti v metafiziki, ki pravi, da ne smemo postulirati eksistence več različnih bitnosti ali vrst bitnosti kot je nujno, običajno pripisujejo Williamu Occamu (1280?-1349?). Glej na primer njegove *Quodlibeta* V, Q.I.

pazljivost delcev materije, s katerimi je bilo treba zgraditi razlago naravnih pojavov. Toda, kako naj bi opisovali in merili lastnosti neopazljivih delcev materije? Oče Morin je imel v mislih to vrsto ugovora, ko se mu je zazdelo, potem ko je prebral znanstvene eseje iz 1637, da Descartes nemara poskuša razložiti tisto, kar lahko očitno opazamo s sklicevanjem na tisto, česar niti ne opazamo niti ne razumemo: « ... težave v fiziki je moč poredkoma odstraniti s primerjavami; skoraj vedno obstaja razlika [med modelom in realnostjo], ali dvoumnost, ali kakšen element obskurnega razložen s še bolj obskurnim» (12. avgust 1638: AT II 291). Del Descartesovega odgovora na ta ugovor vsebuje trditev, da v fiziki ni mogoče napredovati razen s postavljanjem makroskopskih modelov tistega, kar se dogaja na mikroskopski ravni. Tako si na primer lahko zamišljamo neopazljive delce svetlobe po analogiji z lesenimi kroglicami v velikosti biljardnih krogel.

... trdim, da so [tj. analogije in modeli] najprimernejše sredstvo za razlago resnice fizikalnih vprašanj kar jih človeški duh premore; vse do te mere, da če se o naravi zatrjuje nekaj, česar ni mogoče razložiti z nobeno primerjavo, mislim, da na podlagi dokaza vem, da je napačno.

(12. september 1638: AT II 368)

To točko je Descartes že razvil v dopisovanju s Plempiusom leto poprej: »Nič se bolj ne ujema z razumom, kot da sodimo o stvareh, ki zaradi svoje majhnosti ne morejo biti zaznane s čuti po zgledu in modelu onih, ki jih vidimo« (3. oktober 1637: AT I 421). Descartesov odgovor očetu Morinu je vseboval tudi trditev, da so edine relevantne poteze modela velikost in oblika krogel ter smer in hitrost njihovih gibanj, tako da se lahko razhajanje v velikosti pri oblikovanju razlage zanemari.

... v primerjavah, ki jih uporabljam, samo primerjam gibanja z drugimi gibanji ali oblike z drugimi oblikami itd., se pravi samo stvari, ki zaradi njihove majhnosti niso dosegljive našim čutom, z drugimi, ki so in ki se sicer nič bolj ne razlikujejo od njih kot se velik krog razlikuje od majhnega ...

(12. september 1638: AT II 367-8)

Poleg zanimivih domnev o tem, katere značilnosti modela so pomembne pri oblikovanju razlage, Descartesovi komentarji odpirajo tudi vprašanje o tem, do kolikšne mere morajo biti hipoteze resnične, da so razlagalne. Z drugimi besedami, ali bi kaj pomagalo pri razlagi fizikalnega poja-

va, če bi zgradili mehanični model njegovega efficientnega vzroka, ki pa dejansko glede na realnost ni resničen? Descartes je mislil, da bi, oziroma je vsaj dokazoval, da je verjetni, četudi nepravilni model boljši od nikakršnega. Razen tega se lahko zgodi, da ne moremo nikoli odkriti vrednosti spremenljivk, s katerimi opisujemo mikroskopske delce materije, tako da se bomo morali zadovoljiti z nečim, kar ne dosega idealnega razumevanja, ki je na voljo bogu.

Prvo popuščanje glede napačnih hipotez najdemo na številnih mestih, kjer se Descartes sprašuje o razvoju vesoljstva od njegovega začetnega kaosa do visoko strukturiranega sveta, kakršnega vidimo zdaj. V njegovem času so teologi na podlagi nemetaforičnega branja *Geneze* na splošno verjeli, da je svet, kakršnega vidimo, ustvaril bog. Descartes komentira:

Čeprav bi mu torej spočetka ne bil podelil druge oblike od kaosa, bi bilo že to dovolj, da je ustanovil zakone narave in dal svetu, da deluje tako, kakor v resnici deluje. Brez škode za čudež stvarjenja smo lahko prepričani, da bi že iz teh vzrokov vse stvari, ki so čisto materialne, mogle sčasoma postati takšne, kakršne jih vidimo sedaj. Pa tudi njih naravo moremo mnogo lažje razumeti, če gledamo njih postopno nastajanje, kakor če jih proučujemo v stanju popolne skončanosti.

(AT VI 45)⁸

To napeljuje na misel, da lahko naravni svet bolje pojasnimo, če si zamišljamo, da se svet postopoma razvija iz začetnega kaosa pod nadzorom zakonov narave, kot pa če sprejmemo prepričanje teologov, da ga je bog preprosto ustvaril takšnega, kakršen je. Ista misel je izražena v *Principih*:

Nobenega dvoma ni, da je bil svet že na začetku ustvarjen z vso svojo popolnostjo ... Vendar pa, da bi razumeli naravo rastlin ali človeka, je mnogo bolje preudariti, kako se morejo postopoma porajati iz semen, kakor pa kako jih je bog ustvaril na samem začetku sveta. Če bi si tako mogli domisliti nekaj zelo preprostih in zlahka prepoznavnih principov, in bi mogli pokazati, da so se iz njih lahko razvile kakor iz semen zvezde in Zemlja in vse drugo, kar lahko na tem svetu opazamo (četudi bi vedeli, da niso nastali na ta način), bi lahko mnogo bolje razložili njihovo naravo, kot če bi jih samo opisali, kakršni so zdaj, ali kot verjamemo, da so bili ustvarjeni.

(AT VIIIA 99-100)

⁸ Slov. prevod, *Razprava o metodi*, str. 72.

Čeprav je tako Descartes iz teloških razlogov verjel, da je njegov evolucijski prikaz razvoja naravnih pojavov napačen, je hkrati trdil, da je kljub temu razlagalen.

Drugi razlog za sprejemanje hipotez, ki so možno napačne, je bil Descartesov pesimizem glede izvedljivosti identificiranja in natančnega merjenja relevantnih spremenljivk na mikroravni. Za to so obstajali številni razlogi, ki bi bili, vzvratno gledano, videti dobro utemeljeni in bi moderni bralec v njih videl realistično oceno eksperimentalnih tehnik zgodnjega sedemnajstega stoletja. Če bi se vztrajalo pri tem, da se hipoteze pridrži, dokler ni upoštevana vsa kompleksnost naravnega sveta, ne bi bilo nikakršnega napredka. Descartesovo dokazovanje je šlo v to smer, ko je leta 1629 odgovarjal na Mersennove ugovore o zračnem uporju pri merjenju hitrosti padajočih teles.

Kar pa zadeva zračni upor, o katerem zahtevate mojo sodbo, trdim, da o tem ni mogoče dati odgovora in da ne spada v okvir znanosti; kajti če je toplo, če je mrzlo, če je suho, če je vlažno, če je jasno, če je oblačno in tisoč drugih okoliščin lahko spremeni zračni upor.⁹

Skoraj osemnajst let pozneje je bila ista utemeljitev ponujena za razlago očitnega neujemanja pravil trka z našim izkustvom zadevajočih se teles. Številni dopisovalci so ugovarjali, češ da so pravila, ki jih je predlagal Descartes v *Principih* (2. knjiga, čl. 46 ff), v protislovju z našim izkustvom. Descartesov odgovor se je glasil:

V resnici se pogosto zgodi, da je spočetka videti, kot da izkustvo nasprotuje pravilom, ki sem jih pravkar razložil, toda razlog za to je očitni. Pravila namreč predpostavljajo, da sta dve telesi B in C popolnoma trdi in tako ločeni od vseh drugih, da ni nobenega v njuni bližini, ki bi mogel pomagati ali ovirati njuno gibanje; takšnih teles pa sploh ne vidimo na tem svetu

(AT IXB 93)

To je bil standarden odgovor na ugovore o pomanjkanju ujemanja med teorijo in realnostjo. Kartezijanske razlage so bile sestavljene po analogiji z interakcijami gibajočih se makroskopskih fizikalnih teles. Globlja

⁹ Čeprav je bilo pismo napisano v francoščini, je bil poudarjeni del stavka v latinščini: *sub scientiam non cadit*. Descartes Mersennu, 13. november 1629 (AT I 73). Glej tudi Descartes Mersennu, 11. junij 1640 (AT III 80); Descartes Cavendishu, 15. maj 1646 (AT IV 416-17).

realnost, ki so jo imele namen razložiti, je mikroskopska, nedosegljiva človekovemu opazovanju in utegne vključevati toliko dejavnikov, ki delujejo drug na drugega, da je naš model daleč preozek, da bi jo ustrezno predstavil.¹⁰

Tako je kartezijska razlaga hipoteza, za katero je mogoče priznati, da je ali napačna ali izrazito neustrezna realnosti, ki naj bi jo razložila. Kadar nam manjkajo dokazi, ki jih zahteva identifikacija dejanskega vzroka nekega pojava, »je dovolj, da se domislimo vzroka, ki bi lahko proizvedel zadevni učinek, četudi bi ga lahko bili proizvedli drugi vzroki in sploh ne vemo, kateri je pravi« (pismo 5. oktobra 1646: AT IV 516). Domneva, da se odločamo za najboljšo dostopno hipotezo, se zrcali v epistemičnem statusu, za katerega se zatrjuje, da ga imajo različne razlage v *Principih*. Različnih astronomskih hipotez na primer ne proučuje zato, da bi odkril, katera je resnična, marveč bolj zato, da bi ugotovil, katera je kot razlaga uspešnejša: »V ta namen so astronomi iznašli tri različne hipoteze oziroma podmene, ki pa jih ne motrijo kot resnične, temveč le kot prikladne za razlago pojavov« (AT VIIIA 85). Descartes najljubšo hipotezo izbere »zgolj kot hipotezo in ne kot stvarno resnico« (AT VIIIA 86).

Očitno bi bilo bolje, če bi lahko odkrili resnične vzroke naravnih pojavov; toda če jih ne moremo, je še vedno bolje, da si priskrbimo možen ali verjeten vzrok:

Kar pa zadeva posamezne učinke, o katerih nimamo dovolj izkušenj, da bi določili, kateri so pravi vzroki, ki jih proizvedejo, se moramo zadovoljiti s tem, da vemo za nekatere, ki bi jih utegnili proizvesti ...

In mislim, da sem storil dovolj, če so vzroki, ki sem jih pojasnil, takšni, da so vsi učinki, ki bi jih lahko povzročili, podobni onim, ki jih vidimo v svetu, ne da bi poizvedoval, ali so jih dejansko povzročili ti ali drugi vzroki.

(AT IXB 185,322)

Tukaj predlagana metodologija, tj. konstruiranje kar se da dobrih mehaničnih modelov, sovпада s kartezijsko znanstveno prakso. Descartes in tisti, ki so mu sledili v Franciji v sedemnajstem stoletju, so bili skoraj

¹⁰ Cf. podobna odgovora Mersennu, 23. februar 1643 (AT III 634) in 26. april 1643 (AT III 652).

razsipni pri domišljanju hipotetičnih modelov za razlago naravnih pojavov in, v nekaterih primerih, za razlago tistega, kar bi lahko imenovali le domnevni pojavi; oblikovali so celo razlage nedogodkov. Ta široko razširjena in razvpita predanost nebrzdanemu tvorjenju hipotez je bila tisto, kar pomaga razložiti Newtonov slavni vzklik: »Ne izmišljam si hipotez.«¹¹

Vendar kljub dejstvu, da je logika Descartesove filozofije implicirala, da morajo biti razlage naravnih pojavov hipotetične, obstajajo v njegovem delu prav tako jasni znaki o povsem drugačni metodologiji. Descartes se je pogosto skliceval na možnost oblikovanja filozofije narave na podlagi metafizičnih temeljev, ki bi uresničila tisto vrsto gotovosti in trdnosti, o kakršni je govor v *Meditacijah*. Ta oris njegove metodologije potrebuje nekaj pojasnil preden začnemo spraševati, ali je združljiv z zgodbo, ki smo jo do povedali zdaj.

Temelji znanosti

V predgovoru k francoski izdaji *Principov* Descartes vplete metaforo, ki natančno izraža njegove poglede o odnosu fizike do metafizike. »Tako je vsa filozofija kakor drevo, katerega korenine so metafizika, deblo fizika in veje, ki poganjajo iz tega debla, vse druge znanosti, ki jih je mogoče zvesti na tri glavne, namreč medicino, mehaniko in moralo« (AT IXB 14). V tem domisleku ni bilo nič nenavadnega. Descartes je že kakšnih petindvajset let pred tem vztrajal, da je fizika, kot jo je razumel, utemeljena na metafiziki ali odvisna od nje in da mora vsaka filozofija narave, ki je vredna svojega imena, najprej spraviti v red svojo metafiziko, preden se loti razlage posameznih naravnih pojavov. Mersennu je na primer 1630 pisal o kratki razpravi o metafiziki, ki jo je začel pisati: »Prav s tem sem poskusil začeti moje preučevanje; in povedal vam bom, da ne bi bil znal najti temeljev fizike, če jih ne bi bil iskal v tej smeri« (15. april 1630: AT I 144). To pomaga razumeti, zakaj je nasprotoval Galilejevi metodologiji. Po Descartesovem mnenju je italijanski naravoslovec zanemaril vprašanja o temeljih in se namesto tega lotil neposredno razlage posameznih fizikalnih pojavov: »ne da bi premislil prve vzroke narave, je [Galileo] samo iskal razloge nekaterih posameznih učinkov in tako gradil brez temelja« (pismo Mersennu, 11. oktober 1638: AT II 380). Postavlja se potemtakem vpraša-

¹¹ V izvirnem latinskem besedilu, »hypotheses non fingo.« Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, (ur. Cajori), Cambridge University Press, Cambridge 1934, str. 547.

nje, kakšne vrste temeljev je imel v mislih Descartes za fiziko in o povezavi med temi temelji in različnimi znanostmi, ki so od njih odvisne.

Eden od načinov, kako postaviti to vprašanje v središče pozornosti, je, da Descartesov pristop kontrastiramo z običajno prakso v moderni znanosti. Fiziki in fiziologi dvajsetega stoletja ne začenjajo svojega raziskovanja s preučevanjem metafizike, čeprav nemara postavljajo metafizične podмене med oblikovanjem svojih teorij. Namesto tega najprej razvijejo znanstvene teorije, katerih primernost preverijo, metafizične implikacije teorij pa zatem razberejo iz dokončanega znanstvenega proizvoda. Pri tem pristopu ni nobenega neodvisnega kriterija za sprejemljivost ontoloških zavez razen uspešnosti ali neuspešnosti dane teorije. Descartes je zagovarjal nasprotno stališče. Menil je, da moremo in da bi morali najprej vzpostaviti našo metafiziko in šele potem preučiti fizikalne teorije, ki so skladne z našo metafizično utemeljitvijo. Zatorej mora biti na voljo neodvisen kriterij za odločitve, katero metafiziko naj sprejmemo za svojo.

Glede tega je Descartes zelo blizu sholastični filozofiji. Epistemična utemeljitev kartezijske metafizike je refleksija na »obče dojemanje« [common sense] ali na naše vsakdanje izkustvo naravnega sveta. Tretje pravilo predlagane metode v *Razpravi*, ki je podobno devetemu pravilu iz *Regulae*, je bilo, »da bom svoja razmišljanja vodil po natanko določenem redu, začeni s predmeti, ki so najbolj enostavni in jih je najlažje spoznati, na to pa se bom polagoma ... vzpenjal do spoznanja bolj sestavljenih« (AT VI 19).¹² Kjer gre za metafiziko, začenjamo s takšnimi vsakdanjimi izkustvi kot so izkustvo mišljenja, čutenja, gibanja, itd. Med temi izkustvi daje Descartes prednost najenostavnejšim, dosegljivim in na široko dostopnim izkustvom, ker upa, da bo prek njih našel nedvomne temelje. To strategijo je orisal v šestem delu *Razprave*:

Opazil sem tudi, da so poizkusi tem potrebnejši, čimbolj naopredujemo v znanju. Spočetka je namreč bolje, da se omejujemo le na tiste, ki se sami po sebi nudijo našim čutom in ki jih ob še tako majhni pazljivosti ne moremo prezreti, kakor pa da stikamo za izkustvi, ki so bolj redka in izumetničena. Razlog je ta: dokler ne vemo za vzroke običajnejših pojavov, nas eksperimenti glede redkejših kaj radi zavajajo v zмотo, ker so okolnosti, od katerih so ti pojavi odvisni, tako parti-kularne in po videzu tako neznatne, da jih je skrajno težko opaziti.

(AT VI 63)¹³

¹² Cf. Pravilo IX *Regulae*: AT X 400.

¹³ Slov. prevod, *op. cit.*, str. 88.

Privilegirani položaj vsakdanjega izkustva sovpada z dopolnjujočim nezaupanjem v zapletene poizkuse; slednji nas radi zavedejo, ker so morebiti slabo izvedeni, njihovi rezultati utegnejo biti nepravilno interpretirani ali pa pokvarjeni zaradi vmešavanja raznih dejavnikov, ki se jih ne zavedamo.¹⁴ Zategadelj so eksperimentalni dokazi preveč nezanesljivi, da bi priskrbeli metafizične temelje za znanstvene teorije; to je mogoče storiti edino s premislekom navadnega izkustva.

Osrednje trditve kartezijanske metafizike so strnjene v *Meditacijah* in v prvem delu *Principov*. Tu nas v glavnem samo zanima, v kolikšni meri se Descartes navezuje na sholastično mrežo pojmov, da metafizično interpretira osebna izkustva, katerih nedvomnost zatrjuje. Razločevanje med substanco in njenimi modusi je na primer osrednjega pomena za kartezijanski dokaz v prid radikalnemu razločevanju med stvarmi, ki lahko mislijo, in onimi, ki ne morejo.¹⁵ Isto razločevanje je na delu pri definiranju bistva materije, in ko se z materije luščijo mnoge od primarnih kvalitete, na primer težnost ali prožnost, ki so jih ji drugi filozofi narave rade volje pripisovali. Descartesova metafizika je subtilna kombinacija sholastičnih kategorij, metafizičnih aksiomov (npr. *ex nihilo nihil fit*) in navidezno nespornega občega izkustva.¹⁶

Ko je utemeljitev enkrat vzpostavljena, je druga stopnja oblikovanja teorije formulacija tako imenovanih »zakonov narave«. Kljub dejstvu, da o njih govorijo, da so »deducirani« iz metafizičnih temeljev, so dokazi, ki so navedeni v prid tem zakonom tako v *Le Monde* kot v *Principih*, mešanica metafizičnih aksiomov in vsakdanjega opazovanja. Na primer prvi zakon, ki pravi, da materialni predmeti vztrajajo v svojem stanju mirovanja ali gibanja, dokler kakšen vzrok ne povzroči spremembe tega stanja, je deloma utemeljen s sklicevanjem na splošni aksiom, da vsak dogodek ali sprememba zahteva neki vzrok, in deloma s sklicevanjem na naše vsakdanje

¹⁴ Descartes je pogosto opozarjal na probleme pri interpretaciji eksperimentalnih rezultatov, še posebej, kadar je kazalo, da ne potrjujejo njegovih lastnih teorij. Vseeno pa so bili njegovi ugovori načeloma legitimni. Glej npr. Descartes Mersennu, 9. februar 1639 (AT II 497-8), 29. januar 1640 (AT III 7), 11. junij 1640 (AT III 80), 4. januar 1643 (AT III 609).

¹⁵ Cf. *Principi*, I. del, čl. 51-7: AT VIII A 24-7.

¹⁶ V Tretji meditaciji Descartes trdi, »da nekaj ne more nastati iz nič« (*nec posse aliquid a nihilo fieri*) (AT VII 40; slov. prev. Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1973, str. 71. V *Odgovorih k Drugim ugovorom* pravi, da je vzročno načelo, na katerega se je oprl v Tretji meditaciji, enakovredno načelu »iz nič ne nastane nič« (*a nihilo nihil fit*) (AT VII 135).

izkustvo: »naše vsakdanje izkustvo projektilov v vsem potrjuje naše pravilo« (AT VIII A 63).¹⁷ Druga dva zakona narave sta potrjena na enak način s sklicevanjem na metafizične aksiome in na naše vsakdanje izkustvo fizikalnih objektov, ki se gibljejo v svetu (AT VIII A 64-5).

Tako so metafizični temelji znanstvenega vedenja, ki jih je po lastnem zatrjevanju vzpostavil Descartes, vsebovali številne med seboj povezane elemente, ki so se nanašali na tisto vrsto dokazov, o kateri smo pravkar govorili: a) radikalno razločevanje med materijo in duhom in predhodno identifikacijo primarnih kvalitete materije. To je vključevalo enako drzno opustitev raznih lastnosti, o katerih je Descartes trdil, da jih materija nima; b) zavračanje sholastičnega razumevanja razlage in njeno nadomestitev z brezkompromisnim modelom mehanične razlage; c) oris treh temeljnih zakonov narave, po katerih materialni delci delujejo drug na drugega in izmenjavajo različne količine gibanja.

Ko so bili ti postavljeni, se je pojavilo vprašanje, kako je Descartes mogel napredovati pri oblikovanju tiste vrste mehaničnih modelov, ki jih je zahtevala njegova metoda. Kakšne vrste sklepanje je bilo na voljo za prehajanje od splošnih principov k razlagi posameznih naravnih pojavov?

Descartesova dejanska znanstvena praksa se je ujemala z njegovim opisom oblikovanja teorije v četrtem delu *Razprave*. Ko se je oddaljeval od splošnih principov in približeval partikularnim pojavom, je odkril, da potrebuje hipoteze in eksperimentalno preverjanje:

Najprej sem skušal na splošno odkriti principe, to je prve vzroke vsega, kar na svetu je ali more biti ... Zatem sem raziskal neposredne in najbolj običajne učinke, ki se dajo deducirati iz teh vzrokov. Tako sem, kot se mi je zdelo, prišel do spoznanja nebesa, zvezd, Zemlje ... in drugih podobnih reči, reči, ki so od vseh najbolj običajne in enostavne ter jih je zato najlažje spoznati. Ko sem nato hotel preiti na bolj partikularne predmete, se mi jih je pokazalo toliko in tako raznovrstnih, da bi mogel po moji sodbi le nadčloveški um razlikovati forme ali vrste teles, ki so na Zemlji, od neskončnega števila drugih, ki bi na njej mogla biti, če bi bilo bogu tako povšeči. Potemtakem sem bil prepričan, da bi vseh teh reči ne mogli podrediti svojim koristim, razen če bi sklepali iz učinkov na vzroke in bi nam bili pri tem v pomoč mnogi posebni eksperimenti. ... Seveda moram obenem priznati, da je moč narave tako velika in obsežna, ti principi pa tako preprosti in

¹⁷ Cf. AT XI 38-47.

splošni, da ga skoraj ni partikularnega učinka, za katerega bi takoj spočetka ne vedel, da ga je mogoče deducirati na različne načine in da mi običajno prizadeva največje težave izsleditev tistega, od katerega je učinek odvisen. Iz te zagate si ne znam pomagati drugače, nego da se zopet povrnem na nekatere tistih eksperimentov, pri katerih ni učinek isti, ako je treba razložiti pojav po enem, ne pa po katerem koli drugem izmed mogočih načinov.

(AT VI 63-4)¹⁸

Besedilo jasno pove, da a priori ni mogoče deducirati razlage posameznega naravnega pojava iz zelo splošnih zakonov narave, ki jih je zagovarjal Descartes, ker obstaja skoraj neskončno število alternativnih poti – ki so vse skladne z zakoni narave – po katerih je bog mogel povzročiti posamezne naravne pojave. Da bi odkrili, katero pot je izbral, tj., da bi odkrili mehanizem, s katerim so prek interakcije delcev materije povzročeni naravni pojavi, se je treba zateči h križnim eksperimentom. In vendar, kot smo že spoznali zgoraj, so rezultati, ki jih je mogoče zbrati s to metodo, še zmeraj hipotetični.

Vseeno pa Descartes ni dosleden pri priznanju, da morajo ostati hipotetične pobude hipotetične in da jih ni mogoče naknadno spreobrniti v nekaj, kar bi bilo bolj podobno čisto formalnim dedukcijam matematike. In kljub nujni, da bi eksperimenti pomagali odločiti, kako se naravni pojav zgodi, je včasih opisal rezultate svoje znanstvene metode v jeziku, ki bi ga lahko skoraj neposredno vzeli iz zgoraj citiranega odlomka Aristotelove *Druge Analitike*: »Kar zadeva fiziko, sem verjel, da ne vem ničesar, če sem znal samo reči, kako stvari morejo biti, ne da bi mogel dokazati, da ne morejo biti drugače« (pismo Mersennu, 11. marec 1640: AT III 39). To pa odpira vprašanje, kakšno gotovost je Descartes pripisoval rezultatom svoje znanstvene metode, kadar je bila uporabljena pri naravnih pojavih.

Gotovost in verjetnost

Descartesove trditve o relativni gotovosti znanstvene razlage so značilno ambivalentne. Ambivalenca odraža razmeroma preprosta pojmovna

¹⁸ Slov. prevod, *op. cit.*, str. 89-90.

nja gotovosti in negotovosti, ki jih je premoglo zgodnje sedemnajsto stoletje. Sholastična tradicija je bila zavezana ostri dihotomiji med dvema vrstama vedenja; eno je bilo gotovo in dokazano, drugo pa dialektično in negotovo. Kolikor je šlo za sholastiko, je bilo torej treba izbrati med trditvijo, da imamo dokazano, gotovo vedenje – edino, ki ga je bilo vredno imeti – ali neko vrsto negotovega mnenja, ki je komajda zaslužilo nadaljnje razpravljanje, ker je bilo popolnoma nepotrjeno. Descartesova prizadevanja, da bi opisal stopnjo gotovosti, ki je izhajala iz njegove znanstvene prakse, je mogoče najlažje razumeti kot obupen poskus opredeliti verjetnost, ki jo je proizvedla nova znanstvena metoda, v jeziku sholastike. Tako včasih trdi, da so njegove razlage gotove; ne more namreč dopustiti, da bi bile negotove, ne da bi jih avtomatično izključil kot prave alternative razlagam, ki so bile postavljene v šolah. Hkrati pa priznava, da niso absolutno gotove, da ne uživajo takšne gotovosti, kakršno je moč doseči v matematiki, da so zgolj moralno gotove ali le toliko gotove, kolikor je mogoče upati, da bodo pri takšnem podjetju.¹⁹ Drugi, s trditvami o metafizični utemeljitvi ujema joč se kompromis, je dokazovanje, da so prvi principi gotovi, vtem ko so razlage posameznih naravnih pojavov bolj ali manj negotove.

Descartes je dosledno trdil, da so njegovi prvi principi ali bolj splošne trditve o materiji in zakonih narave zelo gotovi.

kar zadeva ostale reči, ki sem jih predpostavil, in ki jih ni mogoče zaznati z nobenim čutom, so vse tako enostavne in tako običajne in celo tako maloštevilne, da če jih primerjate z različno sestavo in čudovito umetelnostjo, ki se kaže v strukturi vidnih organov, boste imeli precej več razlogov za mišljenje, da sem jih več, ki se nahajajo v nas, izpustil, kakor pa da sem predpostavil kakšno, ki je tam sploh ni. In vedoč, da narava vselej deluje po poteh, ki so od vseh najlažje in naj-

¹⁹ V sholastični filozofiji in teologiji je obstajala tradicija ločevanja med različnimi stopnjami gotovosti glede na to, kakšno vrsto dokazov se je zahtevalo, da so bile dosežene, in glede na to, kako pomembno so delovale na naša prepričanja v različnih kontekstih. »Moralna gotovost« se je nanašala na gotovost, ki so jo zahtevala pomembna človeška dejanja, kot na primer dejanje poroke ali upora zoper agresorja. V takšnih primerih običajno nimamo matematične gotovosti glede različnih relevantnih potez konteksta, vendar smo dovolj gotovi, da delujemo in da smo oproščeni odgovornosti, če se kljub normalni previdnosti motimo. Cf. francosko verzijo *Principov*, 4. del, čl. 205: »tu bom ločeval dve vrsti gotovosti. Prva je imenovana moralna, se pravi dovoljšna za uravnavanje naših nravi, ali tako velika, kot je gotovost o rečeh, ki se tičejo vodenja življenja, o katerih nimamo navade dvomiti, čeprav vemo, da se, absolutno vzeto, lahko zgodi, da so napačne«.

bolj enostavne, boste nemara presodili, da bi težko našli kakšne, ki bi bile bolj podobne onim, katere uporabljaja, od teh, ki so tu predložene.

(AT XI 201)

Ta poudarek je bil ponovljen ob številnih priložnostih; za osnove hipoteze kartezijanskega sistema je bilo rečeno, da so enostavne in razmeroma maloštevilne, istočasno pa so razložile veliko množico različnih naravnih pojavov. »Enostaven« ima sopomen lahko razumljivega, mogoče po analogiji s kakšnim naravnim pojavom, ki nam je običajno domač. Od tod sledi tudi, da je bila hipoteza skladna z omejenim številom kategorij, ki so bile na voljo v kartezijanski filozofiji narave, kot so velikost, hitrost in količina gibanja. Z drugimi besedami, možno si je bilo predstavljati ali oblikovati mehanični model tako imenovane »enostavne« hipoteze, vtem ko so bile razlage, kakršne so predlagali drugi, baje težko razumljive, nedostopne za oblikovanje enostavnih modelov, in verjetno izražene v metafizičnem jeziku šol. Tako je v tretjem delu *Principov* zapisal: »In ne verjamem, da se je mogoče domisliti principov [razlage] stvari, ki bi bili bolj enostavni, lažje razumljivi ali celo bolj verjetni« (AT VIIIA 102).

Descartes se je zavedal ugovora, da bi bilo mogoče izdelati hipotezo za razlago vsakega zamisljivega pojava in da bi zaradi tega hipoteze lahko obsodili, da so narejene *ad hoc*. Njegov odgovor na ta ugovor je vseboval številne elemente. Eden je bil ta, da je uporabil le malo hipotez za razlago mnogih različnih pojavov: »zdi se mi, da morajo mojim razlagam toliko bolj pritrjevati, kolikor bolj jih postavljam v odvisnost od manj stvari« (AT VI 239). Glede na to, da je danih le nekaj principov, iz katerih izhaja, daje raznovrstnost pojavov, ki so razloženi, dodatno stopnjo potrditve.

Da bi spoznali pravo naravo tega vidnega sveta, ni dovolj najti nekaj vzrokov, s katerimi bi lahko razložili tisto, kar uzremo na nebu daleč proč od nas; temveč bi iz istih vzrokov morali deducirati vse tisto, kar vidimo na Zemlji od blizu. Vendar pa nam ni treba pregledati vseh teh zemeljskih pojavov, da bi določili vzroke bolj splošnih reči. Toda, da smo te vzroke pravilno določili, bomo zvedeli potem, ko opazimo, da pomagajo razložiti ne le učinke, ki smo jih prvotno imeli pred očmi, temveč tudi vse tiste druge pojave, o katerih poprej nismo premišljali.

(AT VIIIA 98-9)

Poleg pravkar omenjenih poudarkov, je Descartes tudi zatrjeval, da naj bi nove filozofije narave ne primerjali s kakšnim abstraktnim kriteri-

jem o tem, kaj šteje za dobro teorijo, temveč z drugimi teorijami, ki so bile v desetletju po 1630 na razpolago za razlago enakega obsega pojavov. V tem kontekstu se je o kartezijski znanosti trdilo, da je najboljša, kar jih je na razpolago. To je jasno iz pisma očetu Morinu 13. julija 1638:

Navsezadnje pravite, da ni nič lažjega kakor kakšen vzrok prirediti nekemu učinku. Toda čeprav je zares več vzrokov, katerim je lahko prirediti razne učinke, enega vsakemu, vsekakor ni tako lahko prirediti enega samega mnogim različnim, če ta ni tisti pravi, iz katerega izhajajo. Obstajajo pa pogosto tudi učinki, ki so taki, da je dovolj nazorno dokazati, kateri je njihov resnični vzrok, kot pa jim pridati enega, iz katerega bi jih bilo mogoče jasno deducirati. In jaz trdim, da so vsi tisti, o katerih sem govoril, takšne vrste ... dalje, če se primerjajo podmene drugih z mojimi, se pravi vse njihove realne kvalitete, njihove substancialne forme, njihove elemente in podobne reči, katerih število je skorajda neskončno, s to edino [podmeno], da so vsa telesa sestavljena iz nekaj delov – nekaj, kar je mogoče videti s prostim očesom v mnogih primerih in kar je mogoče nazorno dokazati z neskončno razlogi pri drugih ... in končno, če se primerja, kar sem deduciral iz mojih podmen o vidu, soli, vetrovih, oblakih, snegu, gromu, mavrici in podobnem, s tistim, kar so drugi deducirali iz svojih ... upam, da bo to zadostovalo, da se prepričajo tisti, ki se s tem preveč ne ukvarjajo, da učinki, ki jih pojasnjujem, nikakor nimajo drugih vzrokov kakor tiste, iz katerih jih deduciram.

(AT II 199-200)

Sklep *Principov* ponavlja isto trditev; če lahko nekaj podmen pojasni široko raznolikost različnih pojavov, tedaj to govori v prid njihovi verjetnosti:

Če zdaj ljudje pogledajo vse tiste mnoge lastnosti magnetov, ognja in vseh stvari, ki so na svetu, ki sem jih tukaj deduciral iz le malega števila principov, potem, tudi če mislijo, da so bile moje podmene teh principov privzete po naključju in brez razloga, bodo morda kljub temu priznali, da bi se bilo le stežka namerilo, da bi se jih tako mnogo obenem ujemalo, če bi bili napačni.

(AT VIII A 328)

Če sprejmemo to poudarjanje, da nekaj osnovnih hipotez sodeluje pri razlagi vseh omenjenih naravnih pojavov, kolikšno stopnjo gotovosti bi Descartes terjal za svoje prve principe? Nič ne preseneča, da najdemo v

tem kontekstu dve prejkone različni trditvi: ena od njih dopušča, da so potrjeni principi le bolj ali manj verjetni, medtem ko druga predpostavlja, da so gotovi in dokazani. Bolj zadržano trditev najdemo v pismu neznanemu dopisovalcu, napisanem okrog leta 1646: »Ne bi si drznil trditi, da so tisti [principi], ki jih navajam, resnični principi narave. Toda rekel bi vsaj to, da sem s tem, da sem jih vzel za principe, v mnogih stvareh, ki so odvisne od njih, običajno zadovoljil samega sebe. In ne vidim ničesar, kar bi mi preprečevalo, da bi v spoznanju resnice vedno nekoliko napredoval« (AT IV 690). Bolj samozavestno trditev o moralni in metafizični gotovosti najdemo v predzadnjem odstavku *Principov*:

Obstajajo nekatere zadeve, tudi v naravnih stvareh, za katere sodimo, da so absolutno in bolj kot moralno gotove; ta je namreč osnovana na metafizičnem temelju ... Takšni so matematični dokazi; takšno je spoznanje, da materialne stvari obstajajo in takšna so vsa jasna razmišljanja o njih. Med te [absolutno gotove stvari] bodo tisti, ki bodo premislili, kako so bile deducirane v nepretrgani verigi iz prvih in najbolj enostavnih principov človeškega spoznanja, mogoče sprejeli tudi te naše [rezultate] ... Zdi se, da je mogoče vse ostale [pojave], ali vsaj splošne lastnosti o vesoljstvu in Zemlji, ki sem jih opisal, težko doumeti drugače, kakor sem jih razložil jaz.

(AT VIIIA 328-9)

Francoska inačica tega besedila je celo bolj izrecna glede demonstrativnega značaja razlag, ki jih najdemo v kartezijanski fiziki:

Mislím, da je treba tudi priznati, da sem z matematičnim sklepanjem dokazal vse tiste reči, ki sem jih napisal, vsaj tiste najbolj splošne, ki se tičejo zgradbe nebesa in zemlje, in na tak način, na katerega sem jih napisal. Kajti skrbel sem, da sem predložil kot dvomljive vse tiste reči, o katerih sem mislil, da so take.

(AT IXB 325)

Problem, kako opredeliti vrsto gotovosti, ki jo je Descartes morda upravičeno terjal za svoje principe in hipoteze, je najbolj razumljiv z zgodovinskega vidika, s tem, da se upošteva ta manko koncepta verjetnosti v prvi polovici sedemnajstega stoletja in predpostavka sholastične tradicije, da je vse, kar ni dokazana resnica, tako nezanesljivo kakor golo mnenje ali ugibanje. V tem kontekstu je Descartes trdil, da je njegova filozofija narave gotova in dokazana; obenem pa je dopuščal, zavedajoč se, da bi le težko

bila tako gotova, kakor so formalni dokazi matematike, da so gotove samo bolj splošne podmene njegovega sistema, medtem ko so razlage posameznih naravnih pojavov bolj ali manj gotove.

To dejstvo znova odpira vprašanje o tem, kakšni dokazi so bili po Descartesovem mišljenju primerni za podporo znanstvenim trditvam, in o relativnem pomenu metafizičnih argumentov nasproti eksperimentalnim dokazom. Nobenega znamenja ni, da bi se Descartes kdajkoli odpovedal prepričanju, ki je v *Meditacijah* zelo jasno, da je mogoče z umovanjem o pojmi in aksiomih doseči stopnjo gotovosti, ki je enakovredna nedvornosti. Takšna metafizična gotovost je primerna za temelje našega vedenja, naj bo to vedenje matematično, fizikalno ali kako drugo.

Kakorkoli že, če želimo izrekati sodbe o fizičnem svetu, potem ne moremo naivno domnevati, da naši občutki zrcalijo svet, kakršen je. Pa tudi odkriti v vseh podrobnostih, kakšne vrste naravni pojavi se godijo, ali kateri mehanizmi pojasnjujejo njihovo dogajanje, ni mogoče z introspekcijo naših idej. Potemtakem mora obstajati neki pridržek glede tega, da se začne z jasnimi in razločnimi metafizičnimi pojmi in aksiomi in se nekako naredi ključni prehod k opisovanju in razlagi naravnega sveta okoli nas. To je mogoče storiti samo z upoštevanjem našega izkustva naravnega sveta in to vključuje uporabo naših čutov, da bi pridobili znanstveno vedenje.

Descartesa je obenem mogoče pravilno opisati kot kritika zanesljivosti empiričnih dokazov. S skrbno razvito kritiko je ugotavljal številne poti, po katerih lahko povlečemo zmotne sklepe iz našega čutnega izkustva. Dve od teh sta bili že identificirani: a) lahko prezremo razloček med primarnimi in sekundarnimi kvaliteta in zato domnevamo, da so naši občutki podobni vzrokom naših občutkov; in b) lahko prenagljeno izpeljemo iz kakšnega eksperimenta neki sklep, ne da bi upoštevali mnogih načinov, po katerih eksperiment lahko zavede. Nasploh smo v nevarnosti, da spontano tvorimo naivne, nekritične sodbe o fizičnem svetu, ne da bi preverili zanesljivosti naših občutkov ali logike sklepanja, ki izhaja iz zanesljivih opazovanj. Takšne spontane sodbe bi morali razločevati od drugih sodb, ki so prav tako osnovane na čutni zaznavi, ki pa jih izrečemo po skrbnem pretresu in premisleku. Na nesrečo sodobnega bralca je Descartes izrazil ta razloček znotraj kontrasta med obema vrstama sodb, ki sta obe enako osnovani na izkustvu. To je izrecno zapisano v naslednjem besedilu:

Iz česar je očitno, da, ko pravimo: 'Zanesljivost razuma je mnogo večja kot zanesljivost čutov', to pomeni samo to, da so tiste sodbe, ki jih zaradi določenih novih pozornosti napravimo v odrasli dobi, bolj za-

nesljive kot tiste, ki smo jih oblikovali v zgodnji mladosti in brez slehernega premisleka; kar je nedvomno res

(Šesti odgovor: AT VII 438)

Zaradi tega pravi filozof ne sme »bolj zaupati čutom, tj. nepremišljenim sodbam svoje mladosti, kakor zrelemu razumu« (AT VIII 39).

Očitno je torej, da se ni mogoče izogniti nujnosti zanašanja na izkustveno osnovane dokaze. Descartes priznava potrebo po tovrstnih dokazih v filozofiji narave in jih na široko uporablja v znanstvenih eksperimentih, ki jih opisuje. V četrtem delu *Razprave* odkrito pravi, »da so poizkusi tem potrebnejši, čim bolj napredujemo v znanju« (AT VI 63). V tej točki njegova znanstvena praksa odgovarja njegovemu metodološkemu pravilu, saj je precej več časa porabil za poizkuse ali prebiranje o poizkusih drugih kot pa za golo premišljanje. Vendar pa je zaradi že omenjenih razlogov le malo zaupal poizkusom, ki jih ni sam preveril.²⁰ Obstajale so torej resne omejitve glede tega, do kolikšne mere je lahko upal, da bo dokončal vseobsežno razlago narave; verjetno se je bal, da mu bo to preprečila »kratkost življenja ali pomanjkanje izkustvenih podatkov« (AT VI 63) Zato se je odločil, da bo svoje življenje posvetil temu, kar je imenoval »praktična filozofija, ki naj bi stopila na mesto tiste spekulativne filozofije, ki jo uče v šolah« (AT VI 61) »Le to naj povem: odločil sem se, da posvetim ostanek življenja izključno prizadevanju, da si pridobim tako znanje o naravi, iz katerega bi se dala za področje medicine posneti pravila, ki bi bila zanesljivejša od sedanjih« (AT VI 78). To je enako zaobljubi, da bo delal poizkuse, nad katerih stroški se je pogosto pritoževal. Če bi namreč poskušali pridobiti to praktično znanje na katerikoli drug način razen eksperimentalno, bi pomenilo pridružiti se tistim filozofom, »ki si ob zanemarjanju slehernega izkustva predstavljajo, da se bo resnica porodila iz njihovih možganov tako, kakor je Minerva skočila iz Jupitrove glave« (*Regulae*, Pravilo V: AT X 380).

Popoln pregled Descartesovega prispevka k zgodovini filozofij znanosti bi zahteval, da bi raziskali njegovo delo v luči njegovih nadaljevalcev v sedemnajstem stoletju. Čeravno tu ne bomo proučili teh dodatnih pričevanj – kar bi pomenilo proučiti načine, kako so Descartesa razumeli na primer La Forge, Malebranche, Rohault, Poisson, Cordemoy in Régis –

²⁰ »Majhno zaupanje imam v eksperimente, ki jih sam nisem opravil« (pismo Huygensu iz l. 1643: AT III 617).

lahko vendarle verjamemo, da so njegovi nadaljevalci delili občo interpretacijo glavnih potez Descartesove filozofije znanosti.²¹ Te obče poteze je mogoče najboljše razumeti v kontrastu s sholastično filozofijo, katero naj bi nadomestili. Za Descartesa je obstajal kontrast med praktičnim in spekulativnim, med razlagalnim in nerazlagalnim, kritičnim in naivno nekritičnim, mehanističnim in formalnim, matematičnim ter kvantitativnim *versus* kvalitativnim. Kljub kontrastu s filozofijo narave šol je Descartes vendarle še naprej sprejemal sholastično podmeno, da si moramo najprej zgraditi svojo metafiziko na epistemični podlagi premisleka navadnega izkustva in da morajo biti vse nadaljnje razlage naravnih pojavov skladne s temeljno metafiziko.

Ko so bili temelji enkrat postavljeni, je bilo sprejeto, da ne moremo nikoli vedeti, kakšen je svet, če se opiramo na naše občutke in iz njih izvajamo, da morajo biti vzroki naših občutkov podobni našim subjektivnim izkušnjam. Če razen tega predpostavljamo, da fizikalne pojave tvorijo interakcije zelo majhnih delcev materije, potem bi nam že zgolj zaradi velikosti takšnih delcev neskončno deljive materije njihovo opazovanje ne bilo dosegljivo. Iz teh dveh razlogov lahko zvemo, kakšen je fizični svet, samo s pomočjo hipoteze.

Razložiti naravni pojav za Descartesa ne pomeni znova ga opisati v jeziku form in kvalitet, kakor so delali v šolah. Razložiti ga pomeni v tem kontekstu zgraditi mehanični model načina, na katerega je zadevni pojav povzročen. Konstrukcija modela pa je nujno hipotetična. Tako se je Descartes, potem ko je najprej začel z zakoni narave in ko je postavil metafizične temelje v *Meditacijah* in prvi knjigi *Principov*, lotil izgradnje takih modelov, kakršne je zahtevalo njegovo pojmovanje razlage. Čeprav je še naprej terjal absolutno gotovost za temelje, je jasno, da ni mogel biti enako prepričan o podrobnejših razlagah naravnih pojavov. Te razlage so bile odvisne od opazovanj in od izvajanja zapletenih eksperimentov, katerih interpretacija je ponujala nove razloge za dvom. Obstajal pa je še drugi razlog za previdnost, ki je vzniknil na tej stopnji, namreč Descartesov skepticizem glede možnosti, da bomo sploh kdaj identificirali množstvo spremenljivk, ki jih zajema vsak zapleten naravni pojav. Kar se začne na »nedvomnih« temeljih, zato hitro zabrede v skoraj neizmerno zapleteno drobljenje neopazljivih delcev materije, ki so v interakciji pri neopazljivih histrostih. Križni eksperimenti, ki jih izvajamo, da nam pomagajo izbrati

²¹ Za analizo tega, kako so ti avtorji razumeli Descartesovo filozofijo znanosti, glej Clarke, *Occult Powers and Hypotheses*.

najverjetnejšo razlago, so odprti za različne interpretacije. Od tod rojstvo dobro znane kartezijanske tradicije, po kateri si preprosto zamislimo neki mehanizem, s katerim so majhni gibajoči se delci materije lahko povzročili kakšen naravni pojav, ki smo ga opazovali.

Tistim, ki so ugovarjali, da iz tega ne dobimo tiste vrste dokazanega vedenja, ki ga je hvalila sholastična tradicija, je Descartes odgovarjal, da tisti, ki zahtevajo take dokaze, ne vedo ne kaj iščejo, ne kaj naj bi iskali. Ni mogoče doseči iste vrste gotovosti v fiziki kakor v matematiki ali metafiziki. Zadovoljiti se moramo z manjšo.

To navaja na sklep, da je bila Descartesova filozofija znanosti v veliki meri proizvod časa, v katerem je nastala. Trideseta in štirideseta leta sedemnajstega stoletja so bila čas prehoda od znanosti form in kvalitativnosti k temu, kar zdaj opisujemo kot moderno znanost. Pri Descartesu je mogoče najti poteze obeh filozofij znanosti. Novost sta bila zlasti precej večje zaupanje v mehanično razlago kot pa v »skrite sile« sholastične tradicije in spoznanje, da mora biti ta tip razlage hipotetičen. Toda pri Descartesu, ki ni imel na razpolago teorije verjetnosti, se je to zdelo združljivo z vztrajnim zatrjevanjem, da je njegova filozofija narave po razlagalni moči ne le superiorna nad filozofijo šol, ampak da je tudi prav tako gotova; ali vsaj, da so njeni bolj temeljni principi dokazani.

Prevedel V. L.

*Analiza v Meditacijah: iskanje jasnih in razločnih idej**

Začenjam z dejstvom o tem, kako je Descartes napisal svoje *Meditacije*: zamislil si jih je kot ponazoritev posebnega načina dokazovanja stvari, načina, ki je svojski metafiziki, način, ki ga je imenoval analitični način demonstracije. Zdi se mi, da bi to dejstvo vsi sprejeli in da bi sprejeli tudi, da je pomembno.

Toda kaj pomeni to dejstvo? Kaj spoznamo o *Meditacijah* takrat, ko spoznamo, da so bile spisane na analitični način? In zakaj je ta način demonstracije svojski metafiziki? Kolikor vem, o odgovoru na ta vprašanja ni splošnega strinjanja.¹ In če sprejmemo kartezijsko trditev, da nestrinjanje kaže, da nobena stran v sporu nima vednosti (AT X, 363 VI, 8), tedaj moramo na tej stopnji reči, da nihče ne ve, kaj to pomembno dejstvo pomeni.

Seveda pa zelo dobro vemo, kaj Descartes *pravi*, da to dejstvo pomeni. V Drugih odgovorih (AT VII, 128) je Mersenne predlagal, da bi moral Descartes svoje sklepanje v *Meditacijah* predstaviti *more geometrico*, ga uvesti z nujnimi definicijami, postulati in aksiomi, tako, da bi lahko vsak bralec na prvi pogled uvidel, da je pravilno. V Drugih odgovorih (AT VII, 155) je Descartes odvrnil, da je že pisal na način, ki je značilen za geometre, da je potrebno nujno razlikovati med geometričnim redom in geometričnim načinom dokazovanja. Red zahteva zgolj, da so stvari, ki so pred-

Copyright © 1986, University of California Press. Tiskano z dovoljenjem založbe.

* Prevedeno po E. M. Curley, »Analysis in the *Meditations*: The Quest for Clear and Distinct Ideas«, v: *Essays on Descartes' Meditations*, ur. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1986, str. 153-176. Descartes navajamo, kjer je to mogoče, po slovenskem prevodu, pa tudi sicer smo skušali biti čimbolj – tako kot Curley – zvesti Descartesu. Ustrezna številka strani v slovenskem prevodu je navedena za podpičjem. Kjer ni navedeno, da gre za zvezek v izdaji, ki sta jo uredila Adam in Tannery, se številka nanaša na slovenski prevod.

¹ Za reprezentativni izbor predhodnih obravnav tega problema glej, L. J. Beck, *The Method of Descartes* (Oxford: Clarendon Press, 1952), pogl. 18; G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969), str. 118-147; J. Hintikka, »A Discourse on Descartes' Method«, v M. Hooker, *Descartes, critical and interpretive essays* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1978); M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Pariz: Vrin, 1953) 1: str. 22-28, 357-360; J. –M. Beyssade, »L'ordre dans les *Principia*«, *Les études philosophiques* (1976): str. 387-403.

stavljenе prve, znane brez pomoči tistega, kar sledi, in da je preostalo dokazano zgolj iz stvari, ki jim predhodijo. Descartes trdi, da je skušal v *Meditacijah* temu redu skrbno slediti.

Toda predstaviti stvari v pravem redu – kar je za Descartesa bistvo geometrične metode – je mogoče na enega od dveh načinov. Lahko uporabimo analizo, ki

pokaže pravi način, s katerim je bila stvar odkrita, metodično, in tako rekoč a priori.

(AT VII, 155)

Ali pa lahko uporabimo sintezo, ki napreduje

tako rekoč a posteriori ... in zares jasno dokazuje svoje sklepe z uporabo dolge vrste definicij, postulatov, aksiomov, teoremov in problemov ...

(AT VII, 156)

Prednost analize je na splošno v tem, da za pravega bralca ponuja globlje razumevanje. Če ji je bralec voljan slediti in dovolj paziti na vse, bo problematiko razumel tako popolno, kakor da jo je odkril sam. Prednost sinteze je v tem, da lahko izsili strinjanje celo sovražno nastrojenega ali nepazljivega bralca. Če bralec zanika kateregakoli od sklepov, mu lahko takoj pokažemo, da je le-ta vsebovan v predhodnih propozicijah, s katerimi se je verjetno strinjal.

Ker lahko ponudi globlje razumevanje, je analiza najboljša metoda za preučevanje celo v matematiki, kjer vsakdo takoj sprejme prve pojme, pri čemer ni težav pri pridobivanju jasnih in razločnih zaznav o le-teh. Toda v metafiziki, kjer so prvi pojmi bolj oddaljeni od čutov, lahko pa so celo v navzkrižju s predsodki, ki jih spodbujajo čuti, je jasna in razločna zaznava teh pojmov težja, takojšnjega strinjanja z njimi pa ne moremo predpostaviti. Tako je v metafiziki analiza primernejši način predstavitve stvari od sinteze.

To je, bolj ali manj² tisto, kar *pravi* Descartes. A kaj to pomeni? Prvo, kar lahko opazi sodobni bralec, je trditev, da analitični način napreduje

² »Več«, ker odločitev o tem, kaj citirati, kaj parafrazirati, izpustiti, prevesti, kar je navedeno in kako parafrazirati, kar je parafrazirano, vsebujejo nek element interpretacije; »manj« ker sem namenoma izpustil nekatere prima facie pomembne trditve, nekatere zato, ker menim, da so konec koncev lahko zavajajoče, druge zato, ker bi jih rad prihranil za pozneje.

»takorekoč a priori«, medtem ko sintetični način napreduje »takorekoč a posteriori«. Če sintezo ponazarja najbolj znano delo antične matematike Evklidovi *Elementi geometrije*, ali razlaga *more geometrico*, ki jo Descartes dodaja Drugim odgovorom na ugovore, tedaj smo nemalo presenečeni, ko jo Descartes označi za metodo a posteriori. Tu so nam lahko v pomoč komentatorji³, ki poudarjajo, da je imela raba izrazov *a priori* in *a posteriori* v srednjem veku in sedemnajstem stoletju drugačen pomen, kot jo ima dandanes, da je argument a priori napredoval od vzroka k učinku, medtem ko je argument a posteriori napredoval od učinka k vzroku. Vendar pa je, če je Descartes nedvomno razumel omenjena izraza na ta način, težko razumeti, da *Meditacije* ponazarjajo postopek, ki je v tem pomenu a priori. *Meditacije* očitno začenjajo z dokazom za obstoj sebstva in napredujejo k dokazom za božji obstoj, potem se pomaknejo k dokazu za obstoj sveta, to je, napredujejo od učinka k vzroku in potem zopet nazaj k učinku. Dokaz za božji obstoj, ki mu Descartes domnevno podeli privilegirani položaj, to je, prvi dokaz, je dokaz, ki iz enega izmed božjih učinkov, iz moje predstave o Bogu, sklepa na obstoj Boga kot vzroka le-te. Kar zadeva označitev teh dveh načinov dokaza, nas tisto, kar najprej opazimo, najbrž samo zmede.⁴

Tako nam preostane ideja, da analitični način predstavitve zgošča metodo odkritja, ki je sposobna preživetja⁵, medtem ko sintetična metoda, kolikor začenja iz serije definicij, postulatov in aksiomov, ni sposobna preživetja. Vse to je lahko pravilno in potencialno pojasnjujoče, a je hkrati tudi potencialno zavajajoče. V zgodnejšem spopadu s tem problemom⁶, sem trdil, da je to resno zavedlo Spinozo.

Spinozino prvo tiskano delo je bila razlaga *more geometrico* Descartesovih *Principov filozofije*. Spinoza se je dobro zavedal Descartesovega razlikovanja med analizo in sintezo, sam pa je skušal v razlagi Descartesa ana-

³ Glej, na primer, Alquiéjevo razlago francoske različice Descartesovega odgovora, v: Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ur. F. Alquié (Pariz: Garnier, 1967), 2: str. 581-585.

⁴ Izčrpnjša razlaga tega odlomka bi morala razložiti, na kakšne zadržke meri Descartes, ko pravi, da je analiza »takorekoč« (*tanquam*) apriorni postopek (in podobno, *mutatis mutandis*, za sintezo). Prim. Beyssade, »L'ordre dans les *Principia*«. Razložiti bi morala tudi, zakaj Descartes v oklepaju pravi (AT VII, 156), da je v sintezi pogosto sam dokaz bolj apriori kot v analizi.

⁵ Dejansko Descartes ne trdi samo tega, da prikazuje metodo raziskovanja, ki je zmožna preživetja. Trdi, da prikazuje resnični način odkritja zadeve. Glej odlomek naveden v op. 7. Trditev jemljem z zrnem soli.

⁶ » Spinoza as an expositor of Descartes«, v: *Speculum Spinozismum*, ur. S. Hessing (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), str. 133-142.

litični način, v katerem je pisal Descartes, prevesti v sintetični način, natančno tako kot je storil sam Descartes ob koncu Drugih odgovorov. Medtem ko je v le-teh Descartes sintetično predstavil fragment analitičnih *Meditacij*, pa je skušal v svojem delu Spinoza sintetično predstaviti velik del analitičnih *Principov*.

Toda, če se lahko zanesemo na *Pogovore z Burmanom*⁷, so *Principi* že napisani v sintetičnem načinu, tako, da ni nobene potrebe, da bi jih predelali v sintetično delo. V zgodnejšem članku, sem, opirajoč se na *Pogovore z Burmanom*, iz tega sklepal, da je Spinozo zavedla navidezna odsotnost formalnega aparata v *Principih* in da Spinoza ni opazil bistvene podobnosti dela z jasno sintetično Geometrično razlago na koncu Drugih odgovorov.

Principi ne začenjajo, tako kot Geometrična razlaga, z dolgo vrsto definicij. Urejeno pa podajajo vsaj eksplisitne formalne definicije osrednjih izrazov,⁸ medtem ko *Meditacije* tipično uvajajo osrednje izraze na bolj neformalen način, tako da podajajo primer za pojem, ki je definiran.⁹ Ko

⁷ Glej *Descartes' Conversation with Burman*, prev. J. Cottingham (Oxford: Clarendon Press, 1976), str. 12. Ker je to delo v najboljšem primeru Burmanov zapis Descartesovih odgovorov na Burmanova vprašanja in ker je besedilo morda zaradi različnih razlogov popačeno, ga moramo obravnavati previdno, zlasti na tistih mestih, kjer je v protislovju z Descartesovimi lastnimi deli. Glej zanimivo razpravo o zanesljivosti *Conversation* Rogerja Ariewa, »Infinite and Indefinite in Descartes' *Conversation with Burman*«, ki bo izšla v *Archiv für Geschichte der Philosophie*.

V tem primeru je Burmanovo poročilo o Descartesovem odgovoru v protislovju z Descartesovo trditvijo v Drugih odgovorih, da je analitična metoda najboljša za poučevanje. V omenjenem članku sem predlagal tezo (ne da bi podal zanj argument), da je Descartes morda spremenil svoje mnenje o tem, katera metoda je najboljša za poučevanje. Beyssade v svoji izvrstni izdaji pogovorov (Descartes, *L'entretien avec Burman* [Pariz: PUF, 1981], str. 42), navaja pismo Mersennu z dne 31. decembra 1640 (Alquié, II, str. 307), v katerem Descartes, sklicujoč se pri tem na *Principe*, pravi, da se je namenil svojo filozofijo napisati na takšen način, da jo bo mogoče zlahka poučevati. To pismo je bilo očitno napisano pred Drugimi odgovori (glej članek Garberja in Cohena, ki ga navajamo spodaj, str. 143-144), ter tako ne predstavlja spremembe mišljenja po Drugih odgovorih. Vendar pa priča o tem, da je bil Descartes, celo v spisih, ki so neizpodbitno kartezijski, različnega mnenja o tem, katera metoda je najboljša za poučevanje.

⁸ V članku, ki sem ga navedel zgoraj, sem omenil definicije mišljenja (*Principi* I, 9) ter jasnosti in razločnosti (*Principi* I, 45). Tem bi lahko dodal še definicije substance (I, 51), atributa (I, 56), modusa (I, 56) in naravne luči (I, 30). [Prim. slov. prev. v *op. cit.* (op. prev.).]

⁹ V zgoraj navedenem članku sem omenil vpeljavo pojmov jasnosti in razločnosti s pomočjo primera voska, in razlago mišljenja v AT VII, 28; 59. Descartes v *Meditacijah* podobno vpelje pojem naravne luči s podajanjem primerov reči, ki so spoz-

iščemo formalno definicijo pojmov kot so jasnost in razločnost, mišljenje ali substanca zato, prej vzamemo v roke *Principe filozofije* kakor pa *Meditacije*.

Tako kot Geometrična razlaga tudi *Principi* ne začenjajo s spiskom aksiomov. Toda bolj naravnost kot *Meditacije* priznavajo vlogo aksiomov, ali splošnih pojmov, ali večnih resnic, v argumentaciji, ki napreduje od sebstva k Bogu in nazaj k svetu. To je razlog zakaj se Burmanu zdi, da med *Meditacijami* in *Principi* obstaja neka napetost. Ko navaja odlomek iz Drukih odgovorov na ugovore, v katerem Descartes pravi, da

ko spoznavamo, da smo misleče stvari, kar je prvi pojem, ki ga ne dobimo iz nobenega silogizma, prav tako pa tisti, ki pravi »Mislim, torej sem ali obstajam«, ne deducira obstoja iz misli s pomočjo silogizma ...

(AT VII, 140)

Burman vprašuje, ali ni Descartes trdil nasprotnega v *Principih* I, 10, ko je zapisal, da je vsakomur, kdor filozofira v pravilnem redu, propozicija »mislim, torej sem« kot prva in najbolj gotova od vseh.

S tem nisem že rekel, da pred njo ni potrebno vedeti, »kaj je mišljenje, kaj bivanje, kaj gotovost«, da, nadalje, ni potrebno vedeti, »da ni mogoče, da ne bi bivalo tisto, kar misli« ...

(AT VIII-1, 8; nav. po slov. prev. Nataše Homar, *Razpol 5, Problemi-Razprave*, št. 5, Ljubljana 1989, str. 50)

Razlog za to napetost, sem skušal pokazati v svojem predhodnem članku na to problematiko, je, da analitična metoda zahteva odlog pripoznanja vloge splošnih načel, vse dokler se ne zalotimo, da jih uporabljamo v posameznih primerih. Kajti narava našega duha je, da tvori splošne propozicije iz spoznanja posameznih.¹⁰ Na začetku *Meditacij* Descartes

nani z njeno pomočjo (AT VII, 38-39; 69-71). Toda vseh Descartesovih pojmov ne bo mogoče razložiti na ta način. Najpomembneje je, da tako ne bo mogoče razložiti ideje Boga.

¹⁰ Glej AT VII, 140 in Descartesovo pismo Clerselierju (Alquié, 2: str. 841-842). Ker bi bile splošne propozicije, ki so vsebovane v tem kontekstu, večne resnice, to ni običajna indukcija. Sklep od posamičnega k splošnemu bi bil podoben tistemu sklepu, na katerega se včasih sklicujejo v razpravi o Aristotelu kot na intuitivno indukcijo, t.j. ne proces sklepanja, temveč neposreden uvid v prva načela, ki so

sledi poteku nekoga, ki začenja filozofirati in ki se zanese samo na tisto, kar *ve*, da *ve*.¹¹ Spočetka je Descartesov mislec čutni človek, človek, ki se zanese na čute, tako kot smo se vsi pred filozofijo, ne zaveda pa se svoje vrojene vednosti o teh večnih resnicah.

Dosedaj sem navajal problem in zarisoval¹² rešitev, ki sem jo predstavil v poprej omenjenem članku. Čeravno je bil ta zgodnji članek deležen kritike¹³, sem še vedno prepričan, da je njegova osrednja trditev pravilna. V nadaljevanju bom skušal tezo intenzivneje razviti, jo razširiti na probleme, ki sem jih poprej zanemaril in jo v nekaj nebitvenih pogledih spremeniti.

Osrednjo tezo bi lahko navedli takole: argument v *Meditacijah* od Descartesa zahteva, da razvije pojem in načela, ki so zelo abstraktni in oddaljeni od vsega, kar bi se nam lahko zdelo, da smo se neposredno naučili od čutov, pojmov in načel, ki bi jih lahko implicitno razumeli, ki pa jih normalno ne bomo razumeli eksplicitno na način, ki je jasen in razviden. Ta argument zahteva od Descartesa rabo načel, ki jih bo običajni človek *bon*

»psihološko posredovana s pregledom posebnih instanc« (W. D. Ross, *Aristotle* [New York: Meridian, 1959], str. 44, cf. str. 211). Ne poskušam soditi o tem, ali to predstavlja upravičeno interpretacijo Aristotela. Cf. opombe Jonathana Barnesja k *Druga analitika* B, 19, v njegovi izdaji tega dela (Oxford: Clarendon Press, 1975), str. 248-260.

¹¹ Prim. *Conversation with Burman*, str. 3.

¹² A ga nisem samo povzegal. Tekst in opombe prinašajo nadaljnje dokaze v prid tej interpretaciji, ki jih v času, ko sem pisal predhodni članek o tej problematiki, nisem opazil.

¹³ Daniel Garber in Lesley Cohen, v »A point of order: analysis, synthesis, and Descartes' *Principles*«, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 64, (1982), str. 136-147. Garber in Cohen izpodbijata zlasti trditev, da je Descartes *Principe* napisal v skladu s sintetično metodo, pri čemer poudarjata, da edina neposredni dokaz za to prihaja iz (nezanesljivih) *Pogovorov z Burmanom*, in da Descartes ob različnih priložnostih, ko bi lahko pričakovali, da bo opozoril na ta sintetični značaj, tega ni storil. Nagibam se k mnenju, da je razlaga za ta molk v tem, da je Descartes spoznal, da *Principi* nimajo formalnih potez, ki bi jih publika pričakovala od sintetične razprave, da ni imel dovolj potrpljenja za takšno vrsto dela, ki bi se ukvarjalo z obravnavo celotne filozofije *more geometrico* in da ni želel vzbujati pričakovanj, ki jih ni imel namena zadovoljiti. Kar zadeva pričujoči prispevek, ki se ukvarja z *Meditacijami*, ni potrebno braniti trditve, da so *Principi* sintetično delo. Zadošča, da *Meditacije* primerjamo z Geometrično razlago. Vseeno še vedno mislim, da so *Principi* v temelju sintetično delo. Glede ciljev mojega zgodnjega članka zadošča pripomba, kot sta predlagala Gueroult in Gouhier (v *Descartes*, [Pariz: Cahiers de Royaumont, 1957], str. 108-140 in *La pensée métaphysique de Descartes*, [Pariz: Vrin, 1968, str. 109], da gre za hibridno delo, ki povezuje poteze obeh metod.

sensa poznal, za katera pa ne bo vedel, da jih pozna. Bistvena naloga analitične metode je ozavedenje te vednosti, sprememba nejasnih in nerazločnih idej zdravega razuma v jasne in razločne ideje, ki jih Descartes potrebuje, da bi dokazal svoj argument.

V zgodnejšem članku poudaril Descartesov premik od posamičnega k splošnemu, njegovo vpeljavo pojmov s pomočjo primerov in njegov odlog pripoznanja splošnih načel, ali večnih resnic, vse dokler nismo teh načel videli na delu. Kar se tega tiče, se mi to še vedno zdi prava in pomembna tema v Descartesovi misli. Vendar pa je teza še vedno nekoliko prekratka. Pri procesu pridobivanja jasnih in razločnih idej gre še za nekaj več.

Sedaj bom skušal izpostaviti tisto, kar imenujem dialektična metoda. Z dialektično metodo razumem bistveno platonovski postopek¹⁴ pričetka s podmeno, pretres tega, kaj je mogoče navesti proti tej podmeni in potem popravek podmene v skladu s tistim, kar nam predlagajo ugovori. Izvorna podmena je lahko (tipično, bo lahko) napačen začetek, v pomenu, da bo nazadnje zavržen v obliki, v kateri je sprva predlagan. A tipično bo to tudi propozicija, ki se vsiljuje zdravemu razumu.¹⁵ Proces podmene, ovržbe in popravka lahko neomejeno ponavljamo, vse dokler preiskovalec ne pride do rezultata, za katerega ne more več najti nadaljnjih ugovorov. Če izvorna podmena ni bila povsem napačen začetek (in običajno ni), je v končnem rezultatu preživelo vsaj nekaj od tistega, kar je bilo postavljeno na začetku. Descartes eksplicitno priznava to, kar sam imenujem dialektični značaj njegove metode v Četrtilih odgovorih, ko zapiše da

mi analitični način pisanja, po katerem sem se ravnal, dopušča, da postavljam domneve, ki še niso bile zadostno raziskane, kot je razvidno iz Prve meditacije, kjer sem predpostavil mnogo tistega, kar sem kasneje ovrgel.

(AT VII, 249)

¹⁴ Postopek, ki ga kot primer navaja Platon v skorajda vseh dialogih, ki pa ga je morda še najbolje obravnaval v *Državi*, 531e-540. Menim, da se ne Platonu, ne Descartesu, ne glede na vse njuno spoštovanje do aksiomatskih postopkov matematikov, dejansko ne zdi dovolj zgolj predpostaviti prvih načel, ne da bi zato podala argument. Problem je najti nek način zagovarjanja prvih načel, ki ne bo dopuščal vika in krika dogmatikov glede načel argumenta.

¹⁵ To je, propozicije, ki bi jih sprejeli vsi ali večina ljudi, zlasti tisti, ki jih še ni pokvarila napačna filozofija, ki jo učijo v šolah. V nasprotju z Aristotelom, ki je dialektiko razumel kot pot do prvih načel (*Tōpika*, I, i-ii), Descartes »modrecu« ne podeli posebnega položaja.

Primeri tovrstnega postopka niso omejeni na Prvo meditacijo, v celotnem delu dobesedno mrgolijo. Pričnjam z dvema drugima jasnima primeroma.

Descartesov argument za realno razlikovanje med duhom in telesom od njega samega zahteva, da ima najprej jasni in razločni ideji tako o duhu kot o telesu (AT VII, 78; 107). In čeravno se delo pridobivanja jasnosti o teh dveh idejah dejansko začne v Prvi meditaciji, bo za nas najprimernejše, če začnemo z Drugo meditacijo. Descartes nič prej ne spozna, da je, šele tu se vpraša, kaj je (AT VII, 25; 56). Začenja z vprašanjem, kaj je poprej mislil, da je, kot načinom izvabljanja odgovora, ki bi ga človek spontano dal, preden bi začel filozofirati.¹⁶ Misлил je, da je človek, toda kaj je človek? Odgovoriti tako kot bi odgovoril sholastični filozof, da je človek umno bitje, ni v nobeno pomoč, saj zgolj zastavlja težja vprašanja od izvornega: Kaj je bitje? Kaj pomeni biti umen? Sholastični odgovor bi bil napačen začetek, ki v sebi ne vsebuje nobene uporabne resnice. Descartes to vprašanje odpravi, »tu bom raje pazil na to, kaj se je moji misli ponujalo samo od sebe in po naravi, kadar sem premišljeval o tem, kaj sem.« (AT VII, 25-26; 57). O sebi sem premišljeval kot o nečem, kar je sestavljeno iz telesa in duše. To pa ni neuporaben odgovor, kajti, čeravno sta lahko bila moja predfilozofska pojma telesa in duše zmedena, je bilo v njima nekaj resnice.

O telesu sem prej menil, da je

vse tisto, kar je lahko omejeno z neko obliko in opisano s prostorom in kar tako zapolnjuje prostor; da iz njega izključuje vsako drugo telo: kar se more zaznavati po otipu, vidu, sluhu, okusu ali vohu in se gibati na več načinov ...

(AT VII, 26; 57)

Del Descartesovega poprejšnjega pojmovanja o telesu je bil napačen. Na primer, eden izmed mnogih naukov, ki jih bo Descartes potegnil iz

¹⁶ Tako meditirajoči ne začne samo v Prvi meditaciji z nejasnimi idejami. Postopek Descartes v *Meditacijah* večkrat uporabi, v Tretji (AT VII, 38; 68), v Četrti (AT VII, 54; 84), v Peti (AT VII, 66; 95) in v Šesti meditaciji (AT VII, 74ff.; 108ff). Del Descartesove upravičitve tega postopka vsebuje njegovo prepričanje, da se je starih navad težko odvaditi (cf. AT VII, 22, 29; 53, 60) in da se moramo zato od njih odvaditi postopoma. Deloma pa se nahaja v njegovem prepričanju, da morajo zaznave človeka, na katerega še ni vplivala filozofija (in potemtakem tudi napačna filozofija ne) vsebovati nekaj resnice.

svoje analize voska je, da zaznava fizičnega objekta ni dejanje vida ali otipa, kot je menil poprej, pač pa zgolj motrenje duha (AT VII, 31; 62). Toda nekateri elementi Descartesove predfilozofske koncepcije telesa so pravilni in jih je potrebno obdržati. Telo je tisto, kar je omejeno z neko obliko, kar omejuje prostor in kar zapolnjuje prostor.

Postopek podajanja naše ideje telesa jasno in razločno je zelo stopnjevit in zaposluje Descartesa skozi vse *Meditacije*. Po svojem bistvu zadeva izbor tistega, kar je potrebno in česar ni potrebno ohraniti v naši predfilozofski koncepciji telesa ter raziskovanje nasledkov tistih elementov, ki jih je potrebno ohraniti. Razlog, zakaj je Descartesova izjava o bistveni naravi materialnih stvari v Peti meditaciji (AT VII, 63; 93) lahko tako kratka, je, da so predhodne Meditacije opravile večji del utemeljevanja.¹⁷

Skozi podoben postopek gre Descartes s svojim predfilozofskim pojmom duha (*mens*) ali duše (*anima*). Tu je že sam izbor terminologije pomenljiv. Descartes uporablja hkrati *mens* in *anima*, ko se sklicuje na isto stvar, mislečo stvar. A čeprav oba izraza, v tem pomenu, pomenita isto, Descartes na splošno raje uporablja izraz *mens*, saj se mu zdi, da ima izraz *anima* neposrečene konotacije, napeljuje namreč na misel o nečem telesnem.¹⁸ Tako ni nobeno naključje, da je v Descartesovi prvi samozavestni razpravi o naravi duha v *Meditacijah*, le-tega označil z izrazom *anima*. V tem izrednem kontekstu želi nakazati te običajno neposrečene konotacije:

Poleg tega se mi je ponujala misel, da jem, hodim, čutim in mislim, in te dejavnosti sem povezoval z dušo. A kaj neki je ta duša – na to bodisi nisem bil pozoren ali pa sem si jo predstavljal kot nekaj neznatnega, podobnega sapi, ognju ali etru, nekaj, kar je vdahnjeno v moje gostejše dele.

(AT VII, 26; 57)

Da bi pojasnil ta predfilozofski pojem, mora Descartes priznati, da vse dejavnosti, ki jih je prej pripisal duši, tej niso nujno pripisane. Hranje-

¹⁷ Začne se v Prvi meditaciji (AT VII, 20; 52) in se nadaljuje skozi vse zgodnje meditacije (npr. AT VII, 30-31, 43-45; 60-62, 73-75). O tem sem obširneje razpravljal v osmem poglavju knjige *Descartes Against the Sceptics* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

¹⁸ »V dobri latinščini pomeni *anima* zrak ali dih, in prepričan sem, da je bilo iz te rabe prenešeno v pomen *duh /mens/*; zato pravim, da pogosto velja za nekaj telesnega«. Pismo Mersennu, z dne 21. aprila 1641 (Alquié 2: str. 327); cf. AT VII, 161.

nje in gibanje očitno predpostavljata obstoj telesa (AT VII, 27; 58). Toda na tej točki Descartes napreduje pod predpostavko, da nima telesa. Torej hranjenja in gibanja ne more pripisati duši. S čutenjem je težje. Najprej se meditirajoči nagiba k temu, da čutenje potrebuje telo, in ga zato ne kaže pripisati duši (AT VII, 27; 58). Pozneje spozna, da je čutenje mogoče dojeti kot nekaj, kar ne potrebuje telesa, temveč neko svojsko zvrst mišljenja, v kateri telesne stvari spoznamo takorekoč skozi čute (AT VII, 29; 60). Na ta način dojeto čutenje je pravilno prisojeno duši, tako kot je to tudi v vsemi procesi mišljenja. Mišljenje je lastnost, ki ne more zanikati, saj bi vsaka hipoteza, ki bi jo postavil v poskusu, da bi svoje mišljenje podvrigel dvomu, implicirala, da misli.¹⁹

Edino, kar tako preostane od njegovega predfilozofskega pojmovanja samega sebe, je trditev, da je duša, ki se dojema kot misleča stvar (AT VII, 27, vrstica 13; 58, vrstica 12). In na tej točki Descartes uvede izraz *mens* kot sinonim za »mislečo stvar«. Odslej bo izraz *mens* nadomestil izraz *anima* kot preferenčni predfilozofski izraz za sklicevanje na misleče stvari.²⁰ Descartes pripominja, da mu je bil pomen izraza *mens* prej neznan, kar lahko pomeni le, da prej ni imel jasnega pojma o duhu. Kljub temu je izraz poprej v *Meditacijah* uporabljal na popolnoma naraven in pravilen način, ki pa, vsaj videti je tako, ni imel kake posebne teoretske teže.²¹ Ta nadomestitev izraza brez zavajajočih konotacij za izraz, ki vsekakor ima zavajajoče konotacije, je nadaljnji del procesa pojasnjevanja našega predfilozofskega pojmovanja duha, ali duše.

Potem ko je z naštevanjem raznih sinonimov – *mens, animus, intellectus in ratio* –, razložil, kaj je misleča stvar, se Descartes k tej razpravi vrne kasneje ob naštevanju raznih dejavnosti, ki ponazarjajo mišljenje: dvomljenje, umevanje, zatrjevanje, zanikanje, hotenje, ne-hotenje, predstav-

¹⁹ Tu predpostavljam intepretacijo, ki sem jo obširneje podal v četrtem poglavju *Descartes Against Sceptics*.

²⁰ Spisek sinonimov, ki je podan v AT VII, 27, vrstice 13-14; 58, vrstica 2, vsebuje izraz *anima*, ki so ga prevajalci tu in tam prevajali z *dušo*. Toda medtem, ko klasična raba *animus* in *anima* vsekakor sovpada (glej gesla v *Oxford Latin Dictionary*), pa klasični avtorji včasih izraza razlikujejo, na kar tu gotovo meri Descartes. Lewis & Short navajata naslednji citat iz Noniusa Marcellusa: *Animus est quo sapimus, anima, qua vivimus*. Vendar pa ni lahko najti ustreznega izraza v angleščini, s katerim bi lahko dosegli razloček.

²¹ Descartes predtem v *Meditacijah* pogosto na nereflektiran način uporablja izraz *mens* ali besede istega izvora (npr. *amens, demens*; npr. AT VII, 17, 19, 21; 49, 50, 52). Zlasti je zanimivo mesto AT VII, 25; 56, saj Descartes dvoma o obstoju duš ni omenil v Prvi meditaciji.

ljanje in čutenje vrne k topiki (AT VII, 28, vrstica 20; 59, vrstica 18-19). Ta spisec ni poljuben. Za vsak element v njem obstaja razlog. Če bi razpravljali o njem, bi nas to oddaljilo od obravnavane tematike in bi pomenilo ponavljati stvari, ki sem jih povedal že drugje.²² Za zdaj je dovolj reči, da je to del procesa doseganja jasnosti in razločnosti v naši ideji duha ali duše.

Dosedaj so naši primeri iz Descartesa, ki zadevajo jasnost pojmov, vsebovali pojme, ki jih izražajo izrazi, ki so zasidrani v običajnem jeziku: *telo, duša, duh* in *mišljenje*. Descartes za izhodišče vzame pomen, ki ga ima vsak izraz v običajnem jeziku in ki ga predstavlja njegov lastni predfilozofski pojem. Seveda pa ga ne zanima samo podajanje analize običajnega jezika. Običajni jezik odraža neko metafiziko, ki morda vsebuje neko rešnico, vendar pa te metafizike ne smemo sprejeti nekritično. Čeravno lahko ima prvo besedo, pa vsekakor nima zadnje besede.

Včasih pa celo nima niti prve besede. Nekatere izmed pojmov, ki si jih prizadeva razviti Descartes, ne izražajo izrazi, ki so zasidrani v običajnem jeziku. Vzemimo izraz *ideja*, ki je osrednjega pomena za Descartesove dokaze za božji obstoj, ki pa v veliki meri nastopa v njegovi sestavni analizi pojma duha, saj vse *mišljenje*, po Descartesu, vsebuje ideacijo. Kot latinski izraz beseda *ideja* ni doma v običajnem jeziku. Je redka v klasični latinščini, sposojenka iz grščine, ki so jo srednjeveški filozofi uporabili za označbo »forme zaznav božjega duha.«²³ Descartesova raba tega izraza v povezavi s človeškim mišljenjem je bila neobičajna in vir zmede med njegovimi bralci.

V *Meditacijah* nastopi Descartesova uradna razlaga tega izraza precej zgodaj v Tretji meditaciji:

²² Glej *Descartes Against Sceptics*, str. 187-188. Naj opozorim na zanimivo dejstvo, da, ko se v bistvu isti spisec ponovi ob začetku Tretje meditacije (AT VII, 34; 65), francoska različica dodaja dve nadaljnji dejavnosti: ljubiti in sovražiti (AT IX, 27;). Beyssade navaja (osebna korespondenca, 4. aprila 1984) razlog za ta dodatek: da je Descartes med 1641 (datum izida latinskega teksta) in 1647 (datum francoskega prevoda) razvil teorijo intelektualne ljubezni in sovraštva (glej pismo Chanutu z dne 1. februarja 1647). Vseeno pa se zdi Beyssadu nenavadno, da je Descartes iz spiska izpustil spomin.

²³ O zgodovini izraza *ideja* prim. H. A. Wolfson, »Extradeical and Intradeical Interpretations of the Platonic Ideas«, v njegovem delu *Religious Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1961). Za Descartesovo naklonjenost k tej zgodovini, glej njegov odgovor Hobbesu (AT VII, 181), ki je naveden spodaj. Za klasično rabo prim. *Oxford Latin Dictionary*.

Red pa najbrž terja²⁴, da vse svoje misli razdelim na določene vrste in se vprašam, v kateri med njimi pravzaprav obstaja resničnost in lažnost. Nekatere med njimi so nekakšne podobe stvari in samo njim pravzaprav pritiče ime »ideja«, če si na primer mislim človeka, hime-ro, nebo, angela ali Boga.

(AT VII, 36-37; 67)

Upoštevajte, da je to, kar imamo tu, kombinacija definicije s primerom in definicije z metaforo. Ideje so kot slike. V tem primeru, kot bomo videli, metafora, ne pa primeri, nosi težo razlage.

Descartesovo naštevanje drugih vrst mišljenja razlaga, zakaj sem zgoraj rekel, da je ideacija bistvena za vse mišljenje, in mimogrede nekoliko bolj pojasni pojem ideacije:

Nekatere druge imajo poleg tega še neke druge oblike: kadar na primer hočem, se bojim, zatrujem ali zanikujem, si zmeraj predstavljam kako stvar kot predmet svoje misli, toda z mislijo zaobjamem nekaj več kakor podobnost s tisto stvarjo. (67)

Tako ideacija vsebuje zaobjemanje nečesa kot predmeta mojega mišljenja, pojmovanje, ki vsebuje podobnost stvari, o kateri mislim. In ko nekaj hočem ali ko o nečem presojam, imam vselej idejo te stvari, ki ji potem dodam nekaj drugega. To teorijo narave mišljenja bo Descartes razdelal v Četrthi meditaciji, ko bo analiziral naravo sodbe.²⁵ Tu me zanima način, kako nas Descartes pripravi nanjo v njej predhodnih odlomkih *Meditacij*.

Descartesova uradna razlaga izraza *ideja* ne predstavlja njegove prve resne rabe tega izraza v *Meditacijah*. Prva raba tega izraza nastopi še pred omenjeno rabo v Tretji meditaciji, namreč takrat, ko se je Descartes vprašal, kaj je poprej jasno spoznal, kar zadeva objekte čutov in odgovoril:

²⁴ Na tem mestu se francoska različica, kar je pogost primer, razlikuje od latinske. In tu, kar je sicer redek primer, bi v tej različici dejansko skorajda gotovo lahko prepoznali Descartesovo roko: »In tako imam priložnost, da preiščem, ne da bi prekinil red meditacij, kakor sem si ga zastavil, ki mora postopoma preiti iz pojmov, ki jih najprej najdem v svojem delu k tistim, na katere naletimo za tem. Najprej moram vse svoje misli razdeliti v določene vrste, itn.« (AT IX, 29). Celoten naš prispevek bi lahko razumeli kot komentar tega odlomka.

²⁵ In v Peti meditaciji, ko Descartes razvije teorijo vrojenih idej, ki jo omenja v Tretji meditaciji. K temu se bom vrnil neko nižje. Za sedaj je poudarek preprosto v tem, da je analiza pojma duha v Drugi meditaciji vse prej kot končana.

Da so bile pred mojimi duhovnimi očmi ideje ali misli o takih stvareh. A tudi zdaj ne pravim, da tiste ideje niso v meni. Toda nekaj drugega je bilo, kar sem trdil in o čemer sem iz privajene vere menil, da jasno dojemam, česar pa v resnici nisem dojemal: da so namreč zunaj mene neke stvari, iz katerih izvirajo tiste ideje in so jim popolnoma podobne.

(AT VII, 35; 66)

Z gledišča odlomka, ki smo si ga ogledali najprej, z gledišča Descartesove uradne razlage »ideje«, moramo imeti to neformalno sodbo o ideji za netočno, kolikor Descartes ideje naravnost izenači z mislimi. Netočen pa je tudi še na nek drug način. Utelesa predfilozofske teorije narave čutne zaznave, po kateri objekti, ki so nam zunanji, povzročijo, da imamo misli, ki so natanko enake kot objekti, ki jih povzročajo. In kot se pogosto zgodi je ta predfilozofska teorija mešanica resnice in zmote.

Tisto, kar je v njem resničnega, se bo pozneje izrazilo v Tretji meditaciji, v nauku, da objektivna realnost neke ideje zahteva vzrok, ki vsebuje, formalno ali eminentno, toliko realnosti, kot jo ta ideja objektivno vsebuje (AT VII, 41; 71).²⁶ Toda omejitve, s katerimi je previdno izražena ta resnica, nas opozarjajo, da naše misli niso natanko isto kot objekti, na katere se nanašajo. Ne le, da so lahko netočne v svojem predstavljanju realnosti, kakor takrat, ko četverokotni predmet predstavijo za okroglega – lahko so tudi korenito zavajajoče, kakor takrat, ko predstavijo tisto, kar je zgolj vibracija zraka, za zvok in nas s tem napeljujejo, da si predstavljamo, da je v objektih nekaj podobnega našemu čutu zvoka.²⁷ Torej predfilozofska teorija spoznanja vsebuje dobršen del zmote.

Descartes nam te teorije v Tretji meditaciji ne predstavi nepričakovano. Omenil jo je že v Prvi meditaciji, takrat ko je Descartesov meditirajoči našel v sanjah razloge za dvom v to, kar zaznava s čuti, kar zopet zahteva njegov zdravi razum (AT VII, 19-20; 51). Domnevajmo, da sanjam, domnevajmo, da nobena od vseh tistih posameznih stvari, za katere sem mislil, da so najbolj jasne, ni resnična: moje oči niso odprte, ne premikam glave, ne stezam roke, nemara sploh nimam ne takih rok, ne takega telesa, vendarle moram

priznati, da so podobe iz sanj nekakšne slike, ki so lahko posnete samo po podobnosti z resničnimi stvarmi, da zatorej vsaj najbolj splošno,

²⁶ Prim. Geometrično razlago, komentarje na aksiom 5.

²⁷ Primer jemljem iz prvega poglavja Descartesovega dela *Le Monde*, kjer to predfilozofske prepričanje zavzema osrednje mesto.

oči, glava, roke in vse telo, biva ne kot nekaj izmišljenega, temveč kot nekaj resničnega. (51)

Meje moči domišljije so omejene, kot dokazujejo poskusi slikarjev, ki skušajo upodobiti nenavadna nova bitja. Nikoli jim ne uspe ustvariti nečesa popolnoma novega, le znane sestavine zmešajo skoraj na nove načine. In če so nemara celo te najbolj splošne reči, kot so oči, glave, roke in tako naprej, umišljene, pa moram vendar

nujno priznati, da so resnične neke druge, še bolj enostavne in obče stvari, iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naši zavesti vse bodisi resnične bodisi lažne podobe stvari. (51)

Na tej stopnji Prve meditacije je Descartesov meditirajoči empirist, ne le v pomenu, da misli, da je mogoče naša prepričanja upravičiti s čutnimi podatki (AT VII, 18; 50), temveč tudi v pomenu, da ima klasično empiristično teorijo izvora naših pojmov: enostavni morajo izvirati iz izkustva; medtem ko za kompleksne ne velja, da odgovarjajo na to kar obstaja, kolikor so lahko sestavljeni iz enostavnih pojmov.

Predfilozofska teorija v tej obliki ne traja dolgo. Še preden bo meditirajoči zapustil to stran v izdaji, ki sta jo uredila Adam in Tannery, bo spoznal, da znanosti, ki se ukvarjajo z najpreprostejšimi in najsplošnejšimi stvarmi, kot sta aritmetika in geometrija »puščata v nemar«, ali te stvari v naravi so, ali jih ni. Ta uvid se bo kasneje razvil v teorijo o vrojenih idejah v Tretji meditaciji (AT VII, 38, 39; 69), ki se bo polneje razvila v Peti meditaciji (AT VII, 63-65; 93-95).²⁸ A nekateri elementi teorije spoznanja se bodo ohranili. Pojem, da so naše misli *kot* slike stvari vztraja skozi celotne *Meditacije*. Tu, v Prvi meditaciji, je izražen v izrazih, ki so samoumevni za človeka, ki še ni pričel filozofirati, ki je neizogibno empirist. Ne le, da so naše misli *kot* nekakšne slike (AT VII, 19, vrstica 27; 51, vrstica 15), *so* mentalne podobe stvari (AT VII, 20, vrstice 12-14; 51, vrstica 32-33).

Ko meditirajoči prispe do Tretje meditacije, se je skozi razpravo o vosku že naučil razlikovati med umom in domišljijo. Voska ne zaznajo ču-

²⁸ Menim, da je teorija vrojenih idej implicirana v Prvi meditaciji, ko Descartes trdi (AT VII, 20-21; 52), da argument, češ da sanjamo, ne omaja resnic matematike; le-te zahtevajo hipotezo o varljivem Bogu in šele ta jih naredi za dvomljive. Glede na to, da matematiko kaj malo zanima, ali njeni objekti obstajajo v naravi, je ne more prizadeti argument, ki podvomi o podatkih čutov, ki so predvsem način spoznanja o tem, kaj obstaja v naravi. Če je matematika znanost, ki je ravnodušna do ponazoritve svojih primerov v fizični naravi, potem celo njenih temeljnih pojmov ni mogoče imeti za izpeljane iz izkustva.

ti, tudi zmožnost domišljije ne, temveč zgolj um (AT VII, 34; 64). Ko se torej predfilozofska teorija zaznave zopet pojavi na začetku Tretje meditacije (AT VII, 35; 65), ni izražena s podobami, temveč z idejami. Ta izbira izrazologije je docela preiščljena:

Ta izraz sem uporabil, ker je že bil v splošni filozofski rabi za označbo oblik zaznave božjega duha, čeravno ne spoznavamo nobene zmožnosti za to, da imamo v Bogu podobe. Na razpolago nimam primernejšega izraza.

(AT VII, 181)

Ker je božje mišljenje brez podob, uporabljamo zato, da bi izrazili dejstvo, da je lahko naše mišljenje brez podob, izraz, ki je bil prvotno razvit v povezavi z božjim mišljenjem. Toda naša teorija mentalne dejavnosti, za označbo katere sedaj uporabljamo ta izraz, je kritično razvita iz teorije, h kateri bi se spontano nagibal človek, ki bi ne poznal filozofije.²⁹

Kar velja za »idejo«, velja tudi za »substanco«. V klasični latinščini tehnična raba izraza *substantia* nastopi dokaj pozno, kot predstavitev grškega pojma *ousia*. Descartes jo neformalno definira nekako na pol poti Tretje meditacije (AT VII, 44; 74) kot stvar, ki je zmožna bivati po sebi, vendar je izraz uporabljal že nekaj strani, ne da bi zanj podal kakršnokoli definicijo in sicer že od takrat, ko nas je poučil, da ideje substanc vsebujejo več objektivne realnosti kot ideje modusov (AT VII, 40; 70). Kako je mogoče upravičiti to rabo? Kaj je storil Descartes, da bi nas pripravil nanjo?

Če ima Descartesova raba sploh kakršnokoli upravičitev, potem se mora le-ta nahajati v analizi kosa voska. In zares se mi zdi, da nas ta odlomek pripravi na Descartesovo definicijo substance. Četudi v analizi voska ne uporabi eksplicitno izraza *substantia*, pa uporabi soodnosni izraz *modus*, v latinščini popolnoma običajen izraz, katerega najprimernejši pomen na tem mestu je »način« ali »pot«, čeprav ga v angleščino običajno prevajajo kot *mode*. S trdnim vztrajanjem pri razlikovanju med samim voskom in različnimi načini, na katere se mi pojavlja – sedaj ima vosek še okus po medu in diši po cveticah, trd je in hladen, in tako dalje, potem pa je brez okusa, vonja, tekoč, vroč, in tako naprej – nas Descartes pripravi na to, da imamo izraz *substantia*, ko enkrat nastopi, zgolj za zelo splošen po-

²⁹ Obširneje o Descartesovem pojmovanju idej prim. moj članek »Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief«, v: *Spinoza, Essays and Interpretations*, ur. M. Mandelbaum in E. Freeman (La Salle, III.: Open Court, 1975).

jem za sklicevanje na objekte, ki so razumljeni kot stvari, ki lahko vztrajajo v svojem obstoju navkljub korenitim spremembam v načinu obstoja. Descartes nam skuša ta nasprotja pojasniti še z neko drugo metaforo. Modusi substance so kakor klobuki in plašči, ki jih nosijo ljudje, ki jih vidim z okna, kako hodijo po trgu; sama substanca je kot ljudje, ki nosijo ta oblačila. Kakor, v strogem pomenu besede, ne vidim ljudi, temveč sklepam na njihov obstoj iz oblačil, ki jih vidim, tako, strogo rečeno, ne vidim voska, temveč samo sklepam na njegov obstoj iz različnih modusov, ki jih zaznam s čuti.³⁰

Vendar pa ta način uvajanja substance ni očitno nič drugega kot hevristični pripomoček. Če lahko sodimo po *Sinopsisu k Meditacijam* (AT VII, 14; 47), potem Descartes dejansko ne misli, da je vosek zadovoljiv primer substance. Ko na istem mestu poda oris dokaza za nesmrtnost duše, za katerega priznava, da ga v *Meditacijah* ni podal, Descartes pripominja, da je dokaz odvisen od razlage celotne fizike. To je nujno, prvič,

katji treba je vedeti, da so sploh vse substance ali stvari, ki jih mora Bog ustvariti, da bi bivale, neminljive po svoji naravi in da nikoli ne morejo prenehati bivati, razen če jih zniči taisti Bog, ki jim daje svojo pomoč ... (46)

Iz tega bo Descartes sklepal, da je telo na splošno vzeto sicer substanca in tako potemtakem nikoli ne premine (razen kolikor ga izniči Bog), medtem ko so posamezna telesa, kot je

človeško telo, kolikor se razlikuje od drugih teles, samo sestavljeno iz določene konfiguracije svojih udov in drugih naključnih akcenc. (47)

Človeško telo ni substanca, saj se

spremeni že samo zato, ker se spremeni narava katerega izmed njegovih delov. Iz tega sledi, da telo zlahka premine ... (47)

Po mojem to ne pomeni, da telo izgine takoj, ko se *katerikoli* od njegovih modusov spremeni – tedaj bi telo izginilo vse preveč zlahka – temveč da obstajajo določeni deli telesa, katerih sestava je kritična za nadaljnje funkcioniranje telesa kot telesa. Tako človeško telo verjetno ne more preživeti katerekoli spremembe svojih modusov, najbrž pa tega tudi vosek ne more.

³⁰ Prim. *Principi* I, 52.

V odsotnosti obsežnejše razlage, za katero Descartes namiguje, da je mogoče podana v njegovi fiziki, lahko le domnevamo kaj to pomeni. Toda eno je videti povsem jasno: o statusu človeškega telesa kot substance ne podvomimo samo zaradi odvisnosti od Boga, ki ga ohranja v obstoju. Kajti ta odvisnost je nekaj, kar ima telo skupnega z duhom. Če bi zadostovalo, da bi telesa ne naredili za substanco, potem bi tudi duh ne bil substanca. Toda v tem odlomku je dokaj jasno, da Descartes meni, da je duh substanca, ki je zmožna preživeti *katerokoli* spremembo svojih modusov. Ravno na tem, predlaga, naj bi utemeljili dokaz o nesmrtnosti duha. Tako je videti vsak poskus, da bi razložili očitno trditev *Sinopsisa*, da obstaja zgolj ena materialna substanca, s sklicevanjem na definicijo substance kot nekega neodvisnega bitja (glej *Principi* I, 51; prim. slov. prevod), prezgoden. (Samo tisti, ki se sploh ne strinjajo z Descartesovo zahtevo, da naj verjamejo v nesmrtnost duše, lahko upravičeno razvijejo to linijo razmišljanja. Nedvomno še vedno obstajajo interpreti Descartesa, ki bi se jim zdel ta sum upravičen. Takšnim interpretom nimam kaj reči.)

Dosedaj sem razlagal način, kako Descartes v *Meditacijah* razlaga osrednje pojme svoje metafizike, ne da bi uporabil tiste vrste formalne definicije, ki nastopa v Geometrični razlagi v *Principih filozofije*. Moja izbira primerov ni bila naključna. Ravnal sem se po spisku definicij, ki tvori prvi razdelek Geometrične razlage (AT VII, 160-162). Prepričan sem, da sem pokazal, da je večina tam definiranih pojmov, ali vsaj večina najpomembnejših, razložena v *Meditacijah*.

Toda za konec sem prihranil najpomembnejši pojem: pojem Boga. Če obstaja kak pojem, ki ga s težavo doumejo ljudje, ki so potopljeni v čute, pojem, katerega uvajanje mora skrbno pripraviti dialektični argument, potem je to pojem Boga v Descartesovem pomenu besede, pojem čisto duhovnega bitja, ki je v vseh pogledih neskončno. Pa vendar moramo po Descartesu Boga ne le dojeti, temveč spoznati, da obstaja, sicer o nobeni drugi stvari ne moremo biti gotovi (AT VII, 36; 67).

Nikogar ni treba posebej spomniti na to, da Descartes pojem Boga uvede v Prvi meditaciji, v kontekstu dvoma o najenostavnejših propozicijah matematike. Sedaj moramo biti pozorni na način, kako Descartes vpelje ta pojem. V skladu s tem, kar bi lahko pričakovali iz naše poprejšnje obravnave drugih pojmov, je Bog najprej omenjen kot bitje, v katerega je bil Descartes dolgo prepričan – kar pomeni, da je bilo njegovo prepričanje v Boga prepričanje iz ranih let, in zatorej nekritično. Kasneje (AT VII, 36) bo Descartes o tem prepričanju govoril kot o poprej sprejetem mnenju. Če je tisto, kar trdim pravilno, bo imela Descartesova označitev prepričanja v Boga kot dela njegove predfilozofske teorije sveta, za nasledek

ne le, da prepričanje ne počiva na nobenem trdnem temelju³¹, temveč tudi, da vsebuje mešanico resnice in zmoti. Ni pa razvidno, kaj ima lahko Descartes kasneje za zmotno v tem prepričanju, glede na to, da je Boga prvotno dojel preprosto kot bitje, ki lahko stori vse, in ki je, zlasti, ustvaril njega samega.

Takoj ko je Descartes uvedel to pojmovanje Boga, začenja dvomiti v tisto, kar to implicira. Če lahko Bog stori vse, tedaj lahko verjetno povzroči, da se motim, celo v mojih prepričanjih v stvari, za katere je videti, da jih je mogoče razumeti bolj preprosto. Toda *nemara* me ni hotel varati. Saj *naj bi bil (dicitur)* nadvse dober. Toda, če je nadvse dober, in če lahko stori vse, kar želi, zakaj potem dopušča, da se včasih motim? Ni dvoma, da se včasih motim. Razen, kar zadeva slednje, je sklepanje na tem mestu skrajno neodločno, dejstvo, ki ga Descartes poudarja s tem, ko predlaga, da bi nekateri raje zanikali obstoj Boga, ki bi bil tako mogočen, kot pa da bi verjeli, da so vse druge stvari negotove. In zares Descartes v zadnjem odstavku Prve meditacije sklone, da bo v meditacijah, ki sledijo, vztrajal, ne pri hipotezi o dobronamernem Bogu, ki je studenec resnice, temveč pri hipotezi o Hudobnem duhu (*malignus genius*), ki je kar se da mogočen in prekanjen, ki bo storil vse, da bi ga zapeljal v zmoto.

Bodite pozorni na to, da so ob koncu Prve meditacije iz dveh značilnosti Descartesove izvorne definicije Boga nastale štiri. Bog ni zgolj vse-mogočni stvarnik, temveč tudi nadvse dober vir resnice. Njegova dobrota ni nekaj, kar bi drugi lahko rekli o njem, pač pa bistvena značilnost Descartesovega pojmovanja Boga. To kaže Descartesova odločitev, da vse-mogočnega varljivca v sklepnem odstavku ne imenuje »Bog«. ³² Vsemogočno bitje, ki ni dobro, ne bi bilo Bog.

³¹ To pa kljub temu ne pomeni, da ne more izvrstno služiti kot razlog za dvom v resnice matematike v Prvi meditaciji. Glej *Descartes Against the Sceptics*, poglavja 3-5.

³² Nekateri menijo, da Hudobni duh dejansko ni vse-mogočen, predvsem zato, ker je videti, da Descartes v povezavi z njim nikoli ne omenja dvoma o matematičnih resnicah. Na primer, matematične propozicije niso vključene v spisek tistih prioritarnih prepričanj, ki jih je potrebno ovreči v sklepnem odstavku Prve meditacije, ali v drugem in tretjem odstavku v Drugi meditaciji. Prim. R. Kennington, »The Finitude of Descartes' Evil Genius«, *Journal of the History of Ideas*, 32, (1971): str. 441-446. Videti je, da so demone tradicionalno imeli za omejene po moči, na duh so demoni lahko delovali z zavajanjem čutnega izkustva. Glej Tullio Gregory, »Dio ingannatore e genio maligno«, *Giornale critico della filosofia italiana* (1975): str. 457-516. Če bi bil Hudobni duh po moči končen, bi to pojasnilo, zakaj Descartes v Tretji meditaciji pravi (AT VII, 36; 67), da je bil edini razlog, da je podvomil v

To pa kajpak ne reši problema možnosti božje prevare. Nemara bi morali izraz »Bog« prihraniti za bitje, ki združuje vse doslej omenjene attribute: vsemogočnost, najvišjo dobroto, stvarnika in vir resnice. Morda je tisto, na kar merimo s izrazom »Bog«, ravno bitje, ki ima vse te attribute. Toda naša možno poljubna definicija ne more uzakoniti obstoja takšnega bitja. Problema možnosti božje prevare ne moremo rešiti preprosto z navajanjem raznih atributov, ki so vsebovani v našem pojmu Boga, saj je možno, da vsi ti atributi niso združeni v enem bitju. Morda ni Boga v pomenu, kot sami razumemo ta pojem. Morda je v realnosti najbližji približek Bogu kakor ga dojemamo sami neko bitje, ki ima zgolj nekatere, ne pa vseh atributov, ki so vsebovani v našem pojmu Boga. Morda je naš Stvarnik bitje, ki je vsemogočno, ki pa ni nadvse dobro in ki ni vir resnice. Zato, da bi ne prekršili konvencij našega jezika, ga bomo imenovali Hudobni duh, pri čemer bomo s tem izrazom razumeli bitje, ki združuje naslednje attribute: vsemogočnost, stvarnik vseh stvari, ki so drugo od njega samega, in najhudobnejše bitje. Kako vem, da ni moj stvarnik Hudobni duh?³³

Kakor sam berem *Meditacije* je Descartesov odgovor na to, da po premisleku ugotovimo, da je pojem Hudobnega duha neskladen. Pravkar naštetih atributov, ki naj bi definirali Hudobnega duha, ne moremo združiti v enem bitju, saj so atributi, ki se nanašajo na naš pojem Boga, drug z drugim nujno povezani. Da bi razumeli, zakaj je tako, si je treba pobližje ogledati način, kako Descartes razvije pojem Boga v ostalih meditacijah.

Predtem pa moramo tudi pripomniti, da čeprav je po nekaj odstavkih Descartesovo pojmovanje Boga postalo kompleksnejše, še vedno ni

resnice matematike, ker mu je lahko »neki goljufivi bog« dal takšno naravo, da se je lahko motil o najočitnejših stvareh.

Pa vendar, ko Descartes v AT VII, 22; 54, vpelje demona, ga imenuje *summe potentem*, fraza, ki se ponovi ob sklicevanju na *deceptor nescio quis* v AT VII, 25; 56. Podobno je *deceptorem aliquem* v AT VII, 26; 57, *potentissimum*. Čeravno sta za Descartesa najvišja moč in hudobnost nezdružljiva (glej AT VII, 150), pa je videti, da tega dejstva njegov meditirajoči na tej točki *Meditacij* ne upošteva.

³³ Upoštevajmo, da se v premiku od Boga k varljivcu premaknemo od bitja, v katerega smo dolgo verjeli, čeprav brez primerne opozorila za naše prepričanje, k bitju, čigar znanstveni status je bolj negotov. Nedvomno je bilo prepričanje v demone pogostejše v Descartesovih časih kot dandanes, a prepričanje v vsemogočne demone je moralo biti redkejši pojav celo v tistih časih. Glej Gregory, »Dio ingannatore e genio maligno«. To ponazarja tisto, za kar sam menim, da je pomembno dejstvo o *Meditacijah*: da ni potrebno, da bi bil razlog za dvom podkrepjen z večjetno evidenco, ali celo prepričanjem – zadošča, da ni spoznan za napačnega. Več o tem v *Descartes Against the Sceptics*.

lahko dojeti, kaj je v tem pojmovanju takega, da ga dela za zmotnega. Nobene od štirih značilnosti, ki definirajo pojem Boga in do katerih je tu prišel, Descartes ob koncu *Meditacij* ne bo zavrgel. Predlagam tezo, da če je Descartesov pojem Boga na tej stopnji nejasen, potem predvsem zato, ker značilnosti, ki jih je doslej navedel, čeprav so bistvene za Boga, v pomenu, da bi Bog brez njih ne bil Bog, v strogem pomenu besede ne določajo podrobneje bistva Boga, temveč zgolj določene nujne nasledke iz njegovega bistva.³⁴ Dodali bi lahko, da je Descartes negotov glede tega, kaj izhaja iz teh značilnosti in kako so povezane druga z drugo. Več o tem kasneje.

Kolikor lahko vidim, Druga meditacija ničesar ne prispeva k obogatitju Descartesovega pojma Boga. Descartes Boga omenja morda enkrat, ko vprašuje: »Ali biva neki Bog, ali kakorkoli naj ga že imenujem, ki vsaja vame te misli?« (AT VII, 24; 55-56). Toda izraz »neki Bog«, ki združuje ustreznik nedoločenega člana (*aliquis*) z lastnim imenom (*Deus* z veliko začetnico) ter Descartesova negotovost o tem, kako naj imenuje tega hipotetičnega varljivca, zgolj nakazujejo stopnjo te zmede. V nadaljnjih omembah varljivca v *Meditacijah* (AT VII, 25, 26; 56, 57) se Descartes skrbno vzdrži tega, da bi ga imenoval Bog.

Ob začetku Tretje meditacije se Bog znova pojavi (AT VII, 36; 67), zopet v ohlapnem pomenu (*aliquis Deus*) in zopet kot potencialni varljivec, kar zadeva resnice matematike. Zaradi te možnosti moramo premisliti, ali Bog dejansko obstaja in ali je lahko goljufivec, preiskava teh vprašanj pa od nas zahteva, da polneje razvijemo naš začetni pojem Boga. Najprej se to zgodi tako kot v Prvi meditaciji z naštevanjem atributov, ki naj bi jih imela naša ideja Boga. Dejansko obstajata dva takšna seznama:

1. ideja po kateri pojmujem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega ...)³⁵
2. Z imenom »Bog« mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz sam kakor tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva.³⁶

³⁴ Tega načina izražanja bi si Descartes nemara ne izbral, moje branje na tem mestu, kakor tudi v celotnem eseju, mnogo dolguje Spinozi.

³⁵ AT, VII, 40; 70-71. Francoska različica dodaja: »immuable« [negibnega] (AT IX, 32).

³⁶ AT, VII, 45; 75. Francoska različica dodaja: »éternnele et immuable« [večno in negibno] (AT IX, 35-36).

Oba seznama razkrivata nekatere zanimive medsebojne razlike³⁷, toda najbolj me zanima, kako se njune razlikujeta od tega, kar jima predhodi in od tega, kar jima sledi. Da je Descartes dodal številne atribute, ki v Prvi meditaciji niso omenjeni, je očitno, kot je tudi očitno, da je izpustil atribut, ki je resnično povzročil težave hipotezi o varljivem Bogu v Prvi meditaciji: dobroto.

Predlagam tezo, da te različice razkrivajo inherentno pomanjkljivost v tem načinu napredovanja. Čeravno bo Descartes jedrnato rekel, da je njegova ideja Boga najbolj jasna in razločna (*maxime clara & distincta*, AT VII, 46; 76), pa menim, da ima sam naštevanja atributov navsezadnje nima za preveč zadovoljiv način pojasnjevanja tega pojma. Da ima najbolj jasno in razvidno idejo Boga, je smelo zatrdil ravno takrat, ko je iz navajanja posameznih atributov skočil v splošno formulo, ki jih pokriva vse. Te razne popolnosti je vključil v svojo idejo, ker je ta ideja v temelju ideja o najpopolnejšem in neskončnem bitju (AT VII, 46; 76).

To je odločilni trenutek v dialektiki. Podaja osnovni temelj za mišljenje vseh teh raznih atributov kot atributov enega bitja. Sedaj ima Descartes načelo, ki določa, kaj se sme in kaj se ne sme pojaviti na kateremkoli seznamu atributov:

Ta ideja je tudi najbolj jasna in razločna, zakaj vse, o čemer jasno in razločno dojemam, da je realno in resnično in da prinaša neko popolnost, je v njej obseženo v celoti. Ni s tem v nasprotju, da ne dojemam neskončnega ali da je v Bogu nešteto drugega, česar ne morem razumeti ne se kakor koli dotakniti z mislijo.

(AT VII, 46; 76)

Ni pomembno, da Descartesova analiza njegove ideje o Bogu ne more biti izčrpna, ker ima sedaj vsaj načelo za odločanje v posameznih primerih. Kolikor ima to načelo za posledico, da se bo na seznamu pojavil ta ali oni atribut, na seznamu, ki ga neskončni um lahko raztegne v neskončnost, pojasnjuje, zakaj so v našem pojmu Boga vsebovane natanko omejene poteze. In kolikor ima za posledico druge doslej neslutene značil-

³⁷ Kot je poudarila profesorica Rodis-Lewis, v opombah k dvojezični izdaji *Meditationes de prima philosophia/Méditations métaphysiques*, ki jo je sama tudi uredila (Pariz: Vrin, 1978), str. 45, *neodvisen* nadomesti *večen*; a po Prvih odgovorih na ugovore sta ta dva atributa nujno povezana (AT VII, 119).

nosti³⁸, se izkaže, da definira idejo resnične in nespremenljive narave, ne pa arbitrarne fikcije.³⁹

Toda najpomembnejši nasledek tega je, da pojasni, zakaj teh raznih potez ni mogoče jasno dojeti v izolaciji ene od druge:

Enost, enostavnost ali neločljivost vsega, kar je v Bogu, je namreč ena izmed poglavitnih popolnosti, ki jih spoznavam v njem.

(AT VII, 50; 80)

S to dedukcijo iz pojma Boga kot najpopolnejšega bitja je bil odstranjen eden od glavnih vzrokov za zmedo iz predhodnih Meditacij. Če so popolnosti neločljive druga od druge, potem se je pojem Hudobnega duha kot najmočnejšega bitja izkazal za protisloven pojem.⁴⁰ Popolnost vse-mogočnosti ne more obstajati ločeno od popolnosti dobrote. Zato bo Descartes ob koncu Tretje meditacije sklenil, da Bog, katerega idejo o njem ima, kot bitje, ki poseduje vse popolnosti, ne more biti varljiv (AT VII, 52; 82), kajti vsaka prevara in goljufija je, kakor očitno kaže naravna luč, odvisna od neke pomanjkljivosti.

Doslej je še vse v redu. Dovolj enostavno je mogoče videti, da je Descartes v teku prvih treh Meditacij postopno izčiščeval svoj prvotni pojem Boga. Vendar si je mogoče zlahka predstavljati tudi, da je ob koncu Tretje meditacije proces dovršen. Mar Descartes ne trdi, ko uvaja pojem Boga kot najpopolnejšega bitja (AT VII, 46, vrstica 8; 76, vrstica 21), da ima idejo Boga, ki je najbolj jasna in razločna (*maxime clara et distincta*)?

Na to zadnje vprašanje lahko kajpada odgovorimo zgolj pritrdilno. Vendar pa nas to ne zavezuje k temu, da imamo proces pojasnjevanja za dovršen. Ko Descartes, ali bolje, njegov meditirajoči, ponovi svojo trditev, da poseduje jasno in razločno idejo Boga ob koncu odstavka, ki smo ga ravnokar navedli (AT VII, 46, vrstica 28; 76-77), vpelje zanimivo določitev: »Ideja, ki jo imamo o Bogu je ... najbolj jasna in razločna med vsemi mojimi idejami.« Ideja, ki jo ima meditirajoči o Bogu je lahko jasnejša in razločnejša od katerekoli druge ideje, pa vendar še vedno ni dovolj jasna in razločna za argument, ki ji sledi.

³⁸ Npr. da v tej ideji Boga ni nič potencialnega (AT VII, 47, 51; 77, 82), ali da ima Bog moč, da obstaja per se (AT VII, 50; 80).

³⁹ To bo bistvenega pomena za ontološki dokaz. Cf. Prve odgovore na ugovore (AT VII, 117) in *Descartes Against the Sceptics*, str. 148-152.

⁴⁰ Glej *Conversation with Burman*, str. 4.

Domnevat, da imam jasno in razločno idejo o neki stvari, ali o neke vrste stvari, je stvar razumevanja, kaj je in kaj ni vsebovano v biti ta reč ali ta vrsta reči. Natančneje rečeno, priznati moramo, da obstajajo določene lastnosti, ki jih lahko zgolj pripišemo neki stvari te vrste (jasnost) in druge, ki ji jih sploh nismo primorani pripisati (razločnost).

Ideja, ki jo ima meditirajoči o Bogu, ne bo tako jasna in razločna, kot bi si Descartes želel, vse dokler meditirajoči ne bo spoznal, da o Bogu ne more razmišljati drugače kot o bivajočem Bogu (AT VII, 66 in 67; 95, 96), da je Bog edino bitje, h katerega bistvu spada bivanje (AT VII, 68; 98), da ne moreta obstajati dva ali več Bogov (*ibid.*). Tako ontološki dokaz v Peti meditaciji ni, kot bi se morda zdelo, neke vrste poznejši domislek, s katerim se Descartes vrne k propoziciji, ki jo je zadovoljivo dokazal prej. Je prej vrh Descartesovega iskanja jasne in razločne ideje o Bogu, vrh, za katerega so bile pojasnitve iz predhodnih Meditacij nujna priprava.

Da bi spoznal nasledke, ki izhajajo iz ideje Boga, mora meditirajoči že doseči določeno raven jasnosti. Predvsem se mora povzpeti od ideje Boga, ki poseduje to ali ono popolnost k ideji Boga, ki poseduje vse popolnosti, karkoli te že so.⁴¹ To je tisto, kar k iskanju prispeva Tretja meditacija. Vendar pa mora meditirajoči tudi spoznati, da njegova ideja Boga kot najpopolnejšega bitja ni protislovna. Ravno zato je potrebna dialektika Četrte meditacije, preden napredujemo k ontološkemu dokazu za božji obstoj.

To pomeni, da s tem trdimo, da je Descartes anticipiral kritiko svoje različice ontološkega dokaza, pri kateri je vedno znova vztrajal Leibniz: namreč, da je Descartes preveč zlahka predpostavil možnost najpopolnejšega bitja.⁴² Seveda Descartes ne razvije na takšen način kakor Leibniz apriornega dokaza za združljivost vseh popolnosti. Naredi pa ga za kriterij jasnega in razločnega spoznanja, da ne vsebuje protislovja (Cf. AT VII, 71; 100). In vsaj poskuša odstraniti iz svoje ideje Boga tisto, kar se mu zdi najnevarnejša grožnja protislovja.

Od začetka je Descartes Boga razumel kot svojega stvarnika. Toda, ko je uvidel, da Boga dojema tudi kot napopolnejše bitje, je hitro postalo

⁴¹ Cf. AT VII, 67; 97: »Čeprav namreč ni nujno, da bi se mi kdaj porodila misel o Bogu, je vendar, kadar koli hočem razmišljati o prvem in najvišjem bitju in tako rekoč zajeti njegovo idejo iz zakladnice mojega duha, nujno, da mu prisodim vse popolnosti, četudi tisti hip ne naštejem vseh in se ne posvečam vsaki posebej.«

⁴² Prim., na primer, Leibnizevo pismo Oldenburgu, z dne 28. decembra 1675, v: L. Loemker (ur.), Leibniz, *Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht: Reidel, 1969), str. 166.

nujno razumeti, kako je lahko najpopolnejše bitje stvarnik očitno nepopolnega bitja. Doseči to razumevanje je projekt Četrte meditacije. Naj mislimo, da je Descartesu v tem projektu uspelo ali ne, moramo priznati vsaj to, da je uspeh bistven za pravilno predstavitev ontološkega argumenta. Ko Descartes predstavlja svoje misli v najboljšem možnem redu, je moral ontološki dokaz priti na vrsto po argumentih Tretje in Četrte meditacije, saj najboljši red ne predpostavlja zgolj tega, da posedujemo zahtevane jasne in razločne ideje, temveč kaže nek proces, s katerim lahko nekdo, ki ima nejasne ideje, pride do jasnih in razločnih. In narobe, ko Descartes sebi dopusti, da predpostavi jasno in razločno idejo Boga, lahko prične, kot tudi dejansko stori v svojih sintetičnih delih, z ontološkim argumentom.⁴³

Na koncu pa, vsaj tako menim sam, Descartesovemu projektu spodleti. Njegov poskus, da bi rešil eno skrivnost, ga vodi zgolj v še večjo skrivnost. Da bi razložil, kako je lahko popolno bitje stvarnik nepopolnega bitja, pripiše nepopolnemu bitju svobodo, ki je ne bo na koncu nič lažje spraviti s popolnostjo njegovega stvarnika, kot je bilo poprej v primeru zmote.⁴⁴ Toda to je zgodba za kako drugo priložnost. *Moj* projekt je bil na tem mestu samo razložiti, na kaj se v praksi zvede raba analitične metode v *Meditacijah*. Menim, da smo videli dovolj primerov, kaj je po mojem mnenju značilno za to metodo in da smo dobili jasnejšo in razločnejšo idejo o naravi analize v *Meditacijah*.⁴⁵

Prevedel Peter Klepec

⁴³ V zgoraj omenjenem članku sta se Garber in Cohen pritoževala, da »celo če sprejmemo trditev, da so *Principi* sintetični, te razlike med *Meditacijami* in *Principi* [namreč, da je red dokazov za božji obstoj v obeh delih različen, red v *Principih* se ujema z redom v Geometrični razlagi] ni lahko pojasniti: videti je, da Curleyev prispevek o analizi in sintezi, na primer, ne pojasni razhajanja obeh tekstov« (str. 146). Moj predhodni članek o tej problematiki gotovo ni podal nobene razlage tega fenomena. Pripominjam pa, da njegova naravna razširitev v pričujočem prispevku odgovarja na izziv.

⁴⁴ Cf. *Principi* I, 40-41.

⁴⁵ Za kako drugo priložnost puščam vprašanje ali gre v *Meditacijah* in v *Regulae* za isto analitično metodo. Toda, kot lahko pričakujejo bralci knjige *Descartes Against Sceptics*, menim, da nas ne bi smelo preveč presenetiti, če ti metodi nista isti, in da ne bi smeli predpostaviti, da lahko z *Regulae* interpretiramo *Meditacije*. Nekatere predhodne obravnave analize po mojem mnenju nekoliko prehitro predpostavijo, da sta obe metodi po svojem bistvu isti.

HOBBS: VPRAŠANJE RELIGIJE

Hobbes in civilna religija Leviathana

Thomasa Hobbes se je od nekdaj držal sloves ateista. Ta mu je pripadel že kot enemu utemeljiteljev moderne filozofije, ki naj bi prekinila svojo vez s teologijo, tak občutek pa so prav gotovo lažje dobili tudi bralci kakšne od sodobnih skrajšanih izdaj *Leviathana*, ki so vsebovale le njegovi prvi dve knjigi. Takšen sloves so še utrjevale številne polemike o verskih vprašanjih, v katere se je spuščal s svojimi sodobniki, ter dejstvo, da je bil večkrat preganjan ali vsaj napadan tako zaradi svojih političnih kakor tudi religioznih stališč.

Vendar pa je imel pojem ateizma v Hobbesovem času povsem drugačen pomen od tistega, ki mu ga pripisujemo danes. Pomenil je predvsem odklon od stališč vladajoče cerkve, torej nepriznavanje splošno priznane podobe boga, kar pomeni, da so z izrazom ateist označevali predvsem nepravoverne ali heretike, nikakor pa ta pojem takrat ni pomenil prepričanja o neobstoju boga ali popolne ravnodušnosti do tega vprašanja. Naziv ateista si je Hobbes torej pridobil že za časa svojega življenja, predvsem seveda z objavo *Leviathana*. Kljub temu pa še vedno obstaja ključno vprašanje, ki ga je zastavil Pocock in na katerega opozarja tudi Richard Tuck na samem začetku v tej številki prevedenega članka: zakaj polovico Hobbesovega najbolj znanega in najboljšejnega dela ter enega temeljnih tekstov moderne filozofije sestavljajo Hobbesova razmišljanja o teoloških in religioznih vprašanjih; zakaj je Hobbes čutil potrebo, da ta stališča razloži tako podrobno; in kolikšno iskrenost mu smemo pripisati glede teh stališč?

Vsekakor jo ne moremo odnesti s poceni pojasnilom, da je drugi del knjige namenjen le bralcu njegovega obdobja, medtem ko je prvi s časom ohranil svojo filozofsko relevantnost. Takšno trditev bi bilo mogoče zagovarjati le s stališča nekega precej ozkoglednega filozofskega nazora, ki bi moral najprej šele pojasniti svoje predpostavke. In če bi sprejeli njegove argumente, bi lahko Hobbesa v najboljšem primeru, ko bi preprosto količinsko izmerili obseg oblasti, ki jo podeli svojemu suverenu, razglasili za absolutista, ki pa s stališčem, da politična ureditev izvira iz družbene pogodbe, postavi temelje za razvoj kasnejše ideologije liberalizma. Tovrsten pogled, katerega udobna naivnost utegne prepričati zgolj tiste, ki si vpra-

šanj ravno ne zastavljajo radi, pa nam prav gotovo ne more mnogo povedati o Hobbesovih namerah pri pisanju tega dela ali o političnih in ideoloških okoliščinah, na katere se je odzival in jih skušal sooblikovati.

A drugi del *Leviathana* ni pomemben le kot zgodovinski dokument ali ključ do zapletenosti tedanjega ideološkega položaja in odvijajočih se polemik, pač pa je nujen tudi za razumevanje celotnega dela in podrobnosti Hobbesovega političnega in filozofskega stališča. Če bi bil Hobbes ateist v pomenu, v katerem ta pojem razumemo danes, in bi bil do verskih vprašanj ravnodušen, bi si res lahko privoščil izdati to delo v krajši obliki, sestavljeno le iz prvih dveh knjig, ki govorita »O človeku« in »O politični skupnosti«. V tem primeru bi bil deležen tudi mnogo manjšega števila napadov in očitkov ateizma – nekateri od privržencev absolutne oblasti bi bili morda pripravljani molče pogoltniti tudi okrnitev cerkvene oblasti, nekateri od bralcev pa bi bili najbrž delo pripravljani sprejeti tudi kot filozofsko oziroma znanstveno spekulacijo o politični oblasti, ki pač verska vprašanja pušča ob strani (če bi bila iz prvega dela odstranjena tudi vsa mesta, ki knjigo povezujejo v celoto in kjer o verskih vprašanjih je govora). A Hobbes je razmišljanja o verskih vprašanjih namerno vključil v svoje delo in prav gotovo je vsaj približno vedel, kakšen bo odziv nanja. Prav gotovo je torej z njimi mislil resno in jih je štel za nujna za oblikovanje in razumevanje svojega stališča in sporočila. A čeprav je s temi stališči mislil povsem resno in jih zagovarjal z natanko določenim namenom, pa moramo, kot bomo videli, dopustiti verjetnost, da v vsa od teh teoloških stališč ni tudi povsem iskreno verjel.

Paradoks pa je seveda v tem, da razmišljanja, s katerimi si je Hobbes v svojem času zaslužil naziv ateista, za današnji pogled delujejo tuje in nasprotujejo današnjemu pojmovanju ateizma, torej jih je treba izključiti ali celo dobesedno odrezati, da bi ohranili sloves Hobbesa kot ateista.

Dvodelnost knjige, ki jo izkoristi ta rez, pa implicira že sam njen naslov, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Hobbes torej v tem delu govori o verski in politični ali državni skupnosti, o njuni materiji – delo naj bi pač temeljilo na uporabi načel moderne naravoslovne znanosti na političnem področju, poleg tega pa je materializem poudarjen tudi pri njegovi obravnavi religioznih vprašanj, kjer Hobbes zanika duhovne substance; služi mu torej kot odlično argumentacijsko orodje, prispeva pa tudi k konsistentnosti njegovih splošnih filozofskih pogledov –, njuni obliki in oblasti. Poudarek je seveda na slednji in čeprav cerkvena ali verska oblast v naslovu nastopa prva, je to le zato, da jo Hobbes lahko toliko temeljiteje podredi civilni, državni, politični ali posvetni. Sekularizacija je precej poznejši pojem, in čeprav bi ga

nekateri želeli pripisati Hobbesu, nikakor ne more ustrezno zajeti njegovih intenc v tem delu.

Ideja sekularizacije je danes tako razširjena, da se zdi, da so povsem odpadli razlogi za branje in resnejšo obravnavo drugega dela te Hobbesove knjige. A prav v njej Hobbes postavi tudi teoretske temelje ločevanja cerkve od države oziroma podreditve prve slednji. Ker je v prvem delu knjige cerkvena oblast povsem nedvoumno podrejena posvetnemu vladarju, je drugi del namenjen prav zavrnitvi ugovorov nasprotnikov, ki bi njegovi politični teoriji sicer priznali neko omejeno veljavnost za politično področje, a bi s sklicevanjem na duhovno poslanstvo cerkve terjali za njo aktivno ali celo vodilno udeležbo tudi pri državni oblasti.

Že sam naslov dela postavi pred prevajalca kar nekaj problemov, začeni s pojmom *commonwealth*, ki je etimološko republika, kar je bil pač antični in srednjeveški rodovni izraz za državno obliko, smiselno ga je mogoče prevesti kot politično skupnost, v poznejših prevodih pa se je uveljavil kar kasnejši in nam danes najbližji izraz država, ki se dandanes uveljavlja že celo pri prevajanju antičnih političnih del. *Ecclesiastical* je mogoče prevesti kot verski ali cerkven, *civil* pa pomeni predvsem državen, državljanski, nemara celo posveten, laičen. Tako gre tudi pri *civil religion* za državno, državljansko, celo posvetno vero, vendar pa se je v določeni meri že uveljavil izraz civilna religija. Podobno velja za izraz *subject*, ki seveda pomeni podložnika, a ker je našemu ušesu bližje pojem državljan, ga je mogoče smiselno prevesti tudi tako.

Za dejstvo, da je sploh ugledal luč dneva in javne objave, se ima Hobbesov *Leviathan* torej nedvomno zahvaliti izjemnemu političnemu položaju tistega časa. V času Cromwellove republike, ki je odpravila monarhijo, je bila namreč odpravljena tudi cenzura, hkrati pa tudi osrednja vloga anglikanske cerkve. Že v času restavracije monarhije pa sta Hobbes in njegov *Leviathan* postala ne le tarča nadvse ostrih napadov, ampak celo preganjanja in kazenskih sankcij.

V tokratnem tematskem sklopu predstavljamo prevod članka Richarda Tucka o civilni religiji Hobbesovega *Leviathana*, ki povzema velik del rezultatov dolgotrajnih polemik o vlogi religije in teoloških teorij v Hobbesovem delu in ponuja precej izviren in prepričljiv pogled na ta problem. Ta Tuckov članek z določene časovne distance predstavlja odziv na pomemben Pocockov članek »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«,¹ ki pa je spet pomenil precej radikalen

¹ J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, Methuen, London 1971. Članek pa je nastal že leta 1968.

odmik od dotlej prevladujoče in nekoliko zavajoče t.i. Taylor – Warrenderjeve razprave o pomenu religije pri Hobbesu. Sam Pocock, eden od predstavnikov oziroma celo pobudnikov t.i. Cambriške »revizionistične« šole v zgodovino pisju moderne politične teorije, je Hobbesa v svojih prvih delih v prepričanju, da je njegov vpliv precenjen, domala obšel in poudaril pomen drugih političnih avtorjev njegovega časa, npr. Jamesa Harringtona. Pozneje pa je leta 1971 v svoji izvrstni študiji opozoril na pomen njegove filozofije religije v *Leviathanu*.

Vendar pa si bomo še prej ogledali argumente in rezultate predhodne polemike o vlogi religije pri Hobbesu, ki jo je glede Hobbesove teorije obligacije ali obveznosti v *Leviathanu* v poznih petdesetih in šestdesetih letih sprožil Howard Warrender s svojo knjigo *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957). Warrender je Hobbesa interpretiral na nekoliko svojski način, vendar pa so rezultati polemike prispevali k razjasnitvi Hobbesovih pogledov na človekove naravne pravice in pojmovanje razmerja med naravnimi pravicami in naravnimi zakoni.

Warrenderjeva interpretacija izhaja iz vprašanja, na kaj se pri Hobbesu opira posameznikova moralna obveznost, da si prizadeva za mir. Ker Hobbes prizadevanje za samoohranitev dosledno opredeljuje kot *pravico*, pravica pa je po Hobbesu svoboda nekaj narediti ali se tega vzdržati, je Warrender sklepal, da si potemtakem za samoohranitev lahko prizadevamo, ali pa tudi ne; k temu nas torej nič ne obvezuje. Zato po Warrenderju naravne pravice do samoohranitve, ki jo je postuliral Hobbes, ne moremo imeti za izvor človekove obveznosti, v skladu s tem pa tudi *obveznost*, da si prizadevamo za mir, ne more izvirati iz naravnega zakona ali prava. Warrender se osredotoči na nekaj Hobbesovih obrobni opazk o tem, da so naravni zakoni božje zapovedi in iz tega sklepa, da smo božje zapovedi, ker so pač božje, *moralno obvezani* spoštovati. Prav te zapovedi pa nam tudi nalagajo, naj si prizadevamo za mir.

Te Warrenderjeve ideje so sicer sprožile val kritik, vendar pa njegovega stališča ni bilo tako lahko spodbiti. Tu se moramo spomniti, da je Hobbes s postuliranjem človekove naravne pravice do samoohranitve odgovarjal na izziv tacitistično humanističnega moralnega skepticizma, kot ga je zagovarjal npr. Montaigne, ki je v raznolikosti in nasprotjih obstoječih moralnih idej videl dokaz nemožnosti vzpostavitve nekega skupnega moralnega okvira. Za edino univerzalno dejstvo je imel težnjo vsakega posameznika po samoohranitvi, na katero pa se ni mogoče opreti kot na moralno načelo. Grotius je pozneje takšen moralni skepticizem zavrnil s trditvijo, da je prav to težnjo po samoohranitvi *mogoče* imeti za tisto moralno načelo, ki lahko zagotovi nek minimalen moralni okvir družbe. Hob-

bes pa je to Grotiusovo idejo vzal za izhodišče, a je rešitev problema premestil. Tako se po Hobbesu v naravnem stanju vsakdo sicer ravna po načelu samoohranitve, a rezultat tega je lahko le vojna vseh proti vsem. Prav tako lahko strogo etično gledano takšno stanje vodi le v moralni relativizem. Zato Hobbes za ta etični problem ponudi politično rešitev. Temeljna moralna nasprotja je mogoče razrešiti le, če posamezniki predajo del svoje naravne pravice do tega, da sami skrbijo za lastno samoohranitev, suverenost, s čimer vzpostavijo politično skupnost in medsebojne odnose uredijo z zakoni.

Omenili smo, da je prizadevanje po samoohranitvi Hobbes opredeljeval kot posameznikovo naravno *pravico*. Obenem pa je trdil, da si moramo za predmet te pravice, torej za lastno ohranitev, aktivno prizadevati. Trdil je celo, da nas k temu zavezuje naravni *zakon* in da nam naravno pravo nalaga miroljubno življenje,² kar je njegove bralce in interprete precej zmedlo. Podobne trditve, da nam uveljavljanje naše naravne pravice, samoohranitve, nalaga ravnanje v skladu z naravnimi zakoni, je mogoče zaslediti tako v *Elements of Law* kakor tudi v njegovih drugih dveh delih politične filozofije, v *De cive* in *Leviathanu*. Interpreti so se tako morali soočiti z vprašanjem, v čem je potemtakem *razlika* med naravno *pravico* in naravnim *zakonom*, če velja trditev, da *moramo* skrbeti za svojo samoohranitev in se *moramo* ravnati po določenih zakonih, da bi to dosegli?

Problem je toliko bolj zapleten, ker je Hobbes strogo ločil med *pravico* in *zakonom* in ju celo zoperstavil. V *Leviathanu* je tako zapisal:

»PRAVICA predstavlja svobodo nekaj storiti ali se tega vzdržati; Medtem ko ZAKON določa in zavezuje k eni od teh dveh možnosti: torej se Zakon in Pravica razlikujeta toliko, kot Obveznost in Svoboda; ki sta glede iste stvari nezdržljiva.«³

Položaj se torej utegne zdeti precej nenavaden: po eni strani naj bi Hobbes izenačeval pojma naravne pravice in naravnega zakona, a potem ne bi bilo jasno, zakaj sploh uporablja pojem pravice. Po drugi strani pa naj bi vztrajal pri ločitvi pravic in zakonov, a v tem primeru spet ni jasno, kako lahko glede iste stvari, namreč samoohranitve, postulira tako pravico kot zakon, torej dolžnost, če pa si pojma nasprotujeta. Ne more nas torej presenetiti, da je Warrender iz tako nejasno opredeljenega izhodišča

² Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ur. Ferdinand Toennies, 2. izdaja M. M. Goldsmith, London 1969, I, 15, 1.

³ *Leviathan*, I, 14, ur. C. B. Macpherson, Penguin, London 1968, str. 189. Cf. *Elements of Law* II. 10. 5, *De Cive* XIV. 3.

lahko izpeljal svojo nenavadno tezo o Hobbesovi teoriji poslušnosti božjim zapovedim.

To navidezno nasprotje je seveda zbudilo že Hobbesove sodobnike. Tako je njegov goreči nasprotnik Filmer pripomnil, da Hobbes najbrž ne želi zagovarjati človekove naravne pravice, da *uniči* svoje življenje (to stališče je sicer pozneje v svojem zagovoru samomora branil Hume, le da ni govoril o *naravni* pravici).

Vendar pa je Hobbes seveda imel zelo tehtne razloge za zoperstavljanje zakonov in pravic, ki ima v politični teoriji *Leviathana* še posebej pomembno vlogo, saj na tem razlikovanju konec koncev temelji razlika med naravnim in civilnim stanjem, med medsebojno vojno posameznikov in njihovimi pravno urejenimi miroljubnimi odnosi. Iz trditve, da sta pravica in zakon glede iste stvari nezdružljiva, izhaja ugotovitev, da proti zakonom suverena državljani ne morejo uveljavljati svojih nasprotnih pravic, ne da bi s tem ogrozili sam obstoj politične skupnosti in civilnega stanja. Znano pa je, da so se zagovorniki takih pravic vedno najraje sklicevali prav na »naravnost«⁴ teh pravic.

Vendar pa se ta navidezna nejasnost glede hkratnega izenačevanja in zoperstavljanja pravic in zakonov hitro izkaže za napačno dojet problem, če si ogledamo odlomek v 14. poglavju *Leviathana*, ki neposredno sledi razmejitvi pravic in zakonov:

»NARAVNA PRAVICA, ki jo pisci običajno imenujejo *ius naturale*, je svoboda, ki jo ima vsakdo, da uporablja svoje lastne moči, *kot to sam želi*, za ohranitev svoje lastne narave, torej svojega lastnega življenja; potemtako, da počne karkoli, kar bo v skladu s svojo sodbo in razumom imel za najprimernejše sredstvo za dosego tega cilja. ... NARAVNI ZAKON, *lex naturalis*, pa je predpis ali splošno pravilo, odkrito z razumom, s katerim je človeku prepovedano storiti tisto, kar bi lahko uničilo njegovo življenje ali mu odvzelo sredstva za njegovo ohranitev; ali opustiti tisto, s čimer meni, da bi lahko bilo najboljše ohranjeno.«⁴

Naravni zakon torej naravnemu bitju zapoveduje samoohranitev in mu prepoveduje lastno uničenje. Ta trditev celo ni posebno nova, saj je bila dobro znana tudi sholastični teoriji naravnega prava. In v nasprotju z mnenji nekaterih interpretov Hobbes tudi izrecno pravi, da prizadevanja za samoohranitev ne moremo oz. ne smemo opustiti. Naravno pravico kot *pravico* pa odlikuje to, kot je prav tako natančen Hobbes, da lahko *svobod-*

⁴ *Ibid.*

no in na podlagi lastnega preudarka in odločitve izberemo način, kako bomo ravnali, da bomo dosegli ta cilj, samoohranitev. Svoboda je potemtakem razlika med pravico in zakonom; zakonske (in druge) ovire sicer preprečujejo človeku, da bi storil nekatere stvari, ki bi si jih lahko želel, ne morejo pa mu preprečiti, da preostanka svojih moči ne bi uporabljal po lastnem preudarku in v skladu z lastnim razumom.

Za trenutek se ustavimo še ob Oakeshottovi interpretaciji Hobbesove teorije obveznosti. Oakeshott je izhajal iz trditve, da ljudje vstopijo v družbeno pogodbo in vzpostavijo suvereno oblast zato, ker jih k temu žene, *obvezuje* sama narava, kar predstavlja eno od osnovnih predpostavk teorij družbene pogodbe, če naj te samo dejanje vzpostavitve razumejo kot pozitiven korak. Po Oakeshottovem mnenju pa ta naravna prisila vstopa v družbeno pogodbo ne predstavlja moralne obveznosti, saj civilno stanje ne odpravi človekovih naravnih *moralnih* pravic, ki jih opredeli kot neomejene pravice do česarkoli. Medtem ko v naravnem stanju človek nima moralnih *obveznosti*, pa z vstopom v družbeno pogodbo vsak posameznik pooblasti suverena, da bo s sprejemanjem zakonov vladal politični skupnosti; ker je tako vsak posameznik obvezan z lastnim dejanjem pooblastitve suverena, ima tudi *moralno obveznost* ubogati zakone suverena.⁵ Tako Oakeshott meni, da je glede človekovih pravic odločilna volja posameznika, pri zakonih pa volja suverena. Tako suveren določa, kaj je moralno pravilno in moralno napačno, državljani pa imajo moralno dolžnost spoštovati njegove zakone. Vendar lahko ugotovimo, da je ta interpretacija nekoliko pregroba, saj Hobbesa domala izenačuje z Rousseaujem, ki mu »splošna volja« predstavlja edino merilo moralne resnice, po drugi strani pa s tem, da človekove naravne pravice dojema kot neomejene, kot pravico storiti karkoli, Hobbesa izenačuje s Spinozo, ki se je na Hobbesovo teorijo resda opiral, a se je zavedal, da se prav v tem pogledu od njegovih postavk bistveno oddaljuje.

Hobbes namreč ni trdil, da naj bi človek imel naravno pravico do tega, da počne karkoli, pač pa, da lahko stori vse, za kar *meni*, da je nujno za njegovo samoohranitev. Tako naravni zakoni tudi v naravnem stanju človeku nalagajo, naj se vzdrži stvari, ki jih ni mogoče upravičiti niti s samoohranitvijo – kot primera Hobbes tu navaja pijančevanje in maščevalnost, ki ne prispeva k miru. Podobno lahko pokažemo tudi za Oakeshottova stališča o *moralni* obveznosti državljanov, da spoštujejo zakone suverena. Čeprav so ti sicer obdržali svoje moralne naravne pravice, pa se

⁵ Oakeshott, *Introduction to Hobbes's Leviathan*, v: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. M. Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford 1946, str. lix.

morajo te pravice v primeru, ko se srečajo z moralno obveznostjo spoštovanja zakonov, umakniti tej obveznosti. Vemo pa tudi, da Hobbes zagovarja pravico do neposlušnosti ukazu suverena, kadar je ta v nasprotju s svojim osnovnim smotrom zagotavljanja mirnega in zakonitega civilnega življenja. Tu gre seveda za *konflikt* obveznosti in pravice, da državljan uveljavi naravni zakon, ki mu nalaga samoohranitev. Takšni primeri pa že izstopajo iz okvira Oakeshottove interpretacije.

Nasploh imajo interpreti Hobbesove teorije obveznosti Hobbesa vse prepogosto za kantovca, kar seveda ni bil in časovno gledano tudi ni mogel biti (tudi Kant je sicer poslušnost zakonom razumel kot moralno dolžnost in zahteval skladnost med civilni in moralnimi zakoni, glede vprašanja dosledne zahteve po državljanovi poslušnosti pa so njegova stališča kljub absolutizmu vsaj dvoumna). Tudi Hobbesu je sicer v njegovem času in takratnih specifičnih političnih okoliščinah šlo za ohranitev moralne avtonomije posameznika, kolikor jo je mogoče uskladiti z miroljubnim in zakonitim državljanskim življenjem – o tem pričajo tudi mnogi odlomki iz tistega dela *Leviathana*, ki se ukvarja z religioznimi vprašanji in njegovo nasprotovanje preganjanju herezije, vendar pa je bil njegov osnovni smoter oblikovanje politične skupnosti, ki bi bila zmožna zagotoviti varnost posameznikov in njihovo mirno skupno življenje, prav takšne načrte pa je ogrožala množica gorečih verskih fanatikov v takratnem času verskih in državljanskih vojn. Tudi zgodovinsko izkustvo ga je pač poučilo, da pomeni stanje, v katerem se vsakdo ravna po lastni presoji in lastnem razumu (ali moralnem čutu, če kdo to želi tako imenovati), vojno vseh proti vsem.

Zdaj pa si lahko ogledamo argumente, s katerimi je v razpravo o Hobbesovih religioznih pogledih posegel J. G. A. Pocock s svojim člankom »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«. Po uvodnem opazanju, da večina interpretov povsem spregleduje drugi dve knjigi *Leviathana*, si Pocock kot zgodovinar politične teorije postavi vprašanje, zakaj je Hobbes ti dve knjigi napisal oz. čutil potrebo, da ju napiše, saj ju je očitno imel za pomembni sestavni del tega svojega dela.

Pocock upravičeno izhaja iz dejstva, da Hobbes že v naslovu *Leviathana* govori o dveh skupnostih: o civilni politični skupnosti in o verski skupnosti [*Common-wealth Ecclesiastical*]. Ob koncu druge knjige Hobbes ugotavlja, da poleg *naravnega* področja, ki je dostopno filozofski vednosti, obstaja tudi področje *božje* aktivnosti, ki se nam razodeva skozi *prerokbo* s pomočjo božje besede. Tretja in četrta knjiga *Leviathana* se torej ukvarjata s tem področjem.

In medtem ko je v svojih prejšnjih delih Hobbes Cerкви še priznaval neodvisno oblast, pa je bila najbolj sporna točka njegovih pogledov na

religijo v *Leviathanu* ta, da je zdaj oblast in zakonodajo glede verskih zadev postavil v roke civilnemu suverenu. Hobbesa je to videl kot najzanesljivejše zagotovilo za končanje verskih sporov in spopadov, obenem pa tudi zagotovilo za stabilnost države, ki jo lahko spodkopljejo prav neodvisne cerkvene oblasti. V svojih verskih pogledih se zato ni pridružil nobeni od sprtih ver niti se ni oprl na katero od prevladujočih veroizpovedi, pač pa je podal povsem svojo religiozno teorijo. Boga je Hobbes priznaval le kot *filozofsko* predpostavko »prvega vzroka« daleč v preteklosti, na začetku časa, ki pa mu razen vsemoškočnosti ni mogoče pripisati nobenih zanesljivih atributov ali lastnosti. Pač pa je priznaval obstoj *naravne religije*, ki temelji na dejstvu, da stvarnik narave in človeštva že zaradi svoje vsemoškočnosti spodbuja človekovo čaščenje. Seveda se religiozna govorica ne giblje na isti ravni kot filozofska resnica, ampak se naslanja na čustva verujočih. Vendar pa Hobbes meni, da je kot dejanja čaščenja mogoče predpisati karkoli, kar je družbeno sprejemljivo, da je to torej civilna zadeva in spada v domeno politične skupnosti. Tako kot Machiavelli se tudi Hobbes zavzema za *civilno religijo*, ki jo je pozneje najodmevneje utemeljil Rousseau. Hobbes meni, da je nekakšna religija sicer koristna in potrebna, saj npr. spodbuja ljudi, da držijo obljube (s prisego pri božjem imenu), in da je ateizem sicer greh, a le greh nevednosti, tako kot npr. zavračanje kakšne filozofske resnice, ni pa v nasprotju z naravnim zakonom.

Bog je po Hobbesu tudi stvaritelj naravnih zakonov. Prav zato jih je tudi mogoče imenovati zakone, saj so zakoni po Hobbesu ukazi, ki zahtevajo zakonodajalca. Naravni zakoni pač niso ukazi narave, temveč ukazi njenega stvarnika, Boga. Toda po naravnih zakonih se ne ravnamo zato, ker bi bili božji, temveč ker pač predstavljajo neko zakonitost in so učinkoviti, medtem ko nam njihovega prvega vzroka (kar je po Hobbesu edina filozofska sprejemljiva ideja Boga) ni treba poznati.

Hobbesova zmes deizma in civilne religije je imela velik vpliv na filozofijo razsvetljenstva, za zgled pa so mu služile tudi antične religije, ki so bile predpisane s strani politične skupnosti. Za edino (za odrešitev) potrebno postavko religije je Hobbes imel verovanje, da je »Jezus Mesija, torej Kristus«. Tako minimalno opredeljena religija pa po Hobbesovem mnenju nikakor ni nezdržljiva z njegovim materializmom. Čeprav je *Sveto pismo* polno »duhov«, pa Hobbes trdi, da nikjer ni rečeno, da so ti duhovi nematerialni. Njegovim konkretnim religioznim pogledom v *Leviathanu* botruje tudi dejstvo, da je v času angleške »revolucije« podprl protiprezbiterijansko versko skupnost neodvisnih *independentov*, ki jih je imel za najbolj iskrene zagovornike verske strpnosti. Tako je Hobbes v tem delu podal precej materialistično vizijo religije, ki trdi, da krščanstvo ne implicira

nikakršne netelesne eksistence. Ljudje bi brez Adamovega greha živeli večno, tako pa so smrtni. Toda Kristus jih je odrešil in ko se bo vrnil na zemljo, bo dobrim vrnil življenje, slabe pa dokončno pogubil. Kljub temu pa ta religiozna teorija ne vključuje ideje nikakršnega neodvisnega življenja »duš« ljudi. Večno življenje, ki ga bo odrešenik podelil izbranim, zahteva telo in prostor. Nekaj podobnega so, ugotavlja Pocock, verjeli tudi zgodnji kristjani, v Hobbesovem času pa je obstajala herezija »mortalizma«, ki je zagovarjala podobne poglede in je imela veliko privrženecv med radikalnimi protestanti (morda celo Johna Miltona). Prav tako Pocock upravičeno poudarja, da Hobbes ni milenarist, saj ne pridiga bližnjega prihoda Odrešenika na ta svet. Po njem bo božje Kristusovo kraljestvo sledilo in ne predhodilo koncu sveta. Prav tako nesmrtnost po Hobbesovem mnenju ni nekaj, kar bi se nahajalo zunaj časa in prostora, ampak dar izbranim v nedoločljivi prihodnosti. Skupaj z obstojem duš pa je Hobbes zavrnil tudi obstoj drugih duhov, npr. angelov in tudi hudiča ali Antikrista. Antikrist je v *Svetem pismu* pač predstavljen le kot nekdo, ki se bo lažno predstavljal za odrešenika, na njem ni ničesar mističnega.

Materialistična zavrnitev duš in duhov pa je bila seveda povezana tudi z zavrnitvijo krščanskega teološkega pojma *duha*, na podlagi katerega je katoliška cerkev kot *duhovni* predstavnik božje ideje in skupnosti utemeljevala zahteve po posvetni duhovni oblasti. Hobbes je tako ostro zavrnil zahteve vseh, ki bi želeli vladati po božji pravici in v božjem imenu neodvisno od civilnega suverena. To se je nanašalo tako na papeževo duhovno oblast rimokatoliške cerkve, kot na anglikansko cerkev, prezbiterijance, kalviniste, različne verske sekte, duhovništvo ter samooznanjene preroke in svetnike. Njegov namen je bil zlomiti verige cerkvene duhovne uzurpacije ali neupravičene samovlade.

V nasprotju s tem je Hobbes vztrajal, da naš odnos do boga predstavlja neoporečnost našega državljskega življenja in da torej s civilno, državljsko poslušnostjo gradimo civilno božje kraljestvo. S tem je idejo krščanske odrešitve, kot ugotavlja Pocock, politiziral. Ker je zavrnil idejo cerkvene vladavine, je njegovim pogledom najbolj ustrezal sistem neodvisnih verskih skupnosti pod oblastjo civilnega suverena.

Skupaj s konceptom duha in duš pa je Hobbes seveda zavrnil tudi celotno teorijo »bistev« sholastičnega aristotelističnega esencializma, na kateri je temeljila doktrina »lažne« katoliške cerkve ali »kraljestva teme«, kot jo je tudi imenoval. Na podoben način je aristotelistična »bistva« s skeptičnimi argumenti zavrnil tudi v svoji splošni filozofiji.

Nekateri od Hobbesovih starih prijateljev so to njegovo religijo sprejeli s posmehom in v precejšnji meri so najbrž imeli prav, ugotavlja Po-

cock. V njegovo vizijo prihoda odrešenika je kljub temu, da si prizadeva obdržati čimbolj materialistični značaj, vključenih preveč nepojasnjenih fizikalnih procesov, da bi jo lahko imeli za ustrezen sestavni del Hobbesove splošne filozofije. Vendar pa smo videli, da se je predvsem zaradi političnih potreb Hobbes čutil dolžnega, da izdela teorijo materialističnega krščanstva. Kot je pripomnil Pocock, je ta njegov poskus mogoče razumeti tudi kot zavrnitev sholastičnega aristotelizma v imenu galilejevskih idej in kartezijanstva »nove filozofije«.

Toda za razliko od deistov naslednjega stoletja, npr. Voltaira, Hobbes krščanstva ni razumel kot »nemisterioznega« ali »razumnega«, torej kot zvedljivega na racionalno interpretacijo; prav tako se ni naslanjal na racionalističnega »boga filozofov« kot garanta urejenega in vzročno povezanega delovanja sveta (opisanega npr. z metaforo urnega mehanizma). Bog prerokbe in vere je bil, kot je poudaril Pocock, edini bog, o katerem je govoril Hobbes in ki je bil združljiv z njegovim filozofskim in političnim sistemom, saj se je pač nahajal zunaj področja filozofskega spoznanja.

V to debato je po skoraj četrtem stoletju posegel še Richard Tuck z v tej številki prevedenim člankom »The Civil Religion of Thomas Hobbes«, ⁶ isto temo pa je obravnaval tudi na nekaj drugih mestih, recimo v knjigi *Philosophy and Government 1572-1651*. Tuck je nedvomno izvrsten poznavalec Hobbesa, saj je uredil cambriško študijsko izdajo *Leviathana*. Pococku Tuck priznava pionirsko vlogo pri resnem preučevanju vloge religije v Hobbesovi filozofiji in ugotavlja, da je Hobbes z odvzemom oblasti cerkvi in s podelitvijo vrhovne oblasti tudi v religioznih zadevah suverenu, religijo zvedel na *civilno religijo*. Zato že tedanji teološki ugovori Hobbesu, da je brez religije, neveren, in da bo religija, ki bi imela zgolj posvetno, ne pa tudi duhovne vloge, kmalu ostala brez vsakršne vloge, v nekem smislu povsem držijo. Tuck opozori tudi na to, da kljub dejstvu, da Hobbesovi religiozni pogledi v *Leviathanu* predstavljajo predvsem vizijo filozofa, Hobbes v »Pregledu in sklepu« *Leviathana* predlaga, naj suveren v tedanjem času religioznih pretresov v interesu miru in resnice njegove poglede na religijo uveljavi kot splošno priznano *civilno religijo*.

Tuck pokaže na najverjetnejše vire Hobbesovih religioznih pogledov, ki jih je mogoče izslediti v njegovih polemikah s katoliškimi teologi, na pomen, ki ga ima za oblikovanje njegovih verskih pogledov kritika teoloških idej Thomasa Whitea v delu *Critique of Thomas White*, in na vpliv dela Denisa Petauja, ki je pokazal na raznolikost religioznih idej zgodnjih cerk-

⁶ V: *Political Discourse in Early Modern Britain*, ur. Nicholas Phillipson in Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

venih očetov in s tem zavrnil janzenistično tezo o neki izvorni in pravi interpretaciji *Svetega pisma*. Ta je s svojo idejo, da *Sveto pismo* potrebuje uradno razlago, ki mora veljati kot edina pravilna, a jo mora biti mogoče po potrebi kadarkoli spremeniti, gotovo navdihnil Hobbesa, ko je to oblast določitve verskega nauka podelil svojemu civilnemu suverenu.

Tuck seveda poudari, da je suverenova pravica, da nadzoruje javna prepričanja in doktrine, pri Hobbesu bistveno *negativnega* značaja, saj je njen namen predvsem preprečiti *nesuverenom* (torej cerkvenim oblastem), da bi to pravico zahtevali zase. Suverenova naloga je namreč predvsem zagotavljanje mirnega in varnega življenja državljanov, medtem ko se različne cerkve pri uveljavljanju svojih doktrin najpogosteje ne ozirajo mnogo na koristi politične skupnosti.

Hobbes tako kar najbolj nazorno pokaže na škodljivost cerkvene duhovne oblasti nad ljudmi ob primeru Galileja, ki ga je cerkev kaznovala za zagovarjanje znanstveno vedno trdneje podprtega nauka. Hobbesu je pač povsem jasno, da bo v političnem sistemu, v katerem bo cerkev podrejena civilnemu suverenu, zagotovljena večja svoboda filozofskega raziskovanja, kot pa v tradicionalnem sistemu, v katerem si je cerkev delila oblast z državo.

Prav ob Galilejevem primeru pa lahko Tuck tudi pokaže, da je do bistvenega premika pri Hobbesovih religioznih pogledih prišlo šele z objavo *Leviathana*. Pred tem delom je namreč Hobbes zagovarjal precej bolj pravoverne in manj svobodomiselnne verske poglede, Galileju pa se je odkrito postavil v bran šele v *Leviathanu*. S tem si je nakopal številne sovražnike in v letih 1666 in 1667 celo parlamentarni predlog zakona o ateizmu [*Atheism Bill*], ki sicer ni bil sprejet, Hobbes pa se je s pomočjo vplivnih političnih prijateljev uspel izogniti neposrednim obtožbam, kljub temu pa je ostanek življenja moral preživeti v strahu pred preganjanjem zaradi verskih razlogov. Gotovo je torej imel tehtne razloge, da je v številnih poznejših delih nasprotoval preganjanju zaradi herezije.

Tuck pokaže, da je za Hobbesove religiozne poglede v *Leviathanu* v skladu z njegovo splošno materialistično filozofijo značilno predvsem zavračanje koncepta *duha*, s čimer seveda spodkoplje tudi koncept božjega trojstva oz. troedinega boga, prav tako pa nasprotuje tudi krščanski ideji pokore za zemeljske grehe in zavrne idejo Pekla. S tem se, ugotavlja Tuck, približje verskim pogledom *socinianistov*, poleg tega pa si Hobbes, ki meni, da človekova potreba po religiji izvira iz njegovega *strahu* pred neznanim kot posledice ogroženosti v naravnem stanju, prizadeva ljudi *osvoboditi od religioznega strahu*, od strahu pred onstranstvom, ki ga spodbuja rimokatoliška cerkev kot »Kraljestvo teme«. Ta osvoboditev od strahu pa

je mogoča prav z vzpostavitvijo politične skupnosti in suverena, na katerega skupaj z nekaterimi naravnimi pravicami prenesemo tudi skrb za našo varnost, ki naj jo zagotavljajo njegovi zakoni.

In zato je Hobbesov *Leviathan*, ugotavlja Tuck, v nekem smislu utopija in ne predstavlja le filozofske in politične analize, pač pa tudi vizijo družbe, osvobodjene napačnih verovanj.

Tuck opozori na svobodomiselnost Hobbesovih religiozних stališč in na njegovo zavzemanje za versko toleranco tudi s tem, da navede citat iz *Leviathana*, na katerega je sicer opozoril že Pocock, v katerem Hobbes zagovarja stališče, ki bi ga bilo mogoče prav lahko pripisati tudi Locku ali kakemu drugemu velikemu zagovorniku verske strpnosti. V njem Hobbes ugotavlja, da so se državljani v obdobju zmage neodvisnih *independentov* v času angleške revolucije in republike, ko je bila odpravljena hegemonia vloga vodilne ortodoksne anglikanske cerkve, »vrnili k neodvisnosti *prvotnih* kristjanov,« da sledijo kateremukoli bogu želijo, brez posredovanja duhovnikov, saj »nad človekovo vestjo ne sme biti nobene oblasti, razen Besede same,« poleg tega pa je tudi nespametno »zahtevati od človeka, obdarjenega z lastnim razumom, naj sledi razumu kogarkoli drugega.«

Kljub vsemu pa na tem mestu še ne velja zaključiti našega pregleda razprav o Hobbesovih religiozних pogledih. Ogle dati si velja tudi članek Patricie Springborg »Hobbes on Religion«, objavljen v *Cambridge Companion To Hobbes*.⁷ V njem si avtorica ogleda tudi nekatera najpogosteje slabo poznana in zanemarjana Hobbesova dela, ki so bila namenjena izključno ali predvsem obravnavi verskih ali teoloških vprašanj. Ta dela je Hobbes večinoma napisal v latinščini in so bila doslej le delno ali pa neustrezno prevedena v angleščino. Springborgova je skupaj s Stäbleinom tudi urednica izdaje prvega celovitega prevoda Hobbesovega temeljnega dela o religiozних vprašanjih *Historia Ecclesiastica*, ki je doslej doživelo le angleško priredbo z naslovom *True Ecclesiastical History from Moses to the time of Martin Luther* leta 1722. Prevod tega dela bo izšel v Oxfordski študijski izdaji Hobbesovih zbranih del. Prav tako zanemarjeno je delo *Historical Narrative Concerning Heresy and the Punishment Thereof*, ki je bilo napisano najbrž leta 1668, prvokrat izdano pa šele leta 1680, leto po Hobbesovi smrti. Ne smemo namreč pozabiti, da je – kljub temu, da zakon, predlagan v angleškem parlamentu, ki naj bi omogočil preganjanje avtorja *Leviathana* zaradi herezije, ni bil sprejet – leta 1683 v Oxfordu prišlo do

⁷ *The Cambridge Companion To Hobbes*, ur. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 345 – 369.

zažiganja knjig *Leviathana* in *De Cive*, Hobbes pa se je nikakor ne neupravičeno bal, da utegne usoda njegovih knjig doleteti tudi njega.

Springborgova ugotavlja, da je za Hobbesov odnos do religije značilen odpor do klerikalizma, ki ga primerno ilustrira zgodba o njegovem odgovoru duhovnikom različnih veroizpovedi, ki so se zbrali ob njem v Parizu, ko je mislil, da je že na smrtni postelji: »Pustite me na miru, sicer bom razkrinkal vse vaše prevare od Aarona do današnjih dni.« Po drugi strani pa drži tudi Aubreyeva ugotovitev, da so bila Hobbesova religiozna stališča še najbližje anglikanizmu.

Hobbes je v svojih religioznih pogledih precej prostodušen in si iskreno in vztrajno prizadeva, da bi bralci njegova stališča v celoti razumeli, zato stvari tudi pogosto ponavlja. Zaradi tega je po eni strani nenavadno, da se ga glede religije obtožuje neiskrenosti. Po drugi strani pa seveda drži, da je njegova trditev iz časov restavracije in obnove vodilne vloge anglikanske cerkve, ko je Hobbes izdal popravljen in prirejeno latinsko izdajo *Leviathana*, češ da »v *Leviathanu* ni ničesar proti škofovstvu«, izrečena s figo v žepu in ima predvsem performativen značaj. Kljub vsemu pa so Hobbesovi religiozni pogledi presenetljivo trdni, stalni in dosledni, ne pa tudi v celoti skladni.

Evklidska metoda, ki si jo izbere kot način dokazovanja v *Leviathanu* in univerzalističen značaj tega dela gotovo omogočata podajanje le minimalnih in strogo omejenih pogledov na religijo. In ta del njegove filozofije je tudi najsprejemljivejši za današnje komentatorje in bralce. Vendar pa se je v delu *Historia Ecclesiastica* tudi precej obširneje ukvarjal s teološko-filozofskim vprašanjem božjega Trojstva ali troedinosti in religiozno teorijo o *homoousion*, o enotnosti božje substance. V tem delu seveda zagovarja anglikanska stališča in jih brani pred katoliškimi teorijami in interpretacijami ter obsodbami in pred drugimi ugovori. Jasno pa je, da so ti problemi v okviru njegove ontologije in spoznavne teorije nesmiselni.

Že eden od Hobbesovih učencev in nekdanjih privrženecv Scargill je zatrdil, da si Hobbes predvsem prizadeva, da glede verskih vprašanj ne bi nikoli prišel v nasprotje z zakonom, torej z uradno vero države. To v luči njegove politične teorije, ki zahteva poslušnost suverenu, ki mu podeljuje tudi pristojnost določanja verskega nauka, seveda ne more presenečati. Scargill tako prikaže Hobbesa kot nikodemista, ki sicer verjame v svobodo verovanja, ne pa tudi v svobodo govora, saj se je na deklarativni ravni pač potrebno podrediti vladajoči veri. Stvar se seveda spremeni v času objave *Leviathana*, ko je razveljavljena tudi vloga anglikanske cerkve in njenega nauka kot uradne doktrine in lahko Hobbes suverenu in državljanom predloži svoje verske poglede.

Delo *Historia Ecclesiastica* in Hobbesov spis o hereziji sta bila napisana predvsem zato, da bi se Hobbes z njima osvobodil obtožb, da je heretik nad heretiki. V omenjenem delu herezijo razloži kot posledico vpliva grških filozofov, v ta okvir pa seveda spada tudi sholastični aristotelizem. Po drugi strani pa je precej ožja in zgolj formalna opredelitev herezije v *Leviathanu*, ki jo označuje za zasebno mnenje, ki je v nasprotju s suverenim ukazom, naperjena proti proglasu četrtega lateranskega koncila, s katerim si je papež Inocentij III, ki ga je povzel v 3. poglavju dela *De Haereticis*, prizadeval odstraniti neposlušne evropske kralje s tem, da je njihove pravoverne državljane pozval, da jih odstranijo, če jih je papeški dvor izobčil, ker na njegov poziv niso očistili kraljestva herezij, saj naj bi bili državljani zaradi tega odvezani dolžnosti poslušnosti suverenu. Hobbes torej nasprotuje prav temu, da bi državljani s papeževo zaslombo nastopili proti lastnemu suverenu in zagovornike takih idej obtoži herezije. Seveda nasprotuje tudi papeškemu mnenju, da je herezija tisto »kar prepove rimokatoliška cerkev«. Za določanje herezije in izobčanje je pristojen edino suveren.

Hobbes je imel za dokaz verske zvestobe človekovo ravnanje in ne njegovo prepričanje oziroma verovanje, tako kot tudi mnoge velike zgodovinske teokracije. A krščanstvo in še bolj poreformacijska cerkev, ki je pobožnost razumela kot stvar srca in notranjega prepričanja oziroma vesti posameznika, sta uvedla *nevarno inovacijo*. Takšno stališče, ki ga je sprejela tudi angleška puritanska republika [*Commonwealth*], je namreč spodkopavalo možnost nedeljene državne suverenosti, katere vnet privrženec je bil Hobbes.

Zavzemal se je za to, da se opusti poudarjanje trdnosti posameznikovih notranjih verskih prepričanj in nasprotoval temu, da naj bi posameznik imel pravico, da si sam – seveda po navodilih duhovnikov – razlaga *Sveto pismo*, hkrati pa zahteval, da se duhovnikom odvzame oblast in da se za dokaz krščanske vere šteje privrženost morali in običajem dežele. Tako stališče mu je omogočalo zavzemanje za precejšnjo mero verske strpnosti, ki je posameznikom razen glede najosnovnejših verskih pravil državne cerkve puščala povsem prosto izbiro verovanja. Dobro je vedel, da se zakoni lahko nanašajo le na ravnanje ljudi, ne morejo in ne smejo pa se razširiti na njihovo vest in prepričanja. Po drugi strani pa se je še kako zavedal moči in nevarnosti retorike.

Hobbes se torej zavzema za civilno ali državljansko [*civic*] religijo, tako kot pred njim Machiavelli in za njim Rousseau, saj trdi, da mora vsebino religije določati državni civilni suveren. Obenem pa želi tudi verjeti oziroma izjavljati, da verjame, saj se mora pač pokoriti ukazu suverena, v

tisto, kar misli, zato si pač vzame pravico, da suverenu svetuje, kakšna naj bo vsebina predpisanih verovanj.

Hobbesova ideja o združitvi državne in cerkvene oblasti je bila v mnogočem podobna Marsiliusovi, Luthrovi ali Hookerjevi ideji »Božjega kralja«, ki je imela kanonsko vlogo pri poreformacijskem razumevanju suverena kot božjega odposlanca. Vendar pa je bil bolj naklonjem rimskopravnim teorijam države, njegovo poudarjanje mogočnosti in grozljivosti državne oblasti ali *Leviathana*, ki se mu je po njegovem mnenju treba podvreči v interesu miru in zakonitosti, pa je zbudilo ogorčenje duhovščine, saj je Job v *Svetem pismu* zahteval, da se z vero upremo prav tej državni oblasti.

Hobbesova teorija religije v *Leviathanu* izhaja iz osnovne postavke, da *cerkev ni božje kraljestvo*. »Največje zlorabe *Svetega pisma* so bile namenjene prav temu ... da bi to dokazali,« ugotavlja v 44. poglavju. Duhovna verska skupnost bo morda mogoča v prihodnjem onstranem svetu po prihodu odrešenika, dotlej pa, ker ljudje nimajo duhovnih teles, duhovna skupnost na zemlji ne obstaja.⁸

Cerkev prav tako ne predstavlja zastopnika božje vladavine v naravni sferi, saj v njej vladajo naravni zakoni, zato je oblika vladavine odvisna od razuma ljudi, ki si jo bodo postavili za lastno varnost. Naravni razum ljudi zahteva vzpostavitev suverena, ta pa vlada kot zastopnik Boga. Bog torej vlada ljudem s posredništvom kraljev in pri tem ne obstaja nobena potreba po posebni, privilegirani vlogi cerkve. Ta sme opravljati le vlogo spodbujanja in oblikovanja državljanovih moralnih dolžnosti.

Kralju-v-parlamentu se torej po Hobbesu pridruži kralj-v-cerkvi: ta lahko *Sveto pismo* proglasi za zakon, Hobbes pa s tem pokaže tudi svoj antiklerikalizem, saj zavrne potrebo po posebni vlogi cerkve in duhovščine.

V spisih, posvečenih religioznim in teološkim vprašanjem, se Hobbes posveti problemu, kako vlogo suverena kot voditelja državne cerkve umestiti v preroško zgodovino krščanstva in uskladiti z idejo troedinosti boga. Zastavlja se namreč vprašanje, ali so nacionalne cerkve predstavnice Svetega duha kot tretje osebe božjega Trojstva. Teorijo *homoousion-a*, enotnosti božje substance, ki jo je sprejel četrti, nikejski koncil, razreši s pomočjo koncepta osebnosti ali *persone*, ki ga Grki niso poznali, kar označi tudi za poglavitni vir herezij. Ker imajo že po izvirnem pomenu pojma *persone* ljudje svoje naravne osebnosti, lahko pa privzamejo tudi *osebo* ali *persono* tistega, za katerega opravljajo določeno nalogo, tudi Hobbes opredeli *persono* kot nekoga, katerega besede in dejanja so ali njegova ali pa

⁸ *Leviathan*, p. 42, str. 399.

predstavljao besede in dejanja nekoga drugega.⁹ Vendar pa vloge svetega duha kot tretje božje osebe ne pripiše voditeljem nacionalnih cerkva, kar bi bilo prav tako mogoče, pač pa jo v skladu s svojo politično teorijo pripiše kralju, s čimer oblikuje božjo trojico: Mojzes, Kristus, Kralj. Kot je nekdanja apostolska cerkev predstavljala oziroma bila v službi boga, pravzaprav njegove tretje osebe, svetega duha, tako je zdaj nacionalna cerkev v službi oziroma predstavlja boga v osebi kralja.

Zadnja knjiga *Leviathana* z naslovom »Kraljestvo Mraka« je satira na zahteve različnih cerkva po privilegijih božjega poslanstva. V posvetilu Francisu Godolphinu Hobbes ugotavlja, da je Anglija »prepolna tistih, ki na eni strani zahtevajo preveč svobode in na drugi preveč oblasti.« Prvi so seveda *independenti* in antinomijci ter ostala protestantska levica – ti so menili, da so svobodni in zavezani le božji besedi. Druge pa predstavljajo papisti in laudijci, ki zagovarjajo oblast po božjem pravu (*jure divino*). Obe strani pa zagovarjata kraljestvo mraka. Ker so prezbiterijanci in papisti zanikali oblast vladarja kot božjega odposlanca so pahnili Anglijo v državljansko vojno.

Tarča najostrejšega Hobbesovega napada so papisti in oblast rimske cerkve, saj ta predstavlja obstoječo in nevarno grožnjo sistemu oblasti, kakršnega Hobbes zagovarja v *Leviathanu*, poleg tega pa ima natančno izdelan religiozni sistem, ki se opira na utrjen filozofski sistem. Slednjega in njegovo teorijo bistev Hobbes odpravi kot aristotelsko metafiziko, ki služi le zahtevi po nadvladi rimskega škofa ali papeža.

Hobbes meni, da se mora filozofija ukvarjati s povzročenimi stvarmi, torej se ni pristojna ukvarjati z naravo Boga, nepovzročene Vzroka, ali s skrivnostmi vere – kot so čudeži nesmrtnosti izbranih – za katere ni mogoče določiti nobenega človeškega vzroka. Kristjani torej ne morejo zagotovo vedeti o naravi Boga nič več, kot to, da obstaja, o krščanskih skrivnostih pa nič več kot to, da nas *Sveto pismo* prepričuje, naj vanje verjamemo.

Hobbes pa je zavračal tudi gibanje novoplatonizma in nagibanje k antičnim modrostim Egipčanov in vzhodnjaškimi religijam, ki je bilo značilno tudi za njegovega prijatelja Seldena. Vendar pa je pokazal naklonjenost do primitivnih in antičnih religij, ki so bile neposredno povezane z državljanskim življenjem in predpisane s strani političnih voditeljev, pozdravil pa je tudi povratek k »*neodvisnosti primitivnih kristjanov*«,¹⁰ ki je bil rezultat uveljavljene svobode zasebnega verovanja v času republike. Ta svoboda verovanja je bila seveda deležna ognjevityh nasprotovanj duhov-

⁹ *Leviathan*, p 16, str. 111.

¹⁰ *Leviathan*, p. 47, str. 711.

nikov. Vendar pa ta Hobbesova naklonjenost svobodi zasebnega verovanja nujno sproži vprašanje, čemu kaže nekdo, ki je tako kot Hobbes v *Leviathanu* herezijo označil kot zasebno mnenje, ki je v nasprotju z naukom, ki ga predpisuje oblast, tolikšno zanimanje za različne oblike herezij in nepravovernih religiozних prepričanj. Gotovo je bilo Hobbesu precej do tega, da je obseg predpisanih verskih dejavnosti čimmanjši in je torej posameznikom prepuščena čimvečja svoboda zasebnega verovanja, vendar pa se zaradi pripravljenosti, da se podredijo prepričanju, ki ga predpisuje oblast, Hobbes in njegovi privrženci nikoli ne bodo mogli povsem otresti očitkov *neiskrenosti*, saj že sama ta pripravljenost nosi priokus herezije. Hobbesova zasebna religiozna prepričanja torej končno ostajajo skrivnost, kar pa je bil morda tudi njegov namen: so pač zasebna prepričanja nekoga, ki se na zunaj prizadeva prilagoditi predpisanemu prepričanju in se izogniti očitku herezije, zasebno pa ohraniti intelektualno neodvisnost.

Sklenimo z nekaj lacanovskimi ugotovitvami: Hobbesa lahko dojamemo kot analitika suverenosti, tega označevalca-gospodarja, ki vse druge sklene v celoto in jim podeli pomen ter s tem vzpostavi politično skupnost in posameznike naredi za državljane, njihovo življenje pa na simbolični ravni uredi z zakoni. Hobbes pri tem za suverena ne postavlja nobenih vsebinskih zahtev, pač pa ga opredeli povsem formalno, s tem pa se v nekem smislu umešča v lacanovski diskurz analitika in razkriva neko temeljno resnico o ustroju politične vladavine in skupnosti, zaradi česar ostaja neprebavljiv za liberalne kritike. Tej politični *analizi* pa se v drugem delu *Leviathana* pridruži *konstrukcija* neke materialistične religije, ki naj državljane osvobodi psihičnih travm, na katere se opira krščanska religija in jim omogoči prekoračitev temeljne religiozne fantazme ter odpravo imaginarnih strahov, vezanih nanjo. Ugotovimo pa lahko tudi, da je cena, ki jo mora Hobbes plačati za te svoje dosežke, v tem, da njegova vednost o političnem ostaja predvsem formalna, hkrati pa se njegova politična in religiozna stališča ne morejo otresti določene mere dvoumnosti.

To dvoumnost lahko za konec ponazorimo z dvema anekdotama. Znano je, da je bil prav zaradi teh dvoumnosti kralj Karel II., ki je zasedel prestol po restavraciji, izrazito nezadovoljen z *Leviathanom*, ker ni dojel, da je bil napisan v podporo njemu (namreč v času, ko si je kralj, kot se je pozneje izkazalo, neuspešno, poskušal pridobiti prestol) in ne Cromwellu. Kralj je svoje mnenje o Hobbesu pozneje popravil in ga je imel navado imenovati »naš neotesanec« [»Beare«]. Hobbes se je dvoumnosti v *Leviathanu* prav tako dobro zavedal, in nekoč je kralju na njegove pripombe odvrnil: »Ne bodite jezni name, če sem za obrambo vaše stvari potegnili dvorezen meč.«

Richard Tuck
*Civilna religija Thomasa Hobbesa**

Pred dvajsetimi leti je John Pocock z zanj značilno pronicljivostjo opazil:

»Dve knjigi [*Leviathana*], v katerih Hobbes razlaga krščansko religijo in njeno sveto zgodovino, sta po obsegu skoraj povsem enaki I. in II. knjigi; vendar pa so se vse premnogi preučevalci do njiju tradicionalno obnašali, kot da, prvič, ju v knjigi ni, in drugič, da Hobbes tam zapisanega pravzaprav ni mislil resno.«¹

Prav presenetljiva se zdi ugotovitev, da je bila ta članek prvič objavljen davnega leta 1968.² Pocock je bil že tedaj zmožen videti pot, po kateri se je mogoče približati novemu razumevanju Hobbesa, in to v času, ko je bila večina interpretov še zaposlena s tako imenovano »Taylor-Warrenderjevo« razpravo,^{**} medtem ko smo mi ostali potrebovali dvajset let, ki so pretekla medtem, da dojamemo domet te njegove ideje in se mu pridružimo. Poudaril je, da moramo teologijo III. in IV. knjige *Leviathana* vzeti povsem resno, in uvidel, da navkljub dejstvu, da ima Hobbesov civilni suveren vsa pooblastila, da interpretira Sveto pismo, kot se mu zdi najprimernejše za potrebe državljskega miru, v Hobbesovi misli božja beseda še vedno igra določeno neodvisno vlogo.

Copyright © 1993 Cambridge University Press. Tiskano z dovoljenjem avtorja in založbe.

* Članek Richarda Tucka »The civil religion of Thomas Hobbes« je preveden iz zbornika *Political Discourse in Early Modern Britain*, ur. Nicholas Phillipson in Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Zbornik je posvečen razpravi o temah politične zgodovine, na katere je v svojih delih opozoril J. G. A. Pocock. (Op. prev.)

¹ »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«, v: *The Diversity of History: Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield*, ur. J. H. Elliot in H. G. Koenigsberger, London 1970, str. 149-98, na str. 160; ponovno objavljeno v: J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, London 1972, str. 148-201. Na to izdajo se nanašajo tudi tukajšnji citati.

² Gl. *ibid.*, str. 151, op. 10.

** Slovita razprava med Taylorjem in Warrenderjem, ki je zadevala teološko motivacijo Hobbesove etične in politične filozofije, ki naj bi bila prisotna že na ravni njegovega osnovnega načela, človekove težnje po samoohranitvi. (Op. prev.)

»Oblast, s pomočjo katere suveren interpretira preroško besedo, se povsem jasno razlikuje od avtoritete, s katero je ta beseda izrečena; in ker ta beseda, njena vsebina, njeno prenašanje in njeni avtorji tvorijo zgodovino, se posvetni vladar znajde znotraj zgodovine, ki je ni sam ustvaril – ki ne dolguje svojega obstoja naravnemu razumu, ki je ustvaril njega – in ki je dejansko usmerjena v prihodnost, v čas, ko bo njegovo oblast po vstajenju izvajal Kristus. Beseda in zgodovina, na katero se ta navezuje, sta mu dani, in njegova oblast kot interpreta izvira zgolj iz tega, da jo sprejme kot *datum*. Hobbesu se torej kot zasebnemu posamezniku, državljanu in (tako nam pravi) kristjanu, ki se nahaja znotraj iste zgodovine, zdi potrebno podati pravilno interpretacijo iste dane besede, in se ne predaja brezskrbnemu čakanju na to, da jo bo zanj interpretiral suveren.«³

Pocock zatem ugotavlja, da Hobbesova interpretacija te dane božje besede v bistvu pomeni, da je sprejel posebno eshatološko vizijo: da se bo Kristus vrnil na zemljo v telesni obliki in zavladal oživiljenim blagoslovljenim izbrancem. Dotlej pa je smrt dokončna in duša po njej ne obstaja, prav tako pa duhovni svet nima nobenega vpliva na tostranski naravni svet. Krščanstvo pomeni preprosto sprejemanje resničnosti te preroške zgodovine in držo ponižnega čakanja na Kristusovo vrnitev.

Nobenega dvoma ni, da je ta eshatološka vizija prisotna v III. in IV. knjigi *Leviathana*, prav tako pa ni nobenega dvoma tudi o tem, da čeprav je ta vizija združljiva s Hobbesovim splošnim filozofskim materializmom (na način, ki ga prepričljivo ponazori Pocock), povsem očitno ne *izhaja* nujno iz njega – materialisti konec koncev večinoma niso bili eshatološki kristjani. Torej potrebujemo neko dodatno pojasnilo, da bi lahko razložili, zakaj Hobbes razvije to teologijo. V skladu s Pocockovo lastno razlago je razvitje te posebne eshatologije Hobbesu omogočilo, da je zavrnil trditve tistih, ki so zase zahtevali duhovno oblast še pred vrnitvijo oživiljenega Kristusa:

»Taktična namera Hobbesovega argumenta je zdaj jasna. Usmerjen je tako proti novim prezbiterijancem kot tudi proti starim duhovnikom, tako proti novim svetnikom kot tudi proti starim sholastikom – proti vsakomur torej, ki bi utegnil trditi, da postopek zveličanja upravičuje njegova posvetna dejanja ali sedanjo oblast.«⁴

³ *Ibid.*, str. 168.

⁴ *Ibid.*, str. 187.

A kot bomo videli in kot sem že pokazal drugje,⁵ se jasna želja po zavrnitvi *vseh* zahtev po duhovni oblasti v Hobbesovem delu pojavi šele sočasno s samo to eshatologijo – torej v *Leviathanu*. Hobbesova zgodnejša dela, v katerih razpravlja o verskih zadevah dovolj obširno, *Elements of Law* iz leta 1640, *De Cive* iz let 1641-42 in *Critique of Thomas White* iz leta 1643, vsa pristajajo na precej večjo vlogo posebne cerkvene oblasti kot *Leviathan*, vsa pa so bila tudi temu primerno bolj sprejeta s strani pravovernih teologov, s katerimi si je bil (tega ne smemo pozabiti) Hobbes v Angliji v 30-tih letih 17. stoletja najbližje. Šele ko se je pojavil *Leviathan*, so začeli izražati zaskrbljenost nad Hobbesovimi idejami – takšno zaskrbljenost je najglasneje izrazil njegov stari prijatelj Henry Hammond, bivši naddiakon Chichestra, ki je 14. oktobra 1651 pisal Matthewu Wrenu, bivšemu škofu Elyja, »ste že videli *Leviathana* gospoda Hobbesa, krparijo krščanskega ateizma?« Teden pozneje je poslal naslednje pismo, v katerem je zatrdil, da se je Hobbes:

»ki so ga v Franciji ujezili nekateri teologi in se namerava zdaj vrniti semkaj, odločil, da svoj povratek pospremi s to knjigo, ki se, kot so me obvestili nekateri, neizpodbitno uvršča med proizvode najslabših sinov Cerkve in kraljeve stranke, in ki resnično predstavlja krparijo najbolj nore teologije, ki jo je bilo kdajkoli moč brati, potem ko je razrušil Trojstvo, Nebesa in Pekel, dovolil celo, da cerkveno oblast primerja z vilinskim kraljestvom.«⁶

Torej moramo podati dve ločeni, čeprav povezani razlagi: eno, zakaj se je Hobbes v poznih 40-tih letih sedemnajstega stoletja odločil napasti cerkveno oblast, in drugo, zakaj se je odločil ta napad povezati z obliko teologije, ki je na tako presenetljiv način podana v drugi polovici *Leviathana*. Pocock nas je opozoril na izjemen pomen teh vprašanj za pravilno razumevanje *Leviathana*; sam pa bi rad v tem eseju podal rahlo drugačen pogled na ta vprašanja, kot ga je predlagal on.

Najboljše mesto, da pričnemo s preiskavo Hobbesovih verskih nazorov pred letom 1651, je njegovo delo *Critique of Thomas White*. To je dolga rokopisna kritika Whiteovega dela *De Mundo*, ki jo je Hobbes sestavil v Parizu leta 1643, a vse do leta 1973 ni bila objavljena. Ker delo celo med poklicnimi preučevalci Hobbesa še vedno ni dobro poznano, bom iz njega

⁵ Prvič v mojem članku »Warrender's *De Cive*«, *Political Studies* 33, 1985, str. 308-315.

⁶ (Anon.), »Illustrations of the State of the Church during the Great Rebellion«, *The Theologian and Ecclesiastic* 9, 1850, str. 294-295.

navajal obširneje, kot je to potrebno, ko gre za druga dela. V sami *Critique* je bil Hobbes primoran pojasniti svoje poglede na številna teološka vprašanja in njegove pripombe so pogosto izjemno nazorne. Zelo jasno na primer razloži, kaj pomenijo njegove trditve (ki se pojavljajo v vseh njegovih delih), da o bogu ni mogoče reči ničesar resničnega razen tega, da obstaja – spotoma pa ponudi še nadvse izvirno razrešitev problema zla.

»Osebnostno, ker namreč mislim, da je narava boga nedoumljiva, in da so trditve oblika govornice, s pomočjo katere izražamo naša pojmovanja o naravi stvari, se nagibam k mnenju, da ne more biti resnična nobena trditev o naravi Boga, razen naslednje: Bog obstaja, in da narave boga ne opisuje ustrezno noben naziv razen besede »bitje« [ens]. Vse ostalo pa, trdim, ne spada med razlage filozofske resnice, pač pa med oznanjanja duhovnih stanj, ki vodijo našo željo po slavljenju, povelečevanju in čaščenju Boga. Potemtakem naslednje besede 'Bog vidi, razume, želi, deluje, povzroča minevanje' in druge podobne trditve, ki imajo za nas le en pomen – 'gibanje' – ne prikazujejo Božje Narave, ampak našo lastno pobožnost, ki si prizadeva, da bi Njemu pripisala imena, ki so med nami najbolj častivredna. Zatorej so [navedene besede] pravzaprav daritve in ne trditve, in [našteta] imena, če naj bi jih uporabili za Boga na tak način, kot jih sami razumemo, bi zaslužile naziv bogoskrunstva in pregrešitve proti Božji zapovedi (ki nam prepoveduje, da Njegovo ime izgovarjamo po nemarnem), ne pa naziva resničnih trditve. Niti o teh trditvah niti o pojmovanjih Njegove narave ne gre razpravljati, pač pa so del našega čaščenja in so izraz duha, ki spoštuje Boga. Trditve, ki izkazujejo čast, sodijo med ustrezne izjave o Bogu, njim nasprotne pa med brezverne; povsem spoštljivo in kot kristjani lahko o Bogu rečemo, da je On vzrok vsakega dejanja, saj je to častivredno, medtem ko bi bilo reči, da je 'Bog vzrok greha', svetoskrunsko in bogokletno. Vendar pa v tem ni nobenega protislovja, saj, kot sem dejal, besede, o katerih je govor, niso besede filozofirajočih ljudi, pač pa dejanja tistih, ki izkazujejo spoštovanje. Protislovja pa je mogoče najti le v trditvah.«⁷

Po Hobbesovem mnenju gre torej pri celotni teologiji predvsem za vprašanje častitljivega značaja govornice, s katero »izkazujemo spoštovanje« Bogu: zanj je mogoče upravičeno uporabiti katerikoli opis, za katerega se nam zdi, da mu služi v čast.

Vse od začetkov svoje razvite filozofije je Hobbes priznaval, da nadzor nad javnim pomenom predstavlja bistveni element vloge civilnega su-

⁷ *Critique du De Mundo de Thomas White*, ur. Jean Jacquot in H. W. Jones, Pariz 1973, ff. 396-396V, ang. prev. H. W. Jones, Bradford 1976, str. 434, rahlo popravljen.

verena; kot je dejal v najbolj izrazitem odlomku v *Elements of Law*, »civilni zakoni predstavljajo za vse državljane merilo njihovih dejanj, s pomočjo katerega se določa, ali ravnavo prav ali narobe, koristno ali nekoristno, krepostno ali pregrešno; z njihovo pomočjo pa je potrebno določiti tudi uporabo in definicije vseh spornih imen, ki spodbujajo razprtije.«⁸ Tako v »naravnem Božjem kraljestvu«, ki ga najbolj izčrpno opiše v XV. poglavju *De Cive*, vsem verskim izjavam, namenjenim čaščenju boga, podeljuje pomen civilni suveren (XV. 17). V teh zgodnjih delih je moč zaslediti celo določeno mero nostalgije po odnosu antičnega sveta do vere – tako v *Elements of Law* Hobbes opaža, da nasprotje med božjimi zapovedmi in ukazi suverena ne spada med »nasprotja, ki bi jih kdajkoli bilo moč opaziti med Grki, Rimljani ali drugimi drugoverci [*Gentiles*];* pri teh so namreč njihovi posamezni civilni zakoni predstavljali predpise, ki niso določali in odobraval le pravičnosti in krepostnosti, pač pa tudi vero in vnanje čaščenje Boga.«⁹

Vendar pa Hobbes v teh delih obenem trdi, da ta zmožnost civilnih zakonov, da določajo pomen, seže le do meja krščanske vere in teologije, ki se ukvarjata s človekovim *posmrtnim življenjem*. Res je v krščanski *civitas* pojem »cerkev« pomenil isto kot *civitas* – brez vesoljne države ne more obstajati niti vesoljna cerkev; v skladu s tem pa je bilo res tudi, da je bil suveren dokončni interpret krščanske doktrine v svoji vlogi cerkvenega glavarja. Toda v svojih delih iz let 1640 do 1643 je Hobbes zavračal idejo, da naj bi suveren pri razlagi te doktrine uporabljal svoj lasten naravni razum (kot bi sicer lahko storil, če bi šlo zgolj za naravno religijo). V odlomku iz *De Cive*, na katerega sem večkrat opozoril drugje, Hobbes zapiše, da:

»Za razsojanje o vprašanjih Vere, torej o tistih, ki se nanašajo na Boga, in ki presegajo človeške zmožnosti, potrebujemo božji blagoslov (da se vsaj v najnujnejših stvareh ne bi pustili zapeljati), ki mora izhajati iz KRISTUSA samega s pomočjo polaganja rok. Kajti smoter, da bi dosegli večno Odrešitev, nas obvezuje spoštovati nadnaravno Doktrino, ki je torej sami nismo zmožni razumeti; da bi lahko bili tako nebogljeni,

⁸ *Elements of Law*, ur. F. Tönnies, druga izd., M. M. Goldsmith, London 1969, str. 188-189.

* Izraz *gentile* pomeni pogana, barbara, brezverca, nevernika, divjaka, ipd.; Židom pomeni predstavnike vseh nežidovskih ver, torej tudi kristjane; mormonom prav tako pomeni predstavnike vseh drugih ver, enako pa seveda velja tudi za kristjane. Zato izraz prevajamo kot »drugoverec«. (Op. prev.)

⁹ *Ibid.*, str. 145.

da bi se pustili prevarati celo glede najnujnejših stvari, bi bilo namreč v nasprotju z božjo pravičnostjo. To nezmotljivost pa je naš Odrešenik Kristus obljubil (v stvarih, ki so potrebne za Odrešitev) svojim *Apostolom*, vse do dne poslednje sodbe; drugače povedano, *Apostolom in Duhovnikom*, ki so nasledili Apostole in so morali biti blagoslovljeni s *polaganjem rok*. Torej je tisti, ki ima Suvereno oblast v Državi, kadarkoli gre za vprašanje, ki zadeva *Skriposti Vere*, kot Kristjan obvezan razlagati Sveto Pismo s pomočjo zakonito posvečene *Duhovščine*.¹⁰

Hobbes je torej v tem obdobju zagovarjal stališče, ki bi ga lahko nekoliko anahronistično poimenovali »anglikanizem« precej laudovske* oblike: neodvisna nacionalna cerkev, ki ji načeluje civilni suveren, ki pa ima dolžnost, da se pri določanju doktrine opira na apostolsko posvečeno duhovščino. Čeprav v nekem smislu Hobbes cerkvi odvzame avtonomijo, pa po drugi strani okrepi njeno vlogo, saj mora odločanje o *krščanskem* pomenu ostati v pristojnosti ljudi, ki so apostolski nasledniki Kristusa (kar ne vključuje nujno tudi suverena samega, čeprav ga seveda lahko – glej *Elements of Law*, II. 7. 11). V svojem nasprotovanju avtonomiji cerkvene oblasti je napadal pojmovanje, da cerkvi njenih predpisov ni treba objaviti pred državljani in da se lahko izogne zakonodajni pristojnosti suverena; ni pa nasprotoval doktrinalni prevladi duhovščine.

Dejansko je bil Hobbes v tem času pripravljen pristati na izjemno veliko vplivnost apostolske cerkve. Tudi to najjasneje in na najbolj prenetljiv način izrazi v delu *Critique of Thomas White*, še posebej v 39. poglavju, v katerem razpravlja o razlagi Thomasa Whitea, zakaj večina ljudi ne doseže »sreče« (*felicitas*). Hobbes tam razlikuje med »posvetno srečo«, ki jo sestavljajo »bogastvo, nazivi in telesna zadovoljstva« – tu človekov neuspeh, da bi jih dosegel, pojasnjuje običajna Hobbesova razlaga z naključnostjo in nezadostno preudarnostjo – in »resnično srečo, namreč tisto, ki resnične vernike čaka v posmrtnem življenju«.

Ko gre za to »resnično« srečo,

»je edini vzrok sovraštev [na tem mestu je rokopis nečitljiv, uredniki pa so vpisali 'inimicorum'] pomanjkanje vere. Vsi ljudje se brez izjeme delijo na tri skupine: (i) najštevilnejšo, ki jo sestavljajo tisti, ki sami vedo, kaj je najbolje storiti; (ii) tiste, ki sicer ničesar ne vedo sami, a

¹⁰ *De Cive: The English Version*, ur. Howard Warrender, Oxford 1983, XVII.28, str. 249. Za mojo zgodnejšo razpravo o tem odlomku glej moj članek »Warrender's *De Cive*«, str. 313; *Hobbes*, Oxford 1989, str. 85.

* Pridevnik se nanaša na nadškofa Williama Lauda, takratnega voditelja anglikanske cerkve. (Op. prev.)

priznavajo, da jih morajo voditi modrejši; in (iii) tiste, ki niti [ničesar] ne vedo sami niti ne zaupajo drugim. V prvi skupini so tisti, ki poznajo pot do sreče, namreč tisti, ki jim je Sveti Duh pokazal pot s pomočjo nadnaravnega razodetja; takšni so bili Apostoli, zdaj pa je taka, in večno tudi bo, le neka Cerkev, združena v eno osebo. V drugi skupini so tisti, ki priznavajo, da jih morajo zato, ker niso bili deležni nikakršnega nadnaravnega razodetja, voditi tisti, ki so [bili deležni tega razodetja], tj. neka Cerkev. V tretji skupini pa so tisti, ki niti sami ne poznajo poti do posmrtnega življenja, niti ne verujejo v kako Cerkev in prav tako tudi ne opravljajo tega, kar je po nauku neke Cerkve nujno za zagotovitev sreče. Tako je glavni razlog, zakaj so ljudje izključeni iz te večne sreče, pomanjkanje vere v neko Cerkev, tj. enostavno pomanjkanje krščanske vere.«¹¹

Na drugem mestu v delu *Critique* je trdil, da ni nobenega razloga, da bi se krščanska cerkev motila glede vsebine svojega nauka, kot je na primer narava Boga: »te dogme je brez razpravljanja sprejela od Apostolov, ki so jih predali potomcem, in nobenega razloga ni, zakaj naj bi Apostoli želeli neko Cerkev poznejših časov zapeljati v zmoto.«¹² V skladu s tem je v *Elements of Law* brez zadržkov priznal, da »mi, ki smo Kristjani, priznavamo, da obstajajo dobri in zli angeli; da ti spadajo med duhovna bitja, in da je človekova duša duh; in da so ti duhovi nesmrtni«, in kljub temu, da je »to vedeti, torej imeti materialne dokaze o tem: to pa je nemogoče«, so prav »posvečeni člani Božje cerkve, ki neprekinjeno sledijo drug drugemu« tisti, ki jim moramo zaupati, ko gre za vsebino vere.¹³

Ena od pomembnih in presenetljivih značilnosti Hobbesovega stališča v tem času je, da si med drugim prizadeva zaščititi teologijo pred filozofijo – kar je bolj ali manj prav nasprotno od tistega, za kar se običajno misli, da je bil njegov namen. Ker ne obstaja noben drug pomen od tistega, ki ga določi neka oblast, tudi ne more obstajati nikakršen filozofski argument proti teološkim dogmam, saj pomen vanje vključenih pojmov določa zgolj ukaz [*fiat*] cerkve. V 26. poglavju *Critique* Hobbes napade celoten Whiteov projekt filozofske utemeljitve teologije kot v osnovi neustrezen in politično nevaren – »ne smemo misliti, da zapovedi vere predstav-

¹¹ *Critique du De Mundo*, ff. 444-446, prev. str. 481-483. Prevod sem popravil: predvsem sem nadomestil Jonesov prevod izraza *Ecclesia* kot »Cerkev« s prevodom »neka Cerkev«; kot sem ravnokar opozoril, Hobbes v tem času ni verjel v vesoljno cerkev kot eno »osebo«.

¹² *Ibid.*, f. 337V, prev. str. 364.

¹³ *Elements of Law*, str. 55, 58.

ljajo [filozofske] probleme; so zakoni, in zasebni posameznik jih ni upravičen razlagati nikakor drugače, kot tako, kot so zapisane.«¹⁴ Nad vsako tovrstno razpravo v 40-tih letih sedemnajstega stoletja se je dvigala Galilejeva senca, in Hobbes se je v *Critique* s to težavo soočil z dvignjeno glavo in s precej manj naklonjenosti Galilejevi stvari, kot bi bilo mogoče pričakovati:

»Mogoče bo kdo vprašal: 'Ali naj potemtakem filozofom ne bo dovoljeno raziskovanje vzrokov gibanja?' Ali, če ne gre za to, 'Kaj je torej tisto, kar moramo imeti za pravo vlogo filozofije?' Na to odgovarjam, prvič, da ničesar ni mogoče spoznati za resnično ali napačno zgolj na osnovi naravnega razuma, razen v obliki domneve, saj je moč pojme in imena šteti za ustrezne le v tolikšni meri, kolikor jih razumemo ... Če se torej spremeni njihov pomen ali pa poimenovane stvari ni mogoče umsko dojeti, izgine tudi vsakršna možnost logičnega sklepanja ...

Drugič pa trdim, da sme filozof dejansko svobodno raziskovati naravo in vzroke gibanja, vendar pa bo v teku svoje raziskave naletel na trditve, ki jih trenutno zagovarja Krščanska vera, in za katere se zdi, da nasprotujejo sklepom, do katerih je prišel v poprejšnji raziskavi. Ob tem lahko sklene (če je dotlej razmišljal pravilno) naslednje: 'Ne razumem, ob kakšnem pomenu pojmov je ta trditev resnična'. Tako lahko, na primer, pravi: 'Ne dojamem oziroma presega moje umske sposobnosti, kako lahko neka stvar, ki se ne giblje, povzroča gibanje neke druge stvari, ali kako nečesa, kar obstaja, ni mogoče prostorsko umestiti, ali kako lahko neka netelesna stvar vidi, sliši, razume, ima voljo, ljubi, sovraži itd.' To je hkrati stališče umerjenega uma, pa tudi, kot sem že dejal, nekoga, ki razmišlja pravilno. Vendar pa v tem primeru ne more potegniti sklepa, da je ta trditev napačna; kako lahko namreč kdorkoli ve, ali je neka trditev pravilna ali napačna, če pa je ne razume? Potemtakem nihče, ki se bo ravnal po tem načelu raziskovanja, ne bo kršil avtoritete Cerkve, ki jo priznava in se ji podreja, prav tako pa zaradi tega tudi ne bo filozofiral nič manj svobodno, saj mu je dovoljeno napredovati, dokler ga le vodi pravilno razmišljanje.«¹⁵

V 39. poglavju Hobbes ponovi, da je Whiteova temeljna napaka v tem, da si je prizadeval podrediti teologijo filozofiji, in da je, kar se tega tiče, res prav nasprotno:

¹⁴ *Critique du De Mundo*, f. 288V, prev. str. 307.

¹⁵ *Ibid.*, ff. 289-289V, prev. str. 307-308. Glej tudi ff. 132V-133, prev. str. 162-163.

»Razsojanje o tem, ali je svet neskončen, ali en sam, ali obstaja že od nekdaj, ali je večer; pa tudi ali je človeška duša nesmrtna, ali obstaja svobodna volja in ali obstajajo netelesne substance brez velikosti ali ne; pa tudi katere nazive moramo pripisati Bogu, in ali bi On lahko ustvaril boljši svet; prav tako pa tudi vprašanja o blaženosti in nesrečnosti posmrtnega življenja – odločanje o vseh teh vprašanjih, o katerih se v [Whiteovih] *Dialogih* razpravlja kot o filozofskih problemih, spada v pristojnost teologov ... Ta vprašanja torej ali ne predstavljajo filozofskih problemov; ali pa mora biti filozofija, celo tista resnična, podrejena teologiji. Vendar pa s tem, ko pravim 'teologija', mislim na 'voditelje neke Cerkve', katerih naloga je uravnavanje vseh dogem; kajti prav ti so, kot bomo videli, sposobni, da podkrepijo ali ovržejo uveljavljena načela vere.«¹⁶

Hobbesovo teološko stališče v zgodnjih 40-tih letih sedemnajstega stoletja se je torej precej razlikovalo od argumentov, ki nastopajo v *Leviathanu*. Dosledno se je izogibal temu, da bi zavzel kakšno določeno, kaj šele krivoversko stališče do vseh tistih tem, ki so pozneje postale vzrok tega, da so ga obsodili nekdanji prijatelji bolj pravoverne usmeritve. Katere so bile te teme, je mogoče, ne po naključju, najjasneje razbrati iz vsebine zakona, ki je bil predlagan v parlamentu v letih 1666 do 1667 in je bil posebej naperjen zoper *Leviathana*: ta naj bi predpisal kazen zapora ali izgnanstva za zanikanje »bistva, moči ali lastnosti Boga Očeta, Sina ali Svetega Duha, ki so jim pripisane v Svetem Pismu, ali vsemogočnosti, modrosti, pravičnosti, milosti, dobrote ali previdnosti Boga pri Stvarjenju, Odrešitvi ali Vladanju svetu«; zanikanje »svete avtoritete katerekoli od kanonskih knjig, ki jih vsebujeta Stara in Nova Zaveza in jih sprejema Anglikanska Cerkve«; in zanikanje »nesmrtnosti človeških duš, oživitve telesa ter večnega poplačila in Nebes ali večnih muk in Pekla«.¹⁷ To so bile torej prav tiste vrste tem, za katere je Hobbes v svojih zgodnjih delih skrbno pazil, da jim ne bi oporekal; celo njegovega dobro poznanega kasnejšega »mortalizma« (tj. njegovega prepričanja, da duša po smrti telesa ne obstaja) v teh delih (kot je nedavno pokazal David Johnson¹⁸) ni mogoče najti, pač pa v

¹⁶ *Ibid.*, f. 452V, prev. str. 490.

¹⁷ *Historical Manuscripts Commission*, 8th Report 1, str. 111-112. Glej moj članek »Hobbes and Locke on Toleration«, v: *Thomas Hobbes and Political Theory*, ur. Mary G. Dietz, Lawrence, Kansas 1990, str. 153-171.

¹⁸ David Johnson, »Hobbes's Mortalism«, *History of Political Thought*, 10, 1989, str. 647-663.

njih vztrajno ponavlja, da nesmrtnost duše spada v področje krščanske vere in da o njej odloča cerkvena oblast.

Spremembe, ki so nastopile v Hobbesovih pogledih med tem previdnim stališčem in stališčem, ki ga predstavi v III. in IV. delu *Leviathana*, je razmeroma enostavno opisati. Poseben položaj krščanske cerkve *nasproti* [*vis-à-vis*] civilnemu suverenu je zavržen, suveren pa je postavljen za interpretata pomena Svetega pisma, pri čemer je prav tako samostojen, kot pri razlagi vseh ostalih pomenov. Nasledniki Apostolov izgubijo vsakršno vlogo; resnično, Hobbes je zatrdil, da celo sami Apostoli niso imeli monopola nad interpretativno močjo: »ko so naleteli na kako težavo, so se zbrali Apostoli in starešine Cerkve in odločili o tem, kaj je potrebno pridigati in poučevati ter kako naj razlagajo Sveto Pismo ljudstvu; vendar pa ljudstvu niso vzeli svobode, da ga bere in si ga razlaga samo.«¹⁹ Vendar pa je Hobbes hkrati ponudil novo, močno samosvojo inačico nekaterih najpomembnejših naukov krščanstva, še posebej njegove eshatologije ali vizije poslednje sodbe. Bistvo te nove teologije je mogoče najti v 38. poglavju z naslovom »O Svetopisemskem pomenu VEČNEGA ŽIVLJENJA, PEKLA, ODRÉŠITVE, ONSTRANSKEGA ŽIVLJENJA in ODKUPITVE«. Hobbes na tem mestu pojasni status svojih teoloških stališč z naslednjimi besedami (ki, kot sem pokazal drugje, kažejo tudi na to, da Hobbes v času, ko je pisal ta del *Leviathana*, še ni mislil, da je kraljeva stvar dokončno izgubljena):²⁰

»ker se bo ta nauk (čeprav ga podpirajo ne tako redka, pa tudi ne nejasna mesta v Svetem pismu) večini zdel novost, ga zgolj predlagam; ne vztrajam pri ničemer v tem, niti v kateremkoli drugem paradoksu Religije; pač pa si prizadevam le za konec te razprave z meči, ki se bije glede Oblasti (in med mojimi sodržavljani še ni odločen), in ki naj bi odločil o sprejemu ali zavrnitvi kateregakoli nauka.«²¹

Ker pa je bil Hobbesov namen, da bi *Leviathana* vzel resno bodoči suveren,²² lahko predvidevamo, da si je želel tudi, da bi suveren vzel resno to njegovo teologijo in jo razglasil za javni nauk v Angliji. Celo na zadnjih nekaj straneh *Leviathana*, kjer že sprejme dejstvo, da je nova oblast v Angliji že trdno vzpostavljena, je še vedno upal, da bi bilo njegovo teologijo mogoče vpeljati kot novo vero dežele.

¹⁹ Moja izdaja *Leviathana*, Cambridge 1991, str. 355-356.

²⁰ Glej *ibid.*, str. x.

²¹ *Ibid.*, str. 311.

²² *Ibid.*, str. xxxv.

»V tistem delu, ki se ukvarja s krščansko skupnostjo [*Common-wealth*], so predstavljeni nekateri novi nauki, katerih nedovoljeno razširjanje bi v Državi, v kateri je čvrsto utrjen nek nasproten nauk, za državljana predstavljalo prekršek, saj bi pomenilo neupravičeno prilaščanje vloge Učitelja. V tem času, ko ljudje ne stremijo le po Miru, pač pa tudi po Resnici, pa ponujanje takšnega Nauka, ki ga sam štejem za pravilnega, in ki je očitno usmerjen k miru in lojalnosti, v razmislek tistim, ki o tem še vedno preudarjajo, ne pomeni nič več, kot ponujanje Novega Vina, ki naj napolni Novo Čašo, da ju bo mogoče skupaj ohraniti. In domnevam, da v primeru, da novost ne prinaša s sabo nobenih težav niti nereda v Državi, ljudje na splošno ne kažejo toliko naklonjenosti spoštovanju preteklosti, da bi starodavnim Napakam dajali prednost pred Novo in dobro dokazano Resnico.«²³

Dejansko je najbolj presenetljiva značilnost Hobbesove nove teologije stroga ločnica, ki jo zdaj potegne med krščanstvom in antičnimi religijami. Kot smo že videli, je bila v *Elements of Law* prisotna določena mera nostalgije po verskih oblikah antičnega sveta, in ta nostalgija je v mnogočem spominjala na stališča (recimo) Grotiusa do podobnosti med antičnimi in modernimi religijami – Grotius je pogosto uporabljal antične primere, da bi pojasnil splošne resnice o religiji, saj je menil, da je »resnična religija, ki je bila skupna vsem Dobam«, zgrajena na štirih temeljnih načelih monoteizma, nematerialnosti Boga, ideje, da Bog skrbi za svet in da ga je tudi ustvaril.²⁴ To stališče je postalo vir angleškega deizma poznega sedemnajstega in zgodnjega osemnajstega stoletja in zlahka si lahko predstavljamo, da bi se Hobbes razvil v neke vrste angleškega grotiusovca. *Leviathan* pa je ta razvoj prekinil: njegovo 12. poglavje vsebuje ognjevit obsodbo religije drugovercev, češ da vzbuja *strah* v srcih ljudi. Naravnega človeka, je trdil Hobbes, neprestano preganja strah glede negotovega izida svojih dejanj, in »ta večni strah, ki neprestano spremlja človeštvo, ker ne pozna vzrokov stvari, kot da bi blodilo v Mraku, nujno potrebuje nekaj kot svoj objekt ... Prav zaradi tega so najbrž nekateri od starih Pesnikov trdili, da je Bogove sprva ustvaril človeški strah: kar je seveda, ko gre za Bogove (to se pravi, za številne bogove drugovercev) povsem res.« Filozofski premislek pa nas lahko po drugi strani pripelje do ideje Boga brez strahu: izpeljavo Prvega Vzroka filozofi opravijo »ne da bi se ozirali na

²³ *Ibid.*, str. 489-490.

²⁴ *Of the Rights of War and Peace* (1738), II.45.1, str. 442.

svojo usodo; zaskrbljenost zanjo namreč spodbuja strah in jih tudi ovira pri iskanju vzrokov drugih stvari.«²⁵

Pomembna ideja, do katere je, kot kaže, Hobbes prišel v Parizu v poznih 40-tih letih sedemnajstega stoletja, je bila v tem, da bi bilo mogoče izoblikovati različico krščanstva, ki bi se v celoti ločila od vere drugovercev, če bi zavrnila tradicionalna nauka tako o nematerialnosti duše kot o peklu. Splošno mnenje med modernimi, grotiusovskimi teoretiki, je bilo, da namen Kristusovega prihoda ni bil razglasitev zapovedi, pač pa ta, da bi ponudil nasvet – ta nasvet je predstavljal priporočilo, ne pa zakona, zato ga ni spremljala nikakršna grožnja s kaznijo, ki bi obvisela nad njegovim prejemnikom.²⁶ Vendar pa je Hobbes menil, da vsak nauk o nematerialnosti duše in večnih mukah nujno dodaja celo vrsto novih bojzani k tistim, ki so ljudem lastne že po naravi.

Ideja nematerialne duše vodi neposredno (kot Hobbes pogosto ponavlja) k strahu pred duhovi in okultnimi silami v tostranskem življenju (in retorična uporaba pojma »duh« [*ghost*]) je v celotnem *Leviathanu* izrazito opazna). Teologija Pekla pa temu dodaja še celo vrsto novih stvari, ki naj se jih ljudje bojijo. Če nismo poučeni o posmrtnem življenju, se bomo smrti bali kot največje od grozot; vendar pa nas je ideja Pekla prepričala, da se moramo *prav tako* bati tudi mnogo drugih stvari – Pekel ni odstranil našega naravnega strahu pred smrtjo, pač pa mu je dodal strah pred večnim trpljenjem. V 38. poglavju Hobbes zato podrobno razloži svojo novo interpretacijo (izjemno skopih) svetopisemskih odlomkov o onstranskem življenju: Sveto Pismo uči, da bodo tisti, za katere se je Bog odločil, da jih bo odrešil – torej tisti, ki so se držali njegovih zakonov – obujeni od mrtvih in bodo večno živeli na zemlji, medtem ko bodo grešniki deležni sodbe in bodo kaznovani z drugo, dokončno smrtjo. »Večne« muke za tiste, ki so grešili, o katerih Sveto pismo govori precej jasno (še posebej v Matejevem evangeliju, 25) Hobbes spretno odpravi s pojasnilom, da bodo celo po Sodnem dnevu grešniki lahko imeli potomstvo kot običajno, da bodo njihovi potomci lahko grešili in torej tudi bili deležni trpljenja, preden bodo tudi sami umrli – in da se bo ta proces lahko nadaljeval večno. Krščanstvo, interpretirano na ta način, predstavlja edino religijo, ki ne povečuje naravnega bremena strahu, ki ga prenašajo ljudje, in jim resnično ponuja povsem novo upanje – upanje *večnega* življenja.

Morda ni povsem brez pomena dejstvo, da so bili Hobbesovi pogledi glede pekla zelo blizu pogledom sociniancev, ki so prav tako verjeli v več-

²⁵ *Leviathan*, str. 76-77.

²⁶ Glej npr. *Of the Rights of War and Peace*, I.2.9, str. 47-48.

no smrt za preklete in večno življenje za odrešene.²⁷ Gotovo pa je pomenljivo, da je bil Hobbes izjemno blizu stališčem sociniancev tudi glede drugih dveh najpomembnejših točk socinianske teologije, skeptičnemu dvomu o atanazijskem nauku o božjem Trojstvu in zavračanju običajne ideje pokore.²⁸ Humanistični preučevalci Biblije so se običajno vedno nagibali k stališčem, ki so se nahajala na samem robu socinianizma,²⁹ in morda ta podobnost res ne potrebuje nobene dodatne razlage; vendar pa se je Hobbes moral povsem jasno zavedati, da bodo njegovi sodobniki opazili te vzporednice med njegovo in socianistično teologijo.³⁰

Nekateri zagovarjajo mnenje, da je bil Hobbesov namen, da bi pri ljudeh povečal strah pred kaznimi, ki jim jih je mogoče naložiti, in jih s tem pripravil do reda in poslušnosti; in tako Pocock kot David Johnston sta zagovarjala mnenje, da je Hobbes odpravil Pekel prav zaradi želje, da bi lahko podelil suverenu izključno pristojnost nad kaznovanjem. Toda teologija *Leviathana* meri v povsem drugo smer, ki se (po mojem mnenju) bolje ujema s Hobbesovimi splošnimi nameni. Hobbes je želel ljudi *osvoboditi* njihovih strahov; v naravnem stanju je neprestano razsojanje o nevarnostih duhovno utrudljivo in izčrpujoče in človeku pušča (kot je Hobbes neprestano poudarjal) le malo časa za karkoli drugega. Temeljnega strahu pred smrtjo ni mogoče odstraniti; toda s tem, da našo sposobnost razsojanja prenesemo na suverena, se sami osvobodimo odgovornosti, da bi razmišljali o njem. Psihološki značaj Hobbesove teorije je zelo podoben značaju teorij poznorenesančnih skeptikov, ki so bili prepričani, da pot do »modrosti« vodi prek opustitva tako vere kot čustev, in da moder človek ne bo dopustil, da bi ga katerakoli mišljenjska pripadnost zapeljala k razburljivim in nevarnim dejanjem. Pierre Charon, eden od teh skeptikov, katerega dela so povsem očitno vplivala na Hobbesa, se je v svojem delu *Les trois Vêrites* (1595) posvetil zagovoru prepričanja, da bo preudaren človek pri izbiranju svoje vere spoštoval naslednje kriterije – če je nekdo veren, mu to psihološko gledano vliva več samozavesti, kot če shaja brez vere; biti kristjan je bolje, kot biti nekrstjan in biti katolik je bolje, kot biti protestant. *Leviathan* pa zagovarja stališče, da je religija brez onstranske kazni

²⁷ Glej npr. D. P. Walker, *The Decline of Hell*, London 1964, str. 73 ff.

²⁸ Za to zadnje, glej mojega *Leviathana*, str. 319-320.

²⁹ Primerjaj, kaj o takšnih preučevalcih zapiše H. J. McLachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford 1951.

³⁰ Takšno vzporednico je mogoče najti v: William Lucy, *Observations, Censures and Confutations of Notorious Errours in Mr. Hobbes his Leviathan ...* (1663), str. 291-391.

mnogo boljša od tiste, ki tako kazen vključuje in da je takšna religija dejansko na voljo v obliki določene interpretacije samega krščanstva, ki odstopa od običajne.

Osrednjo uganko, povezano s III. in IV. delom *Leviathana*, na katero nas je prvi opozoril Pocock, lahko opišemo kot vprašanje o njuni čustveni intenzivnosti. Zakaj naj bi se Hobbes tako iskreno zavzemal za teologijo, opisano v III. delu knjige? Politično poanto bi lahko podal neodvisno od teologije – trditev, da je suveren edini avtoritativni interpret Svetega pisma, je dovolj osupljiva in vznemirljiva že sama po sebi, tudi brez nove eshatologije, ki se ji pridružuje in stvari le še dodatno zaplete. A če je moja trditev, da je osrednji namen te eshatologije osvoboditev ljudi od strahu, pravilna, potem nam lahko začne postajati jasno, zakaj se je Hobbes tako iskreno zavzemal zanjo: psihološkega poslanstva suverena namreč ni mogoče opraviti, če se ne odstrani strahu pred posmrtnim življenjem. Osredni namen suverena je po Hobbesovem mnenju konec koncev ta, da olajša bremena, ki težijo ljudi in jih osvobodi obveznosti, da se ravnajo po načelih, ki niso nedvoumno v skladu z njihovo samoohranitvijo. Še več, zgolj če suverena priznamo kot njenega edinega razlagalca, ima nova eshatologija sploh kakšno možnost za uspeh; povsem jasno je, da tradicionalne apostolske cerkve takšne teologije ne bodo sprejele, in v IV. delu knjige Hobbes poda duhovit, a hkrati zavzet pregled zgodovine cerkve in tega, kako je vedno bolj podlegala kvarnim vplivom vere in filozofije drugovercev, da bi s tem pojasnil, zakaj je tako (tudi tu naletimo na precej ostrejšo razmejitev med krščanstvom in antiko, kot jo je bilo mogoče najti v kateremkoli od njegovih zgodnejših del). Torej bi najbrž lahko rekli, da razlaga, ki to teologijo dojema kot obliko cerkvenega nauka, razume problem povsem narobe; Hobbes je prelomil z anglikansko tradicijo prav zato, ker anglikanska cerkev ni bila dovolj očiščena sestavin religij drugovercev. Če to drži, se je apostolski tradiciji odpovedal še *preden* je postavil civilnega suverena za edinega razlagalca Svetega pisma.

Še vedno pa se nam postavlja težje vprašanje, zakaj je namreč do tega preobrata pri Hobbesu prišlo v Parizu med letoma 1647 (ko je bila objavljena druga izdaja dela *De Cive*) in 1650 (ko je odklonil dovoljenje za objavo njegovega angleškega prevoda).³¹ Mnenja drugih takratnih pariških pregnancev nakazujejo, da bi bilo pojasnilo mogoče iskati v njegovih zvezah z dvorom kraljice Henriette Marije.³² To je bilo nedvomno res, koli-

³¹ Moj članek »Warrender's *De Cive*«, str. 311.

³² Glej mojega *Leviathana*, str. xxiv-xxv.

kor gre za povsem politično plat Hobbesovih argumentov, saj je enega od pomembnih elementov kraljičine politike predstavljal poskus, da bi prepričala najprej svojega moža, potem pa še svojega sina, da se odpovesta anglikanski cerkvi, če bi jima to omogočilo, da si ponovno pridobita svoj prestol. Vendar pa Hobbes ni imel nobenega političnega razloga za to, da bi za zagovor kraljičine stvari sprejel eshatologijo *Leviathana* – in res je ta njegov korak ta prizadevanja napravil še manj sprejemljiva za nasprotnike, kakršen je bil Clarendon. Kljub vsemu pa bi neka druga značilnost kraljičinega dvora pri tem lahko igrala pomembno vlogo, namreč njegovo katolištvo. Pocock je Hobbesovo teologijo povezal z radikalnim protestantizmom obdobja medvladja [*Interregnum*] v Angliji; vendar pa je v 40-tih letih sedemnajstega stoletja Hobbes dejansko prebil precej več časa s katoliki kot z radikalnimi protestanti, in zdi se, da predstavljajo nekatere od teoloških tem, ki jih je obravnaval v *Leviathanu*, prav odgovor na razprave med francoskimi in angleškimi katoliškimi pisci.

Tako je na primer ob koncu leta 1643 Denis Petau (»Petavius«), profesor teologije na Sorboni in znan jezuit, začel objavljati enciklopedijo patristične teologije, *Theologicorum Dogmata*. Knjiga je naredila takojšen vtis na izobraženo publiko: Petauja so že dolgo občudovali ljudje, kot so bili Grotius, Mersenne in Gassendi, ki so z navdušenjem sprejeli objavo prvega zvezka.³³ Petau je skrbno dokumentiral pogosto precejšnja nesoglasja glede krščanske teologije med prvimi cerkvenimi očeti, pri čemer je imel (kot se zdi) dva osnovna in med seboj povezana namena. Eden je bil napad na janzenitsko teologijo, in še posebej na njihovo izrecno opiranje na Avguštinov nauk; tako je Mersenne (z odobravanjem) opazil, da je Petauja h kritiki samega Avgušina privedlo dejstvo, da je ta predstavljala del njegove širše kritike janzenizma, saj je bilo težko »zavriniti eno brez drugega«.³⁴ Najboljši način, kako oslabiti Avguštinovo avtoriteto, je bil ta, da se pokaže, da so med uglednimi prvimi teologi prevladovali povsem drugačni pogledi. Petaujev drugi namen pa je bil pokazati, da ne more za ustrezno veljati nobena druga interpretacija Svetega pisma razen tiste, ki jo uradno zagovarja sama cerkev – nikakršna zasebna mnenja, celo mnenja najuglednejših teologov, na koncu ne morejo imeti nobenega vpliva na kristjana, čeprav imajo lahko določeno pogojno veljavo. Dobri državljani (je pripomnil) se morajo v medsebojnih sporih predvsem strogo držati črke

³³ Marin Mersenne, *Correspondance*, ur. P. Tannery, C. de Waard in R. Pintard, Pariz 1932–, zv. XIII, str. 121, XIV, str. 618-619, XIV, str. 487, op. 3, XV, str. 491; R. Pintard, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Putin*, Pariz 1943, str. 60, 85.

³⁴ *Correspondance*, zv. XI, str. 359.

zakona in si ne morejo »prisvojiti pravice do tega, da bi jo razlagali po svoji volji in prilagodili svojim namenom«, medtem ko je pretor upravičen do tega, da zakone spreminja, kot se mu zdi ustrezno. Cerkev se nahaja v enakem položaju: zasebni posamezniki [*privati*] morajo spoštovati splošno sprejeti pomen Svetega pisma, medtem ko lahko cerkev kadarkoli uporabi svoja pooblastila in poda drugačno razlago Svetega pisma.³⁵

Zvezki Petaujeve enciklopedije so torej upodabljali zgodnjo cerkev, ki se je precej razlikovala od cerkve, kakršno je prikazovala anglikanska tradicija. V določeni meri celo proti svoji volji je Petau pokazal, da prvotni kristjani niso verjeli v trdno oblikovan nauk, ki bi podlegel kvarnim vplivom po Nikejskem koncilu (kar je bilo običajno anglikansko stališče), pač pa so nasprotno izražali pripadnost precejšnji množici razlikujočih se teologij. Petau je dokumentiral tudi nenehno vključevanje grške filozofije v teologije: ena od njegovih poglavitnih trditev je bila, da sta filozofiji Platona in Aristotela pokvarili krščanstvo in omogočili razmah herezij (glej npr. *Prolegomena*, poglavje III). Njegova nepristranskost pri opisovanju teh teologij je bila vzrok tega, da so ga obtožili socinianizma, to obtožbo pa je seveda zlahka zavrnil; vendar pa je njegovo delo ponujalo obširno množico novih spoznanj vsakomur, ki bi si želel predstaviti pregled krščanstva, očiščenega filozofskih napak; svoje delo pa je opravil v kontekstu, ki bi se Hobbesu (načeloma) moral zdeti privlačen – namreč ideje, da mora suveren cerkve uživati popolno svobodo pri razlaganju Svetega pisma.

Ugotovitev, da Hobbes nekatere od svojih idej prevzame od protijanzenitov, bi se utegnila zdeti presenetljiva: najbrž naj bi ga njegova opredelitev svobode in svobodne volje precej zanesljiveje uvrščala v janzenistični tabor? Konec koncev so njegovi sodobniki pogosto ugotavljali, da bi bilo Hobbesa potrebno uvrstiti med kalviniste (in torej tudi med janzenite), saj zagovarja precej strogo teorijo predestinacije oziroma vnaprejšnje določenosti.³⁶ Vendar pa so stvari malo bolj zapletene, kot bi bilo mogoče sklepati po tej preprosti razvrstitvi. Janzeniti so trdili, da bodo ljudje po naravi (vse od izvirnega greha naprej) vedno grešili, saj se njihovi grešni naravi zdijo psihološko privlačna prav grešna dejanja. Da bi odvrnil te kvarne vplive, je Bog neposredno in z nadnaravno silo (s pomočjo svoje milosti) povzdignil volje izvoljenih in jih preusmeril k pravičnim dejanjem. Jezuiti pa so nasprotno trdili, da ljudje lahko po naravi stremijo k pravičnosti, in to na ta način, da lahko z Božjo milostjo svobodno sodelujejo ali pa se ji

³⁵ *Theologicorum Dogmata*, Pariz 1644-, I *Prolegomena* I. 9.

³⁶ Glej npr. Thomas Pierce, *Αυτοκατάκρισις or, Self-condemnation ...* (1658), *passim*.

upirajo. Nobeno od teh dveh stališč seveda ni kaj dosti podobno Hobbesovemu; presenetljivo pa je, da je obstajala katoliška teorija, čeprav se je nahajala na robu herezije, ki je bila izjemno blizu Hobbesovim stališčem.

To je bila teorija, ki so jo razvili Thomas White in njegovi privrženci, kot sta bila Henry Holden in John Sargeant; po njihovem mnenju Bog ni mogel človekove volje z ničemer »navdihniti« – volja namreč vedno izbere tisto, kar je po sodbi uma najboljši način delovanja glede na naravne želje delujočega. Da bi torej zagotovil, da bo človek ravnal pravično, mora Bog ali ustrezno urediti osnovne materialne pogoje, tako da bo sam naravni proces umskega sklepanja vodil delujočega k pravemu ravnanju, ali pa mora neposredno poseči v duševno življenje delujočega, v njegove »fantazme in dušo«, nad katerimi imajo ljudje bolj malo ali sploh nobenega prostovoljnega nadzora.³⁷ Ker to stori Bog, je to dejanje mogoče pravilno opisati kot »nadnaravno«; vendar pa deluje preko procesa naravne vzročnosti. V svoji izdaji Rushworthovih *Dialogues* (ki jih je morda dejansko napisal sam) je White s posmehom govoril o običajni predstavi milosti – »da bi pomagali volji, šibki pri izbiri motivov, kakršno si sami zamišljajo, priključijo na prizorišče vsemogočnega pomočnika z imenom *milost*«. ³⁸ To je seveda povsem ustrezalo Hobbesovim pogledom na Božjo milost,³⁹ in eden od Whiteovih kritikov je njega in njegove privržence obtožil, da se zavzemajo za ideje, ki »se ne razlikujejo prav veliko od Hobbesovega nauka«. ⁴⁰ Whiteova teologija je tako prečila argumente janzenitov in protijanzenitov – Holden je nasprotoval Arnaultu, medtem ko so Whitea in Sargeanta napadali (ironično, z obtožbo, da sta pelagijca) jezuiti.⁴¹

Na Hobbesovo razpravljanje o peklu so torej morda v določeni meri vplivali tudi ti angleški katoliki. Ti so v zgodnjih 40-tih letih sedemnajstega stoletja razvili svojo posebno eshatologijo, ki se je začela oblikovati

³⁷ Glej posebej White, *Institutionum Sacrarum Peripateticis Inaedificiendis* (n.p., 1652), str. 111-113.

³⁸ *Rushworth's Dialogues ... corrected and enlarged by Thomas White*, Pariz 1654, sig.**8v. Določene dvome o Rushworthovem sodelovanju pri sestavljanju tega dela izrazi George H. Tavard, *The Seventeenth-Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, Leiden 1978, str. 158-160; o Whiteovem krogu na splošno, glej John Henry, »Atomism and Eschatology: Catholicism and Natural Philosophy in the Interregnum«, *British Journal for the History of Science*, 15, 1982, str. 211-239.

³⁹ Glej npr. *Leviathan*, str. 406-407.

⁴⁰ [Peter Tälbot], *Blakloanae Haeresis*, Ghent 1675, str. 250.

⁴¹ O Holdenovem napadu na Arnaulta, glej geslo o njem v *DNB* (angleški slovar nacionalnih biografij); Whitea in Sargeanta je obtožil pelagijanstva jezuitski nadškof v Dublinu, Peter Tälbot, v svojem delu *Blakloanae Haeresis* iz leta 1675.

prav z delom naslednjega od Hobbesovih prijateljev, Kenelma Digbyja. Sprejeli so argumente, ki jih Hobbes zagovarja v vseh svojih filozofskih delih, da lahko le materialni predmeti doživljajo spremembe; a medtem ko je Hobbes iz tega potegnil sklep, da mora biti človeški um, katerega čutni vtisi se spreminjajo, potemtakem materialen, so oni prišli do sklepa, da mora biti nematerialna človeška duša (ki jo je vsaj Digby poistovetil s kartezijskim egom) potemtakem nesposobna spreminjanja. Ob smrti, sta trdila tako Digby kot White (ki sta se oba pohvalno izražala o delu drug drugega), duša preživi povsem nespremenjena in nespremenljiva, in Pekel za nepravične predstavlja stalno izkustvo nezadovoljivega hrepenenja po materialnih dobrinah. White je metodično nanizal izjemno število svetopisemskih in moralnih argumentov, ki nasprotujejo običajnim predstavam o večnem ognju in drugih telesnih kaznih.⁴²

Hobbesovo opustitev pekla je torej mogoče razumeti tudi kot zavrnitev te teorije – *usako* duševno življenje mora po njegovem mnenju vključevati spremembo; in v *De Corpore* je zatrdil, da statične »zaznave« dejansko ne morejo biti zaznave. Če bi človek

»opazoval le eno stvar, ki je vedno enake barve in oblike, ne da bi se na njej pojavila najmanjša sprememba, ne bi po mojem mnenju, naj drugi trdijo kar si že bodi, videl nič več, kot morem jaz sam misliti, da čutim kosti svojih udov z lastnimi čutili; ... za človeka je torej domala enako čutiti vedno eno in isto stvar, in sploh ne čutiti ničesar.«⁴³

Iz tega pa sledi, da je pekел, o kakršnem govorita Digby in White, nemogoč, in če sprejmemo Whiteove argumente proti običajni predstavi pekla, nam kot možna in verjetna razlaga Svetega pisma preostale le še socinianska teorija.

Tudi druge podobnosti med Hobbesom in temi pisci so pogosto prav presenetljive. White in Holden sta se na primer strinjala z argumentom iz *Leviathana*, da mora priti do *sprave* [*rapprochement*] z *independenti* v Angliji – Holden je bil na dvoru kraljice Henriette Marije menda vodilni zagovornik sporazuma z *independenti*,⁴⁴ medtem ko je White objavil znano knjigo, ki si je prav tako prizadevala za to, *The Grounds of Obedience and Go-*

⁴² Kenelm Digby, *Two Treatises ...*, Pariz 1644, str. 443-445; White, *The Middle State of Souls*, n.p. 1659, str. 97 ff. (prevod dela, ki je izšlo leta 1653 in se je se opiralo na druga teološka dela Whitea iz 40-tih let sedemnajstega stoletja); Henry, »Atomism and Eschatology«, str. 223 ff.

⁴³ *English Works*, zv. I, ur. W. Molesworth, London 1839, str. 394.

⁴⁴ *The Nicholas Papers*, zv. I, ur. G. F. Warner, Camden Society 1886, str. 226.

vernment (London 1654). Celo po Restavraciji so med njimi ostajale povezave; edina, ki sta v zapisniku parlamentarne razprave o Zakonu o ateizmu [*Atheism Bill*] iz leta 1666 poimensko omenjena, sta Hobbes in White, medtem ko so v istem času Sargeanta ostru napadi Tillotsona očitno prisilili, da je pobegnil v izgnanstvo.⁴⁵ Nikakor ne bi bilo presenetljivo, da bi prav na osnovi dolgotrajnih in intelektualno zanimivih razprav s temi katoliki, o katerih je v delu *Critique of White* zapustil nadvse živo pričevanje, Hobbes izoblikoval svoje lastno teološko stališče – v skladu s katerim nacionalna cerkev, podrejena svojemu civilnemu suverenu, v nekem smislu preprosto prevzame popolno oblast interpretacije, ki v katoliški tradiciji pripada vesoljni cerkvi, s čimer duh rimskega cesarstva ponovno dobi materialno telo.

Toda čeprav lahko Hobbesovo teologijo bolj razumemo, če pri njenem preučevanju upoštevamo njeno pravkar opisano ozadje, pa s tem ne moremo dejansko zapopasti tudi njenega duha. Hobbes se je namreč leta 1651 že bistveno razlikoval od vseh teh avtorjev, saj je bil, kot je opozoril Pocock, v nekem smislu utopist. *Leviathan* ne predstavlja zgolj (in morda sploh ne) analize tega, kako so utemeljene politične družbe in kako jih je mogoče upravljati. Prav tako predstavlja tudi vizijo o tem, kako nam lahko politična skupnost omogoči, da postanemo bolj svobodni in srečni, kot je bilo mogoče kdajkoli v človeški zgodovini, saj še nikoli doslej ni nastopilo obdobje (tako vsaj meni Hobbes), v katerem bi bile iz družbe odstranjene vse napake filozofov in bi ljudje lahko zaživel brez napačnih verovanj. Revolucionarna gibanja so se vedno nagibala k porajanju utopij, in morda smo vse doslej spregledovali največjo od angleških revolucionarnih utopij.

Prevedel Gorazd Korošec

⁴⁵ Tavad, *The Seventeenth-Century Tradition*, str. 233.

Boromejski voz: estetika postmoderne in postmodernistična estetika

Aleš Erjavec: *Estetika in kritična teorija*,

Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1995, 238 str.

Aleš Erjavec: *K podobi*,

Zveza kulturnih organizacij Slovenije, Ljubljana 1996, 215 str.

1. Estetika v postmoderini dobi

Branje dveh novih knjig Aleša Erjavca nas sooča z vprašanjem položaja teorije estetike (kot oblike produkcije estetskega interpretativnega teksta) in estetike (kot discipline, ki ima svojo zgodovino in razvoj) v postmoderini dobi. To soočanje nas usmerja na dve *družini* vprašanj: na vprašanja o *estetiki* in na vprašanja o *postmoderini*.

Pojem estetike lahko analitično razdelimo na njeno (a) *predzgodovino* (poetski razvoj do Baumgartna), (b) *zgodovino* (od nauka o čutnem spoznanju do filozofije lepega in filozofije umetnosti, z drugimi besedami, od Baumgartna prek Kanta in Hegla do Benjamina in Adorna) ter (c) *pozgodovino* (od filozofije umetnosti prek filozofije kot umetnosti do teorije umetnosti in študijev kulture). Predzgodovino lahko razumemo kot formiranje *možnih svetov poetskega izraza* od antike do začetka moderne v razsvetljenstvu. Zgodovino estetike lahko imenujemo obdobje oblikovanja avtonomne filozofske (meta-teoretske) estetike v njenih sinhronih ali diahronih pojavnostih. Pozgodovina estetike se lahko imenuje obdobje *po smrti estetike* ali, paradokсно, obdobje, ko je estetika kot filozofska metateorija z diskurzi o umetnosti kot učinku kulture *končno* udejanjena. Drugače povedano, medtem ko je bil odnos med moderno estetiko in ideologijo (družbeno teorijo in prakso) dvajsetega stoletja

vedno intertekstualen, predstavlja odnos med postmodernistično estetiko in posameznimi (fragmentarnimi, odslikavajočimi) ideologijami sodobnosti prežemajoče prepletanje, saj umetnost in kultura nista več dva institucionalno ločena modela oblikovanja vedenja, znanja in oblik izražanja, ampak, paradokсно, med seboj soočena učinka. Umetnost se kaže kot učinek kulture in kultura *deluje* na način umetnosti, estetizira oziroma zrcalno zamolčuje svojo vsakdanjo množično produkcijo – izmenjavo – potrošnjo z oblikami izražanja in prikazovanja umetnosti. Estetika v *postmoderini dobi* privzema oblike (privzemanje je tako *dekonstrukcija* kot simptom v lacanovskem pomenu ter *simulacija* in *fikcionalizacija* pri Baudrillardu) diskurza in diskurzivnih produkcij razprave in interpretacije kulture (družbenih formacij ustvarjanja pomena, smisla in vrednosti).

Postmoderno lahko razumemo kot grob in okoren (odprt in spremenljiv) način pisanja o aktualnosti, vendar pa tudi kot določujočo *megakulturo*, ki naddeterminira področja pojavnosti in umetnosti ter teorije (estetike), in tudi kot množstvo *medkontekstualnih določil* sinhrono prisotnih kultur poznega kapitalizma, postsocializma (ali postkomunizma) in kultur tretjega sveta. Zaradi tega imata estetski tekst in estetski diskurz lastnosti zgodovinskega razvoja estetike (mimESIS lastne zgo-

dovine) in tudi lastnosti protiteoretskih glasov oziroma šumov (kako pripeljati estetiko do lastnega asimetričnega Drugega) ter funkcije estetizacije samega govora o umetnosti in kulturi. V določilih *postmoderna stanja* pa se vendarle pojavlja izrazit historični determinizem, ki povzroča, da se, na primer, estetski diskurz kaže kot *simulacija* (prikazovanje prikazane) tradicionalnega filozofskega diskurza (na primer cinično zanimanje za Kanta) in kot dokončna prekinitev s filozofijo (študiji kulture in teorije umetnosti). Protifilozofskost postmodernistične teorije kulture in umetnosti privzema oblike takih *kulturoloških naturalizacij*, ki so bile v času *totalitarnih sistemov* nepredstavljive, in oblike poskusov, da se umetnost in kultura prikažeta kot funkciji ideologije. Drugače povedano, umetnost v *postmoderini dobi* v protifilozofskih interpretativnih tendencah privzema oblike kulturnih študijev (*cultural studies*). To pomeni, da umetniško in estetsko nista posebno diferencirani in avtonomni vrednosti, ampak funkciji kulture in njenih *pragmatičnih* kontekstov. Vse te rešitve in nakazovanja pa ne pomenijo končnih razpletov *boromejskega vozla* sodobnosti, ampak ravno sinhrono graditve te kaotične in entropične aktualnosti ter njeno imanentno samokritiko, ki se lahko v enem trenutku spremeni v uživanje smisla, v drugem pa v pragmatično preobrazbo smisla v blago.

2. Estetika in kritična teorija

Knjiga *Estetika in kritična teorija* je sestavljena iz osemnajstih študijev in esejev, nastalih iz različnih pobud v času druge polovice osemdesetih in prve polovice devetdesetih let (kongresi in simpoziji iz estetike, posamezna preda-

vanja ali strokovne objave). Večji del tekstov je bil sprva objavljen v angleščini, francoščini, poljščini in madžarščini.

Kljub temu, da gre za zelo heterogeno knjigo (zbirko razprav), jo opredeljuje značilen postopek: definiranje *sodobnega* pojma estetike (»Estetika med pojmom in konceptom«, »Zakaj estetiki«, »Razkritje formalizma«, Sublimno in aura«, »Adornova dediščina«, »Skrbeti za norme«, »Estetika in kritična teorija«) in nato izvajanje posameznih diferenciranih diskurzivnih formacij, ki korespondirajo filozofiji (»Estetika in filozofija«, »Filozofija: nacionalna in mednarodna«), likovni teoriji ali likovni estetiki (»Zakaj forma«, »Sejalci«), teoriji arhitekture (»Zakaj arhitektura v postmoderini dobi?«), družbenim vprašanjem (»Nasilje in estetika«), teoriji umetniške in politične avantgarde (»Ideološka in umetniška ustvarjalnost«, »Umetniške in politične avantgarde« ter »Umetnost in revolucionarni umetniki na oblast!«) in oblikovanju postmodernistične teorije (»Subjekt v postmodernizmu, subjekt v modernizmu«). Pričujoča knjiga je prehod (transfiguracija) od estetike kot moderne discipline s prepoznavnimi *mejami* in *kompetencami* k intertekstualni estetiki postmoderne in k postmodernistični estetiki. Ta prehod je vsekakor dramatičen in epistemološko provokativen, kar pomeni, da gre za zamenjavo merila oblikovanja narave estetike kot teorije, ki potrjuje sebe kot disciplino in ki sebe spreminja (transformira) z intertekstualnimi *prehodi* z drugimi diskurzi o umetnosti, filozofiji, kulturi in sami estetiki. Pokazana so (soočena so) notranja (imanentna) in zunanja (asimetrična) merila razprave (izoblikovanja) vedenja o umetnosti in kulturi.

V razpravi *Estetika in filozofija* sooča Erjavec statusne in interpretativne razlike med *estetiko* in *filozofijo* in pokaže, kako se estetika nujno ločuje od filozofije ter tako postane še nekaj drugega, hkrati pa se estetika kot še nekaj drugega vrača k filozofski *osi graditve konsistentne pripovedi*. V vrsti možnih rešitev stoji značilno in zelo koristno nasprotje med vrsto negacij smiselnosti estetike v današnjem času in odgovorom, ki nas vrača k afirmaciji estetike. Nekje je povedano: čemu govoriti danes o estetiki, če le-ta ni določena in opredeljena disciplina, če ni niti znanost v pravem pomenu besede niti filozofija, pri čemer je brez jasno določljivega objekta, brez izhodiščnih določitev v slovenski filozofski tradiciji in je poleg tega še konservativno spekulativno teoretiziranje, katerega teme so predvsem stvar preteklosti. S prvim odgovorom je pojem *estetike* opisan kot konvencijska oznaka, ki označuje estetiko kot del filozofije in kot znanost o umetnosti: »Pojem estetike je konvencijska oznaka, estetiško početje pa nenehno oscilira med filozofijo in znanostjo«. Odgovor na pripombo, da estetika nima *pravega objekta*, je rešen s tezo: estetika danes za svoj objekt nima splošnega pojma čutnega izkustva (naravno lepega), ampak predvsem umetnost kot obliko družbenega ustvarjanja. Ne da bi se poglobljali v nadaljni potek razprave, lahko rečemo, da Erjavec poda sodoben in v konceptualnem pomenu odprt pojem estetike, ki označuje različne estetske razprave v poznem modernizmu in posameznih različicah postmodernističnega premisleka o razliki med *historičnim* in *aktualnim pojmom estetike*. V eseju *Zakaj estetiki? Vloga estetike kot filozofije umetnosti v postmodernistič-*

ni umetnosti in kulturi se dogaja naslednji korak, ki omogoča prehod iz *estetike v postmodernistično estetiko*. Pojem filozofije umetnosti je izpeljan na sami notranji mejni črti *pozna moderna – postmoderna*, s čimer je pokazano, kako estetika kot filozofija umetnosti postane *filozofija o umetnosti in kulturi*, oziroma da preneha biti *normativna* in postaja večinoma *deskriptivna*. Takšen način razmišljanja je izpeljan iz umestitve postmodernistične problematike, na primer; v razpravah Charlesa Jencksa (pojem *postavantgarde*), Hughja J. Silvermana (*kulturni vpis*) in Arthurja Dantoja (*interpretativni mehanizmi in ready-made-logika*). Ravno tu je uvedena ključna trditev, ki omogoča *postmoderno stanje*: »Estetika danes je prvenstveno odvisna od umetnosti.« Vpeljava opredelitve estetike kot funkcionalne odvisnosti obrne tradicionalen in modernističen tok stvari, tako da pokaže, da je danes teorija oblika *mimezisa mimezisa*, t.j. prikazovanja umetnosti v njenem dosežku zmožnosti interpretacije interpretatorja, oziroma da umetnost z odsliskovanjem sebe redefinira kot obliko intertekstualnega ustvarjanja smisla. Funkcionalni obrat v odnosu med estetiko in umetnostjo se je zgodil pod vplivom različnih družbenih procesov, ki označujejo aktualnost, kot so učinki postzgodovinske, postkapitalistične, informacijske družbe.

V razpravah »Razkritje formalizma« ter »Zakaj forma?« je s posredovanjem odnosa med formalno rešitvijo in pomenskim ter smiselnim (ideološkim) učinkom uveden relacijski odnos med tradicionalno estetsko razpravo o formi (univerzalnega čutno oblikovnega učinka) in možnostjo razprave in interpretacije likovnih učinkov (konkretne-

ga dela). Ta paradoksen odnos je osnova (razcep, razlika, razkol), iz katere bo izpeljana možnost estetike kot diskurza o likovni umetnosti, vendar ne o univerzalni ali spekulativni likovnosti. Razprava o formi in formalizmu predstavlja pri Erjavcu uvod v estetiko kot teorijo likovnih (in vizualnih) umetnosti, kar obravnava v knjigi *K podobi*. S teksti »Subjekt v postmodernizmu, subjekt v modernizmu«, »Zakaj arhitektura v postmoderni dobi?« in »Sejalci« prehaja na področje postmodernih diskurzov in s tem interpretiranja možnih opredelitev postmoderne kot *horizont umetnosti in kulture*. Razprava o postmodernistični arhitekturi in subjektu omogoča razločevanje med niansiranimi razlikami med moderno in postmoderno do epohalnih razlik in *modelov nove (spremenjene) aktualnosti*. Razprava »Sejalci« je bila napisana v času razstave *Slovenske Atene 1991 – 1907*, ki jo je septembra 1991. leta priredila Moderna galerija v Ljubljani. Gre za značilno postmodernistično *nalogo*, katere izhodišče predstavlja zamisel prikazovanja prikazanega s pomočjo citatov in kopij. Motiv slike Ivana Groharja »Sejalec« (1907) je pomenil izhodišče za vrsto umetnikov, ki so ga s svojim delom interpretirali. Erjavec v svoji razpravi izhaja iz stališča Wolfganga Welscha, da postmoderna presega totalnost. Zatorej se postmoderna ne začneja kot *nekaj novega* ali *drugega* od moderne, ampak z njeno notranjo razgradnjo. Problematizacija modernosti, danes lahko rečemo tudi praktična umetniška in teoretična estetska problematizacija modernosti, je povzročila, da se samo modernost pojmuje (gleda) na povsem drugačen (spremenjen) način. Odvzeta ji je *idejna moč* velike pri-

povedi in pokazana je kot *govor o govoru* ali *prikazovanje prikazanega*, pri čemer je vsako novo prikazovanje zakrivljanje normativnega pogleda moderne in vnašanje fragmentarnosti v njeno, metaforično povedano, konsistentno *tello*. S tem projektom je kodiran kratki stik med slovensko tradicijo moderne in postmodernistično *simulacijo* pojavnosti tradicije kot kulturne in umetniške formacije v nastajajočem postsocializmu. Teksti »Nasilje in estetika«, »Sublimno in aura«, »Adornova dediščina« so diskurzi o postmodernistični estetiki v pravem pomenu, saj ugotavljajo posamezne (fragmentarne) mimetične odklone od modernističnih velikih pripovedi oziroma odklone od *ene resnice moderne* k posameznim pripovedim, ki so izpeljane iz odnosa umetnost-nasilje, umetnost-sublimno-filozofija, kritično-postkritično-kritično.

3. K podobi

Knjiga *K podobi* je knjiga o postmodernistični estetiki ali estetiki v postmoderni dobi, kar pomeni, da se namesto velikih tem estetike (tradicionalni pristop k lepemu, velika sistemska pripoved) ali samoopazujočih refleksij (pozni modernizem) vzpostavi vrsta posameznih pripovedi in interpretacij o vlogah vidnega v sodobni pluralistični kulturi (kulturah poznega kapitalizma in postsocializma). Knjiga vsebuje tri ravni diskurzivnega prikazovanja:

raven estetike vizualnega (od Maurica Merleau-Pontyja in Mikela Dufrenna prek Jeana-Françoisa Lyotarda do Martina Jaya, Davida Carrola, W.J.T. Mitchella in Normana Brysona)

raven teorije likovnega oziroma teorije, ki je interpretacija vidnega (ideološko prebranega) dela (interpretativni odziv na aktualno umetnost, še

posebej na umetnost postsocialističnih kultur v poznih osemdesetih in devetdesetih letih)

raven vpliva kulturnih študijev, kar pomeni, da se umetnost ne obravnava samo v njeni ezoterični avtonomiji posebnega in izjemnega doživljanja, ampak umetnost v funkcionalnem odnosu do kulture ali aktualnih produktivnih formacij kulture (ključna mesta so tista, kjer gre za uvid in opis razlik kulturnega funkcionalizma med kulturami v ZDA in v postsocialističnih družbah; posebej je poudarjen primer Slovenije z močnim vplivom gibanja Neue Slowenische Kunst v ozadju).

Knjiga je pisana v širšem okvirju postmodernističnih razprav in tematizacij *retorike figure* (Jean-François Lyotard, *Discours, figure*), *fenomena vizualnega* (Hal Foster [ur.], *Vision and visibility*), *vizualnega prikazovanja v zgodovini umetnosti* (Norman Bryson, *Vision and Painting – The Logic of the Gaze*), *statusa pogleda v sodobni kulturi* (Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil*), *okularocentričnega* (Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*) ali pa optično nezavednega (Rosalind Krauss, *The Optical Unconscious*). V zvezi z nakazanim *duhovnim* (tematskim) okvirjem razprav vsebuje knjiga Aleša Erjavca posebnost, t.j., da izhaja iz diferenciranega ideološkega formuliranja pogleda v kulturah postsocialističnih družb. Na samem začetku knjige lahko preberemo: »Zaradi tako različnih okoliščin je eden mojih namenov pokazati v tej knjigi na različnosti med deželami in svetovi, ki jim pripadajo, hkrati pa tudi na njihovo vedno intenzivnejšo medsebojno prežetost. Pri tem je treba poudariti, da poteka v tej osmozi

najočitnejši pretok vplivov predvsem iz Prvega sveta v Drugega in Tretjega, le posredno (v glavnem prek priseljencev iz teh dežel) pa v obratni smeri.«

S stališča filozofije razkriva Erjavec v postmodernistični teoriji še ne dovolj izpostavljen model interpretacije percepcije, t.j. filozofijo percepcije Maurica Merleau-Pontyja. Izpostavljanje del Maurica Merleau-Pontyja in zgodnjih Lyotardevih spisov nas pri branju povrne k enemu od značilnih vozlišč, kjer si stojijo nasproti fenomenološka filozofija, strukturalizem in postmodernistične teorije. Zanimanje za pozno fenomenološko misel (Merleau-Ponty, Lyotard) nakazuje, da ima logika evolucij od fenomenologije percepcije prek strukturalizma in poststrukturalizma do teorij postmoderne svoje stranske poti, na katerih prihaja do *kratkih stikov* med fenomenološko mislijo in postmoderno. Za razprave, ki jih obravnava Erjavec, so pomembne metode postmarksizma pri Martinu Jayu in njegovo osrednje delo *Downcast Eyes*, ki rekonstruira vlogo vidnega (okularocentriзма in njegovih kritik) od antike prek razsvetljenstva, Bergsona, Batailla, Merleau-Pontyja, Lacana, Althusserja do Foucaulta, Deborda, Barthesa, Metza, Derridaja, Irigarayeve, Levinasa in Lyotarda.

Knjiga je razdeljena na tri dele. V prvem delu gre za kontekstualni pogovor o pojmu postmoderne («*Nikoli ne berem, le slike gledam*»), o statusu pogleda (*Kar vidi oko*) in o historiziranju predstave (*Evzebij, ikonoklazem in podobne*). V izpeljavi pojma postmoderne se Erjavec opira na analize *poznega kapitalizma* Frederica Jamesona, z drugimi besedami, na postmoderno Prvega sveta.

Drugi del je usmerjen na interpretacije filozofije percepcije Mauricea Merleau-Pontyja (*Oko, telo in duh*) in teorijo figure Jeana-Françoisa Lyotarda (*Diskurz, figura ter Lyotardova dediščina*). V bistvu gre za gibanje od *nove ontologije vida*, kot je to za Merleau-Pontyja formuliral Martin Jay, do epohalne razlike med diskurzom in figuro, ki se v Lyotardevih razpravah kaže kot *kritika ideologije* oziroma kot izgradnja razlike med moderno in postmoderno.

Tretji del se ukvarja s prikazovanjem *estetskega polja* Drugega sveta, t.j. z estetskim okoljem in učinki postsocializma. Vsebuje dve poglavji. V poglavju *Drugi svet* so z vzporednimi interpretativnimi posegi iz področja kulturne analize in kritike vizualnih umetnosti orisane vse pomembnejše umetniške formacije postsocializma (ruski Soc Art in umetnost perestrojke, kitajski *cinični realizem* ali *politični pop*, slovenska retrogarda itd.). Kompleksen problem identitete postsocialistične umetnosti prikaže Erjavec kot pluralen glede na realsocialistično kulturo, disidentski modernizem, zahodni pozni kapitalizem, posebnosti nacionalnih kultur, vloge množične kulture (vpliv glasbe: Laibach v Sloveniji, Pop mehanika v Rusiji ali BP Service na Madžarskem). Njegova izhodiščna trditev se glasi: »Moja osnovna trditev je, da se v času razkroja socializma v nekaterih socialističnih deželah pojavi specifična zvrst postmodernizma, katere glavne lastnosti so intenzivna uporaba ideolo-

gije, še posebej politične ali pa, pogosto, nacionalne tematike in od tod izvirajoče ideologije. Odnos do njiju je bodisi ironičen bodisi resen, tako da se že v tem pogledu razlikujeta od sočasne »disidentske« kulture v teh istih deželah (ki sledi modernistični tradiciji). »Ne resnost« te teorije je morda še značilnejša in pomembnejša, kot se zdi na prvi pogled, kajti postmoderna ironija ne le da nasprotuje resnosti, ki so jo klasični disidentski in modernistično avantgardni umetniki prispevali umetnosti, pač pa tudi običajnemu modernističnemu zavračanju tradicionalne kulture, ko je bila ena glavnih tarč modernistov.« V zaključnem poglavju »Plainska fotografija in konstituiranje nacionalne identitete« je demonstrativno pokazano, kako postane *regionalni diskurz* diskurz postmodernistične paraidentifikacije (ali dekonstruktivne identifikacije) v *estetskem polju* vizualnega oblikovanja. Postavljanje *estetskega polja* vizualnega oblikovanja se udejanja v duhu strategije *geoestetskega* (F. Jameson). To pomeni, da je estetska ureditev prikazana kot funkcija interakcije med identiteto subjekta in njegovim konkretnim eksistencialnim prostorom (svetom). S sklicevanjem na primer Laibacha (fotografija iz knjige *Kraljestvo Zlatoroga*, 1990) se v *estetskem polju* celoten kompleks *nacionalnega mita* (identitete) ironično obrne in pokaže kot simptom postsocializma.

Miško Šuvakovič

Digitalna estetika

Marina Gržinić, V vrsti za virtualni kruh. Čas, prostor, subjekt in novi mediji v letu 2000,

Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, 193 str.

1. Rzsrediščene estetike

Ob koncu šestdesetih let je moderna estetika doživela svoj *zgodovinski iztek*, saj je postala življenje samo (defikcionalizacija umetnosti) ali pa se je pretvorila v fragmentarno teorijo umetnosti, ki sega od specializiranih teoretizacij (teorije informacij, semiotike, semiologije, kritične teorije, psihoanalize) do *teorij o umetnosti* (od strukturalistično poststrukturalističnih propozicioniranj *Tel Quela* prek konceptualne umetnosti do antropološke teorije umetnika in kritičnega diskurza umetnika). *Zgodovinski iztek estetike* je naznanil, da je izgubila svoj totalizirajoči objekt (lepo) in razdejala svojo metodo *filozofske kontemplacije* in mimetično ustrezajoče ji *spekulativne razprave*. Z drugimi besedami, *smisla* estetike ni bilo več mogoče iskati v projekciji možnega sveta (čutnega, lepega, umetnosti), pač pa v doživetju lastnega konca (teoretske katastrofe). Zelo strnjeno: na mesto čutnega je stopilo *konceptualno*, na mesto lepega družbeno (ali ideološko), na mesto umetniškega pa eksistencialno (eno stališče) ali teoretsko (drugo stališče). V tem obdobju se je prenehalo iskanje Heideggrovega *izvora umetniškega dela*, Benjaminovo razumevanje *umetnosti v obdobju mehanične reprodukcije in umetnika kot proizvajalca* se je izkazalo za aktualizirano napoved Wittgensteinove teze, da moramo o tistem, o čemer ne moremo govoriti, molčati, in da mora-

mo pojme, kot so bit, bistvo ipd., zvesti na njihovo uporabo v vsakdanji govorici, pa so se pokazale na delu v sami umetniški praksi in v samokritično *raztelešeni* teoriji; v tem obdobju so se Barthesova semiologija, Derridajeva dekonstrukcija metafizike in Lacanova *veda o označevalcih* prebijale na teoretsko prizorišče v vmesnih področjih med filozofijo, teorijo književnosti in družbenimi znanostmi.

Prav *zgodovinski iztek estetike* pa je pokazal, da vse to ne pomeni epohalnega konca (discipline, paradigme, zgodovine), pač pa odpiranje vmesnih področij za fragmentarne (metaforično jih lahko poimenujemo tudi *fraktalne*) estetike (estetske svetove). Kar se je v sedemdesetih letih porajalo v *analitičnih porodnih krčih* in je v osemdesetih letih privzelo podobo blage *dekonstruktivistične ekstaze* razbijanja/razslojevanja teoretskosti modernizma, je v devetdesetih letih postalo *proizvodnja rzsrediščenih možnih svetov estetike* in, resnično, uživanje v posameznem smislu. V devetdesetih letih nastanejo posebne estetike v obliki kulturnih študij (cultural studies), študij tehnologije (technoesthetics), študij zaznavanja (kritika okularocentrizma, recepcija-percepcija-apercepcija v mehaničnih sistemih), študij telesa in bioloških naddoločenosti subjekta (študije telesa ter biopolitične in bioestetske študije), itd.

Knjiga Marine Gržinič je nastala znotraj tega področja *proizvodnje* razsređiščenih možnih svetov estetike po moderni, in to v tistem njegovem delu, ki se usmerja k med-slikovnemu/med-tekstualnemu polju med družbeno teorijo (cultural studies, teorija ideologije), teorijo tehnologije (postmoderna teorija tehnologije, simulacionizem, teorije prikazovanja) in teorijo umetnosti (teorije medijev). Za razumevanje estetskih prijemov Gržiničeve je nujno potrebna še ena ugotovitev: njen estetski pristop je mogoče opredeliti kot *performativen*, oziroma, njeno estetsko proizvodnjo lahko opišemo in pojasnimo kot *estetiko na delu*. To pomeni, da izhodišče avtorice ni le *brezinteresno* območje apriorih sodb in avtonomije filozofskega teoretiziranja o estetiki in estetskih problemih, pač pa tudi *konkretno umetniško delovanje in kulture, ki jim pripada* (z drugimi besedami, praksa video umetnika in kritika). Njena zanimanja in *ideologija* ne izhajajo zgolj iz epistemoloških pričakovanj (vednosti o vednosti), temveč tudi iz pragmatičnih konkretnih umetniških in eksistencialnih pričakovanj (moč izražanja, prikazovanja, proizvajanja) v odprtem, spremenljivem, *obscenem*, ekstatičnem in *smrtonosnem* svetu umetnosti devetdesetih let. Estetika ni več pohlevna, malce dolgočasna modra dama srednjih let, temveč izzivalen, *virtualiziran* in *dinamičen* lik, ki pomnožuje svoje epistemološke podobe v *telesih* umetnosti (medijske proizvodnje realnosti), nato pa učinke pojavnosti *tesesa* umetnosti epistemološko kodira v okviru ideoloških obzorij aktualnosti.

2. Estetika in teorija umetnosti v Sloveniji – oris

Mesto estetskega diskurza Marine Gržinič v okviru slovenske *teorije* je mo-

goče opredeliti iz treh vzporednih, a medsebojno določujočih se smeri:

(I) odnos do teorije umetnosti, ki je povezana s konkretnimi dogajanjmi v svetu umetnosti. Pri tem lahko opazimo hipotetično *prehajanje* ekscesnih *prešivnih točk* (point de capiton) moderne in postmoderne umetnosti, od (a) usmeritve, ki prehaja od fenomenološkega-k-strukturalističnemu-mišljenju, v teoriji *reizma* Tarasa Kermaunerja sredi šestdesetih let, prek (b) *materialistične semiologije* slikarstva in kulture (ideologije kulture) Braca Rotarja iz poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih let, do (c) psihoanalitiške teorije *simptoma* Slavojja Žižka in Marine Gržinič, ki spremlja proizvodnjo NSK-ja v osemdesetih letih in (d) današnje *tehoestetike*, ki jo razvijajo zelo različni avtorji, vse od Janeza Strehovca do Marine Gržinič (za ponazoritev lahko vzamemo primerjavo in podrobnejšo določitev ideoloških razlik v razumevanjih teho-kulture, kakršna so prisotna v reviji lacanovske usmeritve *Razpol* in, pogojno rečeno, baudrillardovsko usmerjenih izdajah *KRT-a*);

(II) razvoj teoretske produkcije (od mišljenja do tekstualne produkcije v okvirih družboslovnih znanosti), ki se je razvijala od pozne heideggrovske misli, prek strukturalizma in kritične teorije ter poststrukturalizma, predvsem lacanovske usmeritve (Društvo za teoretsko psihoanalizo v Ljubljani), vse do danes močno razvejanih razkolniških (différand) teorij postmoderne (teorija subjekta, feministična teorija, teorija telesa, teorija tehnike, študije marginalnih skupnosti itd.), in

(III) razvoj estetike, zdaj že tradicionalne fenomenološke in hermenevtične estetike (Pirjevec), prek marksistične in neomarksistične estetike, do *postmoder-*

ne estetike; to zgodovino določajo zelo različna pomembna imena in avtorske usode.

Teoretsko delo Marine Gržinič se je najprej osredotočalo na delovanje gibanja NSK, ki mu je posvetila izvrstne eseje in študije, teorijo vizualnih medijev, problem kulture (visoke, množične, alternativne) in ideologije (*ideologija po smrti ideologije kot velike naracije*) v postmoderni. V razmerju do teorije postmoderne zavzema izjemno mesto, to pa pomeni, da ni prehodila poti, ki je bila običajna za njeno generacijo umetnikov in kritikov: od blagega eklektičnega postmodernizma poznih sedemdesetih in zgodnjih osemdesetih let k *tehnoestetiki* kot spoju visoke in množične kulture. Nasprotno, začela je v okviru skrajnega in ekscenega RETROGARDNEGA postmodernizma slovenske alternative osemdesetih let, torej prav z raziskovanjem in interpretiranjem *strogih* ekstatičnih (tako v estetskem kot v političnem in medijskem smislu) diskurzov in oblik delovanja. To delovanja nam pokaže, kako se ideologija s svojimi epohalnimi preobrazbami (realni socializem – postsocializem, prevladujoča umerjeno postmodernistična kultura – ekscenčni simptomi marginalnih skupin, eklektični postmodernizem – pozni modernizem) *zrcali* v družbenem tkivu/tkanju (textus) in se izkaže za simptom (točka, ki razkriva nemožnost resnice). Metodologija njenega pisanja temelji na intertekstualni povezavi med lacanovsko psihoanalizo (posebna pozornost je posvečena filozofiji Slavojja Žižka), teorijo postmodernizma – predvsem tistimi teorijami, ki se obravnavajo družbene in ideološke procese (pozni kapitalizem, postsocializem, alternativne kulture), feministično teorijo (posebej pomembno vlogo imajo spisi Donne Haraway) in teo-

rijo medijev (širše tehnoestetiko in *sociologijo* simulacionizma). V formalnem smislu je njen diskurz zasnovan na postopkih *analize* (nivo odkrivanja logike distribucije umetnostnih in kulturnih dejstev) in *razprave* (prepoznavanja interpretativnih razlik in pomnoževanja gledišč).

Postmoderna estetika ob koncu dvajsetega stoletja je, metaforično rečeno, *digitalna*, saj kaže, kako *nova elektronska družba* (the new electronic society) po vzoru medijskega dela (deleuzeovsko rečeno *želje stroja*) na novo ustvarja oblike izražanja in prikazovanja. Z drugimi besedami, namesto izraza in predstave nastopajo simulacija in simulakrum, regulacija in deregulacija, iluzija in fikcionalizacija, teritorializacija in deteriorializacija, razteznost zgodovinskega časa in zgoščanje (kompresija) postzgodovinskega *mehaničnega časa*. *Digitalni diskurz* Marine Gržinič je konstitutivni diskurz postmoderne kulture, tistega glasu rezke ostrine, ki med obsceno zapeljivostjo in *nebiološko prodornostjo* kritike izbere kritični in prevratniški odklon. Pokaže nam, kako lahko *kritična* pozicija preživi v postmodernem obdobju in kako jo je mogoče tudi retorično okrepiti. Kritika ne predstavlja več epohalnega *bleska* revolucije (orodja globalnega projekta), temveč grozljivo soočenje s prazno figuralno igro *resnice* v razcepu med prvotnim in drugotnim prizoriščem eksistence.

V strukturalnem smislu je knjiga, metaforično rečeno, nastala kot hipotetični hipertekst, kar pomeni, da v njej ne obstaja zgolj en preprost intertekstualen odnos med umetnostjo in teorijo, pač pa vzpostavlja možne, pogosto nekonsistentne in neprimerljive odnose (v vseh smereh zamišljenega tekstualnega prostora) med teksti zelo različnega (neprimerljivega) porekla: filozofskega, kulturološkega

ga, teoretskega, umetniškega, tehničnega ... Ena od bistvenih lastnosti *pravega* postmodernega teksta je tudi ta, da na ravni svojim *telesom* kaže tisto, o čemer govori, zato tudi diskurz Marine Gržinič kaže, kako se metafora hiperteksta pretvarja v *večrazsežno* gibanje skozi tekstualne odnose (tekstualna promiskuiteta). Knjiga razsežnost svoje semantične pomnožitvene *ustreznosti* bralcu predstavlja na dramatičen (v postmodernističnem besednjaku) ali travmatičen (v lacanovskem besednjaku) način.

3. Zgradba in idejni okvir knjige

Knjiga, ki je pred nami, zastavlja temeljna tradicionalna filozofska vprašanja (bistva, realnosti, fenomenov, narave in položaja subjekta, razlike med prikazovanjem in izražanjem, odnosa med telesom-videnjem-umom itd.) na nepričakovano drugačen (transfiguriran) način. Srečamo se s preobrazbenim *postopkom*, ki nam pokaže, kako *nova elektronska civilizacija* premešča *točke pogleda* na svet, pa tudi, kako se spreminja (*prefabricira* in *simulira*) sam ta svet, pri čemer ustvarja nov pojem realnosti in samega eksistenčialnega bivanja v svetu.

Knjiga je razdeljena na šest poglavij:

(1) »Časovno-prostorska paradigma« – to poglavje govori o časovno-prostorskih odnosih in njihovih interpretacijah v modernizmu in postmodernizmu. Časovno-prostorski odnosi služijo kot paradigmatški okvir preučevanja različnih (spremenljivih) odnosov proizvodnje, zaznave in interpretacije sveta. Tako na primer Foucault prostor poistoveti s prostorom telesa, ki je konceptualizirano glede na prostore zatiranja, socializacije, discipliniranja in kaznovanja. Certeau dojemata prostor kot okvir za človeško ustvarjalnost in delovanje. Bachelard se je osre-

dotočil na prostor imaginacije (poetični prostor). Lefebvre razkrije dialektične odnose med prostorom in časom, pri tem pa pokaže, kako se lahko pojem prostora metaforično nanaša na zelo različne pojme. Fredric Jameson postmoderno *stanje* dojema kot posledico krize našega razumevanja časa in prostora. Prav tako je orisan tudi pojem *časovno prostorske zgostitve* v razpravah Davida Harveya. Po Harveyu je pojmovanje odnosa med prostorom in časom kulturološko določeno in ima zelo različne vloge v tradicionalni misli, modernizmu in postmodernizmu; drugače rečeno, oblike predstavitve prostora in časa v ekonomiji, politiki in kulturi posedujejo paradigmatške prepoznavne značilnosti določenega družbenega obdobja. Gržiničeva zaključuje, da je modernizem prostor dojemal kot stranski pojav družbenih funkcij, medtem ko za postmodernizem ugotavlja: »... postmodernizem pa skuša prav urbani prostor osvoboditi te funkcije, zato je prostor v postmodernizmu bolj v funkciji določne fikcije kot funkcije.« Zato se v devetdesetih letih srečujemo z dematerializiranimi informacijami, strukturno spremenljivo komunikacijo in deteritorializacijo ali razprostorjenjem.

(2) »Kontekstualizacija« – poglavje obravnava status pojmovanja prostora in časa ter virtualnega v sodobni teoriji in filozofiji. Izhodiščna teza se glasi, da moramo nove tehnološke *fenomene* obravnavati v povezavi z družbenimi situacijami in njihovimi *realnostmi*. Avtorica zelo natančno razgrajuje (dekonstruira) besednjak *postmodernih diskurzov*, pri čemer pokaže, kako se tehnične metafore (metaforične uporabe pojmov *virtualne realnosti*, *teorije kaosa*, *umetne realnosti*) uporabljajo v sodobnih kulturah in kako sodelujejo pri izgradnji *ideološkega naddoloču-*

jočega obzorja. Križanje stroja in biološkega organizma, tako v proizvodnih odnosih ustvarjanja kulture kot tudi v teoretičnih razpravah, omogoča oblikovanje metaforične vizije, pa tudi nepričakovano postavitev vprašanja o ontologiji. Po besedah Donne Haraway se nova metafora *ontologije* glasi: »Kiborg je naša ontologija; daje nam našo politiko.« Prav tako je bistvenega pomena tudi teza Petra Lunenfelda, da *hibridni mediji* zahtevajo tudi *hibridne interpretacije*. V podopoglavju »Režim kulturne vidnosti« so razdelane teorije (modeli, interpretacije) oblikovanja v odvisnosti od *kulturne vidnosti* (*visibilité culturelle* po Gillesu Deleuzeu). Raziskana je vrsta različnih teorij *vidnosti*, od Christiana Metza do Guya Deborda, Martina Jaya itd. Zelo poučna je primerjava, ki opisuje spremembe v pojmovanju videnja od Ervina Panofskega (konvencije o perspektivi, simbolne forme) in Martina Heideggerja (odnos med perspektivo in vladajočim subjektom) prek Mauricea Merleau-Pontyja (telesnost pogleda) do Jacquesa Lacana (razlika med očesom in pogledom). Pozornost je namenjena tudi kritiki okularocentrizma in njegove kulturne vseprisotnosti, ki je prisotna v spisih Martina Jaya.

(3) »Razmejitev in omejitev pojmov« – poglavje obravnava pojme, kot so *virtualna realnost*, *ne-časovni* (u-chronic) čas, *paraprostor* (paraspaces). Prikazane so *ontološke* razlike med optičnimi (fotografija, film), elektronskimi (video) in digitalnimi (računalniki) tehnologijami glede na pogoje zaznavanja, dožemanja in prikazovanja v različnih zgodovinskih in kulturoloških situacijah. Ponuja tudi model *preoblikovanja sodobnega subjekta* glede na *preoblikovanje videnja*. Pozornost je namenjena tudi filozofskemu okviru vir-

tualne realnosti, v skladu s teoretskimi razpravami Paula Virilia in Edmonda Couchota. Po Couchotu imamo opravka s prehodom od predstave kot celote (slikarstvo, fotografija, film), t.j. od načela podobe, ki temelji na *zastopanju* (reprezentaciji), k elektronskim medijem (video, računalnik), ki temeljijo na *predstavitvi* (prezentaciji). Digitalna predstava ne pomeni zgolj prekinitve vezi z analogijo, temveč tudi z mimetičnim modelom. Fenomen virtualne realnosti temelji na simulacijskih scenarijih zaznave, oziroma na reakciji na zaznavne reakcije, ki jih je mogoče programirati in reprogramirati. Pri virtualni realnosti razvoj umetnosti poteka od avtorja in objekta k opazovalcu in strojem. Z uvedbo pojma virtualne realnosti moramo preoblikovati tudi odnos med javnim-zasebnim-in-virtualnim prostorom, to preoblikovanje pa ima *ideološki* značaj. Na tem mestu avtorica navaja psihoanalitično vprašanje Slavojja Žižka o tem, *kako se računalnik vpisuje v naš simbolni univerzum*, pravzaprav o tem, *kako se virtualna realnost vpisuje v našo ideologijo?* Odgovor je paradoksalen, vendar bistven za metaforiko virtualne realnosti in kiberkulture: namesto da bi robota opredelili kot umetnega človeka, samega človeka definiramo kot *naravnega robota*. Preobrnitev razmerja med naravnim in umetnim je rezultat dejstva, da je pravo realno vedno skrito (sredi simbolnega). In zato je mogoče podati naslednjo opredelitev *narave virtualne realnosti*: »In računalniško generirana virtualna realnost je prav eksemplarni primer realnosti, razumljene skozi ovinek, skozi svojo virtualizacijo, saj se tukaj realnost v celoti generira s pogoji možnosti.« Pojem *paraprostora* (terminalskega prostora ali hiperprostora) označuje matematično konstruiran prostor (tradicio-

nalna opredelitev), pozneje pa tudi računalniško *proizveden* prostor (tehnološka opredelitev). Paraprostor je eden od možnih načinov proizvodnje *paradoksalnega pojma prostora* v postmodernizmu. Prostor *izven prostora* in *čas brezčasnosti* niso več samo *metafizična alegorična določila*, ampak izkustveno prepoznavni učinki računalniške produkcije.

(4) »Simulacija in filozofsko delo Jeana Baudrillarda« – poglavje obravnava teorijo simulacije in simulakruma v sodobnem svetu, pri čemer se opira na interpretacije Jeana Baudrillarda in jih dopolnjuje. Avtorica uvaja pojem simulacije v tehnološkem kontekstu (simulacija zamenjuje reprezentacijo), zatem pa razdela odvrnitev od neomarksizma k post-strukturalizmu v teoretskem interpretativnem kontekstu. To pomeni prehod z ekonomske na lingvistično analizo, z lingvistične pa na medijsko analizo. Uvedeni pojem hiperrealnosti je natančneje opredeljen tako na področju politike, kot tudi družbe, ekonomije in zgodovine. Avtorica ugotavlja, da živimo sredi estetske halucinacije realnosti. V podpoglavju »Obscenost komunikacije – televizija in vojna« preučí vlogo novih medijev, še posebej televizije kot reproduktivnega medija, v *konkretnem* družbenem dogajanju (vojna, Zalivska vojna) in pri ustvarjanju realnosti v množični kulturi.

(5) »Postmodernizem in nove tehnologije« – to poglavje obravnava teorije postmodernizma v povezavi s proizvodnimi funkcijami tehnologije. Razmerje med postmodernizmom in tehnologijo, oziroma med tehnologijo in družbo, je opredeljen s pomočjo teoretskih razprav Fredrica Jamesona, Arthurja Krokerja, Davida Cooka in Marka Poster-

ja. Poglavje si prizadeva poiskati interpretativni odgovor na vprašanje: »Zakaj in kako obstajajo te tehnologije in njima pripadajoče realnosti v tem času in katerim, družbenim, intelektualnim, filozofskim potrebam in željam ustrezajo?«

(6) »Kiborg« – zadnje poglavje obravnava pojem kiborga, vse od njegove tehnične opredelitve do vzpostavitve tega pojma kot filozofske in teoretske metafore. Posebna pozornost je posvečena razpravam Donne Haraway. Ena od izhodiščnih hipotez knjige je, da *mi sami nismo le teoretsko opredeljeni (interpretirani), pač pa tudi proizvedeni s pomočjo strojev*. Zatem pa razprava pokaže, kako je pojem kiborga opredeljen pri Harawayevi in Žižku, opozori pa tudi na novo (tehnološko-politično) opredelitev pojma Drugega (neustrezni Drugi ali negativni Drugi).

* * *

Pred sabo imamo knjigo, ki se bere hitro in s svojim ritmom posnema *metafiziko hitrosti* Paula Virilia. Odkriva nam svet (virtualno realnost) in sposobnost tega sveta, da uporabi (metaforizira) tehniko za to, da bi razsrediščil in končno porušil polni subjekt tradicije/moderne ter pokazal na njegovo simulirano prisotnost na mestu zastopanja in zastopnost na mestu ontološke prisotnosti. Negativna dialektika se izkaže za *radikalni rez* v tkivo identitete, ki ne more več postati niti *to* določeno bitje (tradicija) niti enoznačni kod lingvističnih in semiotičnih govoric (modernizem), pač pa je tehnološko/medijski učinek.

Miško Šuvaković

Ankersmit in iskanje teorije historičnega izkustva

Franklin R. Ankersmit, *History and Tropology.*

The Rise and Fall of Metaphor,

University of California Press, London 1994, 244 str.

Sodobna filozofija zgodovine, v okvir katere sodi tudi obravnavano delo F. R. Ankersmita, si v slovenskem prostoru zasluži širšo predstavitev. Ker s klasično recenzijo tej potrebi ne moremo zadostiti, dodajamo osnovni informaciji o knjigi prevod najkrajšega in hkrati najbolj jedrnatega poglavja: »Šest tez narativistične filozofije zgodovine«. Brez njih si namreč danes ne moremo predstavljati resne razprave na tem področju. Prav tako dodajamo tudi kratek zapis o avtorjih (in njihovih delih), ki so

od petdesetih let naprej oblikovali to razpravo.

»Odgovor iz Evrope«...

Že bežen pregled aktualnih naslovov del s področja filozofije zgodovine¹ pove, da so po njenih evropskih pobudah, ki segajo nazaj do začetka štiridesetih let, pobudo prevzeli ameriški filozofi, literarni kritiki in zgodovinarji. Mislimo na pobudo v razpravi, ki se je sprožila po tem, ko so nekateri evrop-

¹ Dominick La Capra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca, 1983) in *History and Criticism* (Ithaca, 1985); Hans Kellner, »Dreieckangste: Die gegenwärtige Verfassung der europäischen Geistesgeschichte«, Martin Jay, »Braucht die Geistesgeschichte eine sprachliche Wende? Überlegungen zur Habermas-Gadamer-Debatte«, Dominick La Capra, »Geistesgeschichte und Interpretation«, Mark Poster, »Die Zukunft nach Foucault: Archaologie des Wissens und Geistesgeschichte« v Dominick La Capra, Steven L. Kaplan (ed.), *Geschichte deken. Neubestimmung und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte* (Frankfurt/M 1988); Robert F. Berkhofer, Jr. »The Challenge of Poetics to (Normal) Historical Practice«, *The Rhetoric of Interpretation and the Interpretation of Rhetoric* (ed.) Paul Hernadi (Durham, 1989) in »A New Context for a New American Studies?«, *American Quarterly* 41 (1989); David Harlan, »Intellectual History and the Return of Literature«, *American Historical Review* 94 (1989); Joe Toews, »Intellectual History After the Linguistic Experience«, *American Historical Review* 92 (1987); David Hollinger, »The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing«, *American Historical Review* 94 (1989); James T. Kloppenberg, »Deconstruction and Hermeneutics as Strategies for Intellectual History: The Recent Work of Dominick La Capra and David Hollinger«, *Intellectual History Newsletter* 9 (1987) in »Objectivity and Historicism: A Century of American Historical Writing«, *American Historical Review* 94 (1989); Joyce Appleby, »One Good Turn Deserves Another: Moving Beyond the Linguistic; A Response to David Harlan«, *American Historical Review* 94 (1988).

Philosophy in History, Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (eds.), Cambridge University Press, 1984; Michael S. Roth, *The Ironist's Cage*, Columbia University Press, 1995; M. C. Lemon, *The discipline of history and the history of thought*, 1995; Dominick LaCapra, *Soundings in Critical Theory*, Cornell University Press, 1989; Joseph Margolis, *The flux of history and the flux of science*, University of California, 1993; W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, New York 1968; Northrop Frye, *Fables of Identity*, New York 1963.

ski avtorji skušali *razlago* omejiti na ozek deduktivni model, njeno historično inačico pa asimilirati na nekakšno znanstveno razlago (Hempel, 1942), drugi pa so se hipotetično-deduktivnemu oz. probabilističnemu modelu želeli zoperstavili z iskanjem novejših rešitev. Med slednje tako spadata tudi znana predstavnika angleške analitične filozofije – Patrick Gardiner in William H. Dray – ki sta »jezik historiografije skušali približati pogovornemu jeziku«² in na ta način pokazati, da sredstev za analizo historičnega jezika ne gre omejevati na en sam tip oz. model.

Pravzaprav je prav Gardiner – z Collingwodovo asistenco – med prvimi zavrnil tezo o posamičnosti zgodovinskih dogodkov in podobno kot nekateri drugi predstavniki analitične usmeritve dokazoval, da razlaga v zgodovinopisju ne napreduje od posamičnega k splošnemu, temveč od splošnega k posamičnemu. W. H. Dray pa je v delu *Laws and Explanation in History* razpravo še dodatno razburkal s kritiko Hemplove teze o povezavi historične razlage z ustreznim tipom generalizacije. Trdil je, da mora zgodovinar izbrskati značilnosti določenega zgodovinskega dogajanja in ne samo ugotovljati, katerim skupnim kriterijem to dogajanje ustreza. Zaradi tega bi po njegovem mnenju pri razlagi postopkov posameznega akterja preteklega dogajanja morali najprej rekonstruirati način mišljenja ustreznega časa. Ali kot bi dejal Ankersmitov najpogostejši sogovornik, Američan Hans Kellner, rekonstruirati

je potrebno retorično prakso oz. značilni diskurz obravnavanega časa.³

Toda niti Dray niti Gardiner nista ponudila povsem nove alternative Hemplovim izvajanjem. Na to je bilo treba počakati do srede šestdesetih let, ko sta William B. Galie in Arthur C. Danto začela razvijati t.i. narativistično filozofijo zgodovine. Šele takrat je prišlo do vidnejšega premika, do preimenovanja razlage v pripoved ter do poudarjanja t.i. dokumentirane pripovedi, ki »nebistveno« razumevanje (Paul Veyne, 1971) prepušča svetu živetelega, svetu vzrokov in ciljev ... Zgodovina naj ne bi razlagala na ta način, da bi zgolj povezovala ali celo napovedovala. Njene razlage ne bi smele stremeti le k vsakokratnem povezovanju posameznega dogajanja z ustreznim občim načelom, zaradi katerega bi to dogajanje nato postalo razumljivo, temveč bi morale biti to, kar so: jezikovna (diskurzivna) rekonstrukcija pomena, ki ga zgodovinar dodeli pripovedi. Ali kot bi dejal Danto: zgodovinopisje tudi po svojem bistvu ni razlaga, temveč pripoved, pripoved, ki je razložljiva iz sebe same in je kot taka sposobna dogodke, o katerih pripoveduje, razložiti brez poseganja po elementih izven sebe. Razumljiva in razložljiva pa naj bi bila vsaka pripoved zato, ker osvetljuje logično strukturo nekega dogodkovnega zaporedja. Pri tem Danto še posebej poudarja takoiimenovani samorazlagalni značaj historične pripovedi. Po njegovem mnenju nudi pripovedna oblika zgodovinarju tudi nekakšno organizacijsko she-

² Pietro Rossi, »Einleitung«, v Pietro Rossi, (ur.) *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Suhrkamp, Frankfurt /M 1987, str. 7.

³ Glej v Frank Ankersmit, Hans Kellner (ed.), *A New Philosophy of History*, Reaktion Books, London 1995 (»Introduction: Describing Redescriptions«, str. 1-18)

mo, ki ima podobno funkcijo kot teorija znanosti. Osnovno nalogo analitične filozofije zgodovine vidi zato v razpoznavanju logične strukture pripovedi oz. v osvetlitvi njene različnosti od logične strukture znanstvenega preučevanja. Narativne izjave namreč po njegovem mnenju »ne opisujejo samo določenega stanja ali posamičnega dogodka, temveč določeno spremembo ter pri tem razkrivajo tako nasledke posamičnih dogodkov kot tudi vzročne povezave z drugimi dogodki«. ⁴ Pri tem je bil, podobno kot Gallie, prepričan, da moramo ob predstavitvi in zagovoru narativistične interpretacije v zgodovinopisju poseči po instrumentariju jezikovne analize.

Najjasneje in skoraj sočasno je temu pozivu sledil Hayden White, po mnenju mnogih najprodornejši predstavnik narativistične šole zadnjih trideset let. Sklicujoč se na aktualno razpravo na področju lingvistike in semio-logije po njegovem mnenju pojmovna struktura ni odvisna le od logične strukture diskurza, temveč od tiste »globlje spoznavne ravni«, na podlagi katere se zgodovinar sam odloča tako za lastno strategijo razlage kot tudi za vrsto in način diskurza ter lastni stil, pri čemer velja poudariti, da White tovrstno odločitev pojmuje kot *poetični akt*. Izkaže se namreč, da je pri njem spoj naracije in razlage (ki je pred nastopom njegove teorije omogočal, da smo prvi pripisovali eksplikativni značaj) zamenjan s prepričanjem, da zgodovinopisje temelji na poetični osnovi.

Na podlagi te iztočnice se je kasneje lotil analize vseh važnejših izraz-

nih načinov v zgodovinopisju 19. stoletja ter jih skušal speljati v sistem različnih, vnaprej pripravljenih in razdelanih tropov (metafore, metonimije, sinekdohe in ironije). Prepričan je bil, da je šele z izbiro ene od teh prafiguracij (s pomočjo katere postane historično polje tudi dejanski objekt analize) mogoče izbrati tudi ustrezno strategijo razlage, ki jo je sam razmejil na razlago, ki ustreza poteku dejanj, na razlago, ki sledi formalni argumentaciji in razlago, ki je odvisna od določene ideološke implikacije:

– kot primer prve razlage tako lahko štejemo tisto, kjer o pomenu neke zgodovine (zgodbe) odloča lastno dogajanje, tj. neka narativna linija dogajanja, ki – v maniri drame, tragedije, komedije ali satire – spleta med seboj povezane dogodke v neko sosledje,

– principu drugega tipa razlage zadostimo, če nanizana (pripovedovana) dejstva povežemo s katerimkoli ciljem ali razultatom ter jih na ta način speljemo do generalizacij ali kavzalnih zakonov širokega dometa. Na tej podlagi, tako White, nastajajo raznovrstne zgodovinarske interpretacije, ki sledijo formalistični, organicistični, mehanicistični ali konceptualistični paradigmi,

– pri tretjem tipu razlage so obravnavani dogodki odvisni od različnih predpostavk ideološke narave, ki vsaka na svoj način – določajo »smisel« zgodovinskega procesa. V tem primeru pišemo zgodovino v skladu z vnaprej določenim razpletom, ki ga zagovarja ena od vsakokratnih ideoloških usmeritev; ta lahko nastopa:

⁴ Pietro Rossi, »Einleitung ...«, str. 14.

1. kot potrditev vladajočih institucionalnih struktur (konzervativizem);

2. kot zgodovina, katere cilj so strukturne spremembe v bližji (radikalizem) ali daljnji Liberalizem) preteklosti ter;

3. kot zgodovina, ki se identificira z idealizirano preteklostjo (anarhizem).

Na ta način je bila historična pripoved znova speljana na narativno zasnovo diskurza, večji del teoretskih razprav v zgodovinoepisju in filozofiji zgodovine (predvsem v ZDA) pa je do začetka osemdesetih let pristal na stališču, da so vse historične pripovedi bistven in nepogrešljiv interpretacijski element. Na podlagi jezikovne disparitete med oblikami izražanja na eni strani in pomenom na drugi so avtorji teh razprav tudi s pomočjo strukturalistične in kasneje poststrukturalistične tekstovne analize skušali ubežati senci realističnega diskurza. Diskurz so vse bolj pojmovali kot posredniško podjetje; lahko je interpretativen in prainterpretativen in se v enaki meri posveča tako bistvu interpretacije kakor tudi predmetu, se pravi vzroku lastnega nastanka in oblikovanja.

To, takoimenovano *dialektično* naravo diskurza je White zaradi »ideoloških asociacij« ter zato ker »... se vse prepogosto podreja nekemu transcendentalnemu ali pripovedujočemu jazu« preimenoval v *diataktični* (*diatactical*) diskurz. Čeprav je formalno šlo še vedno za isto stvar – tj. za poimenovanje dinamične narave diskurza –, pa White

diataktičnemu diskurzu pripisuje določeno prednost. Po njegovem mnenju leta ne napeljuje na izrazno prevrednotenje, niti na praktično klasifikacijo realitete temveč dvomi v vsa »taktična« pravila, tudi tista, ki določajo njegov lastni ustroj. Zaradi te aporije in velike mere samoironije ga ne moremo usmerjati z logiko. Natančneje rečeno, po eni strani se logiki odteguje, po drugi pa z vztrajnim preverjanjem, ali je s pomočjo logike mogoče dojeti bistvo predmeta obravnave, teži k »meta-diskurzivnim refleksijam«.

Ankersmit in iskanje teorije historično izkustvo

V iskanju te, recimo ji »substance naracije«⁵ so tako White, kasneje pa Kellner in Roth⁶ kot tudi Ankersmit, (ki ga tukaj predstavljamo kot »odgovor iz Evrope«) pozorno analizirali govorico najvidnejših predstavnikov klasičnega zgodovinoepisja 19. stoletja, predvsem dela Rankeja, Micheleta, Carlyla in drugih. Kot pravi sam Ankersmit so se lotili predvsem tistih klasikov, ki so – pred dokončnim razparceliranjem zgodovinoepisja na različne poddiscipline – ohranili instinkt za sublimno. Po tem času je preteklost postala bolj »udomačena«, bolj običajna predvsem pa le ena od možnosti »večne sedanjosti«. Hkrati pa gre za usmeritev, ki je ugotavljala, do kakšne mere sublimno še vedno ostaja znotraj kantovskega sistema. Ali rečeno drugače, z Whitom na čelu so ugotavljali, do katere točke se posamezni »... aspekti preteklosti upirajo domestifikaciji ...« in s

⁵ Izraz je Kellnerjev. Glej Hans Kellner, *Language and the Historical Representation. Getting the Story Crooked*, University of Wisconsin Press, Madison 1989, str. 310-314.

⁶ Glej predvsem Michael S. Roth, *The Ironist's Cage. Memory Trauma, and the Construction of History*, Columbia University Press, New York 1995.

tem omogočajo »... rožljanje pred vrati kantovskega kriticisma ...« čeprav še vedno ne ponujajo »... poti iz dobro urejene hiše kantovskega transcendentizma ...«. ⁷

Okoli tega vprašanja je organizirana tudi večina obravnavane knjige – mimogrede, pet od sedmih poglavij je že izšlo v drugih publikacijah oz. revijah ⁸ – s katero nas avtor na podlagi pregleda razvoja ne-kantovske teorije zgodovine, napeljuje k iskanju načinov, kako se izogniti polastitvi (appropriation) interpretacije. V okviru tega, sklicujoč se na Whita, predlaga nekaj »precej radikalnih in dramatičnih korakov«. *Prvega* predstavlja poskus relativiziranja nekaterih dimenzij zahodnjaške realistične dediščine, katere del je tudi »skrita nevarnost vsega kantovstva«. Možnosti za *drugega* naj bi ponujala sodobna koncepcija zgodovine mentalitet, ki predstavlja »prekinitev z večino zgodovinarskega pisanja 19. in 20. stoletja«. S svojim približevanjem tega, kar nam je bilo tuje in neznano, naj bi ponujala možnost bega pred polastitvijo, po drugi strani pa sam ugotavlja, da je kot tipično razsvetljenski projekt, tudi ta v bistvu del »kantovskega podjetja«. *Tretji* korak sledi neposredno iz drugega in temelji na razmišljanju o naši inten-

zivni kontaminaciji s Kantom, zaradi katere »nismo sposobni razmišljati o disciplini, katere cilj ne bi bil polastitev«. Po drugi strani pa zgodovino mentalitet prikazuje kot možnost, ki odpira vstop v novi »intelektualni univerzum pred nami«. *Četrto* in zadnje obliko ne-kantovskega modela historičnega razumevanja, ki ne bi težila k polastitvi, pa naj bi predstavljal celoten izbor tekstov v knjigi, predvsem pa zadnja tri poglavja, ki na različne načine stikajo za nekantovskimi, nemetaforičnimi oblikami historičnega pisanja.

V njih kantovski transcendentalizem umesti kot teorijo *izkustva* in kot načina, na katerega se to izkustvo preoblikuje v *vedenje*, lastno izhodišče pa vidi v historičnem izkustvu preteklosti. Pri tem opozarja na revnost večine obstoječih historiografskih teorij, ki nas ne morejo voditi pri našem iskanju, saj predvidevajo, »da preteklost nikoli ne more biti predmet izkustva«. Stališč, ki jih srečamo pri Droysnu, Diltheyu, Collingwoodu ali Drayu, stališč, ki presejajo razmišljanja, da naše izkustvo preteklosti temelji le na virih, ki nam jih je le-to zapustilo, je namreč zelo malo. Pa še ta so po njegovem mnenju zbrana okoli (včasih zelo) različnih stališč nemške in anglo-saksonske hermenev-

⁷ Frank R. Ankersmit, *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, London 1994, str. 16-17.

⁸ Trije teksti (»The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History«, »Historical Representation« in »Historiography and Postmodernism«) so izšli v prestižni reviji *History and Theory* (Št. 25, 27 in 28 v letih 1986, 1988 in 1989) dva (»The Use of Language in the Writing of History« in »The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology«) pa v drugih publikacijah (prvi v H. Coleman (ed.), *Working with Language: A Multidisciplinary Consideration of Language Use in Work Contexts*, Berlin 1989, drugi pa v njegovi domači reviji *Mededeligen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 52 no. 1*, Amsterdam, 1989). Svojo prvo objavo sta tako doživeli samo dve poglavji: tukaj prevedene teze (»Six Theses on Narrativist Philosophy of History«), ki predstavljajo prvo poglavje ter zadnje, ki nosi naslov »Historism and Postmodernism: A Phenomenology of Historical Experience«.

tične usmeritve, katerih argumentacija pa je praviloma potekala v dveh korakih:

– *prvič* v opredelitvi načina, na katerega je »posrednik« (agent) preteklosti, doživljal okolje, v katerem je živel in
– *drugič* na podlagi filozofske analize načina, na katerega lahko zgodovinar preslika posrednikovo izkustvo preteklega življenja v svojo interpretacijo.

Pri tem se izkaže, da je avtorje te usmeritve bolj zanimala preslikava tega izkustva kakor sama preteklost, zato Ankersmit sklepa, da gre tudi v tem primeru prej za izključevanje kot prepoznavanje historičnega izkustva. Argument za to najdeva pri Gadamerju, ki je, zavedajoč se potrebe po »ustrezni in razgledani teoriji historičnega izkustva«, trdil, da podobno kot historicizem tudi hermenevtika ni nič drugega kot nadaljevanje razsvetljenstva. Predvsem pa je zatrjeval, da načina, kako doživljamo tekst in njegov pomen, ne smemo ločevati od vprašanja, kaj nam ta tekst pomeni v našem času, kako se naslavlja na nas in na naš svet. Obenem pa je jasno tudi, da Gadamerja zanima predvsem historičnost razumevanja (*die Geschichtlichkeit des Verstehens*) in ne izkustvo historičnosti (*die Erfahrung der Geschichtlichkeit*).

Iz lekcije o Gadamerju nato Ankersmit izpelje dva sklepa. Prvič, prepričuje nas, da je za koristna navodila za anti-kantovsko teorijo historičnega izkustva potrebno pogledati k Aristotelu in drugič, da se pri tem ne smemo zamujati ob njegovi etiki, ker je le-ta, tako kot etika nasploh, preveč naravnana na vsakokratno sedanjost in za-

radi tega za naš namen neuporabna. Po drugi strani pa nas opozarja predvsem na to, da pri Aristotelu še ni kasnejšega (po Descartesu) tipičnega razločevanja subjekta in objekta, temveč pogled, ki razum primerja s struno, katere modalitete so različni nihaji, kar pomeni, da razum lahko v vsakem trenutku povzame obliko zunanjega sveta.

Podobno metaforiko je 2300 let kasneje prevzel tudi Freud, ki je perceptivni aparat naše duševnosti (*unser seelisches Wahrnehmungsapparat*) primerjal z mističnim zvitkom ter tako skušal ponazoriti način, na katerega se v naši podzavesti oblikuje naša psihološka zgodovina.

V svojem iskanju teorije historičnega izkustva se Ankersmit sklicuje na oba, še več na podlagi njunih stališč oblikuje takoimenovano *aristotelsko-freudovsko* koncepcijo historičnega pisanja, svoje delo pa (eksplicitno) označi kot zgodbo oz. (in) navodilo za prehod z *metaforično-transcendentalistične* koncepcije na *aristotelsko-freudovsko*. Kako si to predstavlja, je deloma mogoče razbrati tudi iz prevoda, ki sledi, deloma pa tudi iz dveh drugi del, ki jih je napisal sam (*Narrative Logic: A semantic Analysis of the Historian's Language*, 1983) ali izdal skupaj s svojim kolegom in prijateljem Hansom Kellnerjem (*A new Philosophy of History*, 1995).

Šest tez narativistične filozofije zgodovine⁹

1. *Historične pripovedi so interpretacije preteklosti.*

1.1. *Izraza historična pripoved in interpretacija sta za razumevanje historio-*

⁹ Za skrben prevod pričujočih tez se še posebej zahvaljujem Sonji Stergaršek in Matjažu Veselu.

grafije boljši ključ od izrazov opis(ovanje) in razlaga(nje).

1.2. Interpretiramo, kadar imamo preveč podatkov (gl. 4. 3) in ne, kadar jih imamo premalo. Opis(ovanje) in razlaga(nje) zahtevata »pravo« količino podatkov.

1.2.1. Znanstvene teorije so premalo trdne, kajti neskončno število teorij lahko razloži znane podatke; interpretacije so premalo trdne, kajti samo neskončno število interpretacij bi lahko razložilo vse znane podatke.

1.3. Interpretacija ni prevajanje. Preteklost ni besedilo, ki ga je treba prevesti v narativno historiografijo; treba ga je interpretirati.

1.4. Narativne interpretacije niso nujno posledične <sequential> narave; historične pripovedi so le kontingentne zgodbe z začetkom, sredino in koncem.

1.4.1. Historični čas je relativno mlad in zelo umeten izum zahodne civilizacije. Je kulturni in ne filozofski pojem. Utemeljevati narativizem na pojmu časa pomeni torej graditi na živem pesku.

1.4.2. Narativizem lahko razlaga čas in z njim ni razložen. (gl. 2.1.3 in 4.7.5).

1.5. Pred dvajsetimi leti je bila filozofija zgodovine scientistična <scientific>; treba se je izogniti nasprotnemu ekstremu, ki gleda na historiografijo kot na neko obliko literature. Historizem je juste milieu med obema <skrajnostima>: obdrži tisto, kar je prav(iln)o tako v scientističnih kot literarnih pristopih k zgodovini in se izogiba tistemu, kar je hiperbolično v obeh.

1.5.1. Historiografija razvija narativne interpretacije sociohistorične realnosti; literatura jih aplicira.

1.6. Natančna demarkacijska črta med historiografijo in narativistično filozofijo zgodovine ne obstaja (gl. 4.7.5 in 4.7.7).

2. Narativizem sprejema preteklost tako kot je. V obliki tautologije: sprejema, kar je v zvezi s preteklostjo neproblematično. Kar je neproblematično, je historično dejstvo. Oba pomena slednje trditve sta pravilna (gl. 3.4.1 in 3.4.2).

2.1. Potrebno je razlikovati med historičnim preučevanjem (vprašanje dejstev) in historičnim pisanjem (vprašanje interpretacije). Razlika je podobna, čeprav nikakor istovetna, razliki v filozofiji znanosti med izjavo <statement> opazovanja in teorijo.

2.1.1. Rezultati historičnega preučevanja so izraženi v trditvah <statement>; narativne interpretacije so nizi trditvev.

2.1.2. Zanimiva razlika ni med posebno in splošno trditvijo, ampak med splošno trditvijo in historično pripovedjo. Posebna trditev lahko služi obema gospodarjema.

2.1.3. Časovne določitve so izražene v trditvah in ne s trditvami in zato niso posebej zanimive za narativistično filozofijo zgodovine. Narativistična filozofija zgodovine se ukvarja s trditvami in ne z njihovimi deli (kot so časovne označbe).

2.2. Med filozofijo historičnega preučevanja in sestavnimi deli (trditvami) historične pripovedi obstaja afiniteta. Filozofija historičnega pisanja in historična pripoved v svoji celovitosti sta v podobni zvezi.

2.2.1. Razen maloštevilnih izjem (W. H. Walsh, H. V. White, L. O. Mink) se sodobna filozofija zgodovine zanima izključno za historično preučevanje.

2.2.2. Nezaupanje sodobne filozofije v (narativistični) holizem ji preprečuje razumevanje historične pripovedi.

2.3. Najbolj odločilne in najbolj zanimive intelektualne izzive, s katerimi se srečuje zgodovinar, najdemo na ravni historičnega pisanja (selekcija, interpretaci-

ja, kako videti preteklost). Zgodovinar bistveno bolj kot Collingwoodov detektiv išče morilca Johna Doeja.

2.4. Ker se filozofija dejanja <action> ukvarja samo s sestavnimi deli historične pripovedi, našega upogleda v historično pripoved ne more poglobljati.

2.4.1. Filozofija dejanja ne more nikoli govoriti jezika nehotenih posledic človekovega dejanja. Kot filozofija zgodovine, je filozofija dejanja primerna zgolj za predhistorično historiografijo. Ker ni sposobna preseči omejitev metodološkega individualizma, je historiografsko naivna.

2.4.2. Poskusi Von Wrighta in Ricoeura, da bi rešila ta problem za filozofijo dejanja, niso uspešni. Historični pomen se razlikuje od namena dejavnika.

2.4.3. Jezik nehotenih posledic je jezik interpretacije (navadno se perspektiva zgodovinarja razlikuje od perspektive historičnega dejavnika).

2.4.4. Logični povezovalni argument je poseben primer narativizma (ponuja logično shemo, v kateri je vednost o preteklosti organizirana).

3. Narativizem je moderni dedič historizma (ki ga ne smemo zamenjevati s Popperjevim historicizmom): oba priznava ta, da je naloga zgodovinarja v bistvu interpretativna (t.j. poiskati enotnost v raznovrstnosti).

3.1. Interpretacije stremijo k enotnosti, ki je značilna za stvari (gl. 4.4).

3.1.2. Historisti so poskušali odkriti bistvo ali, kot so to sami imenovali, historische Idee, ki je bila, kot so predpostavili, prisotna v historičnih pojavih samih. Narativizem je nasprotno priznal, da historična interpretacija projicira neko strukturo na preteklost in je ne odkriva kot da bi ta struktura obstajala v preteklosti sami.

3.1.3. Historizem je neoporečna <unexceptionable> teorija zgodovine, če jo

prevedemo iz teorije o zgodovinskih pojavih v teorijo o našem govoru o preteklosti (to, kar je bilo metafizično mora postati lingvistično).

3.1.4. Kolikor pojem zapleta <plot> ali intrige nakazuje strukturo ali zgodbo, prisotno v preteklosti sami, je ta pojem neupravičena <unwarranted> koncesija historistovemu ali narativistovemu realizmu.

3.2. Historične pripovedi niso projekcije (na preteklost) ali refleksije preteklosti, povezane z njo s pravili prevajanja, ki izvirajo bodisi iz naših vsakdanjih izkustev sveta družbe, v družbenih vedah, bodisi v spekulativnih filozofijah zgodovine.

3.2.1. Narativne interpretacije so teze, ne hipoteze.

3.3. Narativne interpretacije se nanašajo/aplicirajo na preteklost, vendar se z njo ne ujemajo in nanjo ne napotujejo (kot je to primer z [deli] trditve).

3.3.1. Podoba trditve je očarala velik del sodobne filozofije historična naracija.

3.3.2. Narativni jezik je z ozirom na samo preteklost avtonomen. Filozofija pripovedi je smiselna, če, in samo če, ji je ta avtonomija priznana (gl. 4.5).

3.3.3. Ker se narativne interpretacije nanašajo/aplicirajo in nanjo ne napotujejo (prim. stališče, s katerega slikar slika pokrajino), ni stalnosti v razmerju med njimi in preteklostjo. Zahteva po takem razmerju izhaja iz napake ravstvitve <category mistake> (t.j. zahtevati od historične pripovedi, kar lahko velja edino za trditve).

3.3.4. Narativne interpretacije »te potegnejo iz historične resničnosti« in te ne »pošljejo nazaj k njej« (kar stori trditve).

3.4. V narativnem jeziku je razmerje med jezikom in realnostjo sistematično »destabilizirano« (gl. 5.1.2).

3.4.1. Epistemologija je relevantna za filozofijo historičnega preučevanja, ni pa

pomembna za filozofijo historičnega pisanja ali za filozofijo narativne interpretacije.

3.4.2. Epistemologija, ki preučuje razmerje med jezikom in realnostjo, kolikor je to razmerje stalno in ustaljeno, ne upošteva vseh resničnih problemov znanosti in historiografije, ki se pojavijo šele po tem, ko je bilo tisto, kar zaskrbljuje epistemologijo, sprejeto kot neproblematično. Fundacionalizem <foundationalism> se zanima za to, kar je v temelju nezanimivo.

3.4.3. Filozofsko raziskovanje tega, »kar opravičuje historično opisovanje«, je implicitno zanikanje in klevetanje intelektualnih dosežkov zgodovinarja.

4. Narativni jezik ni predmetni jezik <object language>.

4.1. Narativni jezik (po)kaže preteklost na način, ki se ne naslavlja ali uje ma z deli ali vidiki preteklosti. V tem smislu so narativne interpretacije podobne modelom, ki jih uporabljajo modni kreatorji za prikaz kvalitete svojih oblek. Jezik se uporablja za prikaz t(ist)ega, kar pripada svetu, ki se od njega razlikuje.

4.1.1. Narativizem je konstruktivizem, toda ne t(ist)ega, čemur bi preteklost lahko bila podobna, ampak narativnih interpretacij preteklosti.

4.1.2. Narativne interpretacije so podobne Gestalts.

4.2. Logično imajo narativne interpretacije naravo predlogov (videti preteklost z določenega vidika).

4.2.1. Predlogi so lahko, ali pa ne, učinkoviti, plodni, vendar pa ne morejo biti bodisi resnični ali napačni; isto lahko rečemo za historične pripovedi.

4.2.2. Med spekulativnimi sistemi in pravo zgodovino ni notranje razlike; uporabljajo se na različne načine. Spekulativni sistemi se uporabljajo kot pripovedi-gospodarji, katerim naj bi se druge pripovedi prilagodile.

4.2.3. Pisanje zgodovine si skupaj z metafiziko prizadeva definirati bistvo (dela) realnosti, vendar se od metafizike razlikuje zaradi svojega nominalizma (gl. 4.7.1).

4.3. Narativne interpretacije niso vednost/znanje, temveč so organizacije vednosti/znanja. Naša doba, prepolna informacij – in soočena bolj s problemom organizacije vednosti/znanja in informacij kot pa s tem, kako pridobiti vednost/znanje – ima še kako močan razlog, da jo zanimajo uspehi narativizma.

4.3.1. Z ozirom na narativne interpretacije, je kognitivizem, izvor vseh realističnih nesporazumov <realist misconceptions> historične pripovedi.

4.4. Logično, imajo narativni predlogi naravo stvari (ne konceptov); o njih lahko, tako kot o stvarih, govorimo, ne da bi kdajkoli bile del jezika, v katerem so omenjene. Jezik se tukaj uporablja z namenom konstruirati narativno interpretacijo, ki je sama zunaj področja jezika, čeprav je interpretacija »narejena iz« jezika (podobno pomen besede stol ne more biti zreduciran na črke v besedi).

4.4.1. Narativne interpretacije prečkajo znano razmejitev med področjem stvari in področjem jezika – tako kot to isto stori metafora.

4.5. Historična razprava, na primer o krizi sedemnajstega stoletja, ni razprava o dejanski preteklosti, temveč o narativnih interpretacijah preteklosti.

4.5.1. Naše govorjenje o preteklosti je prekrito z debelo skorjo, ki ni povezana s preteklostjo samo ampak s historično interpretacijo in z debato o konkurenčnih historičnih interpretacijah. Narativni jezik ni prosojen in ni podoben steklenemu pisemskemu obtežilniku, skozi katerega se nam odpira neoviran pogled na preteklost samo.

4.6. Avtonomija narativnega jezika z ozirom na preteklost samo niti naj-

manj ne implicira, da naj bi bile narativne interpretacije arbitrarne (gl. 5.3, 5.6).

4.6.1. Dejstva o preteklosti so lahko argumenti za ali proti narativnim interpretacijam, vendar teh interpretacij ne morejo nikoli določiti (dejstva samo ovržejo-dokažejo trditve o preteklosti) (gl.1.2.1). Samo interpretacije lahko ovržejo-dokažejo interpretacije.

4.7. Narativne interpretacije imajo lahko lastna imena (npr. Splošna kriza sedemnajstega stoletja, Hladna vojna, Manirizem, Industrijska revolucija). Vendar najpogosteje to ni primer.

4.7.1. Narativna logika je strogo nominalistična.

4.7.2. Imena kot Manirizem napotujejo na historične interpretacije in ne na preteklo realnost samo (»Čigav manirizem mislite?« »Pevsnerjev.«).

4.7.3. To še ne pomeni, da ta imena krožijo po področju, ki ni povezano s historično realnostjo samo (primer: ime Manirizem napotuje na trditve narativne interpretacije in v teh trditvah je referenca historična realnost sama).

4.7.4. Narativne interpretacije nimajo eksistencialnih posledic (na primer: Industrijska revolucija v historični realnosti ni široka neosebna sila, neopazena in neodkrita do 1884, ko je Arnold Toynbee napisal delo Industrijska revolucija v Angliji, ampak je interpretativno orodje za razumevanje preteklosti).

4.7.5. Tudi če je narativna interpretacija dolgo časa nesporna, od vseh sprejeta in postane del vsakdanjega jezika (izgubljač tako svojo historiografsko naravo), lahko preide v pojem (tipa) stvari. Narativna stvar (gl.4.4) je postala stvar v realnosti. Na tak način izvirajo naši koncepti (tipov) stvari. Postopki tipifikacije odločajo o tem, kaj je še komaj interpretativno in kaj je resnično; ničesar stalnega in absolutnega

ga ni glede razmejitve tega, kaj je interpretacija in kaj spada k inventarju realnosti.

4.7.6. Koncepti (tipov) predmetov (kot pes in drevo) so logično bolj zapleteni od narativnih interpretacij, saj predpostavljajo postopek tipifikacije, ki v primeru teh še ni prisoten. Interpretacija je logično pred našimi (pojmi) tipov stvari. Ontologija je sistematizacija interpretacije.

4.7.7. Metafora in narativna interpretacija oblikujeta osnovo našega jezika.

4.7.8. Narativizem ni možen brez teorije tipov. Brez nje neizogibno gledamo v napačno smer. (Tipi) stvari so tedaj bolj temeljni kot narativne interpretacije.

4.7.9. Zahtevati stalni pomen za besede kot so Hladna vojna ali Manirizem bi imelo za posledico zahtevati, da se historična debata ustavi. Historično pisanje ne predpostavlja, pač pa je rezultat definicij.

4.7.10. Pojmi, kot je Hladna vojna, ki so niz trditve, se logično razlikujejo od teoretičnih konceptov.

4.8. Vzročna razlaga – na primer v liniji modela krovnega zakona covering law modela (CLM) – deluje izključno na ravni historičnega raziskovanja (in na ravni sestavnih delov historične pripovedi): ne smemo vprašati za vzrok Hladne vojne, kajti, na kar ta izraz napotuje, je narativna interpretacija. Po vzroku historične interpretacije nima smisla spraševati. Kdorkoli sprašuje po vzroku Hladne vojne, v resnici sprašuje po prodorni interpretaciji dogodkov med 1944 in zgodnjimi 90., ne pa po vzročni zvezi med dvema ločenima nizoma dogodkov.

5. Trditve historične pripovedi imajo vedno dvojno funkcijo: (1) opisati preteklost in (2) definirati ali individualizirati neko specifično narativno interpretacijo preteklosti.

5.1. Logično obe, historična pripoved in metafora, sestojita samo iz dveh ope-

racij: (1) opisovanja in (2) individuacije (metaforičnega) vidika. Historična pripoved je trajna metafora.

5.1.1. Metafora pokaže tisto, o čemer govori metaforična izjava, z izrazi nečesa drugega (npr. »John je svinja«); podobno pokaže historična pripoved preteklost z izrazi, ki niso preteklost (npr. narativna interpretacija) (gl. 4.1).

5.1.2. Zahvaljujoč se svoji avtonomnosti z ozirom na historično realnost – v historični pripovedi je razmerje med jezikom in realnostjo nenehno destabilizirano – je historična pripoved, podobno kot metafora, rojstni kraj novega pomena. Splošno priznано je, da dobeseden pomen zahteva trdno razmerje med jezikom in realnostjo.

5.2. Diskrepanca med (dobesednim) pomenom posameznih trditvev historične pripovedi – če je vzeta ločeno – in (metaforičnim) pomenom historične pripovedi – če je vzeta celostno – je domet <scope> historične pripovedi. To kaže na razliko med kroniko (ki ustreza ločeni trditvi) in historično pripovedjo (ki ustreza celovitosti trditvev pripovedi). Niz arbitrarno pomešanih trditvev je brez dometa <scope>.

5.2.1. Historična pripoved je historična pripoved samo, kolikor (metaforični) pomen historične pripovedi v svoji celovitosti preseže (dobesedni) pomen vsote posameznih trditvev. Biti historična pripoved je zato rej stvar stopnje <degree>.

5.2.2. Historična pripoved je kot razgledna točka: potem ko prehodiš stopnice posameznih trditvev, zagledaš prostor, ki na veliko presega območje, na katerem so bile stopnice zgrajene.

5.2.3. Zgodovinarjeva sposobnost, da razvije (metaforični) pripovedni domet, je najbolj čudovita prednost v njegovem intelektualnem arsenalu.

5.3. Najboljša historična pripoved je najbolj metaforična historična pripoved,

je historična pripoved z najbolj širokim dometom. Je tudi najbolj »tvegana« ali najbolj »pogumna« historična pripoved. Nasprotno je nenarativist primoran dati prednost brezpomenski <unmeaning> historični pripovedi brez notranje organizacije.

5.3.1. Narativnega dometa historične pripovedi ni mogoče vzpostaviti samo z upoštevanjem te historične pripovedi. Narativni domet postane obstojen samo, če primerjamo narativne interpretacije z konkurenčnimi interpretacijami. Če imamo samo eno narativno interpretacijo neke historične topike, nimamo nobene interpretacije.

5.3.2. Historični uvid se zatorej rodi edino v prostoru med konkurenčnimi interpretacijami in je ne moremo identificirati z nobenim specifičnim nizom interpretacij.

5.3.3. Kognitivno vednost <cognitive knowledge> moramo identificirati z lingvističnimi sredstvi, ki so uporabljani, da jo izrazijo (posebne trditve, splošne trditve, teorije itd.); historični uvid leži v praznem narativnem prostoru med narativnimi interpretacijami (je stereoskopsko, tako rekoč).

5.3.4. Historični uvid je konstituiran v in s historiografsko debato in ne s posameznimi stopnjami historiografske debate, usaj ne s posameznimi narativnimi interpretacijami, izoliranimi od drugih.

5.3.5. Končno si historiografska debata ne prizadeva za potrditev temveč za množitev interpretativnih tez. Namen historiografije ni preoblikovanje narativnih predmetov v realne predmete (ali njihove pojme-tipe) (gl. 4.7.5). Nasprotno, prizadeva si doseči ločitev tistega, kar je videti (po)znano in neproblematično. Njen namen ni redukcija od ne(po)znanega k (po)znanemu, ampak ravnodušnost do tega, kar je videti tako običajno.

5.3.6. Ta poudarek na nepriznavanju in historiografski debati zahteva od nas, da zavržemo pojem kartezijskega ali kan-

tovskega, zamenljivega <interchangeable>, transcendentalnega spoznavajočega subjekta. Prednost moramo dati Aristotelovemu vidiku. Kajti za Aristotela sta izkustvo in znanje interakcija med nami in svetom in ne abstrakcija od njega, določena z transcendentalistično, formalno shemo. Podobno izhaja historična interpretacija iz interakcije interpretacij in ne sme biti pripisana niti konkretnemu individualnemu niti transhistoričnemu, transcendentalnemu subjektu.

5.4. Narativni domet <scope> je logično neodvisen od domene vrednot; torej ni potrebno, da je historična pripoved brez vrednot, da bi imela širok domet – to je, da bi bila objektivna (na primer: pojem totalitarne države, kot so predlagali K. Popper, J.L. Talmon, H. Arendt in drugi, ni bil brez vrednot, pač pa je imela zelo širok domet).

5.4.1. Zgodovinar je profesionalni »outsider«: prepad med njim in historično realnostjo, ki jo stalno poskuša premostiti, je istoveten prepadu med posameznikom in družbo, ki ga poskušata premostiti etika in politična filozofija. Zato mora v historiografiji etična dimenzija biti povsod navzoča. Moderna historiografija je osnovana na politični odločitvi.

5.4.2. Metafora in pripoved sta trait d'union med je (is) in moral bi (ought) – je dognanih trditvev historične interpretacije lahko spodbuja, kar bi moralo biti storjeno.

5.5. Leibnizeva trditve o predstavitvenem načelu <Leibniz's predicate in notion principle> odločilen teorem logike historične interpretacije. Analitično so vse trditve o historični interpretaciji ali resnične ali napačne.

5.5.1. Modni vidik, da bodo spremljivke kvantifikacije zavzele mesto subjektnega termina <subject term> v trditvah (Russell, Quine), za narativne trditve (t.j. za trditve o historičnih naracijah) ne drži-

jo. Subjektne termin je v narativnih trditvah negovoreč <unvoicable> natanko zaradi tega, ker trditve, ki jih historična pripoved vsebuje, zgolj »zbira«.

5.5.2. Narativne interpretacije imajo razlagalno moč zato, ker lahko opis(ovanje) historičnih dejstev analitično izhaja iz njih.

5.6. Za historični skepticizem ni prostora. Razumemo lahko racionalnost, zakaj imajo zgodovinarji v določeni fazi historične debate nek vidik preteklosti raje kot drugega. Skepticizem rezultira samo takrat, če nekdo ni zadovoljen z racionalnostjo historične debate in so absolutne utemeljitve potrebne. Vendar pa v praksi, ne more ta zahteva za zgodovinarje biti nikoli več kot spodbujanje, da opravljajo svoje delo vestno in skrbno.

6. Korenine historičnosti segajo globlje, kot pa dajeta slutiti tako historiografija kot sodobna filozofija (zgodovine).

6.1. Pojem sebstva (self) je historična, narativna interpretacija – narativna interpretacija, ki jo vse druge historične interpretacije predpostavljajo. To je jedro resnice v anglosaksonski hermenevtiki.

6.1.1. Zatorej dejstvo, da narativne interpretacije že imajo vlogo na ravni življenja človeka kot posameznika, ne more nikoli biti argument v prid določeni varianti narativnega realizma (t.j. vidik, da mora historično vedenje biti modelirano na naših izkustvih vsakdanje realnosti). Je obratno: interpretativni narativizem je že posegel v našo vsakdanjo realnost.

6.1.2. Koncepti (tipov) posameznih predmetov so, logično, odvisni od narativnih interpretacij (identiteta). Potemtakem: identiteta je pred individualnostjo in ne obratno, kot sugerira pozitivizem (gl. 4.7.5).

Oto Luthar

Bojan Borstner
Kartezijanski dualizem

Descartes pravi, da je on, njegov duh, realno različen od njegovega telesa. Njegov zagovor realnega razločka temelji na podmeni, da je jasno in razločno spoznavanje zanesljiv vodnik do možnosti. In če si lahko sebe jasno in razločno zamišlja kot mislečo, nerazsežno stvar, ločeno od njegovega telesa (in telesa nasploh), potem lahko sklepa, da lahko on, njegov duh eksistira ločeno od (njegovega) telesa. V članku se proti Arnauldovi tezi dokazuje, da je adekvatno spoznanje nujno. Sprejema se kartezijansko idejo o popolni zamisljivosti, na podlagi katere je mogoče misliti, da tedaj, ko sebe zamišlja kot mislečo stvar, ne le izključuje misli o telesu, ki se zamišlja, temveč tudi zamišljanje samega sebe kot oropanega telesnih vidikov. Torej je nerazsežna, misleča stvar popolna stvar, ki lahko eksistira ločena od vseh drugih stvari in je hkrati individualna stvar. Stvar je individualna stvar, če obdrži funkcionalno organizacijo – notranjo strukturo – z ozirom na katero ji lahko pripišemo lastnosti, ki določajo, katere vrste stvar je. In ostane, kar je (t.j. jaz) – ista individualna stvar – vse dokler misli, da eksistira. Kartezijanski dualizem je potemtakem kategorialni in funkcionalni dualizem obenem.

Bojan Borstner
Cartesian Dualism

Descartes says that he, his mind, is really distinct from his body. His argument for the real distinction is based on the assumption that clear and distinct conception provides a reliable guide to possibility. And if he can clearly and distinctly conceive of himself as a thinking, non-extended thing in isolation from his body (and body at all), then he can infer that he, his mind, can exist apart from (his) body. It is argued against Arnauld's thesis that the adequate knowledge is necessary. It is accepted Cartesian idea of complete conceivability which provides a reasonable ground for thinking that in conceiving himself as a thinking thing, he is not only excluding the thoughts of body in conceiving himself, but even conceiving himself as lacking in bodily aspects. Therefore, a non-extended, thinking thing is a complete thing, which can exist apart from all other thing and at the same time it is an individual thing. A thing is an individual thing if it retains the functional organisation – the inner structure – in virtue of which we can ascribe to it the properties which determine what kinds of things it is. And it stays, what it is (self) – the same individual thinking thing – from moment to moment of his thinking that he exists. Cartesian dualism is therefore categorial and functional dualism at same time.

Miran Božovič
Okazionalistična filozofija in kartezijanska fiziologija

Po Malebranchu je prav post-lapsarna fiziologija tista, ki šele poraja nekatere centralne probleme filozofije. Tako na primer obstoj zunanjega sveta ali pa razlikovanje med videzom in resničnostjo za Adama sploh nista predstavljala nikakršnega problema – to pa prav zaradi izjemne moči, ki jo je imel nad svojim telesom. Ker je bilo namreč gibanje *esprits animaux* »popolnoma podrejeno njegovi volji«, je Adam seveda vedel, kdaj so njegovi možgani aficirani od vnanjega in kdaj od notranjega vzroka – tako da Adam po Malebranchevih besedah »za razliko od norcev in vročičnežev ali nas samih v snu ni bil nagnjen k temu, da bi privide zamenjeval z realnimi bitnostmi«. Vsa ta vprašanja v filozofiji torej vzniknejo šele potem, ko je Bog Adamu odvzel moč, ki jo je ta imel nad svojim telesom. Z drugimi besedami, s temi nerešljivimi vprašanji v filozofiji smo vsi kaznovani za Adamov greh, se pravi za njegovo opustitev okazionalistične filozofije.

Miran Božovič

Occasionalist Philosophy and the Cartesian Physiology

According to Malebranche, it was only as a result of the post-lapsarian physiology that some of the central problems of early modern philosophy arose. It was precisely because of the exceptional power Adam had over his body that, for instance, the existence of the external world and the distinction between appearance and reality presented no difficulties at all for him. The course of the animal spirits having been »perfectly submissive to his volitions«, Adam could tell whether his brain was affected by an external or internal cause – thus, says Malebranche, »he was not like the mad or the feverish, nor like us while asleep, that is, liable to mistake phantoms for realities«. It was, then, God's stripping Adam of the power he had had over his body, that gave rise to these questions in philosophy. Or, in other words, by these unanswerable questions in philosophy we are all punished for Adam's giving up his occasionalist belief.

Božidar Kante

Descartes, introspekcija in zaznavanje

Izhodišče razprave je teza Sydneyja Shoemakerja, da običajno domnevajo kot očitno dejstvo, »da si v introspekciji nismo predstavljeni kot telesne bitnosti«. Vendar navkljub temu utemeljujejo introspekcijo na modelu čutnega zaznavanja. V osrednjem delu teksta preučujemo, kakšnim zahtevam mora zadostiti introspekcija, da bi ustrezala stereotipu čutnega zaznavanja. Ugotavljamo, skupaj s Shoemakerjem, da introspekcija ne zadovoljuje stereotip čutnega zaznavanja.

V zadnjem delu prispevka poskušamo ugotoviti, ali tudi Descartesov pojem introspekcije sloni na modelu čutnega zaznavanja. Naš odgovor je negativen. Dokazujemo, da je treba razlikovati med pojmom *conscientia* (zavest) in *sensus internus* (notranji čut). Pravi kandidat za introspekcijo je zgolj pojem *conscientia*. Pojem introspekcije, ki ga pripisujejo Descartesu, je pravzaprav mit. Z natančno analizo Descartesovih tekstov pokažemo, da Descartesovemu pojmu introspekcije ne moremo pripisati niti lastnosti epistemološke transparentnosti niti lastnosti nezmotljivosti.

Božidar Kante

Descartes, introspection and perception

The starting point of the article is Sydney Shoemaker's thesis that it is standardly assumed that the fact »we are not presented with ourselves in introspection as bodily entities« is obvious. But contrary to this, they still conceive introspection to be based on the model of sense perception. In the central part of the article we consider the conditions which must be fulfilled if introspection is to be meant as a stereotype of sense perception. We agree, with Shoemaker, that introspection does not fulfil all the conditions of the sense perception stereotype.

The last part of the article deals with a detailed analysis of Descartes's concept of introspection. Our conclusion is that Descartes did not conceive introspection according to the model of the sense perception. We argue in favor of the fact that a distinction has to be made between the concept of *conscientia* (consciousness) and the concept of *sensus internus* (inner sense). The genuine candidate for the concept of introspection is only the concept of *conscientia*. The concept of introspection which is standardly attributed to Descartes, is in fact a myth. A detailed analysis of Descartes's texts shows that we cannot attribute neither the property of epistemological transparency or the property of infallibility (our conclusions are similar to G. Baker's and K. J. Morris's conclusions) to Descartes's concept of introspection.

Maja Milčinski

Leibniz in kitajska filozofija

Članek obravnava Leibnizov odnos do kitajske filozofije, ki ga je oblikoval na poznavanju Yijinga in neokonfucijanske filozofije. Njegov glavni vir so bila dela figuristov, jezuitov zgodnjega osemnajstega stoletja, ki so gradila na prepričanju o skupnem izvoru človeštva. Leibnizova teorija monad ima mnogo skupnega s kitajsko korelativistično filozofijo, poleg tega pa je tudi v analizi trigramov klasičnega kitajskega filozofskega dela Yijing odkril potrditev za svoj binarni sistem. Dejstvo, da so Kitajci že vsaj pred 4500 leti imeli matematični sistem in gojili disciplino racionalnosti in logike, je Leibniza pripeljalo tudi do teze, da bi naj že stari Kitajci imeli naravno religijo, ki jo je Leibnizov učenec Christian Wolff razumel kot ateizem. Z Leibnizom in Wolffom se je v zgodovini evropske filozofije za dve stoletji prekinil odprt in sprejemljiv odnos do neevropskih filozofskih tradicij, in končalo se je kratko obdobje srečanja evropskih filozofov s kitajskimi filozofskimi deli. V Evropi pa se je filozofija vzpostavila kot »zahodna« filozofska tradicija.

Maja Milčinski

Leibniz and the Chinese philosophy

The paper discusses Leibniz's approach to Chinese philosophy, which was built on his knowledge of Yijing and neo-Confucian philosophy. His main sources were the works of the Figurists, early eighteenth century Jesuits, that held the conviction that there is a common background to all humankind. Leibniz's theory of monads is very close to Chinese correlativistic philosophy. In addition to this, in his analysis of the Yijing trigrams, Leibniz also discovered confirmation for his binary system. The fact that 4500 years ago the Chinese possessed a mathematical system, as well as engaged in a discipline of rationality and logic, brought Leibniz to the thesis that the ancient Chinese practised a sort of natural religion, which was understood by Leibniz's student Christian Wolff as atheism. With Leibniz and Wolff, the brief encounter of European philosophers with Chinese philosophical works came to a close, and the approach it opened up to the non-European philosophical traditions in the history of philosophy was suspended for two centuries. In Europe, philosophy reestablished itself as a »Western« philosophical tradition.

Igor Pribac

»Tri ali štiri maksime...«

Descartes v *Razpravi o metodi* spregovori o maksimah svoje začasne morale, ki so »tri ali štiri«. Kako razumeti to nedoločnost? Po prikazu dveh interpretacij tega mesta (F. Alquié in J.-M. Beyssade) jo avtor pojasnjuje s pomočjo analize prve maksime, ki pokaže na njen notranji razcep. Sestavljata jo dve obljudi. Uvodni obljudi zunanjim avtoritetam, ki je včasih dojeta kot vsa »vsebina« prve maksime, se v nadaljevanju pridružuje često prezrta ali slabo ovrednotena obljudba samemu sebi, po kateri ne kaže obljudljati drugim ničesar o stvareh, do katerih se sodba lahko spremeni. Med obljudo lojalnosti zunanjim avtoritetam in zvestobo svobodi razumskega raziskovanja je težko premostljiva napetost.

Avtor dokazuje prvenstvo Descartesove obljudbe samemu sebi, ki edina zagotavlja ustrezno podlago znanstvenemu raziskovanju in je v tem pogledu temeljna maksima morale – t.i. četrta maksima jo le reformulira in razvije v »varni« razdalji od opozicije s strateško deklarativnim začetkom prve.

Igor Pribac

»Three or four maxims...«

In the *Discours de la Méthode* Descartes mentions three or four maxims of his temporary morals. How to understand this indetermination? The author, after sketching two interpretations of this locus (F. Alquié and J.-M. Beysade), attempts an analysis of the first maxim, which shows its internal bifurcation. It's actually composed of two promises. After the initial promise to external authorities, which is sometimes seen as the entire first maxim there appears an often unseen or underestimated second one, according to which it's not appropriate to make promises concerning matters, that are subject to changeable judgements. Between the promise of loyalty to external authorities and the freedom of rational researches arises a tension difficult to surmount.

The author is pledging for the priority of the promise made to himself, which is the only one to provide an adequate basis for the wanted freedom of scientific research, and is from this point of view the fundamental maxim of Descartes's morals. The so called fourth maxim only reformulates and develops it in a »safe« distance from the opposition of the strategically declarative beginning of the first.

Darko Štrajn

Descartes kot razlikovalna instanca

Kako danes lahko beremo Descartesa? Poskusi zavrnitve Descartesa nakazujejo težnjo k temu, da bi tisti začetek, ki ga zastopa Descartesov vpis v zgodovino filozofije in znanosti, rekonstruirali v nekakšen nov začetek, ki bi se znebil kontinuitete z »Descartesovim začetkom«, pa naj gre za njegovo formulacijo subjekta, za njegovo utemeljitev metodičnega dvoma, za njegovo naklonjenost matematiki, za racionalni dokaz boga, predvsem pa za njegov rudimentarni koncept avtonomnega subjekta. Maritainova kritika Descartesa iz l. 1932 je v tem pogledu vzorec tudi kasnejših moralnih in ideoloških zavračanj Descartesove filozofije. V obravnavi Descartesovega dokazovanja boga pa se pokaže, da je tisto, kar je moteče za sodobne filozofije in ideologije, ki gradijo na abstraktnem konceptu »človeka«, ravno Descartesova elaboracija *cogito*, v kateri je vpisana insuficienca subjekta. Kartezijanska paradigma je izhodišče za koncepcije subjekta, v katerih je subjekt svoj lastni objekt. Subjekt, ki iz sebe določa vso realnost, torej tudi realnost samega sebe, ki je začetek in konec cirkularnega dokaznega postopka preko dvoma, je nenehno izpostavljen lastni negaciji.

Darko Štrajn

Descartes as the Differentiating Instance

How can we read Descartes nowadays? The attempts to repudiate Descartes demonstrate a tendency to reconstruct the beginning, that inscribes Descartes in the history of philosophy and sciences, into a new beginning released from the continuity with the Descartes' beginning, whether we talk about Descartes' formulation of the Subject, or about his elaboration of the methodical doubt, or his favouring of mathematics, or his rational proof of God, but above all about his rudimentary concept of the autonomous Subject. Maritain's critique of Descartes from the year 1932 is in this respect a pattern for more recent moral and ideological refusals of Descartes' philosophy. In the interpretation of Descartes' proof of God the author points out that Descartes' elaboration of *cogito*, into which the insufficiency of the Subject is inscribed, is disquieting for contemporary philosophies and ideologies that are built upon an abstract notion of the »Man«. The Cartesian paradigm is a commencement for concepts of Subject that assume the Subject as his own object. The Subject that determines all reality out of himself, including his own reality – the beginning and the end of circular proving procedure through doubt – stands open to his own negation.

Marko Uršič

»*Cogito ergo mundus talis est*«

Osrednja tema članka je premislek o »antropičnem načelu« v sodobni kozmologiji, posebej v odnosu do predpostavke množstva svetov na eni strani in v povezavi z Descartesovim *cogitom* na drugi. Članek začrta distinkcijo med kavzalno in »antropično« (epistemološko) razlago »dobre ubranosti« univerzuma za naše bivanje kot opazovalcev, analizira intuitivno ozadje in kozmološko pojmovanje ideje o množstvu svetov ter se zaključi z ugotovitvijo, da je treba nove kozmološke razlage iskati onstran tradicionalnih dihotomij.

Marko Uršič

»*Cogito ergo mundus talis est*«

The main topic of this article is a reflection on the »anthropic principle« in modern cosmology, especially in relation with the hypothesis of the plurality of worlds on the one hand, and in connection with Descartes' *cogito* on the other. The article outlines the distinction between causal and »anthropic« (epistemic) explanations of the »well-tunedness« of the universe for our existence as observers, then it analyses the intuitive background and the cosmological conception of the plurality of worlds, and it concludes with constation that new cosmological explanations should be sought beyond traditional dichotomies.

Gorazd Korošec

Hobbes in civilna religija Leviathana

Avtor si v članku ogleda zgodovino razprav o pomenu religije in teoriji religije pri Hobbesu. Najprej oriše stališča Warrenderja in Oakeshotta, zatem pa si ogleda, kako je v to debato posegel Pocock, ki je opozoril na pogosto zanemarjeno dejstvo, da polovico Hobbesovega osrednjega dela, *Leviathana*, sestavljajo Hobbesovi pogledi na religijo. Pocock ugotavlja, da je namen te Hobbesove religiozne teorije zavrnitev zahtev po oblasti vseh tedanjih tekmujočih verskih skupin ter utemeljitev verske tolerance. Tuck pozneje dodaja, da si z materialistično razlago religije Hobbes prizadeva ljudi osvoboditi od strahu, ki jim ga vsiljuje religija, kar predstavlja utopični element v njegovi teoriji. Springborgova pa tudi opozarja, da si je Hobbes vedno prizadeval, da ne bi nasprotoval uveljavljeni religiji, kar je bilo povsem v skladu z njegovim prepričanjem, da mora vero določati civilni suveren.

Avtor končuje s sklepom, da je določena dvoumnost Hobbesovih pogledov na religijo cena njegovih dosežkov, tako analitičnega, ki je bil v tem, da je oblast obravnaval na povsem formalen način, kot tudi dosežka, da je izoblikoval materialistično religijo, ki predstavlja model modernih civilnih religij.

Gorazd Korošec

Hobbes and the civil religion of Leviathan

Author in his article offers a historical survey of debates about the meaning of religion and the theory of religion in Hobbes. First he outlines the views of Warrender and Oakeshott, then he takes a look at Pocock's important contribution to this debate. Pocock draws attention to the frequently neglected fact that an entire half of Hobbes's central work *Leviathan* was composed of his views on religious matters. Pocock concludes that the end of this Hobbes's religious theory is to refuse claims for power, made by all rival religious groups of his time, and to lay the foundation

for religious tolerance. Tuck later adds that the purpose of Hobbes's materialistic interpretation of religion is to liberate people from fears which religion has imposed on them, and that this is a utopian element in Hobbes's thought. Springborg also reminds us that Hobbes was always very cautious not to oppose the established religious views, which is entirely consistent with his main principle that the contents of religious beliefs should be determined by the civil sovereign.

Author ends his article with the conclusion that a certain ambiguity of Hobbes's religious views is the price he has to pay for his theoretical achievements, an analytical one that consist in his examination of power in strictly formal terms, and his another achievement of succeeding to construct a materialistic religion that represents a model for modern civil religions.

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Avtorsko pravico objavljenega prispevka zadrži izdajatelj, razen če je posebej drugače dogovorjeno. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu z dvojnimi razmakom. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45 000 znakov) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itd.) je treba pisati *ležeče* (ali podčrtano).

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
3. Granger, *op. cit.*, str.31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t.i. "author-date" sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorje prosimo, da nam pošiljajo tekste na 3.5" ali 5.24" disketah, pisane na IBM kompatibilnem računalniku (v novejši verziji programa Microsoft Word - okolje Windows ali DOS). Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in na izpisu natančno ujemalei.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.



ISSN 0353-4510



9 770353 451019